Handbuch Materielle Kultur

Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen

Stefanie Samida
Manfred K.H. Eggert
Hans Peter Hahn
(Hrsg.)

J.B. METZLER



J.B.METZLER

Handbuch Materielle Kultur

Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen

Herausgegeben von
Stefanie Samida,
Manfred K. H. Eggert
und Hans Peter Hahn

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Die Herausgeber
Stefanie Samida, Dr., ist Mitarbeiterin am Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam.
Manfred K. H. Eggert ist Professor i. R. für Ur- und Frühgeschichte an der Universität Tübingen.
Hans Peter Hahn ist Professor für Ethnologie an der Universität Frankfurt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-476-02464-0
ISBN 978-3-476-05346-6 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-05346-6

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2014

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

I. Einleitung: Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften 1

II. Beziehungen und Bedeutungen

1. Geist und Materie 13
2. Kultur und Materielle Kultur 22
3. Dinge als Zeichen 31
4. Sprache und Dinge 39
5. Schrift und Dinge 47
6. Landschaft und Dinge 56
7. Geschlecht und Dinge 64
8. Identität und Dinge 70
9. Sozialstruktur und Dinge 77
10. Macht und Dinge 85
11. Netzwerke von Dingen 89

III. Praktiken und Transformationen

1. Konsum 97
2. Recycling 104
3. Sammeln 109
4. Tauschen und Geben 117
5. Orientierung/ Desorientierung durch Dinge 125
6. Dinge in Bewegung 132
7. Wahrnehmen 140
8. Verdinglichen 148

IV. Begriffe und Konzepte

1. Abfall 157
2. Alltagsdinge 161
3. Architektur 165
4. Artefakte 169
5. Aura 174
6. Authentizität 180
7. Bilder 184
8. Denkmale 189
9. Epistemische Dinge 193
10. Erinnerungsdinge 197
11. Exotismus 201
12. Fetisch 206
13. Fragmente/Reste 210
14. Häusliche Dinge 214
15. Kitsch 218
16. Körper 222
17. Materialität 226
18. Museumsdinge 230
19. Objektbiographien 234
20. Prestigegüter 237
21. Religiöse Dinge 241
22. Ritualdinge 245
23. Semiophoren 249
24. Stil/Lebensstil 252
25. Stoffbilanzen 256
26. Substanzen 259
27. Warenfetischismus 264

V. Disziplinäre Perspektiven

1. Ethnologie 269
2. Europäische Ethnologie/ Empirische Kulturwissenschaft 279
3. Geschichtswissenschaft 287
4. Kulturwissenschaft 293
5. Kunstgeschichte 298
6. Literaturwissenschaft 305
7. *Material Culture Studies* 309
8. Mittelalterarchäologie/ Archäologie des Mittelalters 316
9. Philosophie 320
10. Psychologie 328
11. Religionswissenschaft 332
12. *Science and Technology Studies* 338
13. Soziologie 342
14. Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie 350
15. Wissenschaftsgeschichte 359

VI. Anhang

1. Auswahlbibliographie 367
2. Die Autorinnen und Autoren 369
3. Personenregister 372

Vorwort

Gegenstände vergangener und zeitgenössischer Kulturen bildeten im 19. Jahrhundert eine Grundlage für bestimmte Kulturwissenschaften wie Archäologie und Ethnologie. Obwohl Dinge als wichtige kulturelle Zeugen wahrgenommen wurden, blieb die Reflexion über die damit verbundenen Erkenntnismöglichkeiten damals auf die fachspezifischen Belange beschränkt. In den letzten Jahrzehnten erlebt dieses Forschungsfeld eine ungeahnte Blüte. Materielle Kultur wird dabei in fachübergreifender Perspektive als einzigartiger Zugang zu einem breiten Spektrum verschiedener Lebenswelten und ihren oftmals impliziten kulturellen Voraussetzungen verstanden. Vor dem Hintergrund dieses neuen, auch theoretisch fundierten Interesses ist die Idee zu diesem Handbuch entstanden. Alle drei Herausgeber waren im Januar 2012 der Meinung, dass ein solches fachübergreifendes Werk, das einen umfassenden und kritischen Überblick über die intensiv und international geführte, breitgefächerte sozial- und kulturwissenschaftliche Diskussion des Forschungsfelds ›Materielle Kultur‹ geben möchte, im deutschsprachigen Raum fehlt.

Das Handbuch gliedert sich in sechs Kapitel. Während Kapitel I einleitend das Thema in der gebotenen Kürze skizziert, den Begriff ›Materielle Kultur‹ vor dem Hintergrund anderer Termini abgrenzt sowie Forschungslücken und Forschungsperspektiven aufzeigt, geht Kapitel II den ambivalenten Beziehungen und Bedeutungen von Dingen nach und verweist auf zentrale Aspekte im kulturwissenschaftlichen Theoriediskurs. Kapitel III beschäftigt sich mit »Praktiken und Transformationen« im Kontext Materieller Kultur. Konkret geht es etwa um die Wahrnehmung, die Verwendung, Wiederverwendung und den Konsum von Dingen. In Kapitel IV stehen dann verschiedene Begriffe und Konzepte der gegenwärtigen Debatte im Zentrum des Interesses. In Kapitel V werden einzelne Forschungsgebiete bzw. Fächer präsentiert, die sich mit Materieller Kultur beschäftigen. In den Beiträgen dieses Kapitels werden die Grundzüge der Diskussion des Forschungsgegenstands ›Materielle Kultur‹ in disziplinärer Perspektive dargelegt und besonders die theoretischen und methodischen Zugänge akzentuiert. Im Anhang (Kap. VI) wird den Leserinnen und Lesern eine Auswahlbibliographie zur Verfügung gestellt, die einen ersten schnellen Zugriff auf die zentrale Literatur – über die Literaturhinweise in den einzelnen Stichworten hinaus – liefert.

Wir haben den Autorinnen und Autoren keinerlei Vorgaben hinsichtlich einer geschlechtsneutralen Schreibweise bzw. geschlechtergerechten Sprache gemacht und auch keine Vereinheitlichung vorgenommen. Es versteht sich von selbst, dass – sollte nur eine Form benutzt worden sein – immer auch alle anderen Geschlechter einschließlich derjenigen, die sich als ›queer‹ verstehen, mitgedacht werden müssen.

Bei allen hier veröffentlichten Beiträgen handelt es sich um Originalbeiträge. Der Beitrag von Haidy Geismar, Daniel Miller, Susanne Küchler, Michael Rowlands und Adam Drazin zu *Material Culture Studies* (Kap. V) basiert teilweise auf dem Einleitungstext der ersten Ausgabe des *Journal of Material Culture* (1996). Der von Konrad Liessmann für unser Handbuch verfasste Artikel »Kitsch« (Kap. IV) wurde vorab – im Einvernehmen mit dem J.B. Metzler Verlag – in der Zeitschrift *medien & zeit* (27/4, 2012) veröffentlicht.

Abschließend möchten wir Dank abstatten: Er gilt zunächst einmal allen Autorinnen und Autoren, die uns ihre Beiträge trotz der zum Teil engen Zeitvorgaben lieferten und auch die durch Herausgeber und Verlag angeregten Überarbeitungen bereitwillig und zügig durchführten. Ein solches Unterfangen wie das unsrige – mit insgesamt mehr als fünfzig Autorinnen und Autoren und mehr als einem Jahr ständiger Korrespondenz mit ihnen und dem Verlag – hat am Ende auch Ausfälle zu vermelden. So sind zwei fest geplante Stichworte, nämlich »Umgang mit Dingen« (Kap. III) sowie »Archäologie und Geschichte des Alten Orients« (Kap. V), nicht in diesem Handbuch vertreten. Außerdem bedauern wir sehr, dass auch die Bearbeitung des Stichwortes »Klassische Archäologie« nicht realisiert werden konnte. Umso mehr bedanken wir uns herzlich bei allen anderen Autorinnen und Autoren für die reibungslose und angenehme Zusammenarbeit sowie für ihr Engagement, das die Veröffentlichung dieses

Handbuchs in so kurzer Zeit überhaupt erst möglich gemacht hat. Dankbar sind wir auch Jella Fink M.A. (Frankfurt a. M.), die uns bei etwa einem Drittel der Beiträge in der redaktionellen Arbeit unterstützt hat.

Eine unschätzbare Hilfe war uns unsere Lektorin Ute Hechtfischer vom J.B. Metzler Verlag, die im Januar 2012 nicht nur ein offenes Ohr für unsere Idee hatte, sondern sich von Beginn an sehr für das Projekt eingesetzt hat. Sie hat alle Beiträge gelesen und mit zahlreichen Kommentaren versehen, die dem Buch sehr zugute gekommen sind. Mit ihr hatten wir eine umsichtige und kongeniale Lektorin – ihr gilt daher unser ganz besonderer Dank.

Im November 2013
Stefanie Samida, Manfred K. H. Eggert,
Hans Peter Hahn

I. Einleitung: Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften

Zur Aktualität des Materiellen

Wir sind in unserem Alltag von Dingen umgeben. Manche nehmen wir überhaupt nicht wahr, zu anderen stehen wir in einem besonderen emotionalen Verhältnis, das – stets abhängig von Objekt und Kontext – zwischen Zuneigung, Verehrung und Ablehnung schwankt. Dinge besitzen nicht nur einen praktisch-funktionalen Sach- oder Nutzwert, sondern sie haben auch eine Bedeutung – sie sind oft Zeichen und Medium. Der Mensch wird in eine Dingwelt hineingeboren; erst allmählich wächst ihm das unbewusste Wissen über Normen und Werte zu, das in seiner sozialen Umwelt als kulturell verbindlich gilt. Die Materielle Kultur gibt uns Auskunft über uns selbst, aber auch über andere – die Auto- oder Computermarke ›erzählt‹ uns etwas über die Besitzerin; im Museum erfahren wir etwas über den Gebrauch bestimmter Objekte in der Vergangenheit oder in für uns fremde Kulturen. Dinge sind also ein wesentlicher Teil unserer Existenz und damit zugleich ein Indikator dessen, was wir sind.

Nachdem das Interesse an Dingen und damit an Materieller Kultur im Forschungsalltag vieler Disziplinen über eine lange Zeit eher gering war (s. u.), erlebt dieses Thema in der deutschsprachigen Wissenschaft gegenwärtig eine sehr große Aufmerksamkeit. Davon zeugen nicht nur die kaum mehr überschaubare Anzahl an Tagungen seit Beginn des 3. Jahrtausends (siehe z. B. die Auflistung bei Korff 2011, 12), sondern auch zahlreiche Monographien und Sammelbände (z. B. Heidrich 2000; Korff 2002; Kohl 2003; Veit u. a. 2003; Hahn 2005; te Heesen/Lutz 2005; Kienlin 2005; König 2005; Rheinberger 2006; Frank u. a. 2007; Ortlepp/Ribatt 2010; Tietmeyer u. a. 2010; Hartmann u. a. 2011; Priem/König/Casale 2012). Es ist zu erwarten, dass dieser Trend anhält und das Forschungsfeld auch in Zukunft weiter intensiv bearbeitet wird – schließlich haben sich in den letzten Jahren fachübergreifende Forschungsverbünde gebildet, die nach und nach ihre Ergebnisse veröffentlichen werden, wie z. B. der an der Universität Heidelberg 2011 eingerichtete Sonderforschungsbereich 993 der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit dem Titel »Materiale Textkulturen: Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften«, das Düsseldorfer Graduiertenkolleg (GRK 1678) »Materialität und Produktion« oder das in Frankfurt angesiedelte Graduiertenkolleg »Wert und Äquivalent« (GRK 1675).

Die Beschäftigung mit Dingen nimmt also nicht nur weiter zu – unser Handbuch ist Ausdruck dieser Beschäftigung und soll zugleich weitere Forschungen auf dem Gebiet der Materiellen Kultur anregen –, sondern hat mittlerweile nahezu alle Disziplinen erreicht: von den archäologischen Fächern, deren genuiner Forschungsgegenstand das Materielle ist, und der Ethnologie sowie Europäischen Ethnologie/Volkskunde über die Geschichtswissenschaften bis hin zu sozialwissenschaftlichen und philologischen Fächern. Die ›Wiederentdeckung‹ der Materiellen Kultur als Forschungsthema ist nicht von der Hand zu weisen. Dieses Interesse betrifft keineswegs allein die Wissenschaft, sondern sie hat mit Bestsellern des Briten Neil MacGregor (*Eine Geschichte der Welt in 100 Objekten*, 2011) und des Amerikaners Bill Bryson (*Eine kurze Geschichte der alltäglichen Dinge*, 2011) auch den populären Sachbuchmarkt erreicht und damit weite Kreise der Bevölkerung. Und nicht nur das: Auch einzigartige museale Objekte – und damit sind nicht nur Werke der Bildenden Kunst gemeint – avancieren vermehrt zu ›Objekten der Begierde‹, die die Bedürfnisse eines Massenpublikums bedienen (siehe z. B. Samida 2010).

Vor diesem Hintergrund liest man nicht selten von einem *material turn*, den kürzlich z. B. auch der Soziologe Andreas Reckwitz (2013) ausgerufen hat und darunter verschiedene aktuelle kulturwissenschaftliche Ansätze – Theorien der Medientechnologien, Artefakt-, Raum- und Affekttheorien – zusammenzubringen versucht. In der gegenwärtigen Situation halten wir es jedoch für angemessener, auf den mittlerweile sinnentleerten und vielfach inflationär gebrauchten ›Wende‹-Begriff zu verzichten.

Über Sachen, Dinge und anderes mehr

›Sache‹, ›Ding‹, ›Objekt‹, ›Gegenstand‹, ›Zeug‹, ›Artefakt‹ (s. Kap. IV.4), ›Sachkultur‹ (s. Kap. V.2), ›Materielle Kultur‹, ›materialisierte Kultur‹ und ähnliche Begriffe werden im Allgemeinen und zumeist auch im wissenschaftlichen Sprachverständnis synonym gebraucht.

Der Grund für eine inhaltliche Unschärfe ist offenkundig: Es gibt einerseits zahlreiche akademische Fächer, die der Materiellen Kultur, den Sachen, Dingen etc. aus unterschiedlichem Blickwinkel ihre Aufmerksamkeit widmen, andererseits herrscht auch innerhalb einzelner Fächer ein uneinheitlicher Gebrauch der Begriffe bzw. ein wenig reflektierter Umgang mit ihnen. Auch die Art, sich Dingen innerhalb der Wissenschaften zu nähern, ist verschieden – ganz zu schweigen von dem ihnen jeweils zugesprochenen Erkenntniswert. Während die Materielle Kultur genuiner Forschungsgegenstand der Europäischen Ethnologie/Volkskunde, der Ethnologie sowie selbstverständlich auch aller archäologischen Einzelfächer ist, gibt es darüber hinaus zahlreiche Fächer, die sich – wenn auch nicht vorrangig – mit Fragen über das Wesen von und den Umgang mit Dingen auseinandersetzen. Dazu zählen beispielsweise die Geschichtswissenschaften, die Philosophie, die Kunstgeschichte, die Literaturwissenschaft sowie die Wissenschafts- und Technikgeschichte. Aber auch sozialwissenschaftliche Fächer wie die Soziologie und Psychologie sind hier ebenso zu nennen wie naturwissenschaftliche Fächer, z. B. die Biologie mit ihren zahlreichen Präparaten. Sie alle und viele andere haben ganz unterschiedliche Forschungsinteressen und Fragen an ›ihre‹ Dinge (dazu auch König 2003, 96).

Die oben angeführten Fächer und darüber hinaus jene, die außerdem in diesem Handbuch behandelt werden, beschäftigen sich mit Materieller Kultur, Sachen, Dingen etc. Es erscheint uns daher sinnvoll und notwendig, in dieser Einleitung wenigstens skizzenhaft einige terminologische Grundfragen zu thematisieren, da man in den Beiträgen des Handbuchs doch ständig neben ›Materieller Kultur‹ auf Begriffe wie eben ›Sache‹, ›Ding‹, ›Objekt‹, ›Gegenstand‹, ›Artefakt‹ und ›Sachkultur‹ stoßen wird. Es sei vorweggenommen, dass diese Termini – die zum Teil bis heute einer kritischen begriffsgeschichtlichen Auseinandersetzung harren – in diesem Handbuch in der Regel synonym verwendet werden.

Der Soziologe Hans Linde hat schon früh die Begriffe ›Sache‹ und ›Ding‹ zu unterscheiden versucht. Er differenzierte zwischen ›gemachten Sachen‹ und ›naturgegebenen Dingen‹ (Linde 1972, 12). Allerdings blieb diese Unterscheidung in der Soziologie weitgehend unbeachtet, wie überhaupt das Materielle dort lange Zeit kaum eine Rolle spielte. Ein Blick in die einschlägigen Handbücher, etwa das *Wörterbuch der Soziologie* (Hillmann 2007) und die *Grundbegriffe der Soziologie* (Schäfers 2003), oder in die monumentale Monographie von Andreas Reckwitz (2000) über *Die Transformation der Kulturtheorie* bestätigen dies eindrucksvoll: Stichworte wie ›Ding‹ und ›Materielle Kultur‹ bzw. ›Objekt‹ und ›Gegenstand‹ im Sinne materieller Zeugnisse oder eine Auseinandersetzung mit dem ›Universum der Dinge‹ sucht man dort vergebens (dazu auch Samida/Eggert 2013, 330 ff.). Lindes Differenzierung wird heute allerdings kaum mehr verwendet; stattdessen versteht man den Terminus ›Ding‹ als übergeordnete Kategorie, die sowohl von Menschen geschaffene Sachen, sprich Artefakte, als auch naturgegebene Dinge – bisweilen auch als ›Naturfakte‹ beziehungsweise ›Naturafakte‹ (z. B. Feest 2003, 240; Waidacher 2005, 16) oder ›Ökofakte‹ (s. Kap. IV.4) bezeichnet – umfasst (siehe Korff 2000, 27 f.). Die Problematik der unscharfen und oftmals gar nicht möglichen Abgrenzung zwischen vom Menschen geschaffenen und Naturdingen (wann ist ein Ast ein Naturding, wann ist es ein Gerät, und wann ändert sich dieser Status wieder?) hat jedoch dazu geführt, dass dieser Unterscheidung eine weitere Resonanz versagt blieb. Auch immobile Objekte (z. B. Häuser, Denkmale) werden übrigens zu Dingen gezählt. Darüber hinaus wird die Gesamtheit von Dingen bisweilen je nach Kontext weiter differenziert, z. B. in Waren, Produkte, Geräte und Werkzeuge.

Bei den Begriffen ›Objekt‹ und ›Gegenstand‹ spielt der Unterschied zwischen ›gemachten Sachen‹ und ›naturgegebenen Dingen‹ dagegen keine Rolle. Das Wort ›Objekt‹ kommt vom Lateinischen *obicere*, ›entgegenwerfen‹, ›entgegenstellen‹, ›vorsetzen‹. Legt man dies zugrunde, dann bezeichnet ein ›Objekt‹ etwas, das einfach ›da‹ ist (Kohl 2003, 118 f.). Ebenso verhält es sich mit dem Begriff ›Gegenstand‹; er bezeichnet etwas, das – wie der Begriff deutlich macht – einem ›gegenüber‹ oder ›entgegen‹ steht (ebd.). ›Dinge‹ und ›Sachen‹, sofern man mit Linde zwischen den beiden Termini unterscheiden möchte, können also auch als ›Objekte‹ oder ›Gegenstände‹ bezeichnet werden.

Ausschließlich forschungsgeschichtlich relevant ist heute hingegen der Begriff ›Zeug‹, den Martin Heidegger (1889–1976) eingeführt hat. Er hat zwischen »Werk«, »Ding« und »Zeug« unterschieden (Heidegger 1977b), wobei er dem »Zeug« eine »eigentümliche Zwischenstellung zwischen dem Ding und dem Werk« (ebd., 14) zumisst. Zur Veranschaulichung hat er als Beispiele einen Granitblock (»ein bloßes Ding«, ebd., 7) und Bauernschuhe (»ein gewöhnliches Zeug«, ebd., 18) gewählt. Während »Ding« und »Zeug« beide eine Synthese von Stoff und Form darstellten (ebd., 11), bestehe das »Zeugsein des Zeuges« – im Gegensatz zur »Dingheit des

Dinges« – in seiner »Dienlichkeit« (ebd., 17 f.). Das »Zeug«, so könnte man vereinfacht sagen, dient also – anders als das »Werk« – einem bestimmten Zweck (Hahn 2005, 20).

Wenn wir für dieses Handbuch den Terminus ›Materielle Kultur‹ gewählt haben, ist uns klar, dass er immer wieder zu Diskussionen geführt hat. Mit ihm geht schließlich die Implikation einer ›geistigen‹ Kultur einher, die in der abendländischen Geistesgeschichte als höherwertig betrachtet wurde (s. u.). Unsere Entscheidung für ›Materielle Kultur‹ ist daher ausschließlich pragmatischer Natur – dieser Begriff hat sich trotz aller Bedenken durchgesetzt.

Halten wir also fest: Der Begriff ›Materielle Kultur‹ ist widersprüchlich. Denn einerseits unterstellt er im Bereich des Kulturellen eine problematische Unterscheidung zwischen dem Materiellen und dem Nichtmateriellen. Andererseits entspricht dieser Begriff dem heuristischen Prinzip, Dinge, die man als Teil von ›Kultur‹ wahrnimmt, auch so zu benennen. Tatsächlich gibt es eine unerschöpfliche Zahl materieller Phänomene – seien es nun Dinge, Sachen oder Objekte – die auf Kultur verweisen und offensichtlich untrennbar mit Kultur verbunden sind. Der grundsätzlichen Problematik des Begriffs ›Materielle Kultur‹ stehen also offensichtliche Vorteile im Prozess des Erkennens und Beschreibens eines weiten Spektrums von Phänomenen gegenüber.

Hauptlinien der Forschung in Ethnologie und Archäologie

Es kann daher nicht verwundern, dass im 19. Jahrhundert das Materielle in der Kultur großes Interesse erfuhr – in einer Epoche, die mehr als jede andere vom Siegeszug der Naturwissenschaften geprägt war und mit dem Positivismus die Empirie zum Programm machte. Zu den Autoren jener Zeit, die im Lichte dieser paradigmatischen Wende ›Kultur‹ als empirisches Problem verstanden und deshalb sehr früh und explizit auf das Materielle als Forschungsfeld zurückgriffen, gehört Gustav Klemm (1802–1867). In den Jahren 1854–1855 veröffentlichte er ein Buch über *Allgemeine Culturwissenschaft* mit dem Untertitel »Die materiellen Grundlagen menschlicher Kultur« (Klemm 1854–1855). Auch wenn hier die Bezeichnung ›Materielle Kultur‹ noch nicht in der heute gebräuchlichen Form auftritt (Rödiger 2001), ist in diesem Werk doch inhaltlich schon vorweggenommen, was die Anziehungskraft des Begriffs in den darauffolgenden Jahrzehnten begründen sollte: Klemm wollte Kultur insgesamt durch eine genaue Beschreibung von materiellen Phänomenen erfassen.

Die englische Form des Begriffs (›material culture‹) taucht zuerst in dem für die Ethnologie klassischen Werk von Edward B. Tylor (1832–1917) auf, und zwar indem er diese der »intellectual culture« gegenüberstellt (Tylor 1871, 24). Im gleichen Jahr schreibt der deutsche Ethnologe Adolf Bastian (1826–1905) von »Materialien der Kultur« (zitiert nach Fiedermutz-Laun 1970, 72). Die Hinwendung zur Materiellen Kultur als empirischem Feld ist damit offensichtlich. Sowohl im deutschen als auch im anglophonen Sprachraum ist dieser Begriff um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert selbstverständlich. So beschreibt Karl Weule (1864–1926) die *Kulturelemente der Menschheit* (1910) anhand der Materiellen Kultur, und Leonard T. Hobhouse (1864–1929) unternimmt 1915 gemeinsam mit zwei Koautoren einen weltweiten Vergleich der Materiellen Kultur der von ihm sogenannten »einfachen Kulturen« (Hobhouse/Wheeler/Ginsberg 1915).

Damals wandten sich insbesondere jene kulturwissenschaftlichen Fächer der Materiellen Kultur zu, bei denen ein unmittelbarer Kontakt zu den entsprechenden Gesellschaften nicht oder zumindest nicht ohne weiteres möglich war. Dies betraf in erster Linie die Archäologie und in einem weit geringeren Maß die Ethnologie. Allerdings war auch in diesen Fächern schon damals klar, dass die untersuchten und klassifizierten Dinge nicht mehr als ein (Hilfs-)Mittel waren, um Aussagen über Kulturen und die Kultur insgesamt zu machen. Im Zuge der Durchdringung dieser Fächer mit den Prinzipien empirischer Beschreibung sah man die sorgfältige Dokumentation von Dingen zunehmend als Königsweg der Erkenntnis an. So war denn die Etablierung der Materiellen Kultur als epistemologisches Hilfsmittel spätestens um 1900 vollzogen. Die Verbindung verschiedener Kulturen aufgrund formaler Ähnlichkeiten materieller Zeugnisse erschien als ein legitimes Arbeits- und Erkenntnisziel kulturhistorisch arbeitender Archäologen und Ethnologen (Graebner 1911).

In der Ethnologie setzte sich seit den 1920er Jahren die Einsicht in den Wert jener Feldforschung durch, bei der der Ethnograph inmitten der von ihm studierten Bevölkerung lebt. Durch die rasch zunehmende Mobilität wurden die unmittelbare Anwesenheit in einer bestimmten Kultur und das direkte Gespräch mit den Vertretern – also die sogenannte ›Teilnehmende Beobachtung‹ (Hahn 2013a, 71–76) – wichtiger, weshalb in diesem Fach die Materielle Kultur außer in der Museumsethnologie keine wichtige Rolle mehr spielte (s. Kap. V.1). Die Vorstel-

lung, anhand von Dingen etwas über eine Kultur insgesamt auszusagen, ist also vorwiegend mit der Geistesgeschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verknüpft.

Angesichts der Tatsache, dass die primäre Quellenbasis der Archäologie bzw. der archäologischen Einzelfächer ausschließlich aus materiellen Hinterlassenschaften besteht, gab und gibt es hier bis heute keine grundsätzliche Diskussion des Wertes der Materiellen Kultur für die historische Erkenntnis – für Archäologen ist dieser Wert als solcher eine Selbstverständlichkeit. Die im Begriff ›Materielle Kultur‹ zum Schlagwort geronnene Idee der Repräsentation von Kultur durch ihre materiellen Erzeugnisse ist somit nicht nur das Ergebnis einer bestimmten Epoche der Wissenschaftsgeschichte. Sie hängt in der Archäologie vielmehr wesentlich mit der Quellenlage zusammen. Wenn also gegenwärtig das Interesse am Materiellen in den meisten Kulturwissenschaften auch jenseits der Archäologie in einem vor den 1970er Jahren unvorstellbaren Maße erwacht ist, muss man sich fragen, woran das liegen könnte. Es ist offenkundig, dass hier nicht nur sachimmanente Aspekte, sondern auch der immer schnellere Wechsel wissenschaftlicher Moden und der damit einhergehende Verschleiß von Leitkonzepten eine Rolle spielen (s. Kap. II.2).

In einem gewissen Kontrast zu anderen Kulturwissenschaften geht es in der Archäologie heute um die Frage, inwieweit das Materielle jene Lebensbereiche der Vergangenheit widerzuspiegeln vermag, die einer direkten Materialisierung von vornherein entzogen sind. Hierbei steht das semiotisch-kommunikationstheoretische Potential der Materiellen Kultur im Mittelpunkt des Interesses, das vor allem von Ulrich Veit (etwa 2005a; 2005b) seit Jahren in vielen Arbeiten erörtert wird (siehe zusammenfassend Eggert 2013, 37–48). Dies ist gewiss in einem engen Zusammenhang mit entsprechenden Entwicklungen in der Ethnologie zu sehen.

Mit solchen Forschungstendenzen in Ethnologie und Archäologie ist der Bereich des kulturell Signifikanten immer weiter ausgedehnt worden: Materielle Phänomene, die aus der Perspektive anderer Kultur- und Sozialwissenschaften wie Geschichte, Kunstgeschichte oder Soziologie bedeutungslos waren oder als solche überhaupt nicht wahrgenommen wurden, konnten nunmehr aufgrund potentieller ›semiotischer Signifikanz‹ analysiert, gedeutet und schließlich als kultureller Ausdruck verstanden werden. Dies lässt sich verallgemeinern: Der Blick auf die Dinge – des alltäglichen wie auch des nicht alltäglichen Kulturzusammenhangs – erweitert das Feld der bedeutungsvollen und erklärungsbedürftigen Kulturphänomene. Über das Materielle lässt sich Kultur auch jenseits von Schrift- und Sprachzeugnissen erfassen und erforschen.

Materielle Kultur umfasst alle in menschlichen Gesellschaften verwendeten oder bedeutungsvollen Dinge, gleichviel, ob sie in der betreffenden Gesellschaft hergestellt, lediglich in Gebrauch genommen oder konsumiert werden bzw. worden sind (Hahn 1999, 247; Feest 2003, 241). Auch die Unterscheidung, ob diese Dinge das Ergebnis einer intentionellen Bearbeitung sind (s. Kap. IV.4), oder ob es sich lediglich um aus der Natur entnommene Gegenstände handelt, ist von nachgeordneter Bedeutung: Es handelt sich immer dann um Materielle Kultur, wenn es Anzeichen gibt, dass sie im sozialen Kontext eine Rolle spielen (Hahn 2005, 18 f.). Wesentlich ist, dass alles, was unter dem Begriff ›Materielle Kultur‹ zusammengefasst werden kann, eine Verbindung von Geistigem und Materiellem darstellt.

Diese erweiterte Definition geht über die im 19. Jahrhundert – also in der frühen Phase der epistemologischen Verwendung des Materiellen – übliche Auffassung hinaus. Sie verweist auf die unscharfen Bereiche, die jedoch nicht ohne weiteres aus dem Begriff ›Materielle Kultur‹ herausgelöst werden dürfen. So können auch Bäume und Steine ebenso Materielle Kultur sein (Rival 1998) wie der menschliche Körper (Warnier 2010; s. Kap. IV.16). In vielen Fällen ist nur der Kontext dieser und ähnlicher Dinge ein Indiz dafür, dass es sich hier um mit kultureller Bedeutung versehene materielle Strukturen handelt.

Es muss allerdings festgestellt werden, dass Dinge in den Kulturwissenschaften während des größten Teils des 20. Jahrhunderts eine allenfalls nachgeordnete Rolle spielten. In der deutschsprachigen Ethnologie ging eine Rückbesinnung auf die Materielle Kultur vor allem vom Frankfurter Frobenius-Institut unter Eike Haberland (1924–1992) aus. Haberland regte seit den frühen siebziger Jahren mehrere Dissertationen über die Materielle Kultur nord-, west- und zentralafrikanischer Ethnien an. Diese Arbeiten waren allerdings im Wesentlichen als Inventarwerke konzipiert, bei denen eine grundlegende theoretische Reflexion und damit eine strukturierende und integrierende theoretische Ausrichtung weder vorhanden noch angestrebt war. Tatsächlich führte die Frankfurter Forschungsrichtung eine Art Nischendasein, da die Materielle Kultur nur im Kontext Völkerkundlicher Museen von Bedeutung war. Erst ein Aufsatz von Ulla Johansen (1992) mit dem provozierenden Titel »Materielle oder materialisierte Kultur?« führte zu einer lebhaften Erörterung der gesamten

Thematik (Feest u. a. 1993). Johansen wollte der sogenannten ›Materiellen Kultur‹ jenseits der Museumsethnologie zu der ihr gebührenden Aufmerksamkeit verhelfen (s. Kap. IV.4). Dabei stellte sie jedoch unglücklicherweise eine nomenklatorische Frage in den Vordergrund. Trotz ihrer Zurückweisung der Gegenüberstellung von ›geistiger‹ und ›materieller‹ Kultur tradierte sie dieses Denkmuster implizit durch ihren – gutgemeinten – Vorschlag, das Materielle auch begrifflich durch das Adjektiv ›materialisiert‹ aufzuwerten. Allerdings hat sie die meisten Diskutanten ihres Aufsatzes nicht überzeugen können, denn jene wollten trotz aller Bedenken den inkriminierten Begriff auch weiterhin verwenden. Das Problem liegt ja de facto nicht in der Benennung, sondern in dem genannten Denkmuster. Der Begriff ›materialisierte Kultur‹ suggeriert geradezu die Vorstellung, Kultur sei ›eigentlich‹ etwas Geistiges, also Nichtmaterielles – und zwar in einem viel stärkeren Maße als die überkommene Bezeichnung ›Materielle Kultur‹.

Zur Rolle der Philosophie

Vor allem in der englischsprachigen Literatur, die sich mit Materieller Kultur auseinandersetzt, hat der Rückgriff auf die deutsche Philosophie besonders der Jahrzehnte kurz vor und nach 1900 einige Bedeutung. Vor allem die Rezeption der Phänomenologen Edmund Husserl (1859–1939) und Martin Heidegger hat sich z. B. in Arbeiten der englischen Archäologen Christopher Gosden (1994) und Julian Thomas (1996) niedergeschlagen, die vom sogenannten ›Postprozessualismus‹ inspiriert sind. Thomas fordert gar eine »Heideggerian archaeology« (ebd., 2). Der Rückgriff auf die Philosophie geht aber durchaus über die beiden genannten Philosophen hinaus (siehe Tilley 1990). Er ist vielmehr eingebettet in eine allgemeine postmoderne Strömung innerhalb der britischen Archäologie (hierzu Eggert 2011, 227–229).

Es ist im Übrigen keineswegs so, dass hier der Bezug der britischen postmodernen Archäologie zur Phänomenologie über Gebühr betont wird. Gewiss hat die Beeinflussung der Theoriereflexion in der Archäologie durch die Philosophie vor allem des 20. Jahrhunderts außerhalb des anglophonen Sprachraums so gut wie keinen Widerhall gefunden. Aber das ändert nichts daran, dass die britische Archäologie in der theoretischen Diskussion um die Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften eine zentrale Rolle spielt.

Beträfe der Einfluss der Philosophie nur eine bestimmte, wenngleich für die Materielle Kultur sehr einflussreiche Richtung innerhalb der englischsprachigen Archäologie, müsste das uns hier vielleicht nicht so intensiv beschäftigen. Aber darüber hinaus ist die jahrzehntelange Missachtung der Materiellen Kultur eben erheblich von der philosophischen Tradition mitgeprägt worden: Der insbesondere in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überaus präsente Dualismus von Geist und Materie – er geht bekanntlich letztlich auf René Descartes (1596–1650) zurück – hat vor allem auch in den auf Schriftzeugnisse gegründeten Geschichtswissenschaften meinungsbildend gewirkt. Seine Folgen sind gelegentlich noch heute im Vorbehalt mancher ›Schrifthistoriker‹ gegenüber den vorwiegend auf nichtschriftlichen Quellen beruhenden Ergebnissen der Archäologie zu spüren.

Generell ist also die abendländische Tradition des philosophischen Denkens von einer Dichotomie geprägt, die dem Geistigen Priorität einräumt. Dieser sogenannten ›cartesianischen Teilung‹ zufolge wird das Wesen des Menschen allein durch sein Denkvermögen bestimmt; die Welt des Gegenständlichen erscheint hingegen als nachgeordnet (s. Kap. II.1; V.9). Diese Sichtweise wurde allerdings schon von Heidegger in seinem ersten Hauptwerk *Sein und Zeit* (Heidegger 1977a) in Frage gestellt. Unter Zurückweisung des Dualismus von ›Geist‹ und ›Natur‹ bzw. von ›Geist‹ und ›Substanz‹ von Descartes (ebd., 119–135) geht es ihm bei der Analyse des »Daseins« auch um das alltägliche praktische Wissen und die damit verknüpften Dinge. Die Dinge bezeichnet er in seiner oft von der gängigen Diktion abweichenden, gesuchten Sprache als »Zeug« (ebd., bes. 91–94; s. o.). Jedenfalls liegt in seiner Hinwendung zum Dinglichen die Erklärung für seinen Einfluss u. a. auch auf die britische Archäologie, die ihn allerdings in erster Linie durch Übersetzungen rezipiert. Wären die englischsprachigen Autoren in der Lage, Heidegger im Original zu lesen, könnten sie sich mannigfache direkte Inspirationen nicht nur aus der englischen Übersetzung von *Sein und Zeit*, sondern auch aus vielen seiner Betrachtungen holen, die nicht übersetzt worden sind. Besonders probate Beispiele hierfür bilden seine Studien »Das Ding« und »Das Ge-Stell« (Heidegger 1994a; 1994b). Allerdings bleibt die Rezeption der Heideggerschen Philosophie im Wesentlichen ohnehin auf die Kritik des cartesianischen Dualismus und die schlagwortartige Übernahme von dingbezogenen Begriffen beschränkt (siehe etwa Thomas 2005).

Angesichts des Echos von bestimmten, um die materielle Lebenswelt kreisenden Teilen der Heideg-

gerschen Philosophie in der anglophonen Literatur überrascht es besonders, dass etwas Vergleichbares in deutschsprachigen Untersuchungen zur Materiellen Kultur nicht auszumachen ist. Das mag daran liegen, das hier niemand das Bedürfnis verspürt, die Philosophie – und überdies noch eine sprachlich recht unzugängliche Philosophie – auf einem Feld zu bemühen, das in den genuinen Bereich der Kulturwissenschaften fällt.

Seit dem Wirken von Heidegger hat sich die Phänomenologie signifikant weiter entwickelt. So ist mit Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) der Moment der Wahrnehmung als Zugang zu Materieller Kultur in den Mittelpunkt gerückt. Erst durch die unvorhersehbaren Effekte der Wahrnehmung und durch die unmittelbare Präsenz der Dinge wird der Mensch zu dem, was er ist (Gumbrecht 2004).

Der hier verwendete erweiterte Begriff der Wahrnehmung bezieht sich auf die sogenannte ›Ko-Präsenz‹, d. h. Menschen sehen und benutzen Dinge, pflegen eine bestimmte Art des Umgangs mit ihnen. Mit diesem Begriff wird deutlich gemacht, in welchem Maße die gleichzeitige Präsenz verschiedener Dinge, z. B. mit unterschiedlicher Bewertung oder auch mit unterschiedlicher Emotionalität zur veränderten Wahrnehmung jedes einzelnen Dings führt. Ko-Präsenz ist in dieser Hinsicht eng mit dem Konzept des Kontextes verwandt. Während jedoch ›Kontext‹ aus der Analyse von Text heraus entstanden ist, und deshalb zunächst eine textliche Form des Verstehens bezeichnet, steht das Konzept der Ko-Präsenz bereit, in einer grundlegenden Weise Emotion, Nicht-Verstehen, eben die ganze Widersprüchlichkeit der Wahrnehmung mit aufzunehmen (Hahn 2013b). Zugleich ordnen Menschen Dinge, indem sie ihnen Bedeutung zuweisen, müssen dabei aber auch erfahren, dass solche Zuweisungen durch andere, mitunter unerwartete Eigenschaften der Dinge unterlaufen werden (Scholz/Ecker 2000). Wahrnehmen, die Gegenwart der Dinge ernstzunehmen, bedeutet, mit den sich zeigenden Eigenschaften der Dinge umgehen zu können. Um die in der Ko-Präsenz enthaltene Komplexität wissenschaftlich zu erfassen, bedarf es an erster Stelle der genauen Beobachtung (Sennett 2008). Die Beschäftigung mit Materieller Kultur hat auch dies zu berücksichtigen.

Materielle Kultur als übergreifendes Forschungsfeld

Zahlreiche kulturwissenschaftliche Fächer haben sich in den Jahren nach 1970 der Beschäftigung mit Materieller Kultur zugewandt. Auch wenn Archäologie und Ethnologie auf eine schon lange währende Verankerung dieses Forschungsfelds in ihren Fächern verweisen können, kommen zur ›Renaissance‹ doch auch neue Interessen und Ansätze aus den genannten sowie anderen Fächern hinzu. Die im Laufe des 20. Jahrhunderts gewachsene Bedeutung der Phänomenologie sowie die Studien verschiedener Soziologen über die Rolle von Dingen im sozialen Kontext (u. a. Pierre Bourdieu; s. Kap II.9) haben wesentlich zum breiten Interesse an Materieller Kultur beigetragen.

Längst haben auch verschiedene historische Einzelfächer wie die Konsum-, die Wissenschafts- und die Alltagsgeschichte die Materielle Kultur als Forschungsthema entdeckt. So verwendet der französische Historiker Fernand Braudel (1902–1985) den Begriff ›materielle Zivilisation‹ und meint damit explizit die in der Definition in dieser Einleitung herausgehobenen Alltagsgegenstände (Braudel 1986). Ergänzend wären hier noch die Kunstgeschichte sowie die Kunst, insbesondere die Objektkunst zu nennen. Beginnend mit Marcel Duchamp (1887–1968) spielen Dinge und gerade auch Alltagsgegenstände eine große Rolle für die Entwicklung der Kunst der Gegenwart (Battcock 1975; s. Kap. V.5).

Die Tatsache, dass Materielle Kultur im Gegensatz zu anderen Domänen des Kulturellen wie Sprache oder Architektur nicht den Status eines eigenständigen Fachs hat, muss nicht unbedingt als ein Nachteil gesehen werden. Die damit einhergehende Heterogenität könnte auch ein Vorteil im Hinblick auf die Überwindung alter Konzepte und die Entwicklung neuer Forschungsfragen sein (s. Kap. V.7).

Die aktuellen Zugänge zu Materieller Kultur beruhen also auf ganz unterschiedlichen Interessen verschiedener Fächer. Zeitlich ist der Beginn der Wiederentdeckung des Materiellen – wenigstens im Hinblick auf sein wissenschaftliches Potential – ab den 1970er Jahren anzusetzen. Wesentlich getragen wurde sie neben den genannten Strömungen auch von französischen Semiotikern und Sozialtheoretikern, unter denen Roland Barthes (1915–1980) und Jean Baudrillard (1929–2007) besonders hervorzuheben sind.

Ewa Domanska (2006, 338 f.) hat versucht, trotz der Heterogenität der Zugänge und der disziplinären Interessen gemeinsame Ausgangsannahmen und Motive dieser ›Wiederentdeckung‹ zusammenzufassen. Sie benennt dabei folgende Punkte:

- Kritik des Anthropozentrismus und des Humanismus,
- eine veränderte Wahrnehmung der abendländischen Dichotomie von Geist und Materie,

- Krise des Identitätsbegriffs – soziale Rollen werden hinterfragt,
- Konsumkritik.

Es ist also durchaus plausibel, der Materiellen Kultur als fächerübergreifendem, in den letzten 40 Jahren entstandenem Forschungsfeld eine gemeinsame Grundlage zuzusprechen. Neben den von Domanska genannten Punkten ist hier der Hinweis auf einige wenige Publikationen angebracht, die als Schlüsselwerke dieses Forschungsfelds angesehen werden können. So ist das breite Interesse an Materieller Kultur sehr gut ablesbar an der überwältigenden, bis in die Gegenwart andauernden Resonanz auf das im Jahr 1986 von Arjun Appadurai herausgegebene Buch mit dem Titel *The Social Life of Things*. Die Intensität, mit der in den letzten knapp 30 Jahren auf dieses Werk Bezug genommen wurde, ist ein deutlicher Hinweis auf übergreifende gemeinsame Interessen und Forschungsfragen. Aus diesem Sammelband, der unterschiedliche Forschungsansätze zu Materieller Kultur vereinigt, ragt ein Beitrag heraus, der besonders intensiv rezipiert wurde: Es handelt sich dabei um den Text von Igor Kopytoff (1986) über die kulturelle Biographie von Dingen.

Gemeinsam mit anderen jüngeren Autoren, die mit ihren Arbeiten zur Materiellen Kultur eine außerordentlich große Resonanz erfahren haben – etwa Daniel Miller (1987) mit seinem Buch *Material Culture and Mass Consumption* –, stimmen Appadurai und Kopytoff darin überein, dass sie sich gerade nicht auf die fachlichen Traditionen von Archäologie und Ethnologie beziehen, sondern eher auf philosophische Quellen zurückgreifen. Für Appadurai, Kopytoff und Miller spielen Philosophen wie Hegel (1770–1831), Marx (1818–1883) und Heidegger eine größere Rolle als irgendein Vertreter ihrer Fächer. Sie verweisen auch ganz explizit auf den wissenschaftskritischen Anspruch, mit ihrer Sicht auf Materielle Kultur eine Revision von Archäologie und Ethnologie herbeiführen zu wollen.

So artikulierte Miller schon sehr früh das Ziel, Konsum als ein bislang vernachlässigtes Feld im Kontext der Untersuchung Materieller Kultur grundlegend aufzuwerten. Er forderte, Dinge nicht nur als Summe von Eigenschaften und Funktionen zu verstehen, sondern als Teil einer Ontologie (Miller 2005). Es geht ihm um die Art, die Welt zu sehen: Besteht sie aus Worten, Gedanken und Texten, oder spielen Dinge dabei eine eigene Rolle? Miller zufolge eröffnet der Blick auf Materielle Kultur – über die Selbstbeschränkung der Diskursanalyse eines Michel Foucault (1926–1984) hinausgehend – eine nicht diskursiv gefasste Vorstellung von der Lebenswelt. Hier bietet sich die Chance der Annäherung an eine neue Art der Wahrnehmung des Alltags.

Versuche, zum Beispiel in der Soziologie, Kontinuitäten zwischen den Anfängen des Fachs und der neueren Beschäftigung mit dem Thema herauszuarbeiten, führen zu grundsätzlichen Fragen im Hinblick auf das mit Materieller Kultur verbundene Erkenntnisinteresse (Reckwitz 2002). Ist es wirklich so, dass die Sicht auf die Dinge von Émile Durkheim und Georg Simmel – die entsprechend der alten abendländischen Tradition in den Dingen lediglich einen Niederschlag gesellschaftlicher Ordnung sahen – heute in den Werken von Mary Douglas und Pierre Bourdieu wiederzufinden ist? Die Antwort ist eher negativ, weil es keine Wissensbasis dafür gibt, die Stabilität von sozialen Rollen ohne weiteres anzunehmen (Molotch 2011).

Zu den Merkmalen des neuen, fächerübergreifenden Zugangs gehört es vielmehr, Materielle Kultur nicht einfach als eine Fortführung alter Konzepte zu sehen. Das Forschungsfeld bedarf neuer Ansätze. Die sorgfältige Beschäftigung mit den Dingen des Alltags sollte dazu führen, zum Beispiel in der Soziologie, klassische Theorien zu hinterfragen: Das Ergebnis von Studien zur Materiellen Kultur ist keineswegs eine Bestätigung oder Ausweitung früherer Hypothesen, etwa zu sozialer Struktur, sondern es stellt diese in Frage. Die bereits erwähnte Ko-Präsenz von Dingen und Menschen kann auch die Erzeugung neuer sozialer Ordnungen oder die Störung bestehender Strukturen bewirken.

Angesichts der Selbstbeschränkung einer Kulturwissenschaft, die nur noch Texte für untersuchenswert hält, erscheint der Bereich der Materiellen Kultur als eine wesentliche Bereicherung. Gerade die Beschäftigung mit den alltäglichen und außeralltäglichen Dingen ermöglicht es, dem Gefängnis der Wörter zu entweichen und den Anspruch auf die umfassende Erklärung der sozialen und kulturellen Lebenswelt wiederherzustellen. Einschränkend dazu ist jedoch festzustellen, dass aus der Perspektive des Konstruktivismus die Dinge nicht mehr sind als ihrerseits ein kleiner Teil der Diskurse, wie es auch in dem bereits erwähnten Werk mit dem Titel *The Social Life of Things* zum Ausdruck kommt.

Aber die Hinwendung zum Forschungsfeld ›Materielle Kultur‹ ab den 1970er Jahren in den Kultur- und Sozialwissenschaften ist nicht denkbar ohne die Erwartung, durch den Fokus auf die Dinge mehr über die Bedingungen von Kultur, Gesellschaft und sozialer Sphäre zu erfahren, als es allein durch die

Interpretation von Text und Sprache möglich wäre. Das neuerwachte Interesse basiert zunächst auf Theorien, die im Kontext damals dominierender Modelle von Gesellschaft weithin anerkannt waren. Dabei wurde gezeigt, welche Bedeutungen Dinge haben können, wie gesellschaftliche Strukturen in Dingen zu erkennen wären (Mary Douglas, Pierre Bourdieu). In Ergänzung dieser vor allem semiotisch ausgerichteten Forschung wurde diskutiert, in welcher Weise Dinge als Zeichen und Symbole gelesen werden (Hodder 1982; David/Sterner/Gavua 1988).

Dann aber erweiterte sich das Interesse und man begann, die Rolle der Dinge im Alltag als eine eigene Quelle von Bedeutungen zu untersuchen. Dinge, so die sich allmählich herausschälende These, sind nicht nur Stellvertreter für Bedeutungen, die in sie hineingelegt wurden. Das Studium der Materiellen Kultur kann vielmehr auf eine spezifische Weise dazu beitragen, Lebenswelten anders zu verstehen. Materielle Kultur ist nicht nur ein Niederschlag der zunächst sprachlich vorhandenen Diskurse, sondern sie leistet einen eigenständigen Beitrag zur Entfaltung von Kultur und Gesellschaft.

Der britische Ethnologe Alfred Gell (1945–1997) spricht von der »Verzauberung durch die Dinge« und bezieht sich damit kritisch auf das Paradigma Max Webers, der 1917 der Wissenschaft und der modernen Rationalität die Aufgabe der Entzauberung der Welt zuwies. Wie Gell (1992) gegen Weber zeigen möchte, können Dinge mehr sein als die Summe einiger genau zu spezifizierender Eigenschaften. Die hier schon mehrfach erwähnte ›Ko-Präsenz‹ hat eine spezifische Wirkung im Verstehen von Materieller Kultur, derzufolge sie sich im Alltag nicht auf semiotisch zu klärende Bedeutungen beschränkt, sondern in umfassender Weise eine Orientierung bietet, beispielsweise durch das Vorgeben einer Ordnung der Lebenswelt.

In ähnlicher Weise warnt Nicholas Thomas (1997) davor, Materielle Kultur auf die Funktion als Bedeutungsträger zu reduzieren. In Dingen liege mehr, und es sei nicht legitim, jedes Objekt lediglich als Verweis auf eine Werteinstellung oder einen Lebensstil zu deuten. Vielmehr seien Dinge Teil von komplexen Geschichten, sie enthielten verschiedene, zum Teil einander widersprechende Bedeutungen. Dinge seien ungeschützt gegen zufällige oder auch intendierte Missverständnisse, sie wehrten sich nicht dagegen, umgedeutet, negiert oder auch einfach nur missachtet zu werden. Sie sind, so kann man mit dem Wissenschaftshistoriker Peter Geimer (2005, 117) formulieren, äußerst ›diskrete Wesen‹, die von der Geschäftigkeit um sie herum nichts bemerken.

Zur Bedeutung der Europäischen Ethnologie

Wie oben festgestellt, gewinnt man aus der internationalen Diskussion zur Materiellen Kultur leicht den Eindruck, es handele sich um eine Domäne englischsprachiger Autoren. Diese Sichtweise ist zumindest schief, denn sie ignoriert eine lange Tradition der ›Sachkulturforschung‹ im deutschen Sprachraum. Diese Forschungen fanden und finden im Rahmen der Europäischen Ethnologie/Volkskunde statt (s. Kap. V.2). In diesem Fach gab es die Tradition der Sachkulturforschung, für die das sogenannte ›Sachgut‹ der ländlichen Arbeitswelt lange eine wichtige Rolle gespielt hat.

Die Überwindung der weitgehenden Fixierung auf den ländlich-dörflichen Raum ist vor allem der Empirischen Kulturwissenschaft in Tübingen zu danken, deren Nestor Hermann Bausinger auch diese Fachbezeichnung für die Tübinger Volkskunde in den 1970er Jahren geprägt hat. In Tübingen waren es wiederum besonders Gottfried Korff (z. B. 2002), der mit seinen Arbeiten über Dinge im Kontext des Museums- und Ausstellungswesens schulbildend wirkte, sowie Gudrun M. König (z. B. 2003; 2005), die sich unter anderem mit Aspekten zum Wesen von Dingen sowie zu Alltagsdingen beschäftigt. Ihren Studien, die die äußere Vielfalt, die verborgenen Bedeutungsdimensionen, den kulturellen Stellenwert und den Wandel von Funktion und Bedeutung der Dinge ausloten, ist auch in der einschlägigen internationalen Diskussion – die von der deutschsprachigen allerdings kaum Notiz nimmt – nur wenig Ebenbürtiges an die Seite zu stellen.

Zur Relevanz der Wissenschafts- und Technikforschung

Bei der heute in den Kultur- und Sozialwissenschaften vieldiskutierten Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), die auf die Wissenschafts- und Technikforschung zurückgeht, können wir uns an dieser Stelle kurzfassen. Alles Wesentliche ist in dem einschlägigen Beitrag ausgeführt (s. Kap. II.11). Es erübrigt sich daher auch, die darin resümierte Kritik an der ANT zu wiederholen. Hier soll vielmehr ein bestimmter Aspekt im Hinblick auf die Thematik ›Materielle Kultur‹ angesprochen werden.

Grundsätzlich ist klar, dass eine Theorie, die sich zugutehält, das gesamte Wissenschaftsverständnis der Moderne aus den Angeln gehoben und zugleich eine Alternative formuliert zu haben, letztlich nur durch Unterminierung ihrer eigenen Fundamente

zu relativieren ist. Darauf zielt im Grunde auch die massive Kritik an der ANT ab. Für unsere Zwecke müssen wir uns mit der Konzentration auf ein wenngleich zentrales Element dieser Theorie begnügen. Dieses Element ist eine Konsequenz aus der von der ANT vertretenen Aufhebung des Subjekt-/Objekt-Dualismus, und es bezieht sich konkret auf das Spektrum dessen, was man in der ANT unter ›Akteur‹ versteht. Entscheidend dabei ist, dass die klassische soziologische Handlungstheorie mit dem Menschen als Akteur zurückgewiesen und die Kategorie der Akteure – wie Bruno Latour (2008, 19 ff., 70 ff. passim) formuliert – nunmehr durch »Hybride« oder »Quasi-Objekte« bestimmt wird. Diese Mischformen aus dem, was einst als Subjekt und Objekt betrachtet wurde, bezeichnet er auch als »Aktanten«.

Latour hat sein Konzept des Aktanten in zahlreichen Arbeiten erläutert. Auf einen knappen Nenner gebracht, sieht er im sozialen Kontext auch in Dingen ›Agenten‹ oder ›Akteure‹. Da dies – wie er feststellt – »im Falle von nichtmenschlichen Wesen etwas ungewöhnlich« klinge, wählt er für solche Akteure den aus der Semiotik übernommenen Begriff ›Aktant‹ (so z. B. Latour 2002, 219). Entscheidend ist dabei die Frage, ob Objekte oder Dinge sozusagen aus sich selbst heraus als Akteure tätig werden oder werden könnten, und natürlich geht es dabei um die Auslegung der Formulierung ›aus sich selbst heraus‹. Dass Dinge im Kontext sozialen Handelns eine aktive Rolle spielen, ist auch im Rahmen traditioneller soziokultureller Theorien anerkannt – dazu bedarf es nicht der ANT. Das lässt sich etwa am Beispiel der soziokulturellen Reproduktion der Gesellschaft zeigen, in deren Vollzug die Materielle Kultur, aber auch die biotische nichtmenschliche Umwelt von erheblicher Bedeutung für die Enkulturation und Sozialisation neuer Mitglieder ist.

Zur Erläuterung seiner Auffassung von Aktanten und Hybriden führt Latour (ebd., 214 ff.) die laxen Waffenbesitzgesetze in den USA an. Die aus dem derzeitigen Waffenrecht resultierende Konstellation (Mensch = Akteur sowie Waffe = Aktant) bringt aus der Sichtweise der ANT einen »Hybrid-Akteur« hervor, der sich als »Waffe und Schütze« (oder als »Bürger-Waffe« bzw. »Waffen-Bürger«) bezeichnen lässt (ebd., 218 f.). In Latours Worten: »Mit der Waffe in der Hand bist du jemand anderes, und auch die Waffe ist in deiner Hand nicht mehr dieselbe. Du bist ein anderes Subjekt, weil du die Waffe hältst; die Waffe ist ein anderes Objekt, weil sie eine Beziehung zu dir unterhält« (ebd., 218).

Diese Nonchalance, mit der Latour hier um der reinen Lehre – d. h. der Aufhebung der Subjekt-/Objektdifferenzierung – willen der Waffe die Fähigkeit zubilligt, letztendlich wie ein Mensch Beziehungen einzugehen, ist typisch für seinen Argumentationsstil und erklärt wohl einen erheblichen Teil der Attraktivität, die von vielen seiner Schriften ausgeht. Das Frappierende an solchem ›Einhauchen von Lebensatem‹ in Dinge mit dem Mittel eloquenter Formulierungen ist die Tatsache, dass Latour dies keineswegs als Metapher, sondern als wesentliches Agens im Kontext einer anspruchsvollen soziologisch-epistemologischen Theorie meint.

Bezogen auf die Materielle Kultur besteht allerdings keinerlei Anlass, die Welt der Dinge – wie es in der Perspektive der ANT der Fall ist – nunmehr auf eine Handlungsebene mit dem Menschen zu platzieren. Bei aller Bedeutung, die Dingen im soziokulturellen Kontext zukommt, bleibt der Mensch doch Mensch – die Grenzen zwischen beiden vermischen sich nicht hier, sondern gelegentlich in der Literatur und den Bildenden Künsten.

Zu Dingen in Literatur und Bildenden Künsten

In der Literatur sind Dinge – einerseits als kulturelle Hervorbringungen, andererseits als Gegebenheit der Natur sowie schließlich als Kombination aus beidem – allgegenwärtig. Die Dinge der Literatur – oder die Dinge in der Literatur – sind jedoch häufig anders verfasst als jene, mit denen sich die Kultur- und Sozialwissenschaften befassen, die die Materielle Kultur als Erkenntnisgrundlage oder zumindest als Teil davon betrachten.

Man mag beispielsweise an Erhart Kästners (1904–1974) Reflexionen über das Leben, die Macht, das Bösartige, die Grausamkeit, den Tod, aber auch über das »Natur-Recht« der Dinge in seinem Buch *Aufstand der Dinge* denken (Kästner 1973, 155 ff.). Ihm geht es um Dinge als die »neuen Sklaven« des Menschen (ebd.); die »zwangsverpflichteten Dinge« stellen sich ihm als von Menschen geschaffene »Automaten« dar. Zugleich spricht er jedoch die cartesianische Vorstellung von der physiologischen Mechanik des Menschen an: Descartes sei sich der Bedeutung des griechischen Begriffs *autómatos* (›sich regen‹, ›aus sich selbst treiben‹) bewusst gewesen – und in einem kühnen Gedanken verknüpft Kästner den von Automaten faszinierten Dadaismus und Surrealismus mit dem, was er das »wunderbare Drängen der Dinge aus sich« nennt: »Automat der Baum und die Staude; […] Automat der Grünspecht, der im Pfarrwald lacht und hämmert und klettert« (ebd., 184 f.).

Hier deutet sich bereits jenes weite Feld von Dingen, Menschen, ›Menschdingen‹ und ›Dingmenschen‹ an, das Dorothee Kimmich (2011) kürzlich in Literatur und Filmen der Klassischen Moderne unter der Bezeichnung »lebendige Dinge« untersucht hat. Aber die Literaturwissenschaft hat sich auch den weniger ›lebendigen‹ Dingen in der Literatur zugewandt, wie etwa das Buch von Bill Brown (2003) über *A Sense of Things. The Object Matter in American Literature* zeigt. Brown analysiert amerikanische Romane vor allem aus den 1890er Jahren, die er in einen weiten literarischen, soziologischen, philosophischen und sozialkritischen Kontext der vorangegangenen und nachfolgenden Zeit – und dabei nicht zuletzt auch Europas – stellt.

Diese Beispiele mögen genügen. Aufschlussreich erscheint die besondere Position, die Dinge – wie real oder phantastisch sie sich auch immer ausnehmen – in der Literatur innehaben. Sie sind gewissermaßen ›Phantasiegebilde‹, und zwar auch dann, wenn sie keineswegs ›phantastisch‹ sind. Sie sind Produkte der literarischen Imagination und nicht etwa in dem Sinn ›real‹, wie jene Dinge, die wir in den Empirischen Kultur- und Sozialwissenschaften als ›Materielle Kultur‹ bezeichnen – sie haben gleichsam, mit Heidegger zu sprechen, einen anderen ontischen Status.

Es liegt auf den ersten Blick nahe, die Dinge in der Literatur mit Kästner (1973) zu solchen in der Kunst in Beziehung zu setzen. Er verweist etwa auf die »weichen Uhren« von Salvador Dalí (1904–1989), die »als Fladen über abgestorbene Baumäste hängen« (Kästner 1973, 177 f.). Wenn er allerdings auf das von Marcel Duchamp im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in die Künste eingeführte Readymade (s. Kap. V.5) zu sprechen kommt (ebd., 176 f.), befinden wir uns deutlich auf einer anderen Ebene: Hier sind die Dinge ›echt‹, wenngleich aus ihrem ursprünglich intendierten Gebrauchszusammenhang gerissen. Das gilt auch für die bereits angesprochene ›Objektkunst‹. Verallgemeinernd darf man vielleicht sagen, dass Dinge in der Literatur nach ihrem ontischen – und damit auch ihrem epistemischen – Charakter solchen in der Malerei entsprechen.

Zum Status quo oder Was tun?

Heute kann man die Forschungsansätze zur Untersuchung Materieller Kultur nicht länger als Fortführung alter Konzepte ansehen. Daher sollte es einerseits darum gehen, in jedem einzelnen Fach konsequent die klassischen Thesen über das Wesen und die Rolle des Materiellen zu überdenken. Das wird in vielen Fällen zu neuen Einsichten, in anderen aber zur Bestätigung oder Ausweitung bzw. Differenzierung früherer Auffassungen führen. Insgesamt sollte eine kritische Gewichtung von Altem und Neuem erfolgen.

Auf der anderen Seite ist es aber ebenso an der Zeit, den Wildwuchs an Theorien und Untersuchungen zum Forschungsfeld ›Materielle Kultur‹ nicht minder kritisch zu erörtern. Dabei erscheint es nicht zuletzt angebracht, auf der Basis der bereits vorhandenen Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen und der Grundstruktur der ANT, diese Theorie nicht einfach in einen fachspezifischen Kontext zu übernehmen und darin ›anzuwenden‹. Es bedarf durchaus nicht der Demonstration, dass man auch hier nicht nur das Neueste kennt, sondern es auch zu nutzen weiß. Vielmehr ist eine umfassende Erörterung der jeweils fachbezogenen Bedeutung – oder deren Gegenteil – erforderlich.

Wie oben ausgeführt, vertritt die englischsprachige Forschung zur Materiellen Kultur über ihren Bezug auf Heidegger und anderen Philosophen auch die Zurückweisung der cartesianischen Trennung von Geist und Materie. Diese Tendenz ist durch die fundamentale Kritik der Wissenschaftsauffassung der Moderne durch Latour erweitert worden. Durchaus nicht als erster Soziologe – man kann hier etwa auf Norbert Elias (1897–1990) verweisen (Elias 1988, 57 ff. passim) – aber besonders nachdrücklich hat er die Negierung der Subjekt-/Objekt-Dichotomie verurteilt, die mit der Rezeption der Latourschen Arbeiten inzwischen auch die anglophone Erforschung des Materiellen stark beeinflusst hat. Das gilt vor allem für die Archäologie. In diesem Zusammenhang sei auf die britische Zeitschrift *World Archaeology* verwiesen, die im letzten Heft des Jahrgangs 2007 eine ganze Sektion unter der ›sprechenden‹ Überschrift »Symmetrical Archaeology« präsentiert hat.

Einer der Autoren dieser Sektion ist Bjørnar Olsen (2007), der eine dem Zeitgeist in den britischen *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) zuwiderlaufende Auffassung vertritt. Er wirft insbesondere Daniel Miller, aber auch anderen Autoren vor, dass sie bei allem Bemühen, die Dinge in die Wissenschaften vom Menschen zu »repatriieren«, sie nach wie vor in der »Diaspora« belassen (ebd., 585 f.). Mit anderen Worten, Olsen (ebd., 586) sieht in den zeitgenössischen *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) immer noch das »ontologische Erbe« des Geist-/Materie-, Subjekt-/Objekt-Dualismus am Werk: »The ›thingness‹ of the thing is still exiled, still forgotten«.

Man mag und muss sich fragen, ob sich mit Olsens radikal kritischem Beitrag eine Trendwende in der englischsprachigen Forschung zur Materiellen Kultur abzuzeichnen beginnt: Wenn die Autorität zentraler Protagonisten so grundsätzlich in Frage gestellt wird, erscheint dies durchaus naheliegend. Es ist allerdings eine ganz andere Frage, ob und inwieweit sich die von Olsen angestrebte sogenannte ›Repatriierung‹ der Dinge in die Kultur- und Sozialwissenschaften unter Aufhebung des bekannten Dualismus tatsächlich realisieren lässt. Denn bisher ist keineswegs auszumachen, inwiefern mehr dahinter steckt als geschliffene Rhetorik. Das Universum des Materiellen aber liegt jenseits – oder diesseits – von Rhetorik.

In diesem Handbuch wird die Vielfalt der Zugänge zur Materiellen Kultur vorgestellt und ausgelotet. Daher betrachten wir es nicht nur als kritische Bestandsaufnahme, sondern auch als Fundament für weitere Forschungen. Möge es in beidem seinen Zweck erfüllen.

Literatur

Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986.

Battcock, Gregory: *Super Realism. A Critical Anthology*. New York 1975.

Braudel, Fernand: Der Handel. In: Ders.: *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts*. Bd. 2. München 1986 [frz. Originalausgabe 1979].

Brown, Bill: *A Sense of Things. The Object Matter in American Literature*. Chicago/London 2003.

David, Nicholas/Sterner, Judy/Gavua, Kodzo: Why pots are decorated. In: *Current Anthropology* 29/3 (1988), 365–389.

Domanska, Ewa: The material presence of the past. In: *History and Theory* 45 (2006), 337–348.

Eggert, Manfred K. H.: Über Zeit und Archäologie. In: *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 52/2 (2011), 215–238.

Eggert, Manfred K. H.: ›Kultur‹. Zum praktischen Umgang mit einem Theoriekonzept. In: Ders./Ulrich Veit (Hg.): *Theorie in der Archäologie. Zur jüngeren Diskussion in Deutschland*. Münster/New York u. a. 2013, 13–61.

Elias, Norbert: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Hg. von Michael Schröter. Frankfurt a. M. 1988.

Feest, Christian F.: Materielle Kultur. In: Bettina Beer/Hans Fischer (Hg.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin [5]2003, 239–254.

Feest, Christian F. u. a.: Kommentare zu Ulla Johansen: Materielle oder materialisierte Kultur? *Zeitschrift für Ethnologie* 117, 1992: 1–15 und Antwort der Autorin. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 118 (1993), 141–197.

Fiedermutz-Laun, Annemarie: *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian*. Wiesbaden 1970.

Frank, Michael C./Gockel, Bettina/Hauschild, Thomas/Kimmich, Dorothee/Mahlke, Kirsten (Hg.): *Fremde Dinge* (= *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1). Bielefeld 2007.

Geimer, Peter: Über Reste. In: Anke te Heesen/Petra Lutz (Hg.): *Dingwelten. Das Museum als Erkenntnisort*. Köln/Weimar u. a. 2005, 109–118.

Gell, Alfred: The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: Jeremy Coote/Anthony Shelton (Hg.): *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford 1992, 40–65.

Gosden, Christopher: *Social Being and Time*. Oxford/Cambridge, MA 1994.

Graebner, Fritz: *Methode der Ethnologie*. Heidelberg 1911.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M. 2004.

Hahn, Hans Peter: Materielle Kultur. In: Wolfgang Müller (Red.): *Wörterbuch der Völkerkunde*. Begründet von Walter Hirschberg. Berlin 1999, 247–249.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hahn, Hans Peter: *Ethnologie. Eine Einführung*. Berlin 2013a.

Hahn, Hans Peter: Vom Eigensinn der Dinge. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* (2013b), 13–22.

Hartmann, Andreas/Höher, Peter/Cantauw, Christiane/Meiners, Uwe/Meyer, Silke (Hg.): *Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*. Münster/New York u. a. 2011.

te Heesen, Anke/Lutz, Petra (Hg.): *Dingwelten. Das Museum als Erkenntnisort*. Köln/Weimar u. a. 2005.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. I. Abt., Bd. 2. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977a.

Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. I. Abt., Bd. 5. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt a. M. 1977b, 1–74.

Heidegger, Martin: Das Ding. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. III. Abt., Bd. 79. Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt a. M. 1994a, 5–21.

Heidegger, Martin: Das Ge-Stell. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. III. Abt., Bd. 79. Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt a. M. 1994b, 24–45.

Heidrich, Hermann (Hg.): *Sachkulturforschung. Gesammelte Beiträge der Tagung der Arbeitsgruppe Sachkulturforschung und Museum in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 15. bis 19. September 1998 in Bad Windsheim*. Bad Windsheim 2000.

Hillmann, Karl-Heinz (Hg.): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart [5]2007.

Hobhouse, Leonard T./Wheeler, Gerald C./Ginsberg, Morris: *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples. An Essay in Correlation*. London 1915.

Hodder, Ian: *Symbols in Action*. Cambridge 1982.

Johansen, Ulla: Materielle oder materialisierte Kultur? In: *Zeitschrift für Ethnologie* 117 (1992), 1–15.

Kästner, Erhart: *Aufstand der Dinge. Byzantinische Betrachtungen*. Frankfurt a. M. 1973.

Kienlin, Tobias L. (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005.

Kimmich, Dorothee: *Lebendige Dinge in der Moderne*. Konstanz 2011.

Klemm, Gustav: *Allgemeine Culturwissenschaft. Die materiellen Grundlagen menschlicher Cultur*. Leipzig 1854–1855.

Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.

König, Gudrun M.: Auf dem Rücken der Dinge. Materielle Kultur und Kulturwissenschaft. In: Kaspar Maase/Bernd Jürgen Warneken (Hg.): *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln/Weimar u. a. 2003, 95–118.

König, Gudrun M. (Hg.): *Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur*. Tübingen 2005.

Kopytoff, Igor: The cultural biography of things. Commoditization as process. In: Arjun Appadurai (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986, 64–91.

Korff, Gottfried: Ein paar Worte zur Dingbedeutsamkeit. In: *Kieler Blätter zur Volkskunde* 32 (2000), 21–33.

Korff, Gottfried: *Museumsdinge. Deponieren – Exponieren*. Hg. von Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen. Köln/Weimar u. a. 2002.

Korff, Gottfried: Dimensionen der Dingbetrachtung. Versuch einer museumskundlichen Sichtung. In: Andreas Hartmann/Peter Höher/Christiane Cantauw/Uwe Meiners/Silke Meyer (Hg.): *Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*. Münster/New York u. a. 2011, 11–26.

Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 2002.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008.

Linde, Hans: *Sachdominanz in Sozialstrukturen*. Tübingen 1972.

Miller, Daniel: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford 1987.

Miller, Daniel (Hg.): *Materiality*. Durham 2005.

Molotch, Harvey: Objects in sociology. In: Alison Clarke (Hg.): *Design Anthropology. Object Culture in the 21st Century*. New York 2011, 100–116.

Olsen, Bjørnar: Keeping things at arm's length. A genealogy of asymmetry. In: *World Archaeology* 39/4 (2007), 579–588.

Ortlepp, Anke/Ribbat, Christoph (Hg.): *Mit den Dingen leben. Zur Geschichte der Alltagsgegenstände*. Stuttgart 2010.

Priem, Karin/König, Gudrun M./Casale, Rita (Hg.): *Die Materialität der Erziehung. Kulturelle und soziale Aspekte pädagogischer Objekte*. Weinheim/Basel 2012.

Reckwitz, Andreas: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist 2000.

Reckwitz, Andreas: The status of the ›material‹ in theories of culture. From ›social structure‹ to ›artefacts‹. In: *Journal for the Theory of Social Behavior* 32/2 (2002), 195–217.

Reckwitz, Andreas: Die Materialisierung der Kultur. In: Reinhard Johler/Christian Marchetti/Bernhard Tschofen/Carmen Weith (Hg.): *Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen*. Münster/New York u. a. 2013, 28–37.

Rheinberger, Hans-Jörg: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*. Frankfurt a. M. 2006.

Rival, Laura: *The Social Life of Trees*. Oxford 1998.

Rödiger, Iris: Gustav Friedrich Klemm. In: Karl-Heinz Kohl/Christian F. Feest (Hg.): *Hauptwerke der Ethnologie*. Stuttgart 2001, 188–192.

Samida, Stefanie: ›Objekte der Begierde‹. Archäologische Dinge zwischen Forschung und Kommerzialisierung. In: Elisabeth Tietmeyer/Claudia Hirschberger/Karoline Noack/Jane Redlin (Hg.): *Die Sprache der Dinge. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur*. Münster/New York u. a. 2010, 89–98.

Samida, Stefanie/Eggert, Manfred K. H.: Das Materielle in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Metatheoretische Reflexionen. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 143 (2013), 329–349.

Schäfers, Bernhard (Hg.): *Grundbegriffe der Soziologie*. Opladen [8]2003.

Scholz, Susanne/Ecker, Gisela: Einleitung. Umordnungen der Dinge. In: Gisela Ecker/Susanne Scholz (Hg.): *Umordnungen der Dinge*. Königstein i.Ts. 2000, 9–17.

Sennett, Richard: *Handwerk*. Berlin 2008 [engl. Originalausgabe 2008].

Thomas, Julian: *Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology*. London/New York 1996.

Thomas, Julian: Meaning and significance in the material world. In: Tobias L. Kienlin (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005, 143–147.

Thomas, Nicholas: Tin and thatch. In: Ders. (Hg.): In *Oceania. Visions, Artifacts, Histories*. Durham 1997, 171–185.

Tietmeyer, Elisabeth/Hirschberger, Claudia/Noack, Karoline/Redlin, Jane (Hg.): *Die Sprache der Dinge. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur*. Münster/New York u. a. 2010.

Tilley, Christopher (Hg.): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford/Cambridge, MA 1990.

Tylor, Edward B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Bd. 1. London 1871.

Veit, Ulrich: Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften. Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Tobias L. Kienlin (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005a, 23–40.

Veit, Ulrich: Abfall als historische Quelle. Zeugenschaft in der Archäologie. In: *Parapluie* 22 (2005b), unpaginiert.

Veit, Ulrich/Kienlin, Tobias L./Kümmel, Christoph/Schmidt, Sascha (Hg.): *Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur*. Münster/New York u. a. 2003.

Waidacher, Friedrich: *Museologie – knapp gefasst*. Wien/Köln u. a. 2005.

Warnier, Jean-Pierre: Physiologie de l'action et culture matérielle. In: *Intellectica* 53–54 (2010), 181–194.

Weule, Karl: *Kulturelemente der Menschheit. Anfänge und Urformen der materiellen Kultur*. Stuttgart 1910.

Hans Peter Hahn/Manfred K. H. Eggert/Stefanie Samida

II. Beziehungen und Bedeutungen

1. Geist und Materie

Die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie gehört seit der Antike zu den zentralen Fragen der Philosophie (s. Kap. V.9). Die Fülle an Material zu diesem Thema macht eine Auswahl und Beschränkung unvermeidlich. Daher soll es hier vornehmlich um die Diskussion im Rahmen der Analytischen Philosophie des Geistes seit den 1930er Jahren gehen. Sie hat zu einer Reihe von Thesen geführt, die auch für die Diskussion außerhalb der Philosophie, etwa in den Kognitions- und Neurowissenschaften, von Interesse sind.

Da es zum Bereich des Geistigen auch eine Reihe von Thesen gegeben hat, die das Verständnis jener Geistes- bzw. Kulturwissenschaften eingehend geprägt haben, für die sich das Konzept der Materiellen Kultur zunehmend als bedeutsam erweist, soll dieser historische Sachverhalt, der von der nachfolgenden Diskussion weitgehend unabhängig ist, im Schlussabschnitt wenigstens kurz angesprochen werden.

Zur Vermeidung von Missverständnissen sind jedoch zunächst ein paar Bemerkungen zu den Begriffen ›Geist‹ und ›Materie‹ und einigen grundlegenden Voraussetzungen der Debatte nützlich. Den Hintergrund bildet die klassische metaphysische Frage danach, ob sich alles, was es gibt, in verschiedene grundlegende Kategorien einteilen lässt, und wenn ja, von wie vielen solcher Kategorien wir dabei auszugehen haben. Geist und Materie sind als Kandidaten für solche Kategorien zu verstehen. Fragt man nach den grundlegenden Kategorien, dann muss gewährleistet sein, dass sie sich nicht aufeinander reduzieren lassen, so dass die eine Kategorie nur einen Spezialfall der anderen darstellt. Ob solch eine Reduktion möglich ist, und wenn ja, in welcher Form, ist bis heute umstritten: *Materialisten* glauben, dass Materie bzw. das Physische die einzige Kategorie darstellt, und das Geistige entweder darauf reduzierbar ist oder aber gar nicht existiert. *Idealisten* glauben umgekehrt, dass das Geistige die einzige Kategorie darstellt und das Physische auf sie reduzierbar ist oder aber gar nicht existiert. *Dualisten* glauben, dass das Geistige und das Physische grundlegende, nicht aufeinander reduzierbare Kategorien darstellen. Heute dreht sich die philosophische Auseinandersetzung überwiegend um die Kontroverse zwischen Dualisten und Materialisten oder um Streitfragen innerhalb des materialistischen Lagers. Sofern es um den Dualismus geht, wird die Diskussion gegenwärtig meist – anders als etwa noch bei René Descartes (1596–1650) – als ein Streit über die Existenz bestimmter geistiger Eigenschaften oder Merkmale aufgefasst und nicht als einer über Gegenstände, Substanzen oder Träger dieser Eigenschaften, wie etwa eine Seele, die als selbstständige Entität einen zugrunde gegangenen Körper überleben könnte.

Die Termini ›Geist‹ und ›Materie‹ sind inzwischen weitgehend abgelöst worden durch die Rede vom ›Mentalen‹ (engl. *mind*) bzw. ›mentalen Zuständen‹ und vom ›Physischen‹ bzw. ›physischen Zuständen‹. Dies liegt daran, dass ›Geist‹ und ›Materie‹ eine Reihe von unerwünschten Konnotationen und Mehrdeutigkeiten aufweisen: Mit ›Geist‹ kann nämlich nicht nur das Ensemble geistiger Fähigkeiten und Merkmale gemeint sein, die einem bestimmten Individuum zukommen, seine Überzeugungen, Wünsche usw., sondern auch etwas Überindividuelles, an dem einzelne Individuen nur teilhaben (siehe die Anmerkungen zu Georg Wilhelm Friedrich Hegel im letzten Abschnitt). Darüber hinaus wird ›Geist‹ mit ›höheren‹ Fähigkeiten wie etwa der zu vernünftigem Überlegen assoziiert. Für die aktuelle Debatte ist aber kennzeichnend, dass in ihr auch Empfindungen wie Schmerz eine zentrale Rolle spielen, deren Besitz oder bewusstes Erleben nach allgemeinem Dafürhalten keine Vernunft erfordert und gemeinhin auch Tieren zugestanden wird. Unter ›Materie‹ schließlich versteht man traditionell dasjenige, dem – etwa nach George Berkeley (1685–1753) – Ausdehnung, Gestalt und Bewegungsfähigkeit (Berkeley 2004, I § 9) sowie eventuell noch Resistenz zukommen. Da die moderne Physik aber mit einer Reihe von Größen wie etwa bestimmten Kräften operiert, von denen unklar ist, ob man sie als ›materiell‹ ansehen soll, und das aktuelle Interesse vor allem der Frage gilt, ob sich Mentales auf physische Größen im weitesten Sinne zurückführen lässt, wird der Terminus ›Physikalismus‹ häufig dem Ausdruck ›Materialismus‹ vorgezogen.

Die neuere Diskussion nimmt ab den 1930er Jahren mit verschiedenen Formen von logischem Beha-

viorismus ihren Anfang. Besonders seit den 1990er Jahren ist sie vor allem durch die Diskussion des sogenannten ›Repräsentationalismus‹ bestimmt worden sowie durch die Frage, wie aussichtsreich einige prinzipielle Argumente sind, die den Physikalismus als falsch erweisen sollen (s. u.).

Logischer Behaviorismus

Der logische Behaviorismus ist vom Behaviorismus in der Psychologie dadurch zu unterscheiden, dass er eine These über die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke für Mentales darstellt. Gemäß dieser These soll sich unser mentales Vokabular ohne Verluste in Vokabular übersetzen lassen, das nur von Verhaltensweisen oder der Disposition zu bestimmten Verhaltensweisen handelt. Carl Gustav Hempel (1905–1997) zufolge wäre die Aussage, dass jemand gerade Zahnschmerzen verspürt, demnach in eine Aussage über das typische Verhalten zu übersetzen, das jemand an den Tag legt, wenn er diese verspürt (Jammern, Halten der betroffenen Backe usw.; siehe Hempel 1980). Und die Wahrheit der Aussage, dass *x* glaubt, dass zwei und zwei vier ist, obwohl sein aktuelles Verhalten keinerlei Aufschluss darüber gibt, liefe dann darauf hinaus, dass er zu entsprechendem Verhalten unter bestimmten Bedingungen disponiert ist, z. B. dass er entsprechend antworten würde, wenn man ihn danach fragte (für Analysen dieser Art siehe vor allem Ryle 1969). Insofern als das fragliche Verhalten nichts anderes als ein physisches Geschehen ist, kann man hier von einem physikalistischen Standpunkt sprechen.

Gegen diese Position sind eine Reihe von grundlegenden Einwänden erhoben worden, die letztlich zu ihrer Aufgabe geführt haben. Nur zwei seien hier genannt: Zum einen stieß die These auf zunehmenden Widerstand, dass sich alle mentalen Ausdrücke als Ausdrücke für Verhalten oder Verhaltensdispositionen auffassen lassen. So wurde geltend gemacht, dass unter anderem Schmerz- und Lustempfindungen eine Art von bewussten Erlebnissen darstellen, die sich durch bestimmte qualitative Merkmale auszeichnen (ein Schmerz kann in diesem Sinne z. B. eine bestimmte Empfindungsqualität wie ›stechend‹ oder ›brennend‹ besitzen). Während andere als das betroffene Subjekt zu diesen Qualitäten keinen unmittelbaren Zugang haben, besitzt es selbst davon offenbar ein unmittelbares Bewusstsein bzw. kann auf eine Weise »wissen, wie es ist, in ihnen zu sein« (diese verbreitete Formel geht zurück auf Formulierungen in Nagel 2007). Entsprechend mag es für jemanden, der niemals Migräne verspürt hat, ein immerwährendes Rätsel bleiben, wie sich dieser Zustand anfühlt. Diese oft als ›Qualia‹ oder ›phänomenale Qualitäten‹ bezeichneten qualitativen Merkmale lassen sich aber weder als Merkmale der fraglichen Verhaltensweisen bzw. Verhaltensdispositionen auffassen noch weisen letztere deren exklusiv subjektiven Charakter auf, da sie ja im Prinzip von allen beobachtet werden können. Wir können hier vom *Problem der subjektiven Erlebnisqualitäten* sprechen.

Zum anderen wurde moniert, dass Versuche, mentales Vokabular auf Verhaltensvokabular zurückzuführen, immer schon implizit Mentales voraussetzen müssen, wobei jeder Versuch, dieses Mentale seinerseits auf Verhaltensvokabular zurückzuführen, in einen Zirkel mündet: Der Umstand, dass *x* bei Regen seinen Schirm mitnimmt (ein bestimmter Typ von Verhalten), lässt sich nur dann so verstehen, dass *x* glaubt, es werde regnen (mentaler Zustand), wenn man unabhängig davon unterstellt, dass er nicht nass werden will (ein weiterer mentaler Zustand). Macht man hingegen die Annahme, *x* wolle dies oder jenes, an einem bestimmten Verhalten fest, so wird man immer schon unterstellen müssen, dass er bestimmte Dinge glaubt.

Auch der psychologische Behaviorismus, der sich weniger für die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke interessiert, sondern aus bestimmten methodologischen Gründen die Beobachtung von Verhalten favorisiert, geriet gegen Ende der 1950er Jahre unter Beschuss. So hat etwa Noam Chomsky geltend gemacht, dass behavioristische Lerntheorien unfähig seien zu erklären, wie wir alle im frühen Kindesalter bei einer relativ geringen Anzahl von Stimuli und entsprechenden Verstärkungen von korrektem Sprachverhalten (z. B. durch Belohnungen) in vergleichsweise kurzer Zeit etwas so Kompliziertes wie die Grammatik einer natürlichen Sprache meistern können (siehe Chomsky 1959). Demgegenüber gewann die These an Attraktivität, dass wir bereits von Geburt an alle mit bestimmten unbewussten inneren mentalen Repräsentationen ausgestattet sind, die uns dabei helfen, die wahrgenommenen Sprachstimuli in bestimmter Weise zu analysieren und einzuordnen. Für die nachbehavioristische Psychologie und die Kognitionswissenschaften sind mentale Repräsentationen dabei Zustände des betroffenen Subjekts, die etwas in bestimmter Weise darstellen oder repräsentieren, wobei genau diesem Umstand eine zentrale Rolle zukommt, wenn es darum geht, verschiedene Formen von intelligentem Verhalten (z. B. – aber nicht nur – Sprachverhalten) zu erklären. Ein enger Bezug des Mentalen zum Verhalten

bleibt hier also insofern gewahrt, als die Annahme von mentalen Repräsentationen dadurch legitimiert wird, dass sich mit ihrer Hilfe das Auftreten von intelligentem Verhalten am besten erklären lässt.

Die klassische Identitätstheorie

Insbesondere in Reaktion auf das oben angesprochene ›Problem der subjektiven Erlebnisqualitäten‹ wurde in den 1950er Jahren die klassische Identitätstheorie entwickelt, eine Version von Physikalismus, derzufolge mentale Zustände mit Gehirnzuständen identisch sein sollen (wichtige Vertreter sind Ulin T. Place und John Jamieson Smart). Es soll dabei kein Problem darstellen, dass die fraglichen Ausdrücke (etwa ›Schmerz‹ und ›Gehirnzustand vom Typ *x*‹) eine völlig unterschiedliche Bedeutung haben bzw. nicht ineinander übersetzbar sind, wie es die logischen Behavioristen für mentale Ausdrücke und Verhaltensausdrücke gefordert bzw. unterstellt hatten; denn, so die entscheidende These, es handelt sich um einen vertrauten und häufigen Vorgang in den Wissenschaften, dass man auf Grund von empirischer Forschung herausfindet, dass sich Dinge, die man zunächst für verschieden gehalten hatte und die durch Ausdrücke unterschiedlicher Bedeutung bezeichnet werden, als dieselben herausstellen: So wurde entdeckt, dass der Morgenstern derselbe Himmelskörper ist wie der Abendstern, dass Wasser H_2O ist usw. Wenn die Wahrheit solcher Identitätsaussagen von empirischen Entdeckungen in den einschlägigen Naturwissenschaften abhängt, dann kann es allerdings kaum Aufgabe der Philosophie sein, ihre Wahrheit zu erweisen. Die Philosophie kann hier jedoch versuchen, den Nachweis zu erbringen, dass keine prinzipiellen philosophischen Einwände gegen die Wahrheit der These von der Identität von mentalen Zuständen mit Gehirnzuständen bestehen, sowie generelle Gesichtspunkte aufzeigen, die schon jetzt darauf hindeuten, dass sich diese These eines Tages bei einer nur weit genug fortgeschrittenen Hirnforschung als wahr erweisen wird.

Auch wenn wir jetzt schon für jeden Typ von mentalem Zustand exakt angeben könnten, in welchem Typ von Gehirnzustand sich die fragliche Person befindet, wäre dadurch allein eine Identifizierung von Gehirnzuständen mit mentalen Zuständen noch nicht ausreichend gerechtfertigt. Daher haben die Vertreter der Identitätstheorie zusätzliche Gesichtspunkte zur Motivation ihres Standpunktes formuliert: Smart (1959, 155) nennt die theoretische Tugend der Einfachheit, wonach diejenigen Theorien vorzuziehen seien, die mit den sparsamsten Annahmen hinsichtlich unterschiedlicher Arten von Größen und Gegenständen auskommen, was sich im Rahmen einer physikalistischen Konzeption leichter erfüllen lässt als im Rahmen einer dualistischen Auffassung. Für Place (2002, 79) hingegen erweist sich als zentral, dass sich Identitätsthesen unter Rekurs auf bestimmte Erklärungsleistungen rechtfertigen lassen. Geht man davon aus, dass z. B. Blitze elektrische Entladungen sind, lassen sich die typischen Eigenschaften von Blitzen unter Rekurs auf den Umstand erklären, dass es sich bei ihnen um elektrische Entladungen handelt. Vergleichbares soll sich dann für eine entsprechende Identitätsthese im Blick auf mentale Zustände und Gehirnzustände ergeben (ebd., 79).

Für die Motivation von identitätstheoretischen Formen von Physikalismus hat in den letzten Jahrzehnten außerdem noch ein weiteres Argument eine prominente Rolle gespielt. Demnach folgt bereits aus der Annahme, dass mentale Zustände als Ursachen unseres Verhaltens fungieren sowie aus der zusätzlichen Annahme, dass jedes physische Ereignis – und damit auch jegliches menschliche Verhalten – eine vollständige physische Ursache besitzt, dass mentale Zustände physische Zustände sein müssen (siehe etwa Papineau 2002, 225 f.).

Einwände gegen die Identitätstheorie kommen von Gegnern des Physikalismus aber auch aus dem physikalistischen Lager. Die erste Gruppe von Einwänden knüpft ausgerechnet an das Problem der subjektiven Erlebnisqualitäten an, das ja der Anlass war, den logischen Behaviorismus zugunsten der Identitätstheorie aufzugeben. Bevor jedoch auf diese Einwände eingegangen wird, die in der einen oder anderen Form gegen alle noch folgenden physikalistischen Theorien erhoben worden sind, soll zunächst einmal ein Einwand aus physikalistischer Sicht zur Sprache kommen, um dann den weiteren Verlauf der Entwicklung physikalistischer Theorien bis heute zu skizzieren.

Gemäß der klassischen Identitätstheorie sollen sich Typen von mentalen Zuständen (also z. B. Schmerzen generell und nicht nur ein ganz bestimmter Schmerz, der zu einem bestimmten Zeitpunkt bei einer bestimmten Person auftritt) mit jeweils gleichartigen Typen von Gehirnzuständen identifizieren lassen, so dass immer dann, wenn ein Gehirnzustand dieses Typs auftritt, damit auch der fragliche Schmerz auftreten muss, da es sich ja bei beiden um Ereignisse desselben Typs handeln soll. Diese Konsequenz sollte aber allein schon deshalb vermieden werden, weil bei ein und demselben

Menschen derselbe Typus von mentalem Zustand mit unterschiedlichen Gehirnzuständen einhergehen kann. So weist das Gehirn bekanntlich eine gewisse Plastizität auf, die es ermöglicht, dass bei seiner Schädigung andere Gehirnareale Aufgaben der geschädigten Bereiche übernehmen können. Überlegungen dieser Art haben einer neuen Version von Physikalismus den Weg geebnet, dem sogenannten ›Funktionalismus‹, der in unterschiedlichen Varianten vertreten worden ist und die Diskussion lange dominiert hat.

Funktionalismus

Der Funktionalismus entgeht den genannten Schwierigkeiten, indem er mentale Zustände durch ihre funktionale Rolle, d. h. im Wesentlichen ihre kausale Rolle, bestimmt (erstmals detailliert ausgearbeitet von Armstrong 1993). Im Einzelnen heißt dies, dass mentale Zustände zum einen als typische Ursachen bestimmter Verhaltensweisen oder anderer mentaler Zustände aufgefasst werden, und dass sie zum anderen selbst bestimmte Wirkungen bestimmter Reize auf unseren Körper bzw. anderer mentaler Zustände darstellen. Angewandt auf das bereits mehrfach bemühte Beispiel vom Schmerz lässt sich dann in grob vereinfachter Form sagen, dass ein Schmerz derjenige mentale Zustand ist, der typischerweise die Wirkung einer Verletzung des betroffenen Körperteils ist und der typischerweise zu bestimmtem Verhalten wie Zurückzucken usw. sowie gegebenenfalls zu bestimmten anderen mentalen Zuständen, etwa dem Wunsch führen wird, dass dieser Zustand aufhören möge (dieser Wunsch ist dann natürlich seinerseits einer solchen Analyse zugänglich).

Diese Charakterisierung bzw. Analyse mentaler Zustände über kausale Rollen beinhaltet per se allerdings noch keine Festlegung auf einen physikalistischen Standpunkt (auch wenn eine enge Anbindung von mentalen Zuständen an physische Ereignisse wie das Auftreten von Verhalten bzw. Stimulationen oder Verletzungen unseres Körpers betont wird), da nichts darüber ausgesagt wird, welches ›Material‹ involviert ist oder sein muss, wenn die fraglichen Zustände als Träger dieser Rollen fungieren. Im Prinzip kommt alles in Frage, was diese Rollen einnehmen kann. Auf der anderen Seite lässt sich aber sagen, dass, sofern etwas Physisches (z. B. ein Gehirnzustand) diese Rolle in einem Organismus einnimmt, dies dann als der fragliche mentale Zustand dieses Organismus angesehen werden kann. Anders als bei der klassischen Identitätstheorie besteht nun jedoch kein Problem mehr darin, dass dies gegebenenfalls Zustände ganz unterschiedlicher Art sein können.

Generell weist der Funktionalismus dabei eine mehr oder weniger starke Affinität zu den Kognitionswissenschaften und zur nachbehavioristischen Psychologie auf, indem er mentale Zustände typischerweise als mentale Repräsentationen auffasst, die unser Verhalten auf Grund ihres repräsentationalen Gehalts ermöglichen. Von physikalistischer Seite sind vor allem zwei Sorten von Einwänden gegen den Funktionalismus erhoben worden, die allerdings auch die Identitätstheorie betreffen. Der erste Typ von Einwand geht Hand in Hand mit den Thesen des sogenannten ›eliminativen Materialismus‹ – vertreten unter anderem von Paul M. Churchland und Patricia Smith Churchland – der zweite führt zum sogenannten ›Repräsentationalismus‹.

Eliminativer Materialismus

Der erste Typ von Einwand nimmt die funktionalistische These von der kausalen Erklärung unseres Verhaltens durch mentale Zustände zum Ausgangspunkt. Billigung erfährt dabei die Teilthese, dass es um die Erklärung von Verhalten geht, kritisch gesehen wird jedoch der Rekurs auf mentale Zustände. Sowohl die Annahme, dass es solche Zustände überhaupt gibt als auch die These, dass sie diese Rolle ausfüllen können, wird dabei mit folgender Überlegung bestritten: Beide Annahmen sind nicht das Resultat fundierter wissenschaftlicher Forschung, sondern eher Ausfluss einer vorwissenschaftlichen Theorie zur Verhaltenserklärung, der sogenannten ›Alltagspsychologie‹ (*folk psychology*), die vielleicht für einige praktische Zwecke tauglich sein mag, sich aber ansonsten ziemlich sicher als falsch herausstellen wird. Begriffe wie ›Glauben‹, ›Wunsch‹, ›Empfindung‹ stammen alle aus dieser Theorie und werden vom Funktionalismus mehr oder weniger unkritisch übernommen. Viele Fragen, die uns bei der Suche nach einer umfassenden Verhaltenserklärung interessieren, scheinen aber völlig außerhalb der Reichweite der Alltagspsychologie zu liegen und kaum unter Rekurs auf deren Begriffe erklärbar: Warum sind wir nicht zu ununterbrochener Ausübung von intelligentem Verhalten in der Lage bzw. benötigen Schlaf? Worauf beruhen geistige Erkrankungen und wie lassen sie sich erfolgreich kurieren?

Weitaus vielversprechender zur Erklärung unseres Verhaltens scheint dieser Auffassung zufolge daher eine Theorie, die sich viel enger an die Ergeb-

nisse der modernen Neurowissenschaften anlehnt und die sich für die Details der Arbeitsweise des Gehirns interessiert. Von einer solchen Theorie ist sowohl eine Antwort auf die genannten Fragen zu erwarten als auch auf jene, die die Alltagspsychologie bisher zu beantworten suchte. Dies soll dazu führen, dass wir die Alltagspsychologie mit ihrem mentalem Vokabular eines Tages in gleicher Weise über Bord werfen werden, wie wir es im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte mit anderen als überholt und weniger leistungsfähig eingeschätzten Theorien getan haben. Eine verwandte Kritik ergibt sich in diesem Zusammenhang auch an kognitionswissenschaftlichen Forschungsprogrammen, die die Arbeitsweise des menschlichen Geistes mit der eines Digitalcomputers vergleichen, insofern damit eine mangelnde Berücksichtigung der faktischen Arbeitsweise unseres Gehirns verbunden ist. Demgegenüber wurde im Rahmen des sogenannten ›Konnektionismus‹ die Forderung erhoben sich stärker an der Arbeitsweise neuronaler Netzwerke zu orientieren, z. B. daran, wie solche Netzwerke in der Lage sind, ihre Reaktion auf Stimuli von außen zu modifizieren, was zu zunehmend adäquateren Verhaltensreaktionen führen kann (siehe Churchland 1997).

Gegen den Eliminativismus wurde eingewandt, dass man seine Wahrheit nicht behaupten kann, ohne sich einer Inkohärenz schuldig zu machen: Wer die Wahrheit des Eliminativismus behauptet, muss voraussetzen, dass diese Äußerung Ausdruck der *Überzeugung* ist, der Eliminativismus sei wahr, denn andernfalls ist nicht zu sehen, wie sich diese Äußerung von bloßen Geräuschen oder Tintenspuren ohne Bedeutung unterscheiden soll. Da der Eliminativist die Existenz von Überzeugungen leugnet, steht er offenbar vor der Schwierigkeit, wie er seine Theorie überhaupt sinnvoll vertreten kann. Dagegen haben Eliminativisten geltend gemacht, dass zwischen ihnen und ihren Gegnern unter anderem genau die Frage zur Debatte steht, ob eine Theorie (bzw. ihre Formulierung) nur wahr sein kann, wenn sie Ausdruck entsprechender mentaler Zustände ist. Mithin würde der Einwand die Falschheit des Eliminativismus einfach voraussetzen, anstatt dafür zu argumentieren. Darauf lässt sich allerdings wiederum entgegnen, dass der Eliminativist dann aber auch eine plausible Alternativtheorie dafür präsentieren können muss, was es denn heißen kann, dass eine Theorie wahr und darüber hinaus gut begründet ist. Dies berührt eine weitere Schwierigkeit dieser Position, nämlich, dass sie weitgehend programmatischen Charakter hat bzw. eher Ausdruck einer Hoffnung ist, wie sich der wissenschaftliche Fortschritt gestalten wird, statt eine Theorie, von der wir jetzt schon absehen können, ob sie wahr ist oder nicht. Darüber hinaus sieht sich die eliminativistische Kritik an der Alltagspsychologie der Frage ausgesetzt, wie diese so immens erfolgreich sein konnte, wenn sie denn falsch ist. So beruhen die uns vertrauten und erfolgreichen (und für unser gedeihliches Überleben sicherlich unabdingbaren) Formen sozialer Kooperation unter anderem darauf, dass wir uns wechselseitig mit Erfolg Wünsche und Überzeugungen zuschreiben können.

Repräsentationalismus

Der Repräsentationalismus knüpft zwar in verschiedenen Hinsichten an den Funktionalismus an, unterscheidet sich von ihm jedoch in anderen Hinsichten so deutlich, dass er nicht mehr bloß als Variante des Funktionalismus angesehen werden sollte. Der Funktionalismus teilt mit dem Repräsentationalismus die These, dass sich alle mentalen Zustände erschöpfend über ihren repräsentationalen Gehalt erfassen lassen. Unterschiede ergeben sich einmal im Blick darauf, wie dieser Gehalt bestimmt wird, und welche Arten von repräsentationalem Gehalt bestehen. Typisch für den Funktionalismus ist es, den Gehalt eines mentalen Zustands an der Fähigkeit des betreffenden Subjekts zur Klassifikation von Gegenständen als gleichartig abzulesen. Dass jemand z. B. über eine Repräsentation von Rot verfügt, zeigt sich dann daran, dass er in der Lage ist, Gegenstände in verschiedenen Situationen danach zu klassifizieren, ob sie rot sind bzw. ob er sie als rot wiedererkennen kann.

Demgegenüber erlaubt der Repräsentationalismus, dass jemand mittels eines mentalen Zustands die Eigenschaft eines Gegenstands auch dann repräsentieren kann, wenn er zu solch einem Verhalten nicht in der Lage ist (siehe als typische Vertreter Fred Dretske und Michael Tye). Gefordert wird nur, dass der Gehalt mentaler Zustände zur weiteren ›Verwertung‹ für andere mentale Zustände bereitsteht, deren Gehalt sich dann allerdings am klassifikatorischen Verhalten ablesen lassen soll. Dies ist aber damit verträglich, dass der Gehalt der ersteren niemals vollständig verwertet werden kann. Insofern können wir also nicht in allen Fällen den repräsentationalen Gehalt eines mentalen Zustands am Verhalten des betreffenden Wesens ablesen. Mit dieser Modifikation soll unter anderem dem Umstand Rechnung getragen werden, dass wir etwa in der Wahrnehmung (s. Kap. III.7) viele Eigenschaften von Dingen

repräsentieren können, ohne sie entsprechend klassifizieren zu können: So bemerken wir zweifellos den Kontrast zwischen zwei nebeneinanderliegenden roten Stoffstücken mit leicht unterschiedlicher Farbtönung, wir sind aber deshalb noch lange nicht in der Lage, diese Rottöne situationsunabhängig wiedererkennen zu können.

In diesem Zusammenhang ist häufig von ›nichtbegrifflicher Repräsentation‹ gesprochen worden, da Begriffe als ein Mittel zur Klassifikation gelten können, das hier nicht zum Einsatz kommt. Hintergrund für diese neue Konzeption von Repräsentation sind zwei Faktoren: Einmal die These, dass sich so gewisse Schwierigkeiten lösen lassen, die der Funktionalismus mit dem Problem der subjektiven Erlebnisqualitäten hat, da Zustände mit solchen Qualitäten typischerweise nicht-begriffliche Repräsentationen sind. Zum anderen soll hier der seit Mitte der 1970er Jahre zunehmend populären Auffassung (dem sogenannten ›semantischen Externalismus‹) entsprochen werden, wonach der Gehalt eines mentalen Zustands nicht allein von internen Faktoren des betroffenen Wesens – etwa seinem physischem Aufbau, seiner internen kausalen Struktur und seinem Verhalten – festgelegt werden kann, sondern mindestens auch von Faktoren abhängig ist, die sich außerhalb des fraglichen Wesens befinden. Dafür, dass z. B. ein Wahrnehmungszustand eine bestimmte Farbe repräsentieren kann, wurde demnach etwa für unerlässlich gehalten, dass er im Rahmen der Evolution die Funktion erhalten hat, Farbiges in der Umwelt zu repräsentieren, weil sich dies für das Überleben der Gattung der fraglichen Wesen als vorteilhaft erwiesen hat. Mehrere Physikalisten haben auch zentrale Thesen des Repräsentationalismus problematisiert. Es ist jedoch nicht möglich, dies hier im Einzelnen darzustellen.

Grundsätzliche Kritik am Physikalismus – Das Problem der subjektiven Erlebnisqualitäten

Als Hauptproblem für jede Form von Physikalismus gilt vielen das Problem der subjektiven Erlebnisqualitäten. Sieht man einmal von Positionen wie jener von Daniel Clement Dennett ab, der die Existenz dieser Qualitäten schlicht leugnet, stellt sich das Problem so dar, dass der Versuch, diese Qualitäten in den jeweiligen physikalistischen Ansatz zu integrieren, nicht zu überzeugen vermag.

Alle hier in Frage kommenden Versionen von Physikalismus beinhalten jeweils eine bestimmte Identitätsbehauptung bezüglich mentaler Zustände mit einer bestimmten Erlebnisqualität. Gemäß der klassischen Identitätstheorie ist ein solcher Zustand nichts anderes als ein bestimmter Gehirnzustand, gemäß dem Funktionalismus ist ein entsprechender Zustand nichts anderes als ein bestimmter funktionaler Zustand usw. Die grundsätzliche Kritik folgt im Prinzip immer demselben Muster: Wir sollen uns jeweils widerspruchsfrei vorstellen können, dass sich jemand im fraglichen Gehirnzustand bzw. funktionalen oder repräsentationalen Zustand befindet, ohne sich in einem Zustand mit der fraglichen Erlebnisqualität zu befinden.

Folgt man etwa Saul Kripke (1993, 123–177) und David Chalmers (1996, 32–111, 123–149), die ihre Kritik vor allem mit Blick auf die klassische Identitätstheorie und den Funktionalismus formuliert haben, die sich aber im Prinzip auf den Repräsentationalismus ausdehnen lässt, dann sind Identitätsthesen der fraglichen Art, anders als etwa noch die klassischen Identitätstheoretiker meinten, nicht kontingenter Natur, sondern vielmehr gilt, dass sie, wenn sie wahr sind, notwendigerweise wahr sind (der Hintergrund für diese Behauptung hat mit bestimmten sprachphilosophischen Überlegungen zu tun, die hier nicht diskutiert werden können). Was notwendigerweise wahr ist, muss so sein bzw. kann nicht anders sein. Das soll aber unter anderem beinhalten, dass man sich nicht kohärenterweise (d. h. widerspruchsfrei) denken kann, dass sie falsch sind. Was wir uns kohärenterweise vorstellen können, soll dann auch entsprechend möglich sein.

Viele wahre Identitätsbehauptungen erwecken den Anschein, dass wir uns ihre Falschheit dennoch vorstellen können, jedoch nur dadurch, dass wir uns in Wahrheit etwas anderes vorstellen: Etwas, das in zentraler Hinsicht dem gleicht, von dem in der Identitätsaussage die Rede ist, ohne jedoch tatsächlich mit diesem identisch zu sein: Wenn Wasser mit H_2O identisch ist, dann ist es demnach nicht kohärenterweise denkbar, dass Wasser kein H_2O ist. Wenn wir dennoch geneigt sind zu glauben, dies sei denkbar, dann deshalb, weil wir diese Option damit verwechseln, dass etwas, das Wasser in dem, was seine sinnliche Erscheinungsweise für uns ausmacht (z. B. sein Aussehen und sein Geschmack) gleicht, aber kein Wasser ist, kein H_2O sein könnte. Wenn ein mentaler Zustand mit einer phänomenalen Erlebnisqualität wie Schmerz mit einem Gehirnzustand oder einem funktionalen Zustand usw. identisch ist, dann müsste gleichermaßen gelten, dass wir uns nur vordergründig vorstellen können, dass der fragliche physische Zustand vorliegt, jedoch kein Schmerz;

wir müssten uns dann etwas vorstellen, was einem Schmerz nur oberflächlich gleicht (indem es sich schmerzhaft anfühlt), ohne einer zu sein. Dass wir uns vorstellen können, dass sich etwas schmerzhaft anfühlt, ohne ein Schmerz zu sein, soll laut Kripke jedoch keine sinnvolle Option sein, da ein schmerzhaftes Gefühl nichts anderes als ein Schmerz ist. Aus dem Umstand, dass sich hier demnach bestimmte kohärente Vorstellungsmöglichkeiten nicht so wie bei anderen plausiblen Identitätsaussagen wegerklären lassen, wurde dann geschlossen, dass die fraglichen Identitätsthesen nicht richtig sein können (siehe Kripke 1993, 173).

Physikalisten haben darauf entweder entgegnet, dass wir uns auch nicht wirklich in der erforderlichen Weise vorstellen können, dass ein entsprechender physischer Zustand vorliegt bzw. sie haben die Frage aufgeworfen, was einen so sicher sein lässt, dass man sich gerade das vorgestellt hat und nichts anderes (siehe Tye 1995, 185 ff.) Ferner wurde die der antiphysikalistischen Argumentation zugrundeliegende Annahme angezweifelt, dass sich aus dem Umstand, dass etwas kohärenterweise vorstellbar ist, auch folgt, dass es tatsächlich möglich ist (siehe Block/Stalnaker 2007).

Ein anderes vieldiskutiertes Argument gegen den Physikalismus stellt das ›Argument vom unvollständigen Wissen‹ (*knowledge argument*) dar (siehe Jackson 2001). Dieses Argument soll zeigen, dass die Summe der physischen Fakten kleiner ist als die Summe aller überhaupt bestehenden Fakten. Der Physikalismus wäre demnach falsch, da er davon ausgeht, dass alle Fakten physische Fakten sind. Folgendes Gedankenexperiment von Frank Jackson soll dies illustrieren: Man stelle sich eine umfassend informierte Neurowissenschaftlerin der Zukunft vor (nennen wir sie ›Mary‹), die alle überhaupt ermittelbaren physischen Fakten (insbesondere die der Neurophysiologie der Farbwahrnehmung) kennt. Mary sei dabei ihr ganzes Leben in einer Umgebung eingesperrt gewesen, in der alles in Schwarz und Weiß gehalten ist, so dass sie nie eine chromatische Farbe wie etwa Rot sehen konnte. Die entscheidende Überlegung des Gedankenexperiments sieht dann folgendermaßen aus: Auch dann, wenn sie alles darüber weiß, was auf physikalischer Ebene (mit dem vom Gegenstand reflektierten Licht, im Gehirn usw.) passiert, wenn jemand einen roten Gegenstand sieht, wird sie doch etwas Neues lernen, was sie zuvor noch nicht wusste, wenn man sie aus ihrem Gefängnis entlässt und sie das erste Mal eine rote Tomate sieht. Was sie zuvor nicht wusste und nun weiß, ist nämlich, wie Rot aussieht. Aus dem Umstand, dass sie jetzt etwas weiß, was sie vorher nicht wusste, wird dann geschlossen, dass es auch ein entsprechendes ihr zuvor unbekanntes Faktum geben muss, von dem ihr neues Wissen handelt, ein Faktum, welches kein physisches Faktum sein kann, da sie ja gemäß Voraussetzung die physischen Fakten schon alle gekannt haben soll.

Physikalisten haben gegen dieses Argument unter anderem eingewandt, dass Mary zwar in einem gewissen Sinne ein neues Wissen über Fakten erwirbt, es sich dabei jedoch nur um neues Wissen über ein ihr bereits auf andere Weise, nämlich aus neurowissenschaftlicher Perspektive bekanntes Faktum handle, so dass kein neues, für den Physikalismus problematisches Faktum ins Spiel kommt. Dieser Vorschlag ist eng verknüpft mit bestimmten Konzeptionen der sogenannten ›phänomenalen Begriffe‹. Dies sollen Begriffe sein, die wir aus der Perspektive der ersten Person anwenden, um unsere eigenen aktuellen phänomenalen Zustände zu erfassen. Dass diese Zustände sich für uns aus der Perspektive der ersten Person nicht als physische Zustände darstellen, soll dem besonderen Charakter dieser Begriffe geschuldet sein; sie sollen uns zwar erlauben, phänomenale Zustände zu erkennen und zu klassifizieren, sie enthüllen uns aber nicht ihren wahren – d. h. für den Physikalisten – physischen Charakter. Wenn sich dieser Vorschlag verteidigen lässt, dann ist eine einfache Erklärung denkbar, wie der Eindruck entstehen kann, dass Mary etwas Neues lernt, obwohl sie kein neues Faktum kennenlernt: Sie ist nach ihrer Freilassung einfach in der Lage, einen phänomenalen Begriff in einer bestimmten Weise anzuwenden, die ihr vorher nicht gegeben war (zur kontroversen Diskussion dieses Vorschlags siehe die Beiträge in Alter/Walter 2008).

Aber auch Autoren, die Kripkes (1993) und Frank Jacksons (2001) Argumente nicht für durchschlagend halten, haben dem Physikalismus schwerwiegende Defizite attestiert. Folgt man etwa Levine (2001a), dann sehen sich alle geläufigen physikalistischen Strategien zumindest einem gravierenden *epistemischen* Problem gegenüber, das sich nur im Zusammenhang mit dem Problem der subjektiven Erlebnisqualitäten zu stellen scheint, dem Problem der sogenannten ›Erklärungslücke‹ (*explanatory gap*). Demnach können wir nicht in derselben Weise erklären und rechtfertigen, dass subjektive Erlebnisqualitäten etwas Physisches oder Funktionales sind, wie wir z. B. rechtfertigen können, dass Wasser H_2O ist. Begründet werden diese Überlegungen wieder unter Rekurs auf ähnliche Vorstellbarkeitsüberlegungen wie bei Kripke. In Replik darauf haben Phy-

sikalisten unter anderem in Abrede gestellt, dass die geforderten Identitätsaussagen überhaupt einer Rechtfertigung des fraglichen Typs bedürften (siehe Block/Stalnaker 2007). Verteidiger des Erklärungslückenarguments haben diese These entweder bestritten (siehe Chalmers/Jackson 2001) oder sie haben sie für Fälle wie Wasser eingeräumt, aber insistiert, dass zumindest der Fall des bewussten Erlebens einen Sonderfall darstellt (Levine 2001b).

Ein Ende der hier skizzierten Kontroversen ist noch nicht abzusehen, so dass es schwer fällt, den weiteren Verlauf der Debatte zu prognostizieren (für weiterführende Erörterungen zu den hier dargestellten Positionen bietet Beckermann 2008 einen ausgezeichneten Einstieg).

Geist und Geisteswissenschaft

Das Verständnis der Geistes- und Kulturwissenschaften, das sich im 19. und 20. Jahrhundert ausgebildet hat, geht in vielen Hinsichten auf Thesen der Vertreter des sogenannten ›Deutschen Idealismus‹ zurück, auch wenn manches sich schon bei früheren Autoren wie etwa Giambattista Vico (1668–1744) angedeutet findet. Wir können uns hier auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) als den einflussreichsten Vertreter beschränken. Wie sich Hegels Idealismus zu anderen Formen von Idealismus wie dem von George Berkeley (1685–1753) oder dem von Immanuel Kant (1724–1804) verhält bzw. ob man hier am Ende überhaupt von ›Idealismus‹ sprechen sollte, kann hier nicht erörtert werden (kritisch hierzu Jaeschke 2004, 178–182).

Wichtig ist vielmehr die spezifische Konzeption von Geist, mit der Hegel operiert (für einen Überblick über sein System siehe Hegel 1970, zum Geist insbesondere §§ 377–577), auf die hier nur in sehr knapper Form eingegangen werden kann. Demnach soll ›Geist‹ erstens nicht nur als etwas bloß Individuelles wie etwa der kognitive Apparat eines bestimmten Individuums aufgefasst werden, sondern vielmehr als etwas Überindividuelles, das sich in den Resultaten intersubjektiver menschlicher Aktivität wie Kunst, Religion, Philosophie, aber auch dem Staat als einer bestimmten Form sozialen Zusammenlebens zeigt (dieser überindividuelle Sinn findet sich heute noch im Begriff ›Zeitgeist‹ angedeutet). Zweitens zeigt sich ›Geist‹ in diesem Sinne vor allem an ›höheren‹ geistigen Fähigkeiten wie etwa *vernünftigem* Überlegen. Drittens wird ›Geist‹ als etwas Dynamisches aufgefasst, das sich auf ein Ziel hin entwickelt und insofern eine *Geschichte* aufweist. Diese Entwicklung ist viertens im Zusammenhang damit zu sehen, dass es zum Wesen des Geistes gehört, frei zu sein. Seine Entwicklung ist ein Prozess freier Selbstbestimmung. Fünftens folgt diese Entwicklung dabei einer spezifischen inneren Logik, bei der der Geist beim Versuch, sich und die Welt zu verstehen, immer auf Widersprüche stößt, die ihn schließlich zu einem umfassenderen Verständnis seiner selbst bzw. der Wirklichkeit bringen. Ferner soll dieser Prozess einen Abschluss erlauben, an dem alle Widersprüche überwunden sind.

Selbst wenn man nur die ersten vier Aspekte dieser Konzeption aufgreift, ergeben sich interessante Konsequenzen für die Konzeption der Geisteswissenschaften: Wenn nämlich ›Geist‹ etwas ist, was sich in allen kulturellen und gesellschaftlichen Phänomenen und Prozessen ausdrückt, und dabei einer bestimmten historischen Entwicklung unterliegt, dann ergibt sich für die Geisteswissenschaften die spezifische Aufgabe, diese historische Entwicklung verständlich zu machen. Sie hätten dann mit dem Geistigen nicht nur ein ganz spezifisches Sujet, sondern müssten auch über die dieser spezifischen Aufgabe angemessene Methode verfügen. Wenn ferner nichts Entsprechendes für die durch deterministische Gesetze bestimmten Gegenstände der Naturwissenschaften gilt, dann hat man damit auch ein klares Abgrenzungskriterium zu diesen Wissenschaften ausfindig gemacht. Entsprechende Auffassungen lassen sich im 19. und 20. Jahrhundert auch bei jenen Philosophen und Historikern nachweisen, die Hegels Konzeption vom Geist nur noch in Teilen folgen wollen, indem sie etwa den fünften Aspekt der Selbstentfaltung des Geistes durch die Überwindung innerer Widersprüche aufgegeben haben, oder den dritten Aspekt nur noch mit Einschränkung gelten lassen wollen, nämlich ohne die These von einer Entwicklung auf ein bestimmtes Endziel hin. Dies gilt z. B. für die unter dem Namen ›Historismus‹ bekannten Bewegung in der Geschichtswissenschaft sowie auch für die sehr einflussreichen Versuche Wilhelm Diltheys (1833–1911), eine philosophische Grundlage der Geisteswissenschaften insgesamt zu schaffen (siehe Dilthey 1982; zu den philosophisch relevanten Aspekten des Historismus siehe Schnädelbach 1991, Kap. 2).

Zur Abgrenzung des besonderen methodischen Vorgehens der Geisteswissenschaften von dem der Naturwissenschaften stellt Dilthey vor allem den Begriff des *Verstehens* ins Zentrum. Nach Dilthey geht es in den Naturwissenschaften darum, physische Größen zur gleichförmigen gesetzmäßigen Erklärung des Zustandekommens unserer Sinneseindrü-

cke zu postulieren. Dabei werden bewusst eine Reihe von Aspekten unseres geistigen Erlebens der Wirklichkeit ausgeblendet, die über das Vorhandensein dieser Sinneseindrücke hinausgehen, insbesondere, dass wir bestimmte Dinge für wert- und sinnvoll halten und dass wir uns bestimmte Zwecke setzen. Genau diese Aspekte, sowie auch der Umstand, dass wir sie uns durch Reflexion bewusst machen können, sind aber nach Dilthey für die Geisteswissenschaften von zentraler Bedeutung. Der Umstand, dass wir mit diesen Aspekten unseres geistigen Lebens vertraut sind, soll uns nämlich dazu in die Lage versetzen, die Resultate menschlicher Leistungen, für die diese beiden Faktoren bei ihrer Schaffung eine Rolle gespielt haben, entsprechend verständlich zu machen. Dies hat keine Parallele in den Naturwissenschaften, weil dort Werte und Zwecke bei der Erklärung von Ereignissen keine Rolle spielen. Gleichviel, ob es sich um ein Kunstwerk, ein antikes Rechtssystem ein geschichtliches Ereignis oder um Aspekte der Materiellen Kultur handelt, werden uns dann diese Ergebnisse menschlichen Handelns als Resultate der uns vertrauten menschlichen Wert- und Zwecksetzung verständlich. Das heißt allerdings nicht, dass man dabei einfach das jeweilige psychische Innenleben der involvierten Individuen nachzeichnen müsste, vielmehr geht Dilthey (1982, 89–100) davon aus, dass es allgemeine, überindividuelle Merkmale des Geistigen gibt, die sich an menschlichen Kulturleistungen bzw. im Lauf der historischen Entwicklung zeigen, und die sich gleichwohl durch Rekurs auf das eigene geistige Leben ermitteln lassen sollen. Während er also den ersten Aspekt von Hegels Geisteskonzeption akzeptiert, kann man seine Theorie des Verstehens als ein Verfahren ansehen, das an die Stelle des fünften Aspekts treten soll. Ferner lässt sich eine gewisse Distanz zum zweiten Aspekt, der Betonung des Vernünftigen, verzeichnen, da für Dilthey auch affektive, nicht zwangsläufig vernünftige Momente für unsere Wertungen und Zwecksetzungen eine Rolle spielen.

Auch der marxistische Standpunkt ist in wesentlichen Hinsichten noch von Hegel geprägt, obwohl dem Geist in Hegels Sinne dort nur noch eine sekundäre Rolle zugebilligt wird: Das angemessene Verständnis historischer Entwicklungen und menschlicher Kulturleistungen ergibt sich demnach aus dem Verständnis der Entwicklung der ökonomischen Produktivkräfte (siehe etwa Marx 1961, 8 f.). Es geht dann nicht mehr darum, dass historische und kulturelle Prozesse eine Art Selbstentfaltung des Geistes durch Überwindungen von Widersprüchen darstellen. Vielmehr soll es der Prozess der Entwicklung der Produktivkräfte selber sein, der in dieser Weise zu verstehen ist und der die Basis für geistige und kulturelle Entwicklungen bildet, so dass hier der fünfte Aspekt von Hegels Geisteskonzeption insofern in wesentlichen Punkten positiv aufgenommen wird, als er auf eine andere Sphäre übertragen wird.

Die weitere Entwicklung philosophischer Grundlegungsversuche der Geisteswissenschaften kann hier nicht nachgezeichnet werden. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass in kritischer Reaktion auf Dilthey Konzeptionen des Verstehens entwickelt wurden, bei denen der Rekurs auf unser bewusstes geistiges Leben gar keine Rolle mehr spielt und in denen daher teilweise sogar der Begriff der Geisteswissenschaft ganz bewusst zugunsten des Begriffs der Kulturwissenschaft aufgegeben wird wie etwa bei Heinrich Rickert (1863–1936) (zu den kritischen Reaktionen auf Dilthey bzw. den Weiterentwicklungen seines Standpunkts siehe Schnädelbach 1991, 160 ff.).

Literatur

Alter, Torin/Walter, Sven (Hg.): *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford 2008.

Armstrong, David M.: *A Materialist Theory of the Mind*. London ²1993 [Originalausgabe 1968].

Beckermann, Ansgar: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin/New York ³2008 [Originalausgabe 1999].

Berkeley, George: *Eine Abhandlung über die Prinzipien menschlicher Erkenntnis*. Hamburg 2004 [engl. Originalausgabe 1710].

Block, Ned/Stalnaker, Robert: Begriffsanalyse, Dualismus und die explanatorische Lücke. In: Michael Pauen/Michael Schütte/Alexander Staudacher (Hg.): *Begriff, Erklärung, Bewusstsein. Neue Beiträge zum Qualia-Problem*. Paderborn 2007, 61–109 [engl. Originalausgabe 1999].

Chalmers, David: *The Conscious Mind*. Oxford 1996.

Chalmers, David/Jackson, Frank: Conceptual Analysis and Reductive Explanation. In: *Philosophical Review* 110 (2001), 315–361.

Chomsky, Noam: Besprechung von B. F. Skinner: *Verbal Behavior*. In: *Language* 35 (1959), 26–58.

Churchland, Paul M.: *Die Seelenmaschine. Eine philosophische Reise ins Gehirn*. Heidelberg 1997 [engl. Originalausgabe 1995].

Dennett, Daniel Clement: *Philosophie des menschlichen Bewusstseins*. Hamburg 1994 [engl. Originalausgabe 1991].

Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M. 1982 [Originalausgabe des ersten Teils 1910].

Dretske, Fred: *Die Naturalisierung des Geistes*. Paderborn 1998 [engl. Originalausgabe 1995].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: Ders.: Werke in 20 Bänden. Hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus

Michel. Bd. 8–10. Frankfurt a. M. 1970 [Originalausgabe 1830].
Hempel, Carl Gustav: The logical analysis of psychology [1935]. In: Ned Block (Hg.): *Readings in Philosophy of Psychology.* Bd. 1. Cambridge, MA 1980, 14–23.
Jackson, Frank: Epiphänomenale Qualia. In: Heinz-Dieter Heckmann/Sven Walter (Hg.): *Qualia. Ausgewählte Beiträge.* Paderborn 2001, 123–138 [engl. Originalausgabe 1982].
Jaeschke, Walter: Zum Begriff des Idealismus. In: Christoph Halbig/Michael Quante/Ludwig Siep (Hg.): *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M. 2004, 164–183.
Kripke, Saul, *Name und Notwendigkeit*. Frankfurt a. M. 1993 [engl. Originalausgabe 1980].
Levine, Joseph: Warum der Physikalismus Qualia ›auslässt‹. In: Heinz-Dieter Heckmann/Sven Walter (Hg.): *Qualia. Ausgewählte Beiträge.* Paderborn 2001a, 79–105 [engl. Originalausgabe 1993].
Levine, Joseph: *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*. Oxford 2001b.
Marx, Karl: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx-Engels-Werke. Bd. 13. Berlin 1961, 3–160 [Originalausgabe 1859].
Nagel, Thomas: Wie ist es eine Fledermaus zu sein? In: Peter Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Weinheim ^{4}2007, 261–275 [engl. Originalausgabe 1974].
Papineau, David: Achtung Lücke! In: Michael Pauen/Achim Stephan (Hg.): *Phänomenales Bewusstsein. Rückkehr zur Identitätstheorie?* Paderborn 2002, 222–242 [engl. Originalausgabe 1998].
Place, Ulin T.: Ist Bewusstsein ein Gehirnprozess? In: Michael Pauen/Achim Stephan (Hg.): *Phänomenales Bewusstsein – Rückkehr zur Identitätstheorie?* Paderborn 2002, 73–82 [engl. Originalausgabe 1956; dt. Übersetzung beruht auf revidierter Fassung von 1997].
Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1969 [engl. Originalausgabe 1949].
Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M. ^{4}1991 [Originalausgabe 1983].
Smart, John Jamieson: Sensations and brain processes. In: *Philosophical Review* 68 (1959), 141–156.
Tye, Michael: *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, MA 1995.

Alexander Staudacher

2. Kultur und Materielle Kultur

Zum Begriff ›Kultur‹

Der Begriff ›Kultur‹ ist von lat. *cultura*, ›Landbau‹, ›Pflege‹ (von Körper und Geist), ›Verehrung‹ (der Götter) abgeleitet. Bereits im 17. Jahrhundert gelangte er im Vorfeld der Aufklärung von Frankreich nach Deutschland und bezog sich als ›Cultur‹ schließlich allein auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft. Nunmehr war es möglich, zwischen Gesellschaften ›mit Kultur‹ und solchen, die angeblich ›kulturlos‹ waren, zu unterscheiden. Die dieser Differenzierung zugrundeliegende Wertung erwies sich vor allem im Verlauf der imperialistischen Unterwerfung der nichteuropäischen Welt durch europäische Mächte als besonders verhängnisvoll. Sie lieferte die Rechtfertigung für das Anliegen, den dem ›Aber- und Götzenglauben‹ verfallenen nichteuropäischen Völkern das Christentum zu bringen – eine angeblich ›zivilisatorische‹ Aufgabe, die in der Realität nur allzu häufig ihre hemmungslos und in großem Stil betriebene wirtschaftliche Ausbeutung kaschierte.

Dieser normativ verankerte Kulturbegriff stellte vor allem während des 19. Jahrhunderts einen zentralen Punkt des bürgerlichen Selbstverständnisses dar. Das Bürgertum grenzte sich damit einerseits von der sogenannten ›Unterschicht‹ und andererseits vom Erbadel ab (Sommer 2013, 417). ›Kultur‹ war zu jener Zeit – und ist es bisweilen durchaus noch heute – besonders in Deutschland mit dem Konzept ›Bildung‹ verknüpft. Der europäische Kanon bürgerlicher Allgemeinbildung verband sich hier mit der idealistisch-neuhumanistischen Bildungsidee. Wie der Altphilologe Manfred Fuhrmann (1925–2005) ausführt, findet man in einem beliebigen deutsch-englischen, deutsch-französischen oder deutsch-italienischen Wörterbuch für den Begriff ›Bildung‹ die Termini *culture* bzw. *cultura*. Somit hätten die Nachbarsprachen nur die umfassende Kategorie ›Kultur‹, während wir über zwei Wörter verfügten: ›Kultur‹ und ›Bildung‹. Sie würden meist so verwendet, das ›Bildung‹ als die »Form« gelte, »in der Individuen an der Kultur teilhaben« (Fuhrmann 2002, 36).

Dem Konzept ›Bildung‹ wurde gemeinhin zumindest implizit eine Skala von ›hoch‹ bis ›gering‹ zugeordnet. Aber sowohl in Europa als auch allemal im globalen Rahmen bewegte sich das entsprechende Urteil oft nicht zwischen diesen beiden Polen, sondern fiel jenseits von ›hoch‹ sogleich gänz-

lich negativ aus. Man darf wohl ohne weiteres feststellen, dass sich das normative Kulturverständnis erst mit der Herausbildung der Vergleichenden Kulturwissenschaften (zum Begriff ›Kulturwissenschaft‹ siehe Nünning 2013) – konkret der Ethnologie und ihrer verschiedenen Spielarten (s. Kap. V.1) – seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts allmählich zu verändern begann (so auch Sommer 2013, 417). Dennoch bestand – etwa in Deutschland, aber auch in anderen europäischen Ländern – der überlieferte Bildungskanon außerhalb der Vergleichenden Kulturwissenschaften fort. Damit wurde auch die ihm innewohnende Wertedimension tradiert. Das zeigt sich z. B. in der Kunstgeschichte, in der der Gegensatz zwischen ›hoher‹ und ›niedriger‹ Kunst seit einer Reihe von Jahren als *High/Low*-Thematik kritisch erörtert wird (Hoppe 2011). Dieses Oppositionspaar findet sich auch in der Musik- und Literaturwissenschaft, wobei der als ›hoch‹ bzw. ›klassisch‹ oder ›anspruchsvoll‹ bezeichneten Musik und Literatur die ›Populärmusik‹ bzw. ›Populärliteratur‹ entgegengesetzt wird. In den Empirischen Kulturwissenschaften unterscheidet man sinngemäß zwischen ›Hochkultur‹ und ›Populärkultur‹ (s. u).

Wie sich in bestimmten Zusammenhängen erweist, ist die Wertedimension aber selbst in den Vergleichenden Kulturwissenschaften auch heute noch gelegentlich präsent. Das trifft besonders dann zu, wenn ihr Schlüsselbegriff ›Kultur‹ dem Konzept ›Hochkultur‹ gegenübergestellt wird. Generell gilt, dass ›Kultur‹ in ethnologisch-kulturanthropologischem Kontext »neben den Gegenständen der materiellen Kultur v. a. erlerntes Wissen und erlernte Fähigkeiten« umfasst und mithin »angeborenes Wissen und angeborene Fertigkeiten« davon ausschließt. Außerdem wird kulturelles Wissen nicht als individuelles, sondern als sozial geteiltes Wissen verstanden (Hejl 2013, 424). Man mag also zu Recht fragen, wie es sich unter diesen Umständen mit dem Begriff ›Hochkultur‹ verhält.

Zum Begriff ›Hochkultur‹

Der Begriff ›Hochkultur‹ wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Rahmen des Evolutionismus oder – präziser – des Kulturevolutionismus geprägt. Seinerzeit unterstellte man eine annähernd gesetzmäßige Abfolge kultureller Hervorbringungen vom Einfachen zum Komplexen; im Gegensatz zu heute gängigen Vereinfachungen behauptete man allerdings nicht, dass alle Kulturen die verschiedenen Stadien im Laufe der Zeit erreichen würden bzw. zu passieren hätten. Jedenfalls standen ›Hochkulturen‹ in diesem Entwicklungsschema für das höchstentwickelte Stadium, und die ›westliche‹ Kultur als seine zeitgenössische Inkarnation. Da eine solche ›klassische‹ evolutionistische Sicht auf Kulturphänomene schon seit dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts von immer weniger Autoren und bald von niemandem mehr vertreten wurde, gilt das Hochkulturkonzept mittlerweile zu Recht als problematisch. Heute besteht eine ausgeprägte Tendenz, es durch weniger ›belastete‹ Bezeichnungen wie ›komplexe Gesellschaft‹, ›städtische Gesellschaft‹, ›Zivilisation‹ oder ›archaischer Staat‹ zu ersetzen – Bezeichnungen, die im Wesentlichen aus der englischen bzw. amerikanischen Terminologie übernommen wurden. Sie geht auf eine Wiederbelebung gemäßigter kulturevolutionistischer Auffassungen im Rahmen des Neoevolutionismus in der amerikanischen Kulturanthropologie seit Mitte der 1940er Jahre zurück. Ausgehend vom Klassischen Evolutionismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts bildeten bis um die Mitte des 20. Jahrhunderts sogenannte ›Randkulturen‹ – bisweilen auch ›Wilde‹ oder ›Primitive‹ bzw. ›Primitivkulturen‹ genannt – den Forschungsgegenstand der Ethnologie; diese Bezeichnung macht unmittelbar das unterstellte Wertgefälle zur Ebene jener Kultur deutlich, der die Ethnologie als Wissenschaft zugehörte. Inzwischen hat sich diese traditionelle Kategorisierung längst aufgelöst – aus der Ethnologie ist der Begriff ›Hochkultur‹ inzwischen wohl beinah spurlos verschwunden.

›Hochkultur‹ ist heute eher ein Konzept der Geschichtswissenschaft im weitesten Sinn: von der Archäologie über die Alte Geschichte bis zur Geschichte der Neuzeit. Wenn man gegenwärtig das Hochkulturkonzept oder seine strukturellen Entsprechungen verwendet, sind die einstigen kulturevolutionistischen Implikationen – besonders die stadiengebundene moralische Wertung – weitgehend irrelevant geworden. Andererseits dürfen empirisch fassbare Unterschiede zwischen Gesellschaften nicht aufgrund der forschungsgeschichtlichen Belastung eines Begriffs negiert werden. Da es aus universalem Blickwinkel Gesellschaften gibt, die sich nicht nur nach Sitten und Gebräuchen, sondern auch nach ihrem Organisationsgrad und ihren zivilisatorischen Errungenschaften grundlegend unterscheiden, muss dies erforscht und erklärt werden.

Wann immer also heute das Hochkulturkonzept und seine weniger belasteten Entsprechungen verwendet werden, sind dabei eine Reihe von Merkmalen gemeint, die häufig – aber nicht immer – im Zu-

sammenhang auftreten. Dabei handelt es sich vor allem um eine entwickelte Technik (Metalltechnik) und Landwirtschaft (Pflugbau, Überproduktion), Marktwesen und Geldwirtschaft, Schriftgebrauch, soziale Differenzierung und Arbeitsteilung, politische Zentralinstanzen mit institutionalisierter Herrschaft und Verwaltungsapparat, differenzierte Religion mit Priesterschaft sowie Städtewesen und Monumentalbauten. Diese Kriterien haben sich bei der empirischen Ansprache komplexer historischer Phänomene und für einen regionalen und überregionalen Vergleich als nützlich erweisen. Auf der pragmatischen Ebene lässt sich das Hochkulturkonzept also mit den genannten Einschränkungen immer noch vertreten (siehe Höllmann 1997). Damit ist allerdings die Frage nicht beantwortet, welche dieser Kriterien – bzw. gegebenenfalls welche anderen – notwendig und hinreichend sind, um den Begriff ›Hochkultur‹ oder eine seiner Entsprechungen zu definieren. Hierüber wird sich keine Einigkeit erzielen lassen. Daher muss jeder einzelne Fall sorgfältig analysiert und dann vergleichend beurteilt werden. Wir können also festhalten, dass das Hochkulturkonzept – will man es denn überhaupt verwenden – heute ohne klassisch kulturevolutionistische, moralisch wertende Implikationen für vergleichsweise komplexe Gesellschaften verwendet werden sollte. Dabei müssen die dieser Einschätzung zugrundeliegenden Merkmale so klar wie möglich herausgearbeitet und vergleichend gewürdigt werden.

In diesem allgemeinen Zusammenhang ist aber auch noch die in der traditionellen Volkskunde gängige Unterscheidung städtischer, verfeinerter Kultur des Bürgertums und Adels – sprich ›Hochkultur‹ – und ›dörflich-ländlicher‹ bzw. ›Volkskultur‹ zu erwähnen. In diesem Kontext spielten dann auch Konzepte wie das vom ›gesunkenen Kulturgut‹ eine Rolle – also von kulturell-zivilisatorischen materiellen Errungenschaften, die gleichsam von ›oben‹, d. h. aus der bürgerlich-städtischen Kultur, nach ›unten‹ auf die dörflich-ländliche Ebene ›absinken‹. Wie in anderen kulturwissenschaftlichen Fächern ist diese wertende, streng hierarchisch strukturierte Sicht auf Sozialphänomene verschiedenster Art auch in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie längst obsolet. Wann immer man dort von ›Populärkultur‹ (oder ›Popularkultur‹) spricht, bezieht man sich dabei ohne abwertende Implikationen auf jene kulturellen Aktivitäten, denen breite Kreise der Bevölkerung nachgehen (siehe etwa Warneken 2006; Kaschuba 2012).

Zum Begriff ›Kultur‹ in den Kultur- und Sozialwissenschaften

Der Terminus ›Kultur‹ hat in den deutschsprachigen Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts eine beträchtliche Tradition. Hier sei nur an die zehnbändige *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit* (1843–1852) von Gustav Klemm (1802–1867) und die zweibändige *Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau* (1886–1887) von Julius Lippert (1830–1890) erinnert (Eggert 2012). Die klassische Definition des ethnologischen Kulturbegriffs geht jedoch auf den englischen Ethnologen Edward B. Tylor (1832–1917) zurück. Er bezeichnete ›Kultur‹ 1871 als »das komplexe Ganze, das Wissen, Glaube, Kunst, Recht, Moral, Sitte und jegliche anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfasst, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erwirbt« (Tylor 1871, 1). Entscheidend an dieser aufzählenden Bestimmung ist offenkundig, dass der Mensch das, was Tylor »Kultur oder Zivilisation« nennt, als sozial lebendes Wesen erwirbt. Sehr ähnlich klingt es noch heute bei dem deutschen Ethnologen Karl-Heinz Kohl (2012, 132). Für ihn ist ›Kultur‹ die »Summe der materiellen und ideellen Errungenschaften einzelner menschlicher Gruppierungen«. Darüber hinaus nennt er ihre Techniken, Werkzeuge und sonstigen Artefakte, aber auch ihr Wissen um Naturzusammenhänge und ihre internalisierten Werte sowie ihre Sinndeutungen. Ungewöhnlich erscheint an dieser Definition die starke Betonung des Materiellen.

Rund 80 Jahre nach Tylor, 1952, legten die amerikanischen Kulturanthropologen Alfred L. Kroeber (1876–1960) und Clyde Kluckhohn (1905–1960) erstmals eine Sammlung von rund 300 Definitionen vor. Davon unterzogen sie 164 einer kritischen Erörterung, um sie dann in sieben Hauptgruppen zusammenzufassen (Kroeber/Kluckhohn 1963, 77 ff., 291 ff.). Seitdem gibt es in der Ethnologie (s. Kap. V.1), Volkskunde/Europäischen Ethnologie (s. Kap. V.2), Soziologie (s. Kap. V.13), Kulturwissenschaft (s. Kap. V.4) sowie anderen geistes- und kulturwissenschaftlichen Fächern wie etwa den *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) ungezählte weitere Auseinandersetzungen mit dem Kulturbegriff und seinen jeweiligen kontextabhängigen theoretischen Implikationen (etwa Borofsky 1994a; Ort 2003; Moebius 2009). Den derzeitigen Diskussionsstand in der Ethnologie hat jüngst Hans Peter Hahn (2013, 17–39) prägnant zusammengefasst und kommentiert.

Kultur ist, wie Robert Borofsky (1994a, 245) treffend formuliert hat, nicht »irgendein lebendes, ma-

terielles Ding«, sondern »eine anthropologische Abstraktion«. Mit anderen Worten: Die inhaltliche Bestimmung des Kulturkonzepts variiert mit der intellektuellen Basis, die den Reflexionen über ›Kultur‹ zugrunde liegt. Dies ist paradigmatisch von dem amerikanischen Kulturanthropologen Roger M. Keesing (1935–1993) dargelegt worden, der seiner bekannten Analyse von Kulturtheorien von 1974 zwei Jahrzehnte später eine ›Re-Analyse‹ zuteil werden ließ (Keesing 1974; 1994).

Aus der Tatsache, dass die ›intellektuelle Basis‹ – mithin die leitenden Konzepte und Theorien – in der Ethnologie ebenso wie in allen anderen Wissenschaften vom ›Zeitgeist‹ abhängig sind, erklärt sich ihr steter Wandel. Daher überrascht es nicht, dass in der Ethnologie schließlich auch ihr Zentralkonzept in Frage gestellt wurde: Seit etwa den 1990er Jahren streiten in der anglophonen *Cultural Anthropology* zwei Lager gegeneinander, wobei das eine gleichsam unter dem Banner *Writing against Culture* (Lila Abu-Lughod) vereint ist und das andere den Leitspruch *Writing for Culture* (Christoph Brumann) gewählt hat (zum Folgenden ausführlicher Eggert 2010, 55 ff.). Diejenigen, die sich gegen eine weitere Verwendung des Kulturkonzepts aussprechen, berufen sich auf den ideologisch-politischen Kontext – insbesondere den Kolonialismus –, in dem die verschiedenen Kulturdefinitionen entstanden sind: Er habe zu einer verzerrten Wahrnehmung der ethnographischen Realität geführt und dadurch seien die ethnologischen Ableitungen belastet. Alles, was heute als ›Kultur‹ bezeichnet werde, lasse sich durch angemessenere und präzisere Begriffe ausdrücken, wie etwa ›Ideologie‹, ›Religion‹, ›Ritual‹, ›Macht‹, ›Gesellschaft‹, ›Gemeinschaft‹, ›Stamm‹, ›Lokalgruppe‹, ›Ethnizität‹, ›Identität‹ und so weiter.

Die Anhänger des Kulturkonzepts hingegen betonen sein empirisches Potential für die Herausarbeitung von je spezifischen Komplexen erlernter Verhaltensroutinen und ihrer materiellen Hervorbringungen, durch die sich eine Gruppe von Menschen von einer anderen unterscheide. Die Kategorie ›Kultur‹ verweise auf einen Teil der Wirklichkeit, in dessen Zentrum jene Merkmale ständen, die für den Menschen kennzeichnend seien. Im Übrigen sei es selbstverständlich, dass man, wann immer möglich und sinnvoll, statt von der umfassenden Kategorie ›Kultur‹ von differenzierteren Untersuchungseinheiten ausgehen sollte.

Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive verwundert es kaum, dass im Zuge der ›Dekonstruktion‹ etablierter Leitkonzepte früher oder später auch ›Kultur‹ betroffen sein würde. Statt berechtigte Kritik am forschungsgeschichtlichen Kontext und seinen nicht selten unterschwellig fortbestehenden Implikationen sowie am bisweilen unangemessenen Umgang mit dem Kulturbegriff zu üben, haben die Anhängerinnen und Anhänger von *Writing against Culture* das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Es erscheint jedoch wenig sinnvoll, das zentrale Konzept der Kulturwissenschaften aufzugeben, ohne dafür gleichzeitig eine Alternative zu schaffen. Wenn hier also für die Beibehaltung des Kulturbegriffs plädiert wird, dann allerdings unter der Bedingung, dass die allgemeinen epistemischen Voraussetzungen, unter denen man damit operiert, ebenso klar sind wie die besonderen Konsequenzen, die sich daraus für das konkrete Verständnis ergeben.

Unabhängig von solchen radikalen Versuchen der ›Dekonstruktion‹ ethnologischer Grundbegriffe hat die Reflexion des Kulturkonzepts mit allen sich daraus ergebenden Folgerungen für das Selbstverständnis des Fachs kontinuierlich angehalten. Dies gilt in besonderem Maße für die sehr einflussreiche Symbolische bzw. Interpretative Anthropologie. Ihr Wegbereiter und einflussreichster Vertreter war der amerikanische Ethnologe Clifford Geertz (1926–2006). Er hat in zahlreichen Arbeiten einen semiotischen Kulturbegriff vertreten: Kultur war für ihn ein vom Menschen selbst gesponnenes Gewebe von Bedeutungen, und die Aufgabe der Kulturanthropologie konnte demzufolge nur darin liegen, diese Bedeutungen freizulegen und zu interpretieren (Geertz 1973, 5). Menschliches Verhalten sei »symbolische Aktion« (ebd., 10), die nur durch das, was er *thick description* nannte, herausgearbeitet werden konnte. Wie Geertz (ebd., 9) sagt, ist dieser Typus von ›Beschreibung‹ de facto Interpretation. Letztlich gehe es um »unsere eigenen Konstruktionen der Konstruktionen anderer Leute«, und zwar Konstruktionen dessen, worauf jene Leute – die Informanten der Ethnologinnen und Ethnologen – und ihre Landsleute hinauswollten (ebd.). Daraus folgt für ihn, dass ethnologische Schriften nicht nur Interpretationen, sondern überdies solche zweiter und dritter Ordnung sind – Interpretationen erster Ordnung könnten nur von den Angehörigen der untersuchten Kultur stammen (ebd., 15). Das grundsätzliche Problem, so wird beim Lesen von Geertz klar, besteht dabei in der Frage, wo die Linie zwischen Repräsentationsmodus und substantiellem Inhalt zu ziehen ist – seine Antwort ist eindeutig: Diese Linie lässt sich nicht ziehen. Er räumt ein, dass hiermit die Folgerung nahegelegt werde, die Grundlage ethnologischer Erkenntnis sei nicht soziale Realität, sondern gelehrter Kunstgriff.

Geertz war zweifellos einer der weltweit prägenden Ethnologen seiner Generation und damit insbesondere der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (siehe hierzu Hahn 2013, 195 ff.). Damit nahm auch die Symbolische oder Interpretative Anthropologie einen wichtigen Platz vor allem in der englischsprachigen Ethnologie ein. Das unter anderem dadurch angeregte ›semiotische‹ Kulturkonzept übt seit der Jahrtausendwende auch einen Einfluss auf die Theoriediskussion in der deutschen Archäologie aus (Eggert 2013, 36 ff.). Darauf wird unten kurz zurückzukommen sein.

Zum Begriff ›Materielle Kultur‹

In den Geisteswissenschaften – oder, wie man sie heute zunehmend nennt, ›Kulturwissenschaften‹ – verstand man das Verhältnis zwischen ›Kultur‹ und ›Materieller Kultur‹ über mehr als eineinhalb Jahrhunderte vornehmlich im Sinne einer hierarchischen, wertbestimmten Relation: Das Materielle galt – und gilt gelegentlich noch heute – als minderen Ranges. Diese Auffassung geht auf einen aus dem Idealismus gespeisten Kulturbegriff zurück (s. Kap. II.1), für den ›Kultur‹ letztlich mit den Werten und Normen sozialer Gemeinschaften gleichzusetzen ist. In diesem Zusammenhang spricht man bisweilen auch von einem ›mentalistischen‹ Kulturverständnis.

Mit der Begründung des Historischen und Dialektischen Materialismus durch Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) erwuchs dem Idealismus eine starke Opposition, die den Primat der Materie über den Geist vertrat. Diese Sichtweise konnte sich jedoch nicht allgemein durchsetzen. Erst mit der Errichtung sozialistisch-kommunistischer Staatswesen nach dem Ersten Weltkrieg wurde der Materialismus zur Staatsdoktrin erhoben (s. Kap. II.1; V.9). In den Kultur- und Sozialwissenschaften außerhalb dieser Staaten war jedoch das traditionelle idealistische Kulturkonzept weiterhin maßgebend. Ein Wandel setzte erst in den 1950er Jahren in der amerikanischen Kulturanthropologie ein, als Kulturen als adaptive Systeme gedeutet wurden; damit begann die materielle Produktion als Garant des Überlebens einen zentralen Platz einzunehmen (siehe Keesing 1974, 74 ff., 83 ff.).

Neben dieser Auffassung von Kulturen als adaptiven Systemen behauptete sich aber auch eine mentalistische Sicht der Kultur, die – oft als *ideational view of culture* bezeichnet – in der sogenannten *New Ethnography* sowie vor allem in der Kognitiven und Symbolischen bzw. Interpretativen Anthropologie zum Ausdruck kam (ebd., 77 ff.). Dass die Materielle Kultur in diesem Gesamtrahmen entweder gar keine oder eine bestenfalls nur sehr marginale Rolle spielte, dürfte die knappe Charakterisierung der Symbolischen Anthropologie deutlich gemacht haben (s. auch Kap. V.1).

Auch in den evolutionistisch-materialistischen Kulturinterpretationen, die in der amerikanischen Kulturanthropologie zeitweise von beträchtlicher Bedeutung waren, blieb die Materielle Kultur als solche stets gänzlich nachgeordnet. Den vielleicht besten Eindruck von diesem Mauerblümchendasein vermittelt der monumentale, 1994 von Robert Borofsky herausgegebene Sammelband *Assessing Cultural Anthropology*. Er umfasst rund 550 Seiten und enthält nur einen einzigen Aufsatz – verfasst von dem englischen Sozialanthropologen Jack Goody (1994) –, in dem wiederholt von Materieller Kultur die Rede ist. Die von Borofsky zusammengestellten Beiträge spiegeln im Wesentlichen die Diskussion in den 1980er Jahren wider. Ein grundsätzlicher Wandel bahnte sich in der internationalen Ethnologie und weit darüber hinaus erst in den späten 1980er Jahren durch eine erneute Veränderung des wissenschaftlichen ›Zeitgeistes‹ an, die einem Paradigmawechsel im Sinne des amerikanischen Wissenschaftshistorikers und Wissenschaftstheoretikers Thomas S. Kuhn (1922–1996) entsprach. Ausschlaggebend waren hierbei vor allem die britischen sogenannte *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7).

Inzwischen sind die ›Welt der Dinge‹ und die sogenannte ›Materialität‹ in den Kulturwissenschaften zu einer beherrschenden Thematik geworden. Wir sollten uns jedoch keine Illusionen machen: Es wird nicht allzu lange dauern, bis auch bei diesem Forschungsfeld der Gipfelpunkt erreicht ist und sich das wissenschaftliche Interesse allmählich auf ein anderes Gebiet verlagert. Borofsky (1994b, 482 f.) hat im Kontext der amerikanischen Kulturanthropologie einige Meinungen der von ihm versammelten Autoren über die »theoretischen Marotten und Moden, die in atemberaubender Geschwindigkeit kommen und gehen« (Philip Carl Salzman), herausgegriffen. Eric R. Wolf (1923–1999) wird von ihm an gleicher Stelle (ebd., 483) mit dem Satz zitiert, dass man in der Kulturanthropologie ständig »Paradigmen beseitige, nur um sie ins Leben zurückkehren zu sehen, als ob sie zum ersten Mal entdeckt würden«. Wolf nennt dafür eine Reihe einschlägiger Beispiele, um dann das Fazit zu ziehen, dass jedes nachfolgende Paradigma seinen Vorgängern mit der Axt zu Leibe rücke – wenn man auf diesem Weg fortschreite,

würde die Kulturanthropologie schließlich »einem Projekt in intellektueller Entwaldung« ähneln (ebd.).

Man mag sich also die Frage stellen, inwieweit die in den Kulturwissenschaften gegenwärtig herausragende Bedeutung der Materiellen Kultur und der Materialität insgesamt von der hier angedeuteten Regel abweichen wird. Die Chance dafür ist offenkundig gering – tatsächlich gibt es keinerlei Grund, das anzunehmen. Aber in diesem Beitrag geht es ebenso wie im gesamten *Handbuch Materielle Kultur* nicht um Prognostik, sondern darum, den Status quo des Forschungsfelds in seinen Facetten zu erfassen und darzustellen. Nachdem im Vorstehenden bereits wesentliche Aspekte des Kulturkonzepts erörtert worden sind, erscheint es angebracht, sich weiter mit dem Begriff ›Materielle Kultur‹ und seinen Implikationen zu befassen. Dabei ist keine forschungsgeschichtliche Rückschau angestrebt – es steht ja außer Frage, dass die Beschäftigung mit der Sphäre des Dinglichen im musealen Raum der Empirischen Kulturwissenschaften seit jeher einen wichtigen Platz eingenommen hat. In unserem Kontext ist vielmehr das relevant, was heute jenseits der Museen und Sammlungen am Materiellen als bedeutungsvoll erachtet wird.

Wenn man diese Frage untersuchen möchte, muss man sich ansehen, in welchen Zusammenhängen die einschlägigen Reizwörter auftreten: *Thinking Through Material Culture* (2005) verspricht ein Buchtitel, während ein anderer *Die Macht der Dinge* (2003) und ein nächster *Rethinking Materiality* (2004) ankündigt; wieder andere Titel verheißen Aufklärung über *Things That Talk* (2008) und darüber, *Was Sachen mit uns machen* (2005). Und so könnte man die Reihe solcher Titel von *Cognition and Material Culture* (1998) und *Memory and Material Culture* (2007) beinah ad infinitum fortsetzen. Diese Auswahl ist zufällig, aber die Tatsache, dass die meisten von anglophonen Autoren stammen ist keineswegs Zufall, sondern repräsentativ. Hier besteht – wenn man es denn so sehen möchte – für die deutschsprachigen Kulturwissenschaften noch ein erheblicher Aufholbedarf. Es ist im Übrigen ebenfalls kein Zufall, dass die meisten dieser Bücher von Archäologen verfasst oder herausgegeben worden sind – tatsächlich ist das Verhältnis bei den hier zitierten Titeln 4:3, während es in Wirklichkeit erheblich höher sein dürfte. Auf diesen Befund wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Das führt direkt zu der Frage, was man sich davon verspricht, wenn das Materielle auf so breiter Front untersucht wird. Dabei soll die Archäologie – oder richtiger: die archäologischen Einzelfächer wie z. B. die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie, die Vorderasiatische Archäologie und die Klassische Archäologie – zunächst einmal unberücksichtigt bleiben; sie bildet – wie später zu zeigen sein wird – in mancher Hinsicht einen Sonderfall. Grundsätzlich ist es gewiss nicht verwunderlich, dass das Universum der Dinge in seiner intimen Verflechtung mit der Lebenswirklichkeit ernstgenommen und intensiv erforscht wird. Hier war die Monographie von Hans Peter Hahn (2005) bahnbrechend und in jeder Hinsicht vorbildlich. Aber wenn empirische Wissenschaften, die sich mit dem Menschen als sozial lebendes Kulturwesen befassen, nunmehr einen beträchtlichen Teil ihrer Forschungsenergie dem Materiellen widmen, dann muss das einfach überraschen. Denn bei manchen Arbeiten geht es offenbar nicht mehr darum, die Bedeutung des Materiellen im Kontext der Sozialisation sowie seine Rolle im gesamten Lebensvollzug transparent zu machen. Vielmehr erscheint es inzwischen bisweilen so, als habe man insbesondere in den Empirischen Kulturwissenschaften wie etwa der Ethnologie vor dem – wie oben angedeutet – Phänomen des Kreislaufs oder der Abfolge der in vielen Jahrzehnten entwickelten und verworfenen und wieder neu entwickelten Forschungsparadigmen und Interpretationsansätze kapituliert: Paradigmen und Ansätze, die doch ausnahmslos sozusagen aus dem Studium des ›vollen Lebens‹ abgeleitet, jedenfalls darauf in letzter Instanz gegründet sind.

Dass solche Paradigmen ebenso wie das Kulturkonzept Abstraktionen und Generalisierungen sind, muss nicht besonders betont werden (siehe etwa Elwert 1989). Aber es beschleicht einen manchmal das Gefühl, man halte sich nunmehr an das Materielle, weil es einen ganz und gar handfesten Eindruck vermittelt und sich damit wesenhaft vom fluiden Charakter jener Komponenten unterscheidet, die je nach Argumentationszusammenhang bei der kulturwissenschaftlichen Konstruktion des Sozialen für relevant gehalten werden. Wo und wann immer diese Auffassung tatsächlich vertreten wird, haben wir es mit einer merkwürdigen Reduktion des epistemischen Anliegens zu tun – sie wird sicher nicht das gewünschte Ergebnis bringen.

Mit Hahn (2005, 18) können wir ›Materielle Kultur‹ als die »Summe aller Gegenstände« definieren, die »in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll« sind. Entscheidend sei dabei nicht der Grad ihrer Bedeutung, sondern die Tatsache, dass sie in der »Lebenswelt der Menschen« eine Rolle spielten. Hahn vertritt ein semiotisches Konzept Materieller Kultur, indem er das Materielle als Zeichensys-

tem auffasst und Dinge beziehungsweise Objektzeichen in diesem Kontext als ›unscharfe‹ Zeichen charakterisiert (ebd., 122 ff.). Er betont immer wieder, dass das Kommunizieren mit Hilfe von Objekten sich an anderen semiotischen Regeln auszurichten habe als die sprachliche Kommunikation. Zwischen Objektzeichen und Texten bestünden grundlegende Unterschiede. Die Bedeutung der Dinge, so meint er, resultiere nicht aus ihrer Materialität, sondern aus dem Kontext ihrer Verwendung und den damit verknüpften Konzeptualisierungen derer, die sie benutzen. Neben ihrer Kontextabhängigkeit seien Objektbedeutungen im Gegensatz zur Sprache daher auch durch ihre Polyvalenz charakterisiert (hierzu zusammenfassend Eggert 2013).

Man darf davon ausgehen, dass die von Hahn vertretene semiotische Auffassung Materieller Kultur heutzutage für die gesamten Kultur- und Sozialwissenschaften verbindlich ist, in denen dieses Konzept eine Rolle spielt. Hiervon ist lediglich die Archäologie als Historische Kulturwissenschaft (Eggert 2006) bis zu einem gewissen Grad auszunehmen.

›Kultur‹ und ›Materielle Kultur‹ in der Archäologie

Der Begriff ›Kultur‹ ist in der deutschsprachigen Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie – die hier als Beispiel dienen soll – seit ihrer universitären Etablierung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von zentraler Bedeutung. Bereits im ersten Semester des Ur- und Frühgeschichtsstudiums wird man mit einer beträchtlichen Zahl von ›Kulturen‹ konfrontiert, die oft nach charakteristischen Fundorten, Fundobjekten oder Bestattungssitten benannt sind. So gibt es im Ostseeraum etwa eine endmesolithische ›Ertebølle-Kultur‹ und eine frühneolithische ›Trichterbecherkultur‹, im westlichen Europa eine endneolithische ›Glockenbecherkultur‹, in Mitteleuropa eine frühbronzezeitliche ›Aunjetitzer Kultur‹ sowie im mittleren und nördlichen Europa eine mittelbronzezeitliche ›Hügelgräberkultur‹.

Eine systematische inhaltliche Auseinandersetzung mit diesem zentralen Konzept der Archäologie erfolgte erstmals in den 1970er Jahren. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das traditionelle Kulturkonzept in der Archäologie vor allem pragmatisch-technisch orientiert ist. Dabei spielen die materiellen Hinterlassenschaften die entscheidende Rolle. Insofern handelt es sich bei ›Archäologischen Kulturen‹ um Hilfsbegriffe, nicht aber um soziopolitische und kulturelle Entitäten vergangener Lebenswirklichkeit. Selbstverständlich strebt die Archäologie an, diesen einstigen Entitäten nahezukommen, indem sie wann immer möglich etwa Phänomene der Siedelweise, des Wirtschaftens und des Totenbrauchtums zu berücksichtigen sucht. Dennoch wird sie nicht in der Lage sein, aus ihren Quellen ein Kulturkonzept – geschweige eine Kulturtheorie – zu entwickeln, das über den Rahmen eines fachlichen *terminus technicus* hinausgeht. Ein Konzept, das diese Ebene transzendiert, lässt sich nur auf der Grundlage solcher Wissenschaften entwickeln, die sich mehr oder weniger direkt mit dem handelnden Menschen befassen. Die intensive Theoriediskussion in diesen Kultur- und Sozialwissenschaften muss daher auch von der Archäologie berücksichtigt werden (Samida/Eggert 2013). Das ist bisher im deutschen Sprachraum jedoch nicht in notwendigem Maß geschehen, wenngleich in den letzten zwei Jahrzehnten erhebliche Fortschritte zu verzeichnen sind (Eggert 2013).

Wie oben angesprochen, bildet die Archäologie nicht nur innerhalb der Historischen Kulturwissenschaften, sondern auch im Kontext der Empirischen Kulturwissenschaften insgesamt in mancherlei Hinsicht einen Sonderfall. Das hängt damit zusammen, dass ihre Quellenbasis entweder ausschließlich oder aber überwiegend aus nicht-schriftlichen und nichtschrifttragenden Zeugnissen besteht. Damit hatte dieses Fach seit seiner Herausbildung im Gegensatz zu manchen kulturwissenschaftlichen Nachbarfächern ein ›natürliches‹ Verhältnis zu Materieller Kultur und – wenn man es einmal so bezeichnen möchte – der ihm inhärenten ›Materialität‹: Sämtliche archäologischen Einzelfächer wären ohne diese materiellen Hinterlassenschaften nicht existent (s. Kap. V.14; für die Mittelalterarchäologie Kap. V.8). Mit Ausnahme der Urgeschichtlichen Archäologie aber verfügen alle anderen archäologischen Einzelfächer (einschließlich der Frühgeschichtlichen Archäologie) über eine mehr oder weniger ergiebige schriftliche Parallelüberlieferung. Beide Überlieferungsstränge beleuchten meist unterschiedliche Aspekte vergangenen Lebens, so dass sie sich einerseits ergänzen, andererseits aber auch tatsächlich weitgehend unverbunden, also wirklich ›parallel‹ nebeneinander bestehen können. Schließlich mögen zwischen ihnen Widersprüche auftreten, die nicht oder jedenfalls nicht auf den ersten Blick auflösbar zu sein scheinen (s. Kap. II.4).

Im Kontext der Thematik ›Kultur und Materielle Kultur‹ stellt sich eine grundsätzliche Frage, die für das epistemische Potential der Archäologie zentral ist: Inwieweit erlauben es die nicht-schrifttragenden

materiellen Zeugnisse der Archäologie, die je nach Fragestellung analytisch unterschiedenen Bereiche der Kultur – etwa Technik, Wirtschaft, Gesellschaft, Weltsicht oder Religion – möglichst adäquat zu erfassen? Aus damit verknüpften Überlegungen hat der englische Archäologe Christopher Hawkes (1905–1992) Mitte der 1950er Jahre die sogenannte *ladder of inference* abgeleitet (Hawkes 1954). Sie besagt, dass der Schwierigkeitsgrad eines Rückschlusses von der Materiellen Kultur auf die verschiedenen Lebensbereiche nach dem Prinzip einer Leiter gestaffelt sei. Die von Hawkes vorgeschlagene Abfolge von ›relativ einfach‹ bis ›am schwierigsten‹ lautet knapp resümiert folgendermaßen: (1) Techniken, (2) Subsistenzwirtschaft, (3) soziale/politische Institutionen und (4) religiöse Institutionen und Geistesleben. Obwohl dieses Schema unmittelbar einleuchtet, ist es in den 1970er und 1980er Jahren von Anhängern der *New* oder *Processual Archaeology* mit wenig überzeugenden Argumenten in Abrede gestellt worden. Diese Kritik ist noch heute hier und da lebendig (Veit 2003; s. auch Kap. V.14). Allerdings kann durch die Unterstellung, Verfechter der Hawkesschen These verträten ein »sektorales, ja vielleicht sogar ein stratigraphisches Kulturkonzept«, die Realität der insbesondere im Wertebereich ausgeprägten Polyvalenz des Materiellen kaum aufgehoben werden. Auch die Behauptung, dass das bei Anhängern des Hawkesschen ›Leitermodells‹ auszumachende Kulturkonzept »künstliche Trennungen und Wertungen« vornähme, »ohne dabei nach den Vorstellungen der historischen Akteure zu fragen« (siehe Veit, Kap. V.14) vermag nicht zu überzeugen – das Problem liegt offenkundig darin, dass diese Akteure schon lange tot sind und nicht mehr befragt werden können.

Wie bereits oben angesprochen, wird in den letzten Jahren vor allem in der deutschen Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie ein durch die Symbolische Anthropologie und durch kommunikationstheoretische Ansätze insbesondere von Jan Assmann und Aleida Assmann angeregtes ›semiotisch-kommunikationstheoretisches‹ Kulturkonzept diskutiert (Eggert 2013, 36 ff.). Es ist offenkundig, dass auch hier das Hawkessche Leitermodell relevant ist. Demgemäß gibt es auch bei diesem spezifischen Kulturkonzept gewissermaßen zwei Lager: Die einen sind optimistisch, den einstigen semiotischen Code, in den die Materielle Kultur eingebettet war, mehr oder weniger gut entschlüsseln zu können, die anderen gehen hingegen davon aus, dass die Codes an den einstigen Handlungszusammenhang gebunden waren und mit ihm letztlich unwiderruflich verloren sind. Desungeachtet wird die Analyse der Materiellen Kultur natürlich immer wieder ›semiotisch-kommunikationstheoretische‹ Aussagen von hoher und höchster Allgemeinheit ermöglichen; diese Aussagen beruhen allerdings immer – wie im Übrigen auch alle komplexeren Aussagen – auf mehr oder weniger systematischen Übertragungen von Analogien. Aber auch ohne diesen epistemisch wichtigen Punkt zu vertiefen, genügt bereits ein Rückgriff auf die von Geertz vorgetragenen Reflexionen zur Datenbasis der Ethnologie (siehe auch Elwert 1989), um die Hoffnung auf eine erfolgreiche Umsetzung des semiotisch-kommunikationstheoretischen Ansatzes in der Archäologie gering einzuschätzen.

Schließlich erscheint es in einem Kontext, in dem es um Materielle Kultur und Archäologie geht, auch wichtig, einen gewissen Irrglauben zu korrigieren. Diesem Irrglauben hängen häufig Kulturwissenschaftlerinnen und Kulturwissenschaftler an, die mit den Archäologien nicht näher vertraut sind. Sie nehmen die Tatsache, dass diese Fächer wesentlich oder gar ausschließlich auf der Basis materieller Zeugnisse operieren, zum einen als Indikator einer besonderen Bedeutung, die diesem Fächerkomplex im Rahmen der grundsätzlichen Beschäftigung mit dem Materiellen angeblich zukommt. Zum anderen aber wird die Tatsache, dass die Archäologien als wissenschaftliche Fächer existieren, häufig als genereller Beweis des großen epistemischen Potentials des Materiellen genommen. Hier sollte aufgezeigt werden, dass beide Rückschlüsse unberechtigt sind. Zwar spielt das Materielle in den Archäologien eine weitaus wichtigere Rolle als in allen anderen Kultur- und Sozialwissenschaften, aber daraus lässt sich weder das eine noch das andere ableiten. Die archäologischen Fächer verfügen eo ipso nur über das Materielle, nicht aber über dessen Einbettung in eine je konkrete Lebenswirklichkeit. Dieser Einbettung kann man sich nur indirekt und ansatzweise über die mannigfach selektierten ›Befunde‹ nähern. Damit ist klar, dass die Archäologien nicht die Garanten für die Aussagekraft des Materiellen sein können. Sie muss auf anderem Wege evaluiert und gegebenenfalls etabliert werden. Dies kann nur durch die Analyse aller einschlägigen materiellen Zeugnisse in jenen Wissenschaften geschehen, die sich nicht mit toten ›Kulturen‹, sondern mit rezenten oder subrezenten Bevölkerungen befassen. Hier ist es möglich, das Materielle in seinem konkreten Wirkungszusammenhang zu erfassen und zu bewerten.

Was tun?

Die hier vorgelegte Charakterisierung von ›Kultur‹ und ›Materieller Kultur‹ lässt keinen Zweifel daran, dass das archäologisch Materielle nicht nur über den Prozess seiner Selektion und Deponierung durch den einst lebenden Menschen in einem besonderen, jedoch keineswegs regelhaften Maße konditioniert ist. Hinzu kommen auch noch jene zersetzenden und mehr oder weniger zerstörerischen natürlichen Kräfte, die auf das Materielle nach seiner Deponierung einwirken. Aber auch spätere menschliche Eingriffe verschiedenster Art verändern nicht selten den ursprünglichen Fundkontext. All dies pflegt man in der Archäologie unter dem Begriff ›Taphonomie‹ zusammenzufassen.

Resümiert man die Gesamtsituation, ist offenkundig, dass die Materielle Kultur – und durchaus nicht nur die der Archäologie – manche Stärken, aber auch eindeutige Schwächen aufweist. Diese ›Schwächen‹ lassen sich nur durch das Prinzip des Analogischen Deutens mindern. Aber dieses Prinzip vermag aufgrund der ihm inhärenten epistemischen Struktur keine Gewissheit, sondern nur Möglich- oder bestenfalls Wahrscheinlichkeiten hervorzubringen. Es besteht allerdings keinerlei Grund für die Annahme, das Hawkessche Leitermodell schließe von vornherein eine ›Selbstbeschränkung‹ der Archäologie in dem Sinn ein, dass sie sich nur noch mit den ›leichter‹ zugänglichen Bereichen beschäftigen solle. Dies ist zwar gelegentlich unterstellt worden (Veit 2003), beruht aber auf einer Verwechslung von Quellenanalyse und Forschungspraxis. Es ist eine Sache, wenn man sich grundsätzlich mit der Aussagekraft archäologisch zutage geförderter nichtschriftlicher Zeugnisse auseinandersetzt. Dass man dabei Arbeiten anderer Autoren – etwa von Hawkes – berücksichtigt und vielleicht auch kritisch rezipiert, gehört allemal dazu. Etwas völlig anderes ist jedoch die Forschungspraxis: Sie wird sich bei aller Einsicht in die mögliche Begrenztheit des Aussagepotentials bestimmter Quellen für bestimmte Fragestellungen a priori natürlich keine ›Selbstbeschränkung‹ auferlegen, sondern bemüht sein, das Potential der Quellen in jedem konkreten Fall bis an die Grenzen des Möglichen auszuschöpfen. Auch das Argument, dass etwa die Ethnologie ihren Forschungsgegenstand ebenfalls konstruiere (s. Kap. V.14), hilft in dieser Hinsicht nicht weiter – alle Wissenschaften ›konstruieren‹ ihren Forschungsgegenstand (hierzu etwa Elwert 1989).

Wie dem auch sei, aus der hier behandelten Thematik ergibt sich ein klares Ergebnis: Wann immer es um ›Kultur und Materielle Kultur‹ geht, sollten die davon betroffenen Fächer – Historische Kulturwissenschaften, Empirische Kulturwissenschaften und Sozialwissenschaften – im Idealfall zusammenarbeiten, zumindest aber voneinander Kenntnis nehmen. Dass dies bisher nicht in ausreichendem Maß geschieht, liegt auf der Hand. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang vor allem die Reflexion über das prinzipielle epistemischen Potential des Materiellen – diese Metaebene muss in Zukunft verstärkte Aufmerksamkeit erfahren (siehe Samida/Eggert 2013). Es ist klar, dass dabei alle Fächer, die das Materielle für bedeutsam halten, mitwirken müssen. Dies ist ein wahrhaft interdisziplinäres Unterfangen, das – unabhängig davon, wie es konkret realisiert wird (dazu Samida/Eggert 2012) – auf jeden Fall die Bedingungen für einen möglichst breiten intellektuellen Einzugsbereich bereitstellen muss.

Literatur

Borofsky, Robert (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York/St. Louis u. a. 1994.

Borofsky, Robert: Rethinking the cultural. In: Ders. (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York/St. Louis u. a. 1994a, 243–249.

Borofsky, Robert: Assessing the field. In: Ders. (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York/St. Louis u. a. 1994b, 468–491.

Eggert, Manfred K. H.: *Archäologie. Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft*. Tübingen/Basel 2006.

Eggert, Manfred K. H.: Die Vergangenheit im Spiegel der Gegenwart. Überlegungen zu einer Historischen Kulturwissenschaft. In: Jan Kusber/Mechthild Dreyer/Jörg Rogge/Andreas Hütig (Hg.): *Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven*. Bielefeld 2010, 43–66.

Eggert, Manfred K. H.: Culture historical theory. In: Neil Asher Silberman (Hg.): *The Oxford Companion to Archaeology*. Oxford/New York u. a. 2012, 365–369.

Eggert, Manfred K. H.: ›Kultur‹. Zum praktischen Umgang mit einem Theoriekonzept. In: Ders./Ulrich Veit (Hg.): *Theorie in der Archäologie. Zur jüngeren Diskussion in Deutschland*. Münster/New York u. a. 2013, 13–61.

Elwert, Georg: Ethnologische Artefakte und die theoretische Aufgabe der empirischen Sozialwissenschaften. In: *Saeculum* 40 (1989), 149–160.

Fuhrmann, Manfred: *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart 2002.

Geertz, Clifford: Thick description. Toward an interpretive theory of culture. In: Ders.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York 1973, 3–30.

Goody, Jack: Culture and its boundaries. A European view. In: Robert Borofsky (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York/St. Louis u. a. 1994, 250–260.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hahn, Hans Peter: *Ethnologie. Eine Einführung*. Berlin 2013.

Hawkes, Christopher: Archeological theory and method. Some suggestions from the Old World. In: *American Anthropologist* 56 (1954), 155–168.
Hejl, Peter M.: Kulturtheorien. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart/Weimar [5]2013, 424–426.
Höllmann, Thomas O.: Hochkultur. Annäherung an einen umstrittenen Begriff. In: Mathias Münter-Elfner (Red.-Leitung): *Brockhaus – Die Bibliothek. Die Weltgeschichte, Bd. 1: Anfänge der Menschheit und frühe Hochkulturen*. Leipzig/Mannheim 1997, 674–677.
Hoppe, Ilaria: High/Low. In: Ulrich Pfisterer (Hg.): *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*. Stuttgart/Weimar [2]2011, 170–175.
Kaschuba, Wolfgang: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München [4]2012 [Erstauflage 1999].
Keesing, Roger M.: Theories of culture. In: *Annual Review of Anthropology* 3 (1974), 73–97.
Keesing, Roger M.: Theories of culture revisited. In: Robert Borofsky (Hg.): *Assessing Cultural Anthropology*. New York/St. Louis u. a. 1994, 301–310.
Kohl, Karl-Heinz: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München [3]2012 [Erstauflage 1993].
Kroeber, Alfred L./Kluckhohn, Clyde: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York o. J. [1963] [Erstauflage 1952].
Moebius, Stefan: *Kultur*. Bielefeld 2009.
Nünning, Ansgar: Kulturwissenschaft. In: Ders. (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart/Weimar [5]2013, 427–430.
Ort, Claus-Michael: Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar 2008, 19–38.
Samida, Stefanie/Eggert, Manfred K. H.: Über Interdisziplinarität. Betrachtungen zur Kooperation von Natur- und Kulturwissenschaften in der Archäologie. In: *Hephaistos* 29 (2012), 9–24.
Samida, Stefanie/Eggert, Manfred K. H.: Das Materielle in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Metatheoretische Reflexionen. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien* 143 (2013), 329–349.
Sommer, Roy: Kulturbegriff. In: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart/Weimar [5]2013, 417–418.
Tylor, Edward B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Bd. 1. London 1871.
Veit, Ulrich: Über die Grenzen archäologischer Erkenntnis und die Lehren der Kulturtheorie für die Archäologie. In: Ders./Tobias L. Kienlin/Christoph Kümmel/Sascha Schmidt (Hg.): *Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur*. Münster/New York u. a. 2003, 461–488.
Warneken, Bernd Jürgen: *Die Ethnographie popularer Kulturen. Eine Einführung*. Wien/Köln u. a. 2006.

Manfred K. H. Eggert

3. Dinge als Zeichen

Objektzeichen

Der Umgang mit Dingen begründet kulturelle Wirklichkeit. Er stellt individuelle oder gesellschaftliche Identität her, dient der sozialen Distinktion und vermittelt dies dem Betrachter. Dinge sind Zeichen, wenn sie bei ihrer Verwendung und Wahrnehmung Sinn erlangen und eine spezifische, non-verbale Kommunikation ermöglichen.

Der angemessene Umgang mit Dingen unterliegt dabei Regeln, und es sind solche ritualisierten oder jedenfalls repetitiven Handlungen, durch die Materielle Kultur (s. Kap. II.2) zur Veranschaulichung oder Festigung einer sozial konstruierten Wirklichkeit beiträgt. Sie bedarf dazu der Redundanz des Zeichenaktes und der Einhaltung bestimmter Kontextualisierungen, wobei gerade ihre von sprachlichen Botschaften abweichende Wahrnehmung sie zu einem wichtigen Medium der Vermittlung konkreter Fertigkeiten, Verhaltensweisen oder allgemein kulturellen Wissens macht.

Es liegen hier nicht erratische Einzelakte vor oder individuelle Motivationen, sondern Traditionen, in denen Dinge auf kulturspezifische Weise Gegenstand von Sinnzuweisungen werden können und Wahrnehmung oder Handlung strukturieren. Diesen Kommunikationsraum zu bestimmen, auch im Hinblick auf die sozialen Strategien des Umgangs mit Dingen, ist die Aufgabe eines im weitesten Sinne semiotischen Ansatzes. Ein solcher Ansatz erlaubt es, die Erkenntnisstruktur und die Reichweite von Aussagen über die Bedeutung von Dingen zu bestimmen, wobei zugleich den unterschiedlichen Fachtraditionen und der je spezifischen Quellenlage der verschiedenen Kulturwissenschaften Rechnung zu tragen ist. Ohne in die Rede von einem *material turn* einstimmen zu wollen, setzt sich in den Archäologien (s. Kap. V.8; V.14) und anderen kulturwissenschaftlichen Fächern zunehmend die Auffassung durch, dass Materielle Kultur (s. Kap. II.2) als ein Zeichensystem zu begreifen sei, das Bedeutungen und Überzeugungen vermitteln kann. Unterschiede bestehen freilich in Hinblick auf die Möglichkeit, eine emische Perspektive einzunehmen – d. h. die Sicht der einst Handelnden nachzuvollziehen – und die konkreten Bedeutungsinhalte der Dinge aus Sicht ihrer Hersteller und ihrer Nutzer zu bestimmen. Das jüngst nachdrücklich artikulierte Interesse an der ›Agenshaftigkeit‹ der Dinge wiederum transzendiert semiotische

Kategorien; dazu soll abschließend kurz Stellung bezogen werden.

Zeichenarten, Zeichensysteme und Kommunikation

Die allgemeine Theorie der Zeichen wird als Semiotik bezeichnet. Dabei beschreibt dieser Terminus zum einen die *Disziplin* der wissenschaftlichen Erforschung verschiedener Arten von Zeichensystemen, zum anderen aber auch eine *Methode* der Geisteswissenschaften, bei der die Bedeutung der Analyse von Zeichen im Vordergrund steht (Eco 1987, 24–27).

Ein Zeichen wird definiert als etwas, das auf etwas anderes verweist und von jemandem als Zeichen erkannt wird. Da diese Bestimmung sehr offen gehalten ist, ist die genaue Festlegung dessen, was als Zeichen gelten kann, jedoch abhängig von der disziplinären Perspektive und Definition. Zusätzlich kann nach der Art und Weise der Erzeugung, nach transportierten Inhalten sowie nach Zeichenempfängnis und Zeichenübersetzung gefragt werden.

Eines der bekanntesten Systeme der Übermittlung von Zeichen ist die Sprache. Ferdinand de Saussure (1857–1913) verstand das Bezeichnende und das Bezeichnete oder Signifikant und Signifikat als untrennbare Einheit des sprachlichen Zeichens. Eine Grundeigenschaft des sprachlichen Zeichens ist die arbiträre Zuordnung von Lautbild und Vorstellung: Die mentale Repräsentation eines Konzepts wie ›→‹ hervorgerufen durch den sprachlichen Ausdruck ›Pfeil‹ ist nicht strukturell begründet und die Zuordnung eines Signifikanten zu einem Signifikat somit beliebig (Saussure 2001, 76–82).

Neben der Linguistik ist die Semiotik auch in anderen Disziplinen angewandt worden. So existieren unter anderem ein verhaltenstheoretischer Ansatz der Semiotik, die Anthropo- und Zoosemiotik, die Architektur- und die Kultursemiotik (Krampen u. a. 1981; Eco 2002, 293–356; Posner 2003). Als Begründer der modernen Semiotik, dessen Konzepte sich zahlreich in den neueren kommunikations- oder handlungstheoretischen Zeichentheorien erhalten haben oder weiterentwickelt wurden, gilt der amerikanische Philosoph Charles S. Peirce (1839–1914).

Peirces Semiotik ist tief in seiner philosophischen Ontologie verankert. Ihre Grundlage bilden die drei Universalkategorien, *Erstheit* (Qualität), *Zweitheit* (Reaktion) und *Drittheit* (Vermittlung), mittels derer die Seinsweisen aller Phänomene beschrieben werden können. Zeichen und ihre Wirkungen gehören zu den Phänomenen der Drittheit, die einen Bezug zwischen Erstheit und Zweitheit herstellen und sich unter anderem in Akten der Kommunikation, der Gewohnheit und Repräsentation manifestieren (Peirce 1983, 54–63; Nöth 2000, 61).

Das Konzept einer Triade findet sich auch in Peirces Zeichentheorie. Es setzt sich zusammen aus dem *Zeichen* bzw. *Repräsentamen*, dem *Interpretanten* und dem *Objekt*. Der Begriff des Zeichens steht bei Peirce also sowohl für das einzelne Korrelat als auch für die triadische Einheit: »A sign, or *representamen*, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, […]« (Peirce 1960, 2.228).

Als Interpretant ist demnach eine mentale Vorstellung zu verstehen, die das wahrnehmbare Zeichen beim Empfänger hervorruft und das als die Wirkung dessen gelten kann. Aus dieser kognitiven Vorstellung stellt der Empfänger die Verbindung zu dem Objekt her, das das Zeichen repräsentiert. Diese können partielle oder ganzheitliche, materielle oder mentale Konstrukte sein. Einzige Voraussetzung ist, dass dieses Objekt dem Empfänger bekannt ist – sonst könnte die Vermittlung durch ein Zeichen nicht geleistet werden.

Da der Interpretant sofort zu einem neuen Repräsentamen für einen neuen Interpretanten wird, ergibt sich die beständige Aktivierung von potentiellen neuen Zeichenprozessen – ein Phänomen, das als *unendliche Semiose* beschrieben wird. In Peirces Vorstellung eines pansemiotischen Universums, wo jeder Gedanke und jeder Mensch selbst als Zeichen anzusehen ist, wird dieser Zeichenprozess theoretisch niemals unterbrochen.

Nach Peirce lässt sich jedes Repräsentamen hinsichtlich seiner Beziehung zu dem referenzierten Objekt unterscheiden. Als *Ikon* gilt ein Zeichen, wenn es in einer Ähnlichkeitsbeziehung zu seinem Objekt steht, wie ein Foto oder ein Diagramm. Als *Index* gilt ein Zeichen, wenn es in einer existenziellen Beziehung zum Objekt steht, so wie ein Wetterhahn auf die Windrichtung oder eine Spur auf ein abwesendes Tier verweist. Beide Zeichenarten werden als *motiviert* beschrieben, da sie auf ihr Objekt verweisen bzw. mit diesem in einem Zusammenhang stehen. Ein Zeichen gilt als *Symbol*, wenn dessen Relation zu seinem Objekt allein von einer gesellschaftlichen Regel oder Gewohnheit bestimmt und die Beziehung daher arbiträr ist, so wie Nationalfahnen oder das sprachliche Zeichen (Eco 1977, 60 f.; Peirce 1983, 64–67; Nöth 2000, 61–65).

Zeichen können aufgrund ihres Ursprungs als natürliche oder künstliche Zeichen gelten. So vermit-

telt der strahlende Sonnenschein dem Empfänger, dass eine angenehme Temperatur zu erwarten ist, während Wolken das Gegenteil anzeigen. Auch Menschen können unbeabsichtigt natürliche Zeichen hervorbringen: So zeigt ein Fieber deutlich eine Körperschwäche an, und der Widerhall von Absätzen auf hartem Boden bedeutet die Bewegung einer Person. Künstliche Zeichen hingegen sind solche, die bewusst ausgesandt werden, um etwas zu vermitteln. Diese Zeichen sind konventionell festgelegt, d. h. eine Gemeinschaft hat sich auf einen Kode, der den Zusammenhang von Form und Inhalt korreliert, verständigt. Dazu zählen Sprachen und Schriftsysteme, aber auch Straßenschilder und akustische Signale. Zu beachten ist dabei, dass Zeichen eine oft funktionale Primärbedeutung (*Denotation*) haben, sekundär aber viele weitere Inhalte vermitteln (*Konnotation*). So mag ein fahrendes Auto zunächst Mobilität denotieren, es konnotiert dem Zeichenempfänger aber auch das Preissegment der Anschaffung, das wiederum auf die monetären Möglichkeiten und weiter auf den sozialen Status des Besitzers verweist. Konnotationen sind oft heterogen und vielfältig; mitunter rücken sie an die Stelle der Primärbedeutung wie es z. B. beim Siegelring geschehen ist, dessen eigentliche Denotation, die Befähigung einer Person zur Echtheitsbezeugung von Dokumenten, vielmehr der Konnotation der Familienzugehörigkeit und der Repräsentation der Abstammung gewichen ist (Eco 1977, 38–44; Posner 2003, 40–42).

Kritik an der Zeicheneinteilung wurde besonders von Umberto Eco geübt. Für ihn stellen in einer semiotischen Perspektive kulturelle Prozesse generell Kommunikationsprozesse dar, in denen Menschen durch Zeichen Inhalte übermitteln und empfangen. Dabei besteht die Beziehung zwischen Ikonen und ihren Objekten weniger in einer tatsächlichen Ähnlichkeit – ein hundertprozentiges Ikon wäre sein eigenes Objekt – als vielmehr in einer konventionell vereinbarten Regel. Die empfundene Übereinstimmung zwischen einem fotografisch abgebildeten und einem realen Auto basiert ja nicht auf einer tatsächlichen Konformität der Materialität – sie ist sogar sehr verschieden –, der Haptik oder des Geruchs. Bei der zeichnerischen Wiedergabe eines Elefanten ist für die meisten Betrachter ein langer Rüssel ausreichend, um den Elefanten als solchen zu erkennen. In einer Welt mit vielen, dem Elefanten ähnlichen Rüsseltieren würde sich das konventionell vereinbarte Erkennungsmerkmal auf das Fell, die Füße oder die Ohren konzentrieren.

Ebenso sieht Eco in dem indexikalischen Zeichen eines Ausschlags einen konventionell gesetzten Zusammenhang zu einer bestimmten Krankheit, den eine Gruppe von Zeichenbenutzern aufgrund sozial vermittelter Regeln deutet. Gleichfalls kann die Spur eines Tieres oder der Rauch eines Feuers nur gedeutet werden, wenn der physikalische Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung dem Zeichenempfänger aufgrund einer erlernten Bestimmung bewusst ist.

Ikone und Indizes reproduzieren demnach nicht ihren Gegenstand, sondern sie rufen einen Wahrnehmungseindruck hervor, der dem durch den tatsächlichen Gegenstand hervorgerufenen als ähnlich empfunden wird. Da die Wiedergabemöglichkeiten konventionell bestimmt sind, schließt Eco, dass es keinerlei Unterscheidungsmöglichkeiten zwischen tatsächlich motivierten Zeichen (Ikone, Indizes) und Symbolen gibt. Die Funktion aller Zeichen folgt der Korrelation zwischen Inhalt und Ausdruck, den konventionellen *Kodes*, die die Regeln der Zeichenverknüpfung beinhalten. Für Eco basieren alle Zeichen demnach auf Konventionalität und stellen somit nach Peirces Definition Symbole dar (Eco 1977, 60–68; 1987, 39 f., 254–289; Nöth 2000, 126–130, 196 f.).

Angesichts der Vielseitigkeit und Wandelbarkeit von Zeichen sollte ihre Typologie allgemein nicht als starres Gerüst verstanden werden, zumal es durchaus verschiedene Vorstellungen über ihre definierenden Kriterien gibt (Nöth 2000, 142 f., 178–184).

In Kommunikationsprozessen interpretiert der Empfänger die in Zeichen enkodierte Botschaft des Senders. Dabei kann als Zeichen ein Sprechakt sowie Gestik und Mimik gelten. Auch durch Objekte wie Eheringe, Uhren etc. wird kommuniziert. Der gesamte Zeichenprozess wird als *Semiose* verstanden. Zur erfolgreichen Zeichenübermittlung müssen Sender und Empfänger über einen gemeinsamen Kode verfügen, der sie das Zeichen in einer übereinstimmenden Form verstehen lässt: Ein Zeichen kann nur dann als Zeichen funktionieren, wenn es auch als solches erkannt wird. Zusätzlich braucht es ein Medium der Repräsentation, das sinnlich wahrgenommen werden kann (Eco 1977, 25–27).

Alle Zeichenbenutzer und Kodes einer Kultur lassen sich als semiotischer Raum, als Semiosphäre verstehen. Diese hat einen Kern, in dem sich die wichtigsten Zeichensysteme befinden, die für das Selbstverständnis der Kultur elementar sind. Daran schließt sich die immer brüchiger werdende Peripherie an, die heterogene und unvollständige Kodes beinhaltet. An der Grenze der Semiosphäre besteht ein Kontaktraum zu anderen Kulturen mit abwei-

chenden Zeichensystemen. Die bruchstückhafte Natur der Peripherie ermöglicht Zeichenbenutzern, die unterschiedlichen Kulturen angehören, auch in abweichenden oder fehlerhaften Kodes miteinander zu kommunizieren, während im Kern der Semiosphäre die Homogenität der Zeichenverwendung vorherrscht. Zeichenbenutzung ist daher sowohl individuell als auch kulturell bedingt. Deutlich zeigt sich dies durch die Sprachen, aber auch durch Gesten, die in verschiedenen Ländern variierende Bedeutung haben, als auch an der unterschiedlichen Bewertung von Statusobjekten, sozialen Klassen, Alter und Geschlecht (Lotman 1990).

Polysemie, Kontext, Wirkung

Bedeutungsaufladungen können bei der Herstellung von Dingen schon einkalkuliert sein, wie etwa bei Prestigegütern (s. Kap. IV.20), oder ihnen später in einem gänzlich anderen Umfeld zuwachsen. Ihr Auftreten und ihr Verständnis sind situations- und kontextabhängig. Anders als Sprache verfügen Dinge dabei nicht über eine allgemein gültige Syntax (Barthes 1988, 195–197; s. Kap. II.4; II.5). Im Gegensatz zu der Linearität sprachlicher Botschaften können Bezug und Gewichtung der wahrgenommenen Elemente durch verschiedene Betrachter in unterschiedlicher Weise festgelegt werden. Die Bedeutung von Dingen erschließt sich in hohem Maße aus ihrer materiellen Umgebung, aus ihrer räumlichen Anordnung und aus dem Handlungs- und Wahrnehmungszusammenhang ihrer Verwendung. Dies hat zur Folge, dass Dinge mehrdeutig bleiben und zu ihrem Verständnis eines Kontextes bedürfen (s. Kap. II.2). Ferner können Dinge auch nicht-semiotisch wahrgenommen werden, indem der Fokus der Betrachtung auf mechanischen oder physikalischen Merkmalen des Objekts liegt (Eco 1987, 52–54; Nöth 2000, 126 f.).

Solche Zeichenprozesse treten auf, wann immer Menschen Gegenstände herstellen oder mit ihnen umgehen. So lassen sich gerade aus dem Bereich rezenter traditioneller Gesellschaften zahlreiche Beispiele für die Verwobenheit kultureller Ordnungskategorien mit dem Gebrauch von Dingen anführen. Eingehend gewürdigt wurde etwa die Rolle der Gabe, aber auch des Austausches von Diensten oder weiblichen Individuen bei der Entstehung und der Reproduktion gesellschaftlicher Ordnung (Godelier 1999; s. Kap. III.4). Die Bedeutung von Dingen kann sich dabei auf die Ausbildung oder Fortschreibung von Hierarchien ebenso erstrecken wie auf Identität im weitesten Sinne, von der auf der individuellen Ebene etwa die Herstellung und der Gebrauch von Objekten im Zuge vielfältiger Initiationsriten Zeugnis geben. Dem Einzelnen können Dinge bedeutsam oder beseelt erscheinen, Stärke verleihen oder Schutz und Orientierung ermöglichen. Sie erlauben es ihm, anderen gegenüber seinen Stand und seine Identität auszudrücken – Prestige und Prestigegüter (s. Kap. IV.20) sind hierfür nur ein Beispiel. Den Mitgliedern einer Gemeinschaft werden durch den Umgang mit Dingen gesellschaftliche Tatsachen und Überzeugungen bewusst; eine wichtige Rolle spielen sie auch in Bezug auf das Übernatürliche, sei es im Rahmen unterschiedlichster Rituale im Ablauf des Jahres oder individueller Lebenszyklen von der Geburt über die Aufnahme in die Gruppe bis hin zur Bestattung. Der Gemeinschaft und ihren einzelnen Mitgliedern erlauben sie es, innerhalb der kulturellen Semiosphäre ihre Zusammengehörigkeit zu bekräftigen, zum Beispiel über die materielle Abgrenzung nach außen oder durch die Berufung auf eine gemeinsame Herkunft. In einem weiteren Sinne sind sie ein Medium bzw. Bestandteil der Handlungen, mit denen das Verhältnis zur sozialen, natürlichen oder/und spirituellen Umwelt reguliert wird.

Insbesondere aus archäologischer Sicht ergibt sich hier das Problem, dass es keine inhärenten Botschaften oder Inhalte gibt, die ein Artefakt (s. Kap. IV.4) über die Dauer seiner Existenz vermittelt. Dinge brauchen einen Empfänger, der sie als Zeichen wahrnimmt und demgemäß interpretiert. Er allein ist »der methodische […] Garant für die Existenz der Signifikation« (Eco 1987, 39), und ohne ihn sind Dinge bedeutungslos. Der Inhalt Materieller Kultur (s. Kap. II.2) ergibt sich ferner nicht daraus, dass die Artefakte als Zeichen in einem strukturellen Verhältnis zu ihrem Interpretanten stehen, d. h. motiviert auf ihr Referenzobjekt verweisen oder dass der Archäologe einen ursprünglichen Kode kennt, sondern, dass er Dinge aktiv zueinander in Beziehung setzt, dass er ein Zeichen jenseits des physikalisch Gegebenen erkennt und interpretiert. Der vielfältige Inhalt Materieller Kultur ist daher als kontextgebunden und interpretationsabhängig zu verstehen: »There is no actual past state of history ›out there‹ which is represented by our data and which is waiting for us to discover it […] We should treat this material as a medium from which it is always possible to create meaning, rather than a record which is involved in the transmission of meaning« (Barrett 1994, 169).

In letzter Konsequenz gibt es daher keine Möglichkeit, die Adäquatheit der archäologischen Inter-

pretation von Dingen der Vergangenheit zu testen. Wenn der Archäologe also von semantischen Inhalten der Dinge ausgeht, so geschieht dies, weil er meint, sie im Rahmen einer Semiose als Zeichen erkannt und gedeutet zu haben. Ob diese Zeichenfunktion ›wahr‹ ist oder der ursprünglichen Verwendung prähistorischer Benutzer entspricht, ist also von der Quellenlage und ihrer Interpretation abhängig. Überdies ist es möglich, dass einstige Zeichen unerkannt bleiben.

Ebenso wenig kann jedoch in rezenten Situationen davon ausgegangen werden, dass Dinge als Zeichen durch den Kulturwissenschaftler ohne weiteres in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu bestimmen und entsprechende Interpretationen ›wahr‹ sind. Dieser Polysemie von Dingen und ihrem Oszillieren zwischen den Bedeutungen, zwischen semiotischer und nicht-semiotischer Verwendung, ist auch in historischen oder rezenten Situationen Rechnung zu tragen, in denen Schriftzeugnisse oder Eigenäußerungen scheinbar eindeutig über ›indigene‹ Bedeutungsinhalte von Dingen Auskunft geben. Hier liegt ein generelles erkenntnistheoretisches Problem vor, auch wenn dies in einschlägigen Studien oft nicht explizit thematisiert wird. Wie die Rekonstruktion von Bedeutungsdimensionen eigentlich geschieht, was sie erst möglich macht und was sie beeinflusst, bleibt oftmals offen. Festzuhalten ist aber, dass unser Wissen um die einstige Bedeutung von Dingen für ihre Erzeuger immer auf Interpretation und nicht auf dem unmittelbaren Zugang zu den semiotischen Kodes historischer bzw. indigener Akteure oder gar auf immanenten Bedeutungen der Dinge beruht.

Pragmatik und materielle Diskurse

Eher als in dieser Polysemie ihrer Bedeutung ein Defizit von Objektzeichen zu erkennen, sollte man Dingen als Zeichen vielmehr eine andere *Qualität* zuerkennen als Sprachzeichen. Neben expliziten Sinnzuweisungen prägen Dinge durch ihre alltägliche Präsenz und vordergründige Funktionalität *unbewusst* die Wahrnehmung, und gerade hierin liegt ihre spezifische Qualität für die Konstruktion und Vermittlung sowie für die Transformation kultureller ›Realität‹ (Bourdieu 1976, 324–332; Barthes 1988, 197). Durch ihre offene semantische Struktur und den fehlenden Appell an eine bewusste ›Lesung‹ lassen sie als gegeben erscheinen, was tatsächlich ein strukturiertes Zeichensystem ist, das möglicherweise nur von einem Teil der Gesellschaft beherrscht, beeinflusst oder überhaupt verstanden wird: »Mundane material culture, such as pottery, therefore, achieves its cultural significance, ironically, because its two major attributes are (a) its functionality and (b) its triviality« (Miller 1985, 192).

Unabhängig von der spezifischen Bedeutung, die ihnen jeweils beigemessen wird, lassen sich daher die Wahrnehmung und der Gebrauch von Dingen sowohl in modernen westlichen als auch in indigenen oder (prä-)historischen Gesellschaften als Kommunikationsprozess verstehen oder als strukturiertes Zeichensystem. Zu diesen Gemeinsamkeiten gehört auch, dass viel von dem, was Dinge aussagen, auf einer Ebene der alltäglichen, unbewussten Wahrnehmung erfolgt. Gleich, ob sie nun – zum Teil – mit explizit formulierter Bedeutsamkeit behaftet sind oder rein funktional erscheinen – wie so oft in unserer eigenen Kultur –, vermitteln Dinge dabei wichtige Klassifikationsschemata für die gesellschaftliche und kulturelle Realität. Normen, Dispositionen und Verhaltensmuster werden durch die vom Menschen geprägte, dingliche Umgebung nahegelegt und anhand ihrer erlernt, wobei sie anders als sprachliche Aussagen selten bewusst reflektiert werden, dafür aber als umso ›natürlicher‹ erscheinen und genau aus diesem Grund potentiell wirkmächtig sind.

Systematisieren lässt sich dies zum Beispiel im Rückgriff auf Charles W. Morris (1901–1979), nach dem die Semiotik von drei Dimensionen bestimmt ist, in denen ein Zeichen in Beziehung zu einem anderen Konstituenten stehen kann (Morris 1972, 23–28). Die *Syntaktik* untersucht die Beziehung von Zeichenträgern zu anderen Zeichenträgern. Die Typologie von Objekten einer Kategorie könnte als syntaktische archäologische Semiotik verstanden werden: Schwerttypen werden als Zeitzeichen verglichen und in chronologische Abfolgen gesetzt. Die *Semantik* konzentriert sich auf die Problematik der Beziehung von Zeichenträgern zu ihren Referenzobjekten. Da die ursprünglichen Kodes unbekannt sind, kann in dieser Ausrichtung nur auf interpretierte Bedeutungsinhalte verwiesen werden, die ausreichend begründet werden müssen. Artefakte losgelöst von ihrer kontextuellen Verwendung als Bedeutungsträger zu definieren, wäre eine semantische Annäherung. Die *Pragmatik* untersucht, wie ein Zeichenträger beim Empfänger wirkt, welche Bedeutung er für ihn hat. Dabei wird sowohl auf den Zeichengebrauch und die Handlungsziele des Senders geachtet, als auch auf die Wahrnehmungseffekte des Interpreten (Nöth 2000, 89–91, 156–158).

Die Interpretation von Zeichen in einer pragmatischen Perspektive ermöglicht es, ihr Auftreten in

einer Vielzahl von Kontexten zu prüfen und zu vergleichen. Es ist also nicht die einzelne Objektbetrachtung in der pragmatisch-archäologische Ansätze ihre Stärke entwickeln, sondern die kontextuelle Analyse der strukturellen Verwendung, Wiederholung, Herstellung und Präsentation von Objektsammlungen und Objektzeichen, sowie ihrer Beziehung untereinander (Kienlin 2005). So lassen sich Handlungszusammenhänge und Diskursfelder erkennen, in denen Objekte regelhaft wenn nicht in kommunikativer Absicht, so doch bestimmt von kultureller Norm und in Abhängigkeit von kulturellen Dynamiken verwendet wurden.

Materielle Texte?

Wichtig ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass Materielle Kultur natürlich auch aus emischer Sicht nicht ›gelesen‹ wird und die verbreitete Textmetapher daher in die Irre führt. Theoretisch wird hier der Anspruch erhoben, Materielle Kultur ähnlich Texten einer ›Lesung‹ unterwerfen zu können, wobei sich die spezifische Bedeutung der Dinge aus ihrer Kontextualisierung, aus ihren Bezügen zu und Unterschieden von anderen Zeichen in einem materiellen Text ergebe (Hodder 1991, 126–128). In der Praxis sind solche Arbeiten jedoch gekennzeichnet durch die Abkehr von grundlegenden zeichentheoretischen Erwägungen und die zunehmend subjektive Festlegung ›ursprünglicher‹ Bedeutungsinhalte. Probleme mit der Textanalogie liegen also vor allem in der damit einhergehenden Rezeption interpretativer oder hermeneutischer Ansätze begründet, wobei privilegierter Einblick in die Gedanken prähistorischer Akteure beansprucht wird (s. Kap. II.V; V.14).

Durchaus hilfreich für die weitere Präzisierung des Verhältnisses sprachlicher und dinglicher Kommunikation ist aber die in diesem Umfeld erfolgte Rezeption poststrukturalistischen Gedankenguts (Olsen 1990). Da sich nach dem ›Tod des Autors‹ das Interesse von der ursprünglich intendierten Botschaft auf die potentiell unbegrenzten Interpretationen des Textes verlagert, wird deutlich, dass auch Sprache (bzw. Text) polysem ist. Zwar ermöglichen es schriftliche Texte prinzipiell, selbst in Abwesenheit ihres Erzeugers eindeutige Inhalte zu vermitteln. Dies stellt aber hohe Anforderungen an den Leser, durch dessen Interpretationsleistung Bedeutung entsteht, und stellt keineswegs den Regelfall des Textverständnisses dar. Für alle Zeichen gilt, dass sie Gegenstand unterschiedlicher Lesarten werden können, so dass hier kein fundamentaler Unterschied zwischen sprachlichen und dinglichen Ausdrucksformen vorliegt.

Dessen ungeachtet ist es dem Erzeuger von Objekten kaum möglich, eine bestimmte Wahrnehmung von Dingen festzulegen. Aus etischer, d. h. kulturübergreifender Perspektive ist daher auch in historischen oder ethnographischen Kontexten nur eingeschränkt der Schluss auf die ursprünglichen Intentionen der Erzeugung und Bedeutungsinhalte Materieller Kultur möglich (s. Kap. II.2; II.5; V.1). Was bei Texten eine Möglichkeit darstellt – ihre fortgesetzte Uminterpretation durch neue Leser – stellt damit für Dinge den Normalfall dar.

Man kann diesen Befund freilich auch ins Positive wenden, da die besondere ›Qualität‹ von Dingen als Zeichen gerade darauf beruht, dass sie – einmal erzeugt – jedem ›Leser‹ und in jedem Kontext neue Interpretationen erlauben. Aus archäologischer Sicht kann dabei nicht das Verständnis oder gar die Rückübertragung spezifischer Bedeutungs*inhalte* im Mittelpunkt stehen. Aber auch ohne Zugriff auf die semantische Ebene beeinflusst das kommunikative Potential von Dingen die Struktur der archäologischen Hinterlassenschaften und bedingt deren differenzierte Betrachtung. In Hinblick auf die Variabilität der materiellen Überreste interessieren also die unterschiedlichen Faktoren, die die dingliche Umwelt strukturieren. Dies betrifft etwa die möglichen gesellschaftlichen und kulturellen Strategien des Umgangs mit Dingen und – aus pragmatischer Sicht – die Frage, wie diese als Zeichen gewirkt haben könnten.

Lohnend ist dieses Anliegen auch in anderen disziplinären Zusammenhängen und zwar gerade deshalb, weil von Dingen andere Botschaften ausgehen können als im sprachlichen Diskurs bewusst werden. Nicht das unterlegene kommunikative Potential Materieller Kultur (s. Kap. II.2) sollte herausgestellt, vielmehr die Eigenarten ihres Zeichencharakters betont werden, z. B. ihre vielfachen Kombinationsmöglichkeiten über Objektgruppen und Materialien hinweg, ihre Anordnungen zueinander und in sozialen Handlungsbezügen. Dies bedingt eine möglichst umfassende Rekonstruktion des Kommunikationsraums bzw. der Diskursfelder, in denen Dingen, gleich welcher Zeitstellung, Bedeutung beigemessen wurde und wird:

> »As such material culture is the medium of discourse (the code) by which social relations are negotiated and reproduced; it is meaningful. […] an understanding of the code is archaeologically possible if we think through the specific contexts (i. e. relationships) which the material code structured in a particular discourse« (Barrett 1989, 305).

Zu fragen ist, welche Absichten mit der Herstellung von Dingen verfolgt wurden, an wen sich ihre Botschaften richteten und welchen zusätzlichen Bedeutungsaufladungen sie im Verlauf ihrer Existenz in unterschiedlichen Zusammenhängen und Verwendungen unterlagen. Kleidung und Schmuck, Waffen und Werkzeug oder Bauten und die räumliche Gliederung von Siedlungen etc. haben Einfluss auf habituelle und semiotische Prägungen. Sie determinieren den Menschen nicht, können aber seinem Tun eine Richtung geben, genauso wie umgekehrt die Materielle Kultur Gegenstand bewusster sozialer Strategien sein kann (Bourdieu 1976, 164–189, 318–334). Auch dieses Spannungsfeld zwischen interessegeleitetem, selbstreflexivem Handeln mit den Dingen und der Prägung durch eine vorgefundene materielle Ordnung zu erkunden, ist Aufgabe eines im weitesten Sinne zeichen- oder kommunikationstheoretischen Ansatzes.

(Objekt-)Biographien und Rekontextualisierung

Zunehmende Bedeutung erlangten in den vergangenen Jahren schließlich sogenannte ›objektbiographische‹ Ansätze (s. Kap. IV.19). Ähnlich der bereits angesprochenen Gleichsetzung von Materieller Kultur mit Texten (s. Kap. II.5), ist inzwischen auch ein expansiver Gebrauch der Metapher zu beobachten, dass Dinge eine ›Biographie‹ besäßen und damit – in weiterer Ausdehnung – bald auch *agency* oder Agenshaftigkeit, die semiotische Kategorien hinter sich lässt.

In der Tradition älterer Versuche, die Natur der ›Gabe‹ genauer zu bestimmen, die Aspekte der Person des Gebenden mit sich fortzutragen scheint (Godelier 1999), werden hier im Extremfall inzwischen Dinge als abgelöste ›Teile‹ von Personen betrachtet (Strathern 1988; Gell 1998). Die Agenshaftigkeit einer Person erfährt so potentiell eine beträchtliche räumliche und zeitliche Ausdehnung, insofern sie weit über deren tatsächliche Präsenz hinaus als ›wirksam‹ begriffen wird, bis hin zu dem Punkt, dass Dinge selbst als handelnde ›Akteure‹ aufgefasst werden, da sie ja Empfindungen oder Handlungen ›auslösen‹ und zum Beispiel bestimmte Platzierungen ›anzustreben‹ scheinen (Hoskins 2006, 75–76). Hier liegt eine Anthropomorphisierung vor, die aus emischer Perspektive in historischen und ethnographisch rezenten Fällen belegt ist, die aber weder als allgemeines Modell der Mensch-Ding-Beziehung noch aus kulturwissenschaftlicher Sicht als Analysekategorie taugt.

Dabei ist auch auf die ethnographisch dokumentierte große Variabilität des Verhältnisses der Menschen zu ihren Dingen hinzuweisen, von denen Anthropomorphisierungen und ›Objektbiographien‹ (s. Kap. IV.19) nur einen Ausschnitt bilden, wenn auch einen solchen, der gegenwärtig moderne westliche Betrachter aufgrund seiner Fremdartigkeit und eigener Defiziterfahrungen besonders zu faszinieren scheint. ›Objektbiographien‹ können dabei spezifisch sein, also als konkrete Erzählung den individuellen Vertretern einer Objektklasse anhaften, oder nur mehr generischer bzw. generalisierender Natur, indem sie sich gesamthaft auf eine Objektklasse beziehen (Gosden/Marshall 1999, 170–172). Es handelt sich in jedem Fall um Projektionen bzw. um Bedeutungszuschreibungen an Dinge bzw. Objekte durch menschliche Akteure bzw. Subjekte, denen Dinge lediglich insofern ›Vorschub‹ leisten, als sie sich neben der gegebenenfalls noch relativ klar denotierten Primärbedeutung weiteren Bedeutungsaufladungen gegenüber aufgrund ihrer generellen Polysemie als wenig widerständig erweisen.

Dingen können Erzählungen und Geschichten anhaften, sie sind offen für unterschiedliche Bedeutungsaufladungen, potentiell kontroverse Inanspruchnahmen und ›Lesarten‹. Das heißt aber selbstverständlich nicht, dass sie jenseits eines metaphorischen Sprachgebrauchs, der durchaus als romantisch motiviert anzusprechen ist, Individualität, Intentionalität oder die Fähigkeit zu handeln aufwiesen. Aus kultursemiotischer Perspektive handelt es sich bei agenshaften Dingen tatsächlich um ›magische‹ Zeichen. Die Auswirkungen eines Zeichens auf die Welt sind mittelbar, da nur die Wahrnehmung und Interpretation eines Zeichens durch einen Empfänger und dessen darauffolgendes Handeln gemäß der Normen seines kulturellen Umfelds Konsequenzen nach sich ziehen können. Demgegenüber braucht das magische Zeichen keinen Interpreten – es wirkt unmittelbar auf die Realität (Nöth 2000, 516 f.).

Dingen, denen im Kontext einer Anthropomorphisierung eine eigentlich spezifisch menschliche Form der Biographiefähigkeit zugesprochen wird, würden diese Lebensgeschichte daher unabhängig von einem interpretierenden Empfänger akkumulieren. Mit anderen Worten, Dinge wären demnach eigenständig und reagierten somit magisch, d. h. unabhängig von ihrer Umwelt. Somit entspricht einem solchen Interesse an magischen Zeichen eine Verschiebung im ontologischen Status der Dinge, auf deren Problematik Matthias Jung (2012, 376) hingewiesen hat: »In einem wörtlichen Sinne haben Objekte keine Lebensgeschichten, weil sie kein Leben

haben«. Und: »Objekte haben keine Handlungs- und Entscheidungsmitte und sind deshalb nicht autonomie- und damit biographiefähig. Sie handeln nicht, sondern es geschieht etwas mit ihnen« (ebd., 380). Was aus emischer Sicht in manchen Fällen zutrifft – dass Dinge als ›beseelt‹ oder als Träger von Persönlichkeitsaspekten begriffen werden – ist im eigentlichen Sinne eine Zeicheninterpretation, die auf Vorwissen des Empfängers basiert. Insofern es sich hierbei um individuelles Wissen handelt, ist die kulturwissenschaftliche Analyse von Objektbiographien problematisch. Für die Archäologie, deren Objekthersteller und Objektbenutzer keine Auskunft mehr geben können, bedeutet die Zuschreibung einer Agenshaftigkeit der Dinge eine unzulässige semantische Zuweisung.

Demgegenüber begreift die hier vertretene pragmatische Perspektive Platzierungen und Anordnungen von Dingen als Resultat menschlicher Handlung und nicht als unmittelbare Wirkung ihrer Intentionalität. Daraus resultiert ein engerer Begriff der ›Objektbiographie‹, der eher im Sinn der ursprünglichen Konzeption ein Interesse an der Kategorie ›Kontext‹, d. h. dem Lebenszyklus, den Stationen und der Rekontextualisierung von Objekten markiert (Kopytoff 1986, 66 f.). Hierbei handelt es sich, wenn man so will, um einen ›gemäßigten‹ objektbiographischen Ansatz, der nach der schrittweisen Bedeutungsaufladung und Umdeutung der Dinge in neuen Kontexten ebenso fragt wie nach den Handlungsoptionen, die solche Objekte ihren jeweiligen Besitzern in unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten eröffneten.

Literatur

Barrett, John C.: Food, gender and metal. Questions of social reproduction. In: Marie Louise Stig Sørensen/Roger Thomas (Hg.): *The Bronze Age-Iron Age Transition in Europe. Aspects of Continuity and Change in European Societies c. 1200 to 500 B.C.* Oxford 1989, 304–320.

Barrett, John C.: *Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900–1200 BC*. Oxford 1994.

Barthes, Roland: *Das semiologische Abenteuer*. Frankfurt a. M. 1988 [frz. Erstausgabe 1985].

Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft.* Frankfurt a. M. 1976 [frz. Erstausgabe 1972].

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M. 1982 [frz. Erstausgabe 1979].

Eco, Umberto: *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte.* Frankfurt a. M. 1977 [ital. Erstausgabe 1973].

Eco, Umberto: *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen.* München 1987 [engl. Erstausgabe 1976].

Eco, Umberto: *Einführung in die Semiotik*. München ^{9}2002.

Gell, Alfred: *Art and Agency.* Oxford 1998.

Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München 1999 [frz. Erstausgabe 1996].

Gosden, Chris/Marshall, Yvonne: The cultural biography of objects. In: *World Archaeology* 31/2 (1999), 169–178.

Hodder, Ian: *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology.* Cambridge ^{2}1991.

Hoskins, Janet: Agency, biography and objects. In: Christopher Tilley/Webb Keane/Susanne Küchler/Mike Rowlands/Patricia Spyer (Hg.): *Handbook of Material Culture*. London 2006, 74–84.

Jung, Matthias: »Objektbiographien« oder »Verwirklichung objektiver Möglichkeiten«? Zur Nutzung und Umnutzung eines Steinbeiles aus der Côte d'Ivoire. In: Britta Ramminger/Heike Lasch (Hg.): *Hunde – Menschen – Artefakte. Gedenkschrift für Gretel Gallay*. Rahden 2012, 175–183.

Kienlin, Tobias L.: Die Dinge als Zeichen. Zur Einführung in das Thema. In: Ders. (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur.* Bonn 2005, 1–20.

Kopytopff, Igor: The cultural biography of things. Commoditization as process. In: Arjun Appadurai (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge 1986, 64–91.

Krampen, Martin/Oehler, Klaus/Posner, Roland/Uexküll, Thure von (Hg.): *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik.* Berlin 1981.

Lotman, Jurij M.: Über die Semiosphäre. In: *Zeitschrift für Semiotik* 12/4 (1990), 287–305.

Miller, Daniel: *Artefacts as Categories. A Study of Ceramic Variability in Central India.* Cambridge 1985.

Morris, Charles W.: *Grundlagen der Zeichentheorie.* München 1972 [engl. Erstausgabe 1938].

Nöth, Winfried: *Handbuch der Semiotik.* Stuttgart/Weimar ^{2}2000.

Olsen, Bjørnar: Roland Barthes. From sign to text. In: Christopher Tilley (Hg.): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism.* Oxford 1990, 163–205.

Peirce, Charles S.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. *Vol. I. Principles of Philosophy* [1931]; *Vol. II. Elements of Logic* [1932]. Hg. von Charles Hartshorne/Paul Weiss. Cambridge, MA 1960.

Peirce, Charles S.: *Phänomen und Logik der Zeichen.* Hg. u. übers. von Helmut Pape. Frankfurt a. M. 1983.

Posner, Roland: Kultursemiotik. In: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven.* Stuttgart/Weimar 2003, 39–72.

Saussure, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft.* Hg. Charles Bally/Albert Sechehaye. Berlin ^{3}2001 [frz. Erstausgabe 1916].

Strathern, Marilyn: *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley 1988.

Tobias L. Kienlin/Anne Widura

4. Sprache und Dinge

Die Dinge und die Sprache stehen in einem komplexen Verhältnis, das je nach disziplinärer Perspektive und historischer Konstellation in unterschiedlicher Weise erscheint und zu einigen grundsätzlichen Beobachtungen einlädt. Während die Dinge offenbar gut ohne Sprache auskommen, bleiben sie ohne sprachliche Benennung den Menschen fremd, denn die Sprache stellt eine fundamentale Weise der Hinwendung zu den Dingen und ihrer Aufnahme in den Bezirk der menschlichen Welt dar. Die Sprache ist neben dem Handeln die wichtigste Dimension, in der die Dinge entdeckt, in ihrer Eigenart erschlossen, mit Wünschen in Verbindung gesetzt und Zwecken untergeordnet werden, um sie so für Bearbeitung, Handel, Konsum anzueignen und anzupassen. Mit Sprache werden die sinnlichen Qualitäten der Dinge, ihr Auftauchen und ihre Herkunft, aber ebenso ihre praktische Verwendung benannt, klassifiziert und in Erinnerung gehalten; durch sprachliche Äußerungen werden den Dingen Wertungen verliehen und kultische, ludische und sonstige kulturelle Bedeutungen zugewiesen.

Dinge treten zunächst als Realien auf: materiell, partikular, präsent, gegenständlich – erst wenn sie in kulturelle und historische Kontexte und Narrative eingebettet, d. h. sprachlich vermittelt und vermittelbar sind, lässt sich ihre Bedeutung erfassen, werden sie zu *telling objects* (Bal 1994). Dabei kann ein und dasselbe Objekt in unterschiedlichen Kontexten diverse Bedeutungen entfalten und verschiedene Geschichten entbinden, als Reliquie oder Trödel, als Ware oder Erbstück. Auf welche Weise aber können Dinge ›erzählen‹; wie funktioniert ihre sprachliche Bezeichnung; wie lassen sich Ordnungen der Dinge in Ordnungen der Sprache übersetzen; in welchen Zusammenhängen werden Dinge ›gelesen‹? Unter welchen Bedingungen gelten sie als stumm oder als sprechend, und welche bedeutungsgebenden Funktionen übernehmen sie in literarischen und nichtliterarischen Narrativen?

Wenn es die Bedeutungsfülle ist, die den Dingen ihre ›Physiognomie‹ gibt und sie damit zu *things that talk* macht (Daston 2004, 24), so ist doch auf der anderen Seite hervorzuheben, dass Dinge auch opak sind, dass sie sich der Sinngebung und Versprachlichung entziehen können, dass ihre Materialität den Subjekten nicht dienstbar sein muss. Ihre Stofflichkeit, ihre spezifische Formung und Gestalt, ihre mehr oder weniger lange Vorgeschichte, ihre Beziehungen zu anderen – nicht-menschlichen – Wesen: Dies alles lässt die Dinge in der Welt sein, ohne dass es dazu der Menschen bedürfte. Die Fremdheit und Unverfügbarkeit der Dinge können jeden Moment hervortreten; sie können die Grenzen menschlicher Aneignung deutlich machen, die sozialen, kulturellen, ökonomischen Zwecksetzungen zerbrechen und die Schönheit, die wir an Dingen wahrzunehmen glauben, ins Hässliche, gar Monströse umkippen lassen. Diese Erfahrungen wurden und werden in einer Vielfalt von Begriffsordnungen, sprachlichen Mustern, Wortgeschichten, literarischen Narrativen erinnert, bearbeitet, erforscht und verändert – wenn auch nicht endgültig gebannt.

Zeichen, Wahrnehmung, Kontext: Dinge in der Sprache

Wenn Dinge versprachlicht und narrativiert werden, sind zahlreiche mediale Funktionen im Spiel, in Form von (1) sprachlichen Zeichen, (2) sinnlicher und kognitiver Wahrnehmung oder (3) kultureller Kontextualisierung.

(1) So hat Charles S. Peirce (1839–1914) in seiner Zeichentheorie, die auf den funktionalen und relationalen Charakter des Zeichens zielt, eine triadische Zeichenstruktur mit den Elementen *object* (Bezugsobjekt bzw. Referenz), *representamen* (Zeichenform) und *interpretant* (Bedeutung) angenommen und dabei für die Ebene der Objektrelation eine Zeichentypologie entwickelt, die zwischen Index, Ikon und Symbol differenziert: Während indexikalische Zeichen eine kausale Relation zwischen Signifikant und Signifikat annehmen (Rauch → Feuer) und ikonische Zeichen im Modus der Ähnlichkeit funktionieren (Portrait → Person), sind symbolische Zeichen arbiträr und konventionell (Taube → Frieden); letzteres gilt, mit wenigen Ausnahmen, für die menschliche Sprache insgesamt.

Die Lehre vom sprachlichen Zeichen und seiner Arbitrarität, zentraler Gedanke auch in Ferdinand de Saussures (1857–1913) *Cours de linguistique générale* (1916), verneint also eine direkte Beziehung zwischen Wort und Sache. Bei Saussure konstituiert sich das Zeichen auf der Ebene der Vorstellungen, durch die Verbindung eines *image acoustique* und eines *image conceptuel*; die Kategorie eines Referenten bzw. einer Sache spielt hierfür zunächst keine Rolle. Auf der Idee, ein Wort fungiere als Abbild einer Sache, basiert hingegen die sprachwissenschaftliche Schule namens »Wörter und Sachen« – mit gleichnamiger Zeitschrift 1909–1942 –, die von Rudolf Meringer (1859–1931) um 1900 als Bezeichnungs-

forschung etabliert worden ist. Sie korreliert den (historisch und regional betrachteten) Form- und Bedeutungswandel von Wörtern mit jenem der durch sie bezeichneten Dinge, versteht die Wörter mithin als Zeugen einer Entwicklung materieller Kultur. Diese Forschungsrichtung hat unterdessen methodische Neuausrichtungen unternommen, indem etwa die Wortfeldforschung an die Stelle einer isolierenden Betrachtung von Einzelworten getreten ist oder indem eine historische Perspektive gestärkt worden ist, »die Onomasiologie [Bezeichnungsforschung] und Semasiologie [Bedeutungsforschung] zugleich umfasst und die sich auf schriftliche Quellen wie Überreste stützt« (Schmidt-Wiegand 1981, V).

(2) Vorstellungen einer direkten Verknüpfung zwischen Wort und Sache werden auch durch die Problematik sinnlicher und kognitiver Wahrnehmung (s. Kap. III.7) irritiert, d. h. durch die Frage, ob man in der Wahrnehmung von Dingen überhaupt zu Aussagen über die Dinge selbst und ihre Eigenschaften kommen kann. Denn zunächst begegnen uns die Dinge qua Wahrnehmung, d. h. in einer Fülle sinnlicher Aspekte, die – etwa durch Erfahrung, Erinnerung oder Imagination – zu Entitäten ergänzbar sind. Sigmund Freud (1856–1939) hat in seiner Untersuchung der aphasischen Sprachpathologien (1891) die Beziehung zwischen Erfahrungsgegenständen und ihrer sprachlichen Repräsentation in prägnanter Weise als ein assoziatives Verhältnis zwischen »Objektvorstellung« und »Wortvorstellung« (Freud 1992, 121) bestimmt: Während die linguistische Einheit des Wortes »etwas Abgeschlossenes, wenngleich der Erweiterung Fähiges« sei, stelle die auf die Dinge bezogene Objektvorstellung einen kaum abschließbaren »Assoziationskomplex« (ebd., 122) dar, der durch neue qualitative Aspekte aus weiteren Erfahrungen stets bereichert werde. Die Objektvorstellung ist damit durch eine Unabschließbarkeit der Wahrnehmung, durch Erfahrungsoffenheit und Unruhe gekennzeichnet, die das dingliche Wahrnehmungsgefüge jederzeit in Bewegung versetzen kann und letztendlich auf eine Unbestimmbarkeit der Dinge weist – von der allerdings im Alltagsumgang mit Dingen aus pragmatischen Gründen meist abgesehen wird.

Nahezu parallel (in seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* 1913) pointiert Edmund Husserl (1859–1938) eine ›Abschattung‹ der Dinge, insofern sie nie in ihrer Vollständigkeit gegeben seien, auch wenn die dem Blick entzogenen Rückseiten vom wahrnehmenden Subjekt zu einem Gesamteindruck ergänzt würden; in ähnlicher Weise spricht Ernst Bloch (1885–1977) 1930 vom »Rücken der Dinge« (Bloch 1983, 172). In ihren *portraits of things*, die Gertrude Stein (1874–1946) in dem Band *Tender Buttons* (1914) versammelt – betitelt »A carafe, that is a blind glass«, »A box«, »Mildred's umbrella«, »A plate«, »A chair« usw. –, zielt sie gerade auf solche rückseitigen, assoziativen Erweiterungen der Dingwahrnehmung und damit auf eine irritierende Differenz, die zwischen den Dingen und den »visuell und sprachlich verfaßten Schemata ihrer kognitiven Wahrnehmung« (Haselstein 2002, 199) besteht. An solchen Differenzen arbeiten auch andere Künstler/innen der Moderne jenseits einer bloßen Repräsentation von Dingen, so etwa Rainer Maria Rilke (1875–1926) mit seinen »Dinggedichten« oder William Carlos Williams (1883–1963). Bill Brown (2003, 2) diagnostiziert ein intensives Fragen nach Dingwahrnehmung und Dinglichkeit als einen Grundzug der Moderne in den Künsten und kennzeichnet Williams' literarisches Werk als »a dynamic contradiction between the epistemological and the aesthetic, between knowing the world in its thingness and turning the work of art into a thing«. Die Pointe eines solchen ›Dingwerdens‹ der Kunstwerke besteht nach Brown darin, dass Williams mit der Maxime »No ideas but in things« Dinge produziert, in denen Ideen sind, d. h. Bücher. Bücher sind solche Dinge, von denen Michael Niehaus sagt: »Die wesentliche Eigenschaft des Dinges ist, dass es sich nicht in seinen wahrnehmbaren Eigenschaften erschöpft« (Niehaus 2009, 385).

(3) Die Dinge setzen sich also nicht nur aus je aktuellen Wahrnehmungen zusammen, sondern ebenso aus Erinnerung und Einbildungskraft, aus Imaginationen und Narrationen. Darüber hinaus werden sie nicht solitär, sondern kontextualisiert wahrgenommen, sei es in synchroner Perspektive (in Räumen oder Sammlungen, in Objektserien oder Warenwelten, eingebunden in Handlungen oder Rituale) oder in diachroner Perspektive (als Objektbiographie oder positioniert in Technik-, Design-, Waren-, Mode-, Sozial-, Sprach-, Kulturgeschichte). Dies begründet auch den Stellenwert und das Potential der Literatur für die Bestimmung unseres Verhältnisses zu den Dingen: Sie weist ihnen einen Ort in einer Lebensgeschichte zu, beschafft ihnen eine soziale Positionierung, besetzt sie mit Wünschen und Aufgaben, stört und entkoppelt konventionelle Verknüpfungen zwischen Wort und Sache. Über solche Kontexte bzw. De- und Rekontextualisierungen durch Literatur und andere Narrative nehmen Dinge Bedeutungen an und werden erzählbar. Denn so wie ein Wort nicht ohne Bezug auf andere Worte, Sätze,

Texte verständlich werden kann, so wenig können die Dinge als je einzelne ohne ihren gesellschaftlichen, historischen, kulturellen, sprachlichen oder handlungsbezogenen Kontext verstanden werden.

Obwohl die Ordnung der Worte und die Ordnung der Dinge je eigene Sphären sind, ist doch die Verhältnisbestimmung zwischen Worten und Dingen einer der wichtigsten Bestimmungsgründe ihrer Bedeutung. Das betont Michel Foucault (1926–1984) in *Les mots et les choses* (1966), wo jenes bemerkenswerte »et« im Titel erscheint, das in der deutschen und englischen Übersetzung (*Die Ordnung der Dinge*, *The Order of Things*) ausfällt, das aber in seiner Funktion der gleichgewichtigen Verknüpfung Wörter und Sachen miteinander verbindet, ohne in nominalistischer Tradition das Wort von der Sache zu trennen und ohne im Register des Realismus eine immer schon vorhandene Sache nurmehr auf einen Begriff zu bringen. Stattdessen betont Foucault, dass »der gemeinsame Raum des Zusammentreffens« (Foucault 1974, 18), d. h. einer Kontextualisierung von Dingen und Sprache gegeben sein muss, um Bedeutung zu konstituieren und ›ablesbar‹, mithin erkennbar zu machen.

Die Sprache der Dinge

Solchen komplexen Zeichen- und Kontextrelationen steht eine lange Geschichte von Entwürfen einer in den Dingen liegenden Sprache entgegen, Visionen einer Sprache der Dinge also, die ohne arbiträre sprachliche Zeichen auskäme, weil die Dinge selbst sprechen. Zu den bekanntesten literarischen Entwürfen zählt – in Jonathan Swifts (1667–1745) Roman *Gulliver's Travels* (1726) – Gullivers Aufenthalt an der Akademie von Lagado, wo solche Visionen erprobt und vom Erzähler in satirischer Weise zu Ende gedacht werden. Einer der professoralen Projektemacher dieser Akademie zielt auf die »Beseitigung aller Wörter«, einerseits zum Zwecke der Lebensverlängerung durch Schonung der Lungen, andererseits zugunsten einer Universalsprache qua Ding: »Weil Wörter nur Namen für Dinge sind, müsse es […] für alle Menschen vorteilhafter sein, solche Gegenstände bei sich zu tragen« und diese Dinge vorzuzeigen, anstatt Worte zu sprechen (Swift 2011, 244). Dem steht allerdings, so erzählt Swifts Roman, nicht nur die drohende Rebellion der »Frauen in Verbindung mit dem Volk und den Leseunkundigen« entgegen, die die »Freiheit« ihrer Zungen einklagen (ebd.), sondern auch die Umständlichkeit, unendlich viele Dinge mit sich herumzuschleppen, weil ein Gespräch ihre Präsenz nötig machen könnte – ein Rekurs auf Aristoteles' *Sophistische Widerlegungen*, in denen die sprachliche Bezeichnung der Dinge auf die Unmöglichkeit, sich mit Hilfe umhergetragener Dinge zu verständigen, zurückgeführt wird. Die vermeintliche Klarheit der Konkretion durch eine Sprache der Dinge wird zudem mit einem Verzicht auf Reflexion und Abstraktion erkauft, und die Direktheit des Umgangs mit den Dingen verzichtet auf eine Vermittlung durch metasprachliche Kategorien – nicht zuletzt in Bezug auf ein Nachdenken über die Dinge selbst: »Weder das Sprechen über Dinge noch das Sprechen über Sprache lässt sich durch das bloße Vorzeigen von Einzeldingen befördern« (»Neither talk about things, *nor talk about language*, can be carried on by exhibiting samples«; Gellner 1968, 152). Gegen einen allzu naiven Empirismus bzw. Realismus, dass die Dinge sich durch ihre physische Präsenz oder ihr direktes Wahrgenommenwerden selbst erklären – wie es die Akademiker von Lagado in überspitzter Form praktizieren –, richtet sich auch Benjamin Lee Whorfs (1897–1941) linguistischer Relativismus, nach dem die Sprache nicht nur unser Denken, sondern unsere gesamte Wirklichkeitsauffassung grundlegend präge. Es sei unmöglich, so Whorf in *Sprache, Denken, Wirklichkeit* (posthum 1956), sprachliche Kategorien wie »›Vorgang, Ding, Objekt, Relation‹ usw. von der Natur der Phänomene her zu definieren« (Whorf 1963, 14). Denn die Strukturschemata der verschiedenen Sprachen beeinflussen unbemerkt das Weltbild der jeweiligen Sprachgemeinschaft, so dass z. B. »ein ›Vorgang‹ für uns das ist, ›was unsere Sprache als ein Verb klassifiziert‹« (ebd.). Indem Phänomene benannt und als Dinge, Ereignisse, Prozesse, Akteure oder Handlungen kategorisiert werden, gehen sie immer mit einer sprachlichen Interpretation einher, so dass schon »der Name einer Sache unser Verhalten beeinflußt« (ebd., 74).

Swifts Szenerie einer als weltfremd, ja dysfunktional markierten Sprache der Dinge lässt sich nicht nur als Satire gegen die *Royal Society* verstehen, sondern auch als Abgesang auf jene Lesbarkeit der Welt in den Dingen, die bis in die Frühe Neuzeit hinein noch als Vorstellung einer »göttlichen Semantik im materiellen Universum« (Assmann 1995, 245) verbreitet war – und verbreitet wurde: so z. B. in Johann Amos Comenius' (1592–1670) *Orbis pictus* (1658), der nicht nur Realien verzeichnet und ihre »Benahmungen« vermittelt, sondern vor allem eine Weltordnung, in der »die Ordnung der Begriffe der Ordnung der Dinge entspricht« (Leis-Schindler 1991,

216). Grundlage einer Lesbarkeit der Welt in den Dingen ist, dass Gott sich qua Schöpfung in der Sprache der Dinge artikuliert, d. h. dass das ›Buch der Natur‹ wie eine natürlich gegebene Sprache durch allegorische und symbolische Deutungen zu entschlüsseln ist. Denn es besteht zwar aus natürlichen Zeichen, muss aber als Mitteilung Gottes erst verstanden werden. Jedes Ding kann dabei Symbol für eine Vielzahl von Bedeutungen sein; vor allem aber ist jedes Ding ein Zeichen: An den Dingen äußerlich ablesbare Zeichen verweisen auf ihr verborgenes Inneres, d. h. die äußere Erscheinung der Gegenstände korrespondiert mit ihrem inneren Wesen, so die Lehre von den Signaturen, wie sie etwa in Paracelsus' (ca. 1493–1541) Schrift *Von den natürlichen Dingen* erscheint: »nichts ist ohne ein Zeichen; das ist, die Natur läßt nichts von ihr gehen, ohne daß sie das nit bezeichnet, das in ihm ist« (Paracelsus 1965, 297). Zugleich sind die Dinge Teil einer größeren Ordnung, denn der Makrokosmos spiegelt sich im Mikrokosmos: Zwar bleibt die makrokosmische Ordnung ein göttliches Mysterium, doch prägt sie sich als sichtbare Zeichen mikrokosmisch in die Dinge ein, die von den Menschen gelesen und gedeutet werden – allerdings nicht im Sinne einer konkreten Referenz, verweisen doch die Zeichen auf das Göttliche und damit auf das Undarstellbare als jenem Grund, aus dem sie kommen. »Wir bewegen uns nur in einer Welt: der Welt der Zeichen, die sich unendlich, aber in symmetrischen Konfigurationen durch die Medien der Dinge und der Sprache ausdehnen« (Böhme 1988, 56), und in der, garantiert durch die göttliche Ordnung, alles auf alles verweist.

Ein solcher Einspruch gegen die Auffassung einer Arbitrarität der Zeichen, wie er seit Platons *Kratylos* häufig formuliert worden ist, überdauert auch Aufklärung und Absenz Gottes. So taucht er – trotz der Ablösung des Paradigmas der Ähnlichkeit im *âge classique* mit dessen neuem Zeichenmodell der Repräsentation – etwa in der Romantik auf: als ein auf die poetische Sprache verschobener Topos in der Formel »Schläft ein Lied in allen Dingen« in Joseph von Eichendorffs (1788–1857) Gedicht »Wünschelrute« (1835): Dieses Lied könne, durch die Poesie als »Zauberwort« erweckt, das eigentliche Wesen der Dinge und der Welt zum Ausdruck bringen. Überhaupt soll es »der Dichter« – neben dem ›Irren‹ – sein, der auch in Klassik und Moderne »die verborgenen Verwandtschaften der Dinge und ihre verstreuten Ähnlichkeiten wiederfindet« (Foucault 1974, 81).

Anknüpfend an vormoderne Konzepte von Ähnlichkeit hat Walter Benjamin (1892–1940), vor allem in »Über das mimetische Vermögen« sowie »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, Vorstellungen einer adamitischen Ursprungssprache fortentwickelt. So stelle die menschliche Sprache eine »Übersetzung« (Benjamin 1999a, 151) der Sprache der Dinge dar, indem sie den Dingen ihren Namen gebe. Dabei betont Benjamin, dass vor einer solchen Benennung etwas erfolgen müsse, das die gewohnte Zuschreibung von Aktivität (Mensch) und Passivität (Ding) umkehrt, nämlich eine »Empfängnis« (ebd., 150) der Sprache der Dinge durch den Menschen. Eine Voraussetzung dessen – und hier zeigt sich, dass Benjamins Namenstheorie in ein sprachphilosophisches Denken der Konstellationen integriert ist – stellt das mimetische Vermögen dar, das nicht nur die Natur auszeichne, sondern auch dem Menschen eigen sei, der auf diese Weise die Sprache der Dinge vernehmen könne, um sie dann zu übersetzen. Damit richtet sich dieser Entwurf gegen ein rein instrumentelles Sprachverständnis, das, auf den Punkt gebracht, lautet: »Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch« (ebd., 144). Dagegen stellt Benjamin eine Sprache der Dinge, die nicht ›die Dinge selbst‹ mitteilt, sondern deren ›geistiges Wesen‹, d. h. die Art und Weise ihres Erscheinens, ihrer Zugänglichkeit, ihrer lebensweltlichen Positionierung, ihrer immer geschichtlichen Kontextualisierung.

Denn isoliert sprechen die Dinge nicht, lassen sich nicht vernehmen, sind nicht selbstevident, weder in sprachphilosophischer noch in juristischer Hinsicht (die Rechtsformel »res ipsa loquitur« gilt nur bedingt), weder in museologischer noch in ethnologischer Perspektive – anders gesagt: »Wir müssen uns nicht einbilden, daß uns die Welt ein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben. Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis« (Foucault 1991, 36).

Konstitution von Bedeutung: Ordnungen, Narrative, Semantiken

Bedeutung und Ordnung der Dinge verdanken sich nicht ihrer bloßen materiellen Präsenz, sondern treten erst in Relation zu jenen Narrativen und Systemen in Erscheinung, in die sie ein – qua Wahrnehmung, Arbeit und Handlung – eingreifendes Subjekt einzugliedern trachtet. Dabei ist es gleichgültig, ob die verwendeten Kategorien und Klassifikationen ›unsinnig‹ erscheinen wie in Jorge Luis Borges' (1899–1986) »chinesischer Enzyklopädie« (siehe

Foucault 1974, 17) oder formal-verfahrenstechnisch angelegt sind wie Inventare (siehe Mannheims 1991), ob sie hochkulturell sanktioniert werden wie Museen (siehe Vedder 2005) oder subjektiv-passioniert codiert sind wie in privaten Sammlungen (siehe Benjamin 1999b) bzw. im Fetischismus (siehe Böhme 2006; Bischoff 2013). Entscheidend ist, dass Dinge nicht isoliert, sondern in Ensembles interpretiert werden, in deren raumzeitlichen Anordnungen Objekte ganz unterschiedliche Bedeutungen annehmen und Auf-, Um- und Abwertungen erfahren können.

Dies zeigt sich besonders deutlich anhand der Parataxe, dem Nebeneinander der Dinge, das »die notwendige Bedingung der Zusammengehörigkeit der Dinge« (Hahn 2005, 125) für deren Ordnung und Interpretation darstellt. Damit ist auch die Bedeutung des Raums, mit seiner Dimension des Nebeneinander, für die Identifikation und die Verknüpfung von Objekten sowie für die Erfahrung von Ordnung angesprochen. Als Faktoren der Bedeutungsgebung fungieren – neben Distanz und Nähe der Objekte untereinander – etwa die Abfolge, in der ein Betrachter Sinnzusammenhänge unter den Objekten stiftet, oder die Sortierung und Hierarchisierung, die von Sammlern und Ausstellern vorgenommen werden. Das kann bis zur Fixierung auf ein einzelnes Objekt reichen, das aus dem Ensemble qua Arrangement, Wahrnehmung und Wertung herauspräpariert wird. Nicht zufällig steht dieser Prozess der – kulturellen, aber auch ökonomischen – Umwertung und Transformation häufig am Beginn literarischer Ding-Texte, wenn Narrative etabliert und Protagonisten identifiziert werden müssen. So wird z. B. in Adalbert Stifters (1805–1868) Erzählung *Die Mappe meines Urgroßvaters* (1841) jene Mappe zunächst aus der Fülle von altem Plunder auf einem Dachboden herausgearbeitet und als zu tradierendes Objekt aufgewertet, bevor die in der Mappe aufgefundenen Schriften dann die Kapitel der folgenden Erzählung bilden; und in dem Roman *La peau de chagrin* (1831) von Honoré de Balzac (1799–1850) muss die Hauptfigur das titelgebende Chagrin-Leder erst entdecken und erwerben, nämlich in einem Antiquitäten- und Trödelladen.

Die Herauslösung eines Objekts aus einem Ensemble und sein Transfer in einen anderen Kontext ziehen immer auch neue Signifikationsprozesse nach sich, die bereits bei einer schieren räumlichen Transposition ansetzen und umso deutlicher hervortreten, wenn es sich um eine Transposition in explizite Sammlungsnarrative handelt: Indem ein Objekt z. B. im Museum zu sehen ist, verweist es auf seine früheren Kontexte und reflektiert sowohl auf die damit einhergehenden Sinngebungs- und Wahrnehmungsprozesse als auch auf das, was an ihm in seinem neuen Kontext fremd oder unverfügbar bleibt. Begreift man Ensembles und Sammlungen mithin als dynamische Narrative, in denen Dinge (re)kontextualisiert und (re)signifiziert werden, dann hat jede Einreihung eines neuen Objekts auch eine veränderte Bedeutung der gesamten Sammlung sowie der bereits eingereihten Objekte zur Folge (siehe Bal 1994, 111 f.), so dass ein permanenter Bezeichnungs- und Umdeutungsprozess abläuft, der bei keiner endgültigen Objektbedeutung ankommt.

Im Zusammenhang mit der Mehrdeutigkeit von Objekten hat Krzysztof Pomian den Begriff der ›Semiophoren‹ geprägt (s. Kap. IV.23), die »einen materiellen und einen semiotischen Aspekt« aufweisen: Unter Beibehaltung ihrer materiellen Form vermögen sie nicht nur wechselnde Bedeutungen zu übernehmen, sondern auch auf etwas zu verweisen, »das augenblicklich nicht da ist« oder überhaupt »als unsichtbar gilt« (Pomian 1988, 84). Auf diese Weise vermitteln sie »zwischen dem Betrachter, der sie sieht, und dem Unsichtbaren, aus dem sie kommen« (ebd., 40). Für diese mediale Funktion ist ein Zusammenspiel von Dingen und Sprache bzw. Texten unabdingbar, wie Pomian in historischer Perspektive am Beispiel der ›Wiederentdeckung‹ antiker Altertümer im 15. Jahrhundert erläutert: »aus Abfall werden Semiophoren« (ebd., 56), indem Texte und materielle Überreste aus der Antike nun miteinander in Beziehung gesetzt werden und sich wechselseitig Sinn verleihen.

Dieses Zusammenspiel postuliert Roland Barthes (1915–1980) in systematischer Perspektive – in seinem Essay »Semantik des Objekts« (1966) – als generelles Kennzeichen von Dingbedeutung: »es gibt keine signifikanten Objektsysteme im Reinzustand; die Sprache greift immer als Relais an« (Barthes 1988, 187) und macht die tendenziell vieldeutigen Objekte überhaupt interpretierbar. Allerdings können nicht in jedem Fall klare Bedeutungszuweisungen vollzogen werden, weil Dinge zum einen durchaus rätselhaft bleiben und weder in Narrative noch in Praktiken völlig integriert werden können, und weil sie zum anderen »polysemisch« sind, d. h. »mehreren Sinnlektüren zugänglich« (ebd., 195). Barthes weist auf die grundsätzlich »kodifizierte Natur des Objekts« hin und erläutert dann, es gebe im Sozialen kein Objekt außerhalb von Sinn bzw. Sinngebungsprozessen: »Sobald ein nicht signifikantes Objekt von einer Gesellschaft übernommen wird – und ich sehe nicht, wie dies nicht sein könnte –,

funktioniert es zumindest als Zeichen des Insignifikanten« (ebd., 196).

Um der »Totalität« von Objekten gerecht zu werden, d. h. zwar ihre »Entmystifizierung« zu betreiben, ihnen zugleich aber ihr »Gewicht« und damit auch eine gewisse Undurchdringlichkeit als Ding zu belassen (Barthes 2010, 316), unternimmt Barthes in »Semantik des Objekts« eine analytische Trennung zwischen den ›technologischen‹ und den ›existentiellen‹ Konnotationen des Objekts. Die technologischen Konnotationen bestimmen das Objekt als ein massenhaft hergestelltes, das dennoch nicht völlig auf seine instrumentelle Funktion zu reduzieren ist, sondern seine Bedeutung auch daraus gewinnt, dass es einen sozialen und kulturellen Sinn beinhaltet, der den Modus der bloßen Verwendung übersteigt – kein Objekt sei frei von »einer leichten Emphase« (Barthes 1988, 191). Demgegenüber sprechen die existentiellen Konnotationen eine Objektauffassung an, nach der ein Ding »unmenschlich ist und eigensinnig, ein wenig gegen den Menschen, existiert«, und Barthes betont, dass es aus dieser Perspektive »zahlreiche literarische Behandlungen des Objekts« gebe (ebd., 188), denen er sich hier allerdings nicht widmet. Wie schon in *Mythen des Alltags* richtet sich Barthes' entscheidendes Anliegen gegen eine verbreitete »Umkehrung der Kultur in Pseudonatur« (ebd., 197), die die Dinge als funktionale, transitive Vermittler zwischen Mensch und Welt begreift anstatt in ihrer – in komplexe Sinngebungsprozesse eingelagerten – kulturellen Codiertheit sowie in ihrem »Eigensinn« (ebd., 188).

Eine analoge Agenda formuliert 30 Jahre später Bruno Latour aus wissenschaftstheoretischer und -historischer Perspektive, die wie Barthes' Semiologie auf der Einsicht basiert, dass Artefakte oder technische Apparaturen keineswegs bloß verfügbare Werkzeuge zugunsten wissenschaftlicher Einsichten oder kultureller Handlungen sind. Vielmehr werden sie als ›Akteure‹ begriffen, die Kultur- und Erkenntnisprozesse konstituieren. Latour spricht konsequenterweise von Dingen als ›nichtmenschlichen Wesen‹, um diese von menschlichen Wesen zwar zu unterscheiden, aber anstelle einer »falschen Symmetrie von einander gegenüberstehenden Menschen und Objekten« (Latour 1996, 24) deren Verquickung und damit zugleich einen neuen Begriff des Sozialen anzuzeigen, das Menschen, Dinge und Zeichen verknüpft.

Solche Narrative, Arrangements und Sinngebungsverfahren arbeiten, so hat es Benjamin in seiner »Rede über das Sammeln« (1931) pointiert gefasst, an einer Ordnung der Dinge, die gegen Chaos und Kontingenz aufgeboten wird: »Jede Ordnung ist gerade in diesen Bereichen nichts als ein Schwebezustand überm Abgrund« (Benjamin 1999b, 388). Zu dessen Bewältigung führt Benjamins Sammler neben mehr oder weniger systematischen Ordnungskategorien ein bestimmtes Narrativ an, nämlich »das Schicksal seines Gegenstandes« (ebd., 389). Damit ist sowohl die Wichtigkeit der Dinge für Lebensgeschichte und -deutung des sammelnden Subjekts angesprochen als auch die Idee eines ›Lebens‹ der Objekte, deren Schicksale als Dingbiographien sich »zu einer magischen Enzyklopädie« (ebd.) versammeln. So wird jedem Objekt eine ›Lebensgeschichte‹ gegeben: eine Geschichte der Erwerbung und des Verlusts, der Herkunft und der Vorbesitzer, der Bedeutung und der Umwertung, der Platzierung in der Ordnung und der Arbeit an der Klassifizierung. Während in Benjamins Text die Metapher des ›Lebens‹ von Objekten ausdrücklich als eine Sichtweise des passionierten Sammlers genannt wird – »für den wahren Sammler ist die Erwerbung eines alten Buches dessen Wiedergeburt« (ebd.) –, ist der Terminus ›Objektbiographie‹ ein gängiger methodischer Begriff in Archäologie und Ethnologie (siehe Hahn 2005, 40 ff.), um neben der ›Lebensdauer‹ von Objekten deren wechselnde Bedeutungszuweisungen und Nutzungen ebenso wie Umwertungen und Kategorienwechsel (von Ware zu Gebrauchsgegenstand, von Müll zu Kunst) zu erfassen (s. Kap. IV.19).

Objektbiographien stellen auch ein literarisches Genre dar, in dem es allerdings untypische ›Lebenswege‹ und Gebrauchsweisen von Dingen sind, die als erzählenswert gelten: In Joseph Addisons (1672–1719) *Adventures of a Shilling* (1710) oder in James Fenimore Coopers (1789–1851) *Autobiography of a Pocket-Handkerchief* (1853) gewinnt das jeweilige Objekt »eine Signifikanz nur in dem Maße, in dem es nicht in seiner allgemeinen Bestimmung aufgeht« (Niehaus 2009, 268).

Während hier die Dinge selbst als Erzähler ihrer eigenen ›untypischen‹ Biographie fungieren, entwickelt Sergej Tretjakow (1892–1939) ein ›objektiviertes‹ Konzept in seinem Essay »Die Biographie des Dings« (1929). Gegen die bürgerliche Literatur in Form z. B. des psychologischen Romans sollen Objektbiographien die typischen »Etappen des Produktionsprozesses« ebenso darstellen wie Klassenkampf, Revolution und die »Massen«, Ökonomie und »die soziale Bedeutung der Emotion nach ihrer Auswirkung auf das entstehende Ding« (Tretjakow 1972, 84). Dagegen imaginieren andere Texte, dass Dinge die Lebensspuren menschlicher Subjekte aufnehmen und – angesichts ihrer längeren ›Lebensdauer‹ – zu tradieren vermögen: sei es als Erinnerungsstücke,

wie z. B. in Bernice Eisensteins *I was a Child of Holocaust Survivors* (2006), wo der Ehering eines in Auschwitz Ermordeten in die Hände einer jungen Überlebenden gelangt und, mit der fremden Gravur, nach der Befreiung als ihr eigener Ehering fungiert, den sie wiederum als alte Frau an ihre Tochter weitergeben wird; sei es als *Transparent Things*, so der Titel von Vladimir Nabokovs (1899–1977) Roman (1972), wo durch die Handtasche hindurch, die in einem Hotelzimmer auf dem Tisch steht, der Inhalt einer anderen Tasche, die Jahrzehnte früher dort stand, sichtbar wird und die Geschichte ihres Besitzers erzählbar macht.

Die potentiell längere ›Lebensdauer‹ von Dingen kann sich aber auch, nochmals mit Barthes gesprochen, »ein wenig gegen den Menschen« richten (Barthes 1988, 188), wie in Franz Kafkas (1883–1924) Erzählung *Die Sorge des Hausvaters* (1919). Darin ist ein undefinierbares kleines Ding namens Odradek dem Hausvater dadurch überlegen, dass es ihn und seine Nachkommen ›überleben‹ wird. Mit Odradek markiert die Erzählung also jene »Zone des Nichtsterbenkönnens«, die Theodor W. Adorno (1903–1969) in Bezug auf Kafka »das Niemandsland zwischen Mensch und Ding« genannt hat (Adorno 1977, 276 f.). Die Autorität des Hausvaters wird untergraben, indem Odradek ihn mit diesem Niemandsland konfrontiert und ihm zugleich seine Sterblichkeit vor Augen führt. Walter Benjamin hat den rätselhaften, beunruhigenden Odradek als »die Form« bezeichnet, »die die Dinge in der Vergessenheit annehmen. Sie sind entstellt« (Benjamin 1999c, 431). Dieses Vergessen der Dinge betreffe »die Möglichkeit der Erlösung« (ebd., 434), und das heißt auch: die Möglichkeit einer anderen Ordnung der Dinge, die nicht die des Hausvaters ist. Denn dessen Sorge, »von der niemand weiß, was sie ist« (ebd., 431), ist ebenfalls »entstellt«, und nur die »Aufmerksamkeit« für nebensächliche, abseitige und merkwürdige Dinge vermag dereinst die Welt »um ein Geringes« (ebd., 432) zurechtzustellen, das die Erlösung bedeute.

Opazität und Eigensinn

Dass hier die Literatur in besonderer Weise zum Zuge kommt, ist kein Zufall, ist sie es doch, die einen »Eigensinn« (Barthes 1988, 188; Hahn 2005, 46), ja ein Eigenleben der Dinge nicht nur metaphorisch behauptet, sondern narrativ auserzählen kann. Zudem thematisiert die Literatur auch die Widerständigkeit von Dingen gegen ihre Transformation in eindeutig lesbare sprachliche Zeichen, insofern poetische Texte die Grenzen der Referenzfunktion der Sprache und damit die eigenen Verfahren der Bedeutungsgebung ebenfalls zur Darstellung bringen. Dies geschieht z. B., indem die Texte sich »durch lautmalerische Anklänge oder tautologische Selbstreferentialität semantisch entleeren oder überdeterminieren; indem sie auf vielfältige und miteinander unvereinbare Bedeutungen verweisen; indem sie zu Namen, Gebeten oder Zaubersprüchen gerinnen, deren Bedeutung nicht faßbar ist« (Ecker/Breger/Scholz 2002, 12).

Die Opazität von Dingen, die Barthes als ihr »Gewicht« (Barthes 2010, 316) bezeichnet, hat zu vielfältigen theoretischen und literarischen Anstrengungen herausgefordert: In *Ding und Medium* (1926) geht der Phänomenologische Psychologe Fritz Heider (1896–1988) den ›Eigenschwingungen‹ des Dings nach, dank derer es sich den Prägungen durch seine Umwelt zu widersetzen vermag. Von Seiten der Philosophie wird in Martin Heideggers (1889–1976) *Der Ursprung des Kunstwerks* (1935/36) das Ding, das nicht in der ›Zuhandenheit‹ aufgeht, vom anzueignenden »Zeug« unterschieden, denn Heidegger kennzeichnet das Wesen der Dingheit als »Sichzurückhalten«, als das »in sich beruhende Zunichtsgedrängtsein« (Heidegger 1982, 25). In seinen psychoanalytischen Überlegungen zum ›Realen‹ stellt Jacques Lacan (1901–1981) in *L'éthique de la psychanalyse* (1959/60) das Ding als jenen sich der Repräsentation entziehenden Rest dar, der zugleich den Sinngebungsprozess antreibt. In der Literatur wird diese Verweigerung der Dinge gegenüber ihrer Einbindung in Benennungs-, Repräsentations- und Nutzungsverhältnisse häufig als Bedrohung der Menschen durch die Dinge gestaltet. So finden sich im Grimmschen Märchen *Herr Korbes* diverse Dinge, die einen unbedarften Mann unmotiviert töten (siehe Körte 2012); die »Tücke des Objekts« inszeniert Friedrich Theodor Vischers (1807–1887) Roman *Auch Einer* (1879) als »Verschwörung«, »Verruchtheit« und »teuflische List« der Dinge, die zum »Kriegszustand« zwischen Menschen und Dingen führt; und in Marlen Haushofers (1920–1970) Roman *Die Mansarde* (1969) bezeichnet die Protagonistin die sprachliche Benennung von Dingen als vergeblichen Versuch, deren Macht – und damit die eigene Ohnmacht – zu bannen:

> »Deshalb haben wir auch immerzu Angst, die Dinge könnten ihre unendliche Geduld ablegen, den Bann brechen und in ihrer wahren, schrecklichen Gestalt auf uns einstürzen. […] Die Dinge könnten uns unter ihrer Fremdheit begraben, wir vergäßen ihre Namen und würden selber zu namenlosen Dingen. Ein Mensch zu sein ist ein sehr ungewisser Stand« (Haushofer 1986, 177).

Dass die Dinge ohne uns, und das heißt auch außerhalb von Sprache und Kultur, existieren können, wir aber nicht ohne die Dinge – ja mehr noch, dass wir nicht wissen können, auf welche Weise sie »ohne uns« existieren –, verleiht den Dingen ein Eigenleben, das uns als »Störung« (Macho 2011, 186) zu treffen vermag, stattet sie mit einer unmenschlichen, technisch erzeugten Perfektion aus und weist ihnen eine »Souveränität« (ebd., 194) zu, die uns nachhaltig fasziniert.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.1. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1977, 254–287.

Assmann, Aleida: Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose. In: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a. M. ²1995, 237–251 [Erstausgabe 1988].

Bal, Mieke: Telling objects. A narrative perspective on collecting. In: John Elsner/Roger Cardinal (Hg.): *The Cultures of Collecting*. London 1994, 97–115.

Barthes, Roland: Semantik des Objekts. In: Ders.: *Das semiologische Abenteuer*. Frankfurt a. M. 1988, 187–198 [frz. Originalausgabe 1966].

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Berlin 2010 [frz. Originalausgabe 1957].

Benjamin, Walter: Franz Kafka. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.2. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. ²1999a, 409–438.

Benjamin, Walter: Ich packe meine Bibliothek aus. Eine Rede über das Sammeln. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV.1. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. ²1999b, 388–396.

Benjamin, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.1. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. ²1999c, 140–157.

Bischoff, Dörte: *Poetischer Fetischismus. Der Kult der Dinge im 19. Jahrhundert*. München 2013.

Bloch, Ernst: Der Rücken der Dinge. In: Ders.: *Spuren*. Frankfurt a. M. 1983, 172–175 [Originalausgabe 1930].

Böhme, Hartmut: *Natur und Subjekt*. Frankfurt a. M. 1988.

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne.* Reinbek bei Hamburg 2006.

Brown, Bill: *A Sense of Things. The Object Matter of American Literature*. Chicago/London 2003.

Daston, Lorraine (Hg.): *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science*. New York 2004.

Ecker, Gisela/Breger, Claudia/Scholz, Susanne (Hg.): *Dinge. Medien der Aneignung, Grenzen der Verfügung*. Königstein im Taunus 2002.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt a. M. 1974 [frz. Originalausgabe 1966].

Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M. 1991 [frz. Originalausgabe 1970].

Freud, Sigmund: *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*. Hg. von Paul Vogel. Frankfurt a. M. 1992 [Originalausgabe 1891].

Gellner, Ernest: *Words and Things*. Harmondsworth 1968 [engl. Originalausgabe 1959].

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Haselstein, Ulla: Gertrude Steins Porträts von Dingen. In: Gisela Ecker/Claudia Breger/Susanne Scholz (Hg.): *Dinge. Medien der Aneignung, Grenzen der Verfügung*. Königstein im Taunus 2002, 197–217.

Haushofer, Marlen: *Die Mansarde. Roman*. Frankfurt a. M. 1986 [Originalausgabe 1969].

Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart 1982 [Originalausgabe 1935/36].

Körte, Mona: Der Un-Sinn der Dinge in Märchentexten um 1800. In: *Zeitschrift für Germanistik* 22 (2012), 57–71.

Latour, Bruno: *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*. Berlin 1996.

Leis-Schindler, Ingrid: Ding, Sprache, Anschauung und Bild im »Orbis pictus« des Johann Amos Comenius. In: Christian Rittelmeyer/Erhard Wiersing (Hg.): *Bild und Bildung. Ikonologische Interpretationen vormoderner Dokumente von Erziehung und Bildung*. Wiesbaden 1991, 215–236.

Macho, Thomas: Dinge ohne uns. In: Natascha Adamowsky/Robert Felfe/Marco Formisano/Georg Toepfer/Kirsten Wagner (Hg.): *Affektive Dinge. Objektberührungen in Wissenschaft und Kunst*. Göttingen 2011, 184–197.

Mannheims, Hildegard: *Wie wird ein Inventar erstellt? Rechtskommentare als Quelle der volkskundlichen Forschung*. Münster 1991.

Niehaus, Michael: *Das Buch der wandernden Dinge. Vom Ring des Polykrates bis zum entwendeten Brief*. München 2009.

Paracelsus: *Werke*. Bd. 1. Hg. von Will-Erich Peuckert. Darmstadt 1965.

Pomian, Krzysztof: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin 1988 [frz. Originalausgabe 1986].

Schmidt-Wiegand, Ruth (Hg.): *Wörter und Sachen im Licht der Bezeichnungsforschung*. Berlin/New York 1981.

Swift, Jonathan: *Gullivers Reisen*. Stuttgart 2011 [engl. Originalausgabe 1726].

Tretjakow, Sergej: Die Biographie des Dings. In: Ders.: *Die Arbeit des Schriftstellers. Aufsätze, Reportagen, Porträts*. Hg. von Heiner Boehncke. Reinbek bei Hamburg 1972, 81–85 [russ. Originalausgabe 1929].

Vedder, Ulrike: Museum/Ausstellen. In: Karlheinz Barck/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Ein Historisches Wörterbuch in sieben Bänden.* Bd. 7. Stuttgart/Weimar 2005, 148–190.

Whorf, Benjamin Lee: *Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*. Hg. von Peter Krausser. Reinbek bei Hamburg 1963 [engl. Originalausgabe 1956].

Ulrike Vedder

5. Schrift und Dinge

Die literale Produktion setzt um 3100 v. Chr. mit der Erfindung der Schrift im südmesopotamischen Sumer ein. Geschriebenes oder – wie ein ebenfalls gebräuchlicher, aber wenig ansprechender Terminus lautet – ›Verschriftetes‹ (bzw. ›Verschriftlichtes‹) gibt es in einer sehr großen formalen, inhaltlichen und zeitlichen Spannbreite. Der Assyriologe Markus Hilgert (2010, 88) etwa nennt beispielhaft unter anderem literarische, wissenschaftliche, religiös-theologische, politische und propagandistische Texte, aber auch Rechts- und Verwaltungsurkunden aller Art sowie Briefe, Notizen ›Schilder‹ und Graffiti. Auch die Materialien, auf denen geschrieben wurde und wird, sind sehr variantenreich. So kennen wir etwa Tontafeln, Wachstafeln, Stein, Papyrus, Pergament und Papier. Im Zeitalter der Elektronischen Datenverarbeitung bedarf es heute nicht einmal mehr des im engeren Sinn materiellen Schriftträgers, um Geschriebenes lesbar zu machen – hierfür genügt ein Bildschirm, der sich grundsätzlich von allen herkömmlichen Schriftträgern unterscheidet.

Sprache und Schrift stehen in einem engen Verhältnis zueinander. Dabei liegen Sprachsysteme und Schriftsysteme hierarchisch nicht auf der gleichen Ebene, sondern das Schriftsystem ist inhaltlich differenzierter (Eisenberg 1996, 1369). Sprache kann mit Helmut Lüdtke (1926–2010) »als *natürliches* artspezifisches phonoakustisches, linear ablaufendes Kommunikationsverfahren des Homo sapiens« bestimmt werden. Schrift hingegen sei »*Simulation* von Sprache (mit den Mitteln der Malerei unter Wahrung der Linearität)« (Lüdtke 1983, 354). Wie Lüdtke (ebd., 356, 358) zu Recht betont, gibt es neben der ›Verschriftung‹ (oder ›Verschriftlichung‹) von Sprache noch andere Modi der Umwandlung und damit der Kommunikation, etwa ›Vertrommlung‹ (›Trommelsprachen‹) und ›Verpfeifung‹ (›Pfeifsprachen‹). Sie sind allerdings in unserem Zusammenhang irrelevant. Im Übrigen fehlt der Vertrommlung ebenso wie der Verpfeifung die für Schrift kennzeichnende ›Verdauerung‹, um es mit einem sprachwissenschaftlichen *terminus technicus* zu sagen. Schrift ist, in den Worten von Konrad Ehlich (1994, 18) »historisch wie systematisch« ein »Mittel zur Verdauerung des in sich flüchtigen sprachlichen Grundgeschehens, der sprachlichen Handlung«.

Was ist Schrift?

Das Phänomen ›Schrift‹ lässt sich in mannigfacher Weise differenzieren (hierzu etwa Ludwig 1983). Das herausragende Kennzeichen von Schrift ist, wie oben erwähnt, die in ein spezifisches Medium umgesetzte und damit fixierte sprachliche Handlung. Wie diese Handlung selbst, stellt auch Schrift ihrem Wesen nach keine inhaltlich eindimensionale Ebene dar. In beiden Fällen ist der Inhalt auch von jemandem, der der betreffenden Sprache kundig ist und ihre schriftliche Fixierung zu lesen vermag, nicht von vornherein eindeutig, sondern interpretationsbedürftig. Für jeden historischen Kontext kommen zwei Aspekte erschwerend hinzu. Zum einen ist die aktuelle Sprechsituation nicht mehr gegeben, und es sind nur noch Texte vorhanden. Zum anderen werden diese Texte gemäß dem sich wandelnden ›wissenschaftlichen‹ Zeitgeist immer wieder neu und daher auch immer wieder anders gedeutet – wie groß oder weniger groß der Unterschied zu den jeweils vorhergehenden Interpretationen tatsächlich sein mag. Es liegt also durchaus in der Natur der Sache, dass die Art und Weise der Rezeption des Geschriebenen darüber entscheidet, wie man einen Text wertet und welche Bedeutung man ihm dann letztlich zuspricht. Aber es bleibt dennoch ein historischer Text, der qua Text eine Aussage macht, was stets davon in einem konkreten Fall die verschiedenen Filter der historisch-philologischen Quellenkritik erfolgreich passiert.

Anders gewendet, kann man sagen, dass die Schriftquelle – und darum geht es in den schriftbasierten Geschichtswissenschaften –, wie defizitär sich ihr Aussagewert auch schließlich herausstellen mag, durch das ihm innewohnende Mitteilungspotential zwar niemals eine ›Wahrheit‹, wohl aber häufig ein mehr oder weniger großes Spektrum an Fingerzeigen enthält – Fingerzeige, von denen manche in die ›falsche‹, andere aber durchaus in die zu einem gegebenen Zeitpunkt als wissenschaftlich fruchtbar angesehene Richtung weisen mögen. Um mehr geht es bei Geschriebenem a priori nicht – aber auch nicht um weniger. Wenn man daher den Informationswert von ›Texten‹ wie bei Hilgert (z. B. ebd., 98) auf die »Rezeptionspraxis des Geschriebenen« reduziert, wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Konsequent zu Ende gedacht, beraubt man damit das einst schriftlich Fixierte seiner historischen Zeugenschaft.

Was bewirkt Schrift?

Neben Autoren wie dem englischen Sozialanthropologen Jack Goody – auf ihn wird gleich einzugehen sein – hat sich auch der deutsche Ethnologe Georg Elwert (1947–2005) mit der sozialen Einbettung von Schriftgebrauch und dem aus Schrift erwachsenen gesellschaftlichen Transformationspotential auseinandergesetzt. Schrift bzw. Geschriebenes macht es etwa möglich, wie Elwert (1987, 240 f.) feststellt, ohne eigene physische Präsenz andere – z. B. anonyme Kommunikationspartner – zu erreichen (so auch Elwert 1986, 72) sowie über die eigene Abwesenheit und den eigenen Tod hinaus Informationen wörtlich weiterzugeben. Das kommunikative Leistungsvermögen von Schrift im Kontext einer relativ entwickelten Schriftkultur führt einerseits zur Entfaltung und Verbreitung von Wissen und bietet andererseits die Möglichkeit einer Wissensmonopolisierung für Herrschaftszwecke (ebd., 69 f.; Elwert 1987, 239, 241). Goody (1990, 147) betont, dass Schrift nicht nur »in einer ihr eigentümlichen Weise« die Kommunikation mit anderen ermögliche, sondern auch zur »Selbstverständigung« beitrage: Der Schreibende könne seine Gedanken und Einsichten in kontinuierlichen Aufzeichnungen festhalten, sie später erneut lesen und dabei sowohl revidieren als auch neu ordnen. Auch er hebt die quantitative Bedeutung von Schrift als Akkumulations- und Speicherungsmedium hervor, wobei er zugleich auf die ihr inhärente qualitative Dimension verweist: Durch Schrift würden nicht nur abstrakte Wissensfortschritte einschließlich wissenschaftlichen Wissens erzielt und verbreitet, sondern auch die Entwicklung der Wirtschaft, z. B. der Landwirtschaft, gefördert (ebd., 148 ff.).

Goodys vergleichend angelegte Monographie über *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft* (1990) geht auch immer wieder auf die altägyptischen und altorientalischen Staatswesen ein. Im Alten Orient der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends etwa lässt sich die Bedeutung der Schrift für Verwaltung und Wirtschaft gut an der in den gewaltigen Archiven des Königreichs Ebla in Syrien erhaltenen Korrespondenz zeigen (ebd., 167 f.). Im gesamten Alten Orient spielten schriftlich fixierte zwischenstaatliche vertragliche Übereinkommen ein wichtige Rolle (ebd., 168 ff.). Wie Goody (ebd., 171) betont, wurde Schriftlichkeit zu einem wichtigen Bestandteil der Außenpolitik, wobei der Schriftgebrauch nicht nur »die Formen der Interaktion« beeinflusste, sondern auch dazu beitrug, »ihre Regeln dem Wesen nach zu verändern«: An die Stelle einer veränderlichen mündlichen Absprache trat nunmehr ein schriftlich fixierter Text.

In diesem Kontext sind Goodys Ausführungen zur Verwaltung von Staaten mit vorwiegend mündlicher Kommunikationsweise, aber doch gelegentlichem Schriftgebrauch aufschlussreich (ebd., 171 ff.). Er bezieht sich hierbei vor allem auf das präkoloniale Westafrika und macht deutlich, wie sehr das Geschriebene gegenüber dem gegebenenfalls durch Boten übermittelten Gesprochenen die effiziente Organisation des öffentlichen Lebens und die Bewältigung komplexerer Transaktionen erhöht. Insgesamt gilt jedoch für die vorkolonialen afrikanischen Staaten, dass der Schriftgebrauch und die Übernahme der Schrift in erster Linie der nach außen gerichteten Kommunikation diente (ebd., 175, 177).

Elwert (1987, 247) weist auf einen beachtenswerten Punkt hin, der mit Geschriebenem im Gegensatz zu Gesprochenem zusammenhängt: Das – wie man hinzufügen könnte, an sich ›anonyme‹ – Geschriebene sei notwendigerweise abgekoppelt von dem Vertrauen, das man in die Person des Sprechenden setze; damit habe es ein »Problem der Glaubwürdigkeit«. Um glaubwürdig zu sein, müsse die geschriebene Information institutionell abgesichert werden, so dass Glaubwürdigkeit letztlich zu einer Frage des Vertrauens in die kommunizierende Institution werde (so auch Elwert 1986, 69 f., 71). Überträgt man diese Überlegung – die Elwert von seinen ethnologischen Erfahrungen mit dem Übergang von einer Sprech- zu einer Schriftkultur in Westafrika abgeleitet hat – auf historische Texte, bietet sich eine Analogie an: Die Institution, die für die ›Glaubwürdigkeit‹ – d. h. für den Aussagewert – des Geschriebenen geradezustehen hat, ist nicht etwa sein Urheber, sondern die professionelle Zunft der Historiker mit ihrem kritischen Apparat.

Einen anderen Aspekt von Geschriebenem und Gesprochenem stellt Niklas Luhmann (1927–1998) heraus: Durch das Faktum, dass Kommunikation über das Medium ›Schrift‹ nicht mehr auf ein zeitlich und räumlich begrenztes Auditorium angewiesen sei, entfalle die »mitreißende Kraft mündlicher Vortragsweise« einer Face-to-Face-Kommunikation – nunmehr müsse man »stärker von der Sache selbst her argumentieren« (Luhmann 1987, 219). Anders ausgedrückt, Redekunst als »Persuasivtechnik« (ebd., 221) könne einen »Mangel an Information« mit Mitteln der rednerischen und gestischen Präsentation überspielen, während das Geschriebene »eine eindeutige Differenz von Mitteilung und Information« (ebd., 223) erzwinge. ›Information‹ ist die ›Sache‹, die mitgeteilt werden soll. Sie impliziert für Luhmann

immer einen Akt (»Ereignis«) in dem Sinn, dass *A* aus einem Repertoire von Möglichkeiten etwas auswählt (z. B. ebd., 102, 195). ›Mitteilung‹ hingegen ist kommunikatives Handeln (»Mitteilungshandeln«; z. B. ebd., 227); es ist das, was passiert, wenn *A* sich entschlossen hat, *B* auf diese oder jene Weise an der ausgewählten Sache partizipieren zu lassen. Luhmanns Wortwahl legt nahe – er selbst äußert sich dazu nicht explizit und entsprechende Ausführungen fehlen auch in den Luhmann-Exegesen (z. B. Krause 2005) –, dass eine Information mehr oder weniger wertvoll bzw. wichtig sein kann; Geschriebenes, so unterstellt er offenbar, erfordert von vornherein eine angemessene Reflexion des Informationsgehalts. Man mag zweifeln, ob das Geschriebene zwangsläufig eine solche Konsequenz nach zieht. Hier scheint Luhmann unzulässig verallgemeinert zu haben, da die Frage einer Reflexion des Informationsgehalts durch den Schreibenden doch offenkundig als Variable des Charakters bzw. der angestrebten Intention des Textes betrachtet werden muss. Hieraus folgt, dass die Angemessenheit der Luhmannschen Auffassung allein auf der Grundlage einer quellenkritischen Analyse des jeweils zur Diskussion stehenden Geschriebenen beurteilt werden kann.

Gegenüber der komplexen sozialen Wirklichkeit, in die Schrift, Verschriftung und Geschriebenes eingebettet sind, bleiben Luhmanns Ausführungen auffallend formal und dem Gesamtphänomen eher äußerlich. Hier bietet vor allem Elwert entschieden mehr. Er weist zu Recht daraufhin, dass die konventionelle Trennung von Wissenschaften, die sich mit Schriftkulturen und solchen, die sich mit schriftlosen Kulturen beschäftigen, zu einer Vernachlässigung des Grenzbereichs geführt habe: Er sei zu einer »Schattenzone« geworden, in der nicht mehr erörtert werde, »was Bedingungen und Folgen des Übergangs von einer zur anderen Sphäre seien« (Elwert 1986, 65).

Generell tendieren wir – d. h. wir in der sogenannten ›Ersten Welt‹ – dazu, den Nutzen der Schriftlichkeit als offenkundig zu betrachten, und daher ist es für uns auch selbstverständlich, Alphabetisierung, wie Elwert (ebd., 66) formuliert, als »Teil von Modernisierungsprozessen« zu betrachten. Aus der Sicht der analphabetischen Mehrheit der Weltbevölkerung hingegen sei diese Auffassung falsch: Schriftgebrauch werde als unnütz und gefährlich eingeschätzt. In die Kategorie ›unnütz‹ fällt Schrift aufgrund der Tatsache, dass Verschriftung mit einer ausgeprägten Verarmung der oralen Kultur einhergeht (ebd., 68). ›Gefährlich‹ sei Verschriftung, weil mit ihr häufig die traditionelle Rolle der mit hohem Sozialprestige ausgestatteten autorisierten Tradierer relativiert und ihnen damit ihre materielle Basis entzogen werde. Dies könne eine Umwälzung der sozialen Verhältnisse zur Folge haben – sei es durch eine Revolution von unten oder durch einen radikalen Eingriff von oben, wie er etwa in Afrika durch die europäischen Kolonialmächte vollzogen worden sei (ebd.).

Folgt man Elwert, so trifft es keineswegs zu, dass Schrift gegenüber der mündlichen Kommunikation grundsätzlich effizienter ist. Er spricht sogar von einem »Paradoxon« der »relativen Ineffizienz des Schriftsystems« (ebd., 66), da Mündliches nicht nur durch Worte, sondern auch durch Sprechgeschwindigkeit, Tonfall, Stimmklang, Modulation, Gestik und Mimik wirkt oder jedenfalls wirken kann (ähnlich ebd., 68). Diese Schlussfolgerung erscheint allerdings für die Gegenwart nicht überzeugend: Die Wirkung einer wie überaus blendend untermalten sprachlichen Präsentation ist ja tatsächlich gar nicht mehr auf die unmittelbar Anwesenden, auf die Face-to-Face-Situation beschränkt. Elwert hat die Rolle der Massenmedien, kurz von ›Funk und Fernsehen‹, gänzlich unberücksichtigt gelassen, obwohl zum Zeitpunkt seiner Feldforschungen in Westafrika in den 1970er und 1980er Jahren das Radio dort längst ein zentrales Medium der Information und Propaganda war. Mit einer gewissen Verzögerung galt das dann dort wie anderswo auf Welt auch für das Fernsehen. Mit anderen Worten, in dieser Hinsicht hat die Wirkung des gesprochenen Wortes ihre traditionellen Grenzen längst hinter sich gelassen, wenngleich sich ihr unbestreitbarer ›Zugewinn‹ kaum gegen die potentiell ›grenzenlose‹ Effizienz des Geschriebenen aufrechnen lässt.

Die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten, die die sprachliche Kommunikation unterstützen, wirken sich allerdings auch auf die Differenziertheit der Sprache aus: Sprechkulturen sind gegenüber Schriftkulturen in einem geringeren Maß gezwungen, ihre Sprache auszubauen. Außerdem setzt die besondere Art der Dramatik des Gesprochenen – wie oben erwähnt – eine Situation voraus, in der von Angesicht zu Angesicht kommuniziert wird, und in der der Kontext eine wichtige zusätzliche Rolle spielt (Elwert 1989, 158). Gerade deswegen ist das Aufbrechen dieses ›geschlossenen‹ Kommunikationssystems des Face-to-Face-Kontakts eine der entscheidenden Leistungen, die mit Schrift einhergehen. Die Konsequenzen des Schritts, der mit der Verschriftung vollzogen wird, sind offenkundig: ein exponentiell anwachsender Umfang des Wissens, seiner Verbreitung und seiner Verbreitungsgeschwindigkeit, eine weitestgehende Anonymisierung der Wissensüber-

nahme sowie eine zuvor undenkbare Intensivierung und Ausdehnung des Warenverkehrs mit allen seinen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Folgen (Elwert 1986, 71 f.). Diese Folgen wiederum gehen dann ihrerseits – wie oben angedeutet – eine unauflösbare Verflechtung mit dem Medium ›Schrift‹ ein, da ihre uneingeschränkte Fortexistenz nur dadurch gewährleistet ist.

Was sind Texte?

Bei dieser Frage geht es nicht um die bereits einleitend angesprochene inhaltliche Vielfalt von Geschriebenem, und es geht natürlich auch nicht um das schrifttragende Material. Vielmehr interessieren hier generelle Qualitäten, die Geschriebenes haben kann, wenngleich nicht notwendigerweise haben muss. Damit sind jene Aspekte zu thematisieren, die in gleichsam idealtypischer Weise das Potential von Texten verkörpern. Entscheidend ist dabei zunächst einmal, dass Schrift auf einem Zeichensystem basiert, das nach bestimmten Regeln angeordnet ist. Damit lassen sich abstrakte und komplexe Sachverhalte darstellen. Anders ausgedrückt, erlaubt Schrift, zwischen beliebigen Inhalten beliebige Verknüpfungen herzustellen, die ihrerseits wiederum einfach oder komplex sein können. Die so kodierte Information kann von jedem gelesen werden, der den entsprechenden Schlüssel kennt. Die Information als solche ist keinerlei zeitlichen und räumlichen Einschränkungen unterworfen. Sie kann sich sowohl auf den Augenblick oder die im weiteren Sinn verstandene Gegenwart ihrer schriftlichen Fixierung als auch auf andere Zeiten beziehen. Genauso steht es mit ihrem räumlichen Kontext. Dieser besondere Charakter von Geschriebenem bewirkt, dass Texte ihrem Potential nach wesentlich ›dynamisch‹ sind. Mit anderen Worten, sie vermögen im optimalen Fall eine längst vergangene Dynamik recht direkt zu vermitteln – wenngleich allerdings durchaus nicht ohne mannigfache Brechungen. Die dem Geschriebenen innewohnende, mehr oder weniger ausgeprägte Dynamik ist allerdings kein Garant für die Zuverlässigkeit der mit der schriftlichen Fixierung übermittelten Information. Vielmehr ist zu fragen, inwieweit die wesentlich durch den Schreibenden bewusst und unbewusst verursachten ›Brechungen‹ eine Verzerrung oder gar Verfälschung des der Information zugrundeliegenden Sachverhalts implizieren.

Wenn soeben betont wurde, dass Texte keinerlei zeitlicher Einschränkung unterworfen seien, dann bezog sich das auf ihren Inhalt. Die gleiche Aussage trifft aber auch auf die Entstehungszeit des Textes selbst zu – es ist grundsätzlich gesehen egal, ob wir es etwa mit altorientalischen Texten oder mit solchen der Gegenwart zu tun haben. In vielen Kulturwissenschaften sind allerdings ›historische‹ Texte von besonderer Bedeutung. Ihrer Bestimmung wird hier das traditionelle Verständnis von Geschichte zugrunde gelegt. Der Begriff ›Geschichte‹ bezieht sich demgemäß auf die *Res gestae* – das vergangene Geschehen – und andererseits auf die *Historia rerum gestarum* – die wissenschaftliche Erfassung und Darstellung vergangenen Geschehens (hierzu knapp Herzog 2002). Natürlich schließt – soweit es historische Texte, also die schriftliche Fixierung betrifft – das eine zugleich das andere ein, nicht zuletzt deswegen, weil die *Res gestae* als ›vollbrachte Taten‹ erst durch ihre schriftliche Aufzeichnung zu einer Geschichte ihrer selbst und damit ›zu Geschichte‹ werden, wie wenig differenziert und wie unsystematisch das auch sein mag.

Hier kommt, wie der Historiker Lutz Raphael (2003, 233) es ausgedrückt hat, »das Gewicht der Sprache als omnipräsentes und nicht transzendierbares Medium aller von Historikern genutzten Spuren der Vergangenheit« zum Tragen. Seitdem der *linguistic turn* die Geschichtswissenschaft erfasst hat, bedürfen Schriftquellen nicht mehr allein der althergebrachten Quellenkritik, um einen Zugang in die Vergangenheit zu eröffnen. Vielmehr werden sie jetzt als »sprachliche Kommunikation über die Vergangenheit« gewertet – eine Auffassung, die den traditionellen Begriff historischer ›Fakten‹ um eine weitere Brechung relativiert: Das Geschriebene war in einen zeitspezifischen kommunikativ-sozialen Kontext eingebettet (ebd.).

Dinge und Information

Dinge sind handfest und damit nicht nur visuell, sondern auch haptisch erfahrbar. In welcher Form auch immer sie auftreten, sie sind Materie. Daher besitzen sie eine physische Präsenz, die aus sich selbst heraus – durch ihre je spezifische Gestalt – bei dem sie betrachtenden oder ›begreifenden‹ Subjekt (im Folgenden ›Betrachter‹ genannt) sehr häufig, wenngleich nicht immer einen bestimmten Effekt hervorruft. Dieser Effekt basiert auf einer sozusagen automatischen Zuordnung des physisch erfahrenen Dings zu bereits Bekanntem, so dass man ihn am ehesten als ›Wiedererkennungseffekt‹ bezeichnet. Letztendlich liegt in solchen Fällen also immer ein Analogieschluss vor, der sich aus der gesamten Er-

fahrung speist, die der Betrachter seit Beginn seiner Sozialisation inmitten einer Welt von Dingen akkumuliert hat.

So gesehen, ist Dingen – oder richtiger, dem Aufeinandertreffen von Dingen und Betrachter – eine Dimension inhärent, die man am besten mit dem Begriff ›Information‹ belegen kann. Es gilt heute in den Kulturwissenschaften als ausgemacht, dass Dingen eine Bedeutung zukommt, die häufig weit über das hinausgeht, was in die Sphäre ihrer primären oder ›eigentlichen‹ Funktion als Objekte alltäglichen Gebrauchs (s. Kap. IV.2; IV.14) gehört. Ihnen wächst vielmehr in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext eine Zeichenfunktion zu (s. Kap. II.2; II.3; IV.23). Diese semiotische Qualität ist insofern endogener Natur, als sie zwar nicht in strengem Sinn auf bestimmten ›Verabredungen‹, aber doch auf meist nur beiläufig internalisierten gruppenspezifischen Gepflogenheiten beruht. Ihre Vermittlung ist also alles in allem eher informell, hat aber jedenfalls zur Folge, dass der Kulturfremde den Code, der die semiotische Dimension der Dinge reguliert, nicht ohne weiteres zu entschlüsseln vermag. Da dies grosso modo selbst für die Gegenwart zutrifft, gilt es umso mehr für die Vergangenheit – vor allem für die aliterale Vergangenheit –, in der der Code für die semiotische Bedeutung des Dinglichen mit dem Erlöschen der ihn tradierenden Kultur abhanden gekommen ist.

Hans Peter Hahn (2005) hat sich umfassend mit dem Konzept der Materiellen Kultur auseinandergesetzt und für eine semiotische Auffassung plädiert (s. Kap. II.2). Dabei betont er die Mehrdeutigkeit des Materiellen, die eine inhaltliche Unschärfe der Dingzeichen nach sich ziehe (ebd., 122 ff.). Es gebe keine unverrückbare »Gleichsetzung von einem Objekt und einer Bedeutung« (Hahn 2003, 43). Objektbedeutungen und damit Ding- oder Objektzeichen seien vielmehr »kontextabhängig und polyvalent« (Hahn 2006, 5). Diese Eigenschaften von Dingen gilt es nachdrücklich zu betonen.

Dinge und Sprache

Bei der gegenwärtig sehr prominenten Rolle des Materiellen in den Kultur- und Sozialwissenschaften fällt auf, dass die semiotische Dimension von Dingen – konkret von Artefakten (s. Kap. IV.4) – sehr oft zum Kommunikationssystem ›Sprache‹ in Beziehung gesetzt wird. Hahn (2005, 136 f.) tritt allen Versuchen, das kommunikative Potential von Dingen mit dem von Sprache gleichzusetzen, mit einem Verweis auf Ernest Gellners (1925–1995) Buch *Words and Things* (1959) entgegen. Gellner (ebd., 136 f.) hat darin im Kontext seiner Kritik von Ludwig Wittgensteins (1889–1951) Sprachphilosophie *Gulliver's Travels* von Jonathan Swift (1667–1745) aus dem Jahr 1726 bemüht: Für die gelehrten Mitglieder der fiktiven Akademie von Lagado waren Worte lediglich Bezeichnungen für Dinge. Diese These geht auf Thomas Hobbes (1588–1679) zurück (Swift 2012, 271 Anm. 47), und auch Wittgenstein vertrat sie im Lauf seines Lebens in verschiedenen Varianten. Aufgrund dieser Meinung beschlossen die Gelehrten und Weisen von Lagado, es sei einfacher, jene Dinge, über die man reden wolle, mit sich zu führen – mit der Konsequenz, dass diejenigen unter ihnen, die sich besonders viel zu sagen hatten, beinahe unter der Last der von ihnen mitgeschleppten Dinge zusammenbrachen. »Wittgenstein was«, so fasst Gellner (1959, 136) zusammen, »throughout his life, one of the sages of Lagado«.

Diese Satire oder Parabel der Akademie von Lagado (s. hierzu auch Kap. II.4) bringt anschaulich zum Ausdruck, dass Worte nicht nur Namen für Dinge sind. Mehr noch: Dinge sind etwas anderes als Worte. Diese vordergründig simple Aussage enthält alle Aspekte, die den Unterschied zwischen Dingen und Sprache ausmachen. Das Anliegen der Gelehrten und Weisen von Ladago ist, will man es mit Gellner (ebd., 137) formulieren, »etwas gänzlich Fremdartiges für die wirkliche Wesenart von Sprache«. Man wird ihm zustimmen müssen: Mit dem Zurschaustellen von Dingen kann man weder ein Gespräch über Dinge noch eines über Sprachen führen (ebd.). Mit Swift hat Gellner seiner Wittgenstein-Kritik eine offenkundig polemische Wendung gegeben – aber gerade damit hat er die Vermessenheit, das kommunikative Potential von Dingen mit dem von Sprache gleichzusetzen bzw. beide einander anzunähern, als solche benannt und deutlich als fragwürdig charakterisiert.

Dinge und Schrift

Das Offenkundige von Dingen – ihre Materialität (s. auch Kap. IV.17) – ist bereits hinreichend gewürdigt worden. Dennoch müssen wir hier noch einmal darauf zurückkommen. Vom Menschen geschaffene Dinge – also Artefakte (s. Kap. IV.4) im strengen Sinn des Wortes – sowie alles, was außerdem an für den Menschen Bedeutsamen unter den Begriff ›Materielle Kultur‹ (s. Kap. II.2) fällt, können demnach Träger verschlüsselter Information sein. Das Problem liegt in der Tatsache, dass der Schlüssel im

Kontext der Gegenwart nicht ohne weiteres zugänglich und für den weitaus größten Teil der Vergangenheit unwiderruflich verloren ist. Im zeitgenössischen Rahmen besteht durchaus eine große Chance, den gesuchten Schlüssel mit Methoden der Ethnographischen Feld- und Empirischen Sozialforschung aufzufinden. Für die aliterale Vergangenheit jedoch ist ein Zugang nur auf analogischem Wege über den materiellen Habitus möglich.

Geschriebenes bildet hierzu einen Kontrapunkt. Etwas überspitzt ausgedrückt, d. h. wenn man einmal vom Schriftträger – dessen Bedeutung durchaus nicht geleugnet werden soll (siehe Ludwig 1983, 37 f.) – absieht, bietet Geschriebenes Information *sine materia*. Das bedeutet zugleich, dass der ›materielose‹ Text seinen kommunikativen Gehalt in sich selbst trägt – ein Faktum, das selbstverständlich nichts darüber aussagt, wie das Mitgeteilte durch den Leser (der dem oben angeführten ›Betrachter‹ entspricht) gewertet wird. Entscheidend in der Gegenüberstellung von Texten und Dingen (hier ausdrücklich im umfassenden Verständnis von Materieller Kultur) ist allein die Kodierung der textuellen Information durch ein System arbiträrer Zeichen – ein System, das auch die komplexesten Aussagen ermöglicht, sogar, um noch einmal Gellner (1959, 137) zu zitieren, »with regard to thought about thought«.

Dinge als Text

Wenn man sich dies alles vor Augen führt, überrascht es, dass sich vor allem seit den 1980er und 1990er Jahren (im Wesentlichen) anglophone Kulturwissenschaftler in dieser oder jener Form für eine gewisse Gleichsetzung von Materieller Kultur (s. Kap. II.2) und Text aussprachen. Diese Sicht wird zwar gelegentlich auch heute noch vertreten, hat aber an Bedeutung verloren. Anders scheint es hingegen in der Kultursemiotik zu sein. Folgt man Roland Posner (z. B. 1991, 46 ff.; 2003, 50 ff.), werden dort jene Artefakte (s. Kap. IV.4), die nicht nur eine primäre Funktion – einen »Standardzweck« (1991, 46) – besitzen, sondern symbolisch enkodiert und damit ›Zeichen‹ sind, als ›Texte‹ aufgefasst.

Dies gilt bis zu einem gewissen Grad auch für die Postprozessuale Archäologie (s. Kap. V.14). Ihr Begründer, Ian Hodder, hat sich ebenso wie andere Autoren, die dieser Richtung zugerechnet werden, in einer Reihe von Arbeiten mit dem Verhältnis von Materieller Kultur und Sprache bzw. Text auseinandergesetzt. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf einen Aufsatz von 1989, der seine Auffassung umfassender und differenzierter widerspiegelt als andere seiner in diesen Rahmen gehörende Arbeiten.

Für Hodder (1989, 250 passim) ist die Materielle Kultur eine besondere materielle Form von Text, wobei ihre Bedeutung – wie er zu Recht hervorhebt – teilweise aus der Erfahrung des Interpreten, d. h. also des Archäologen, resultiert und damit zugleich einen Rückgriff auf die einstigen »sozialen Gebrauchskontexte« (*social contexts of use*) repräsentiert (ebd., 258, ähnlich 260, 261, 263). Da aber Artefakte bzw. die Materielle Kultur als ›Text‹ auch ›gedanken‹- oder ›ideenbefrachtet‹ sind (ebd., 256), ergibt sich daraus für ihn ein enger Zusammenhang zwischen der Bedeutung des Materiellen und der sozialen Praxis (ebd., 250, 257, 262, 265, 266).

So sehr für Hodder die materiellen Spuren der Vergangenheit »vergangene materielle Texte« (*past material texts*; ebd., 266) sind, so deutlich benennt er allerdings auch die Grenzen, die der Gleichsetzung von Materieller Kultur (s. Kap. II.2) und Text gezogen sind (s. auch Kap. V.14). Hierbei verweist er auf die bei Materieller Kultur fehlende Linearität, die dem Leser von Geschriebenem das Verständnis erleichtert. Außerdem räumt er grundsätzlich ein, dass die Materielle Kultur kein gutes Medium sei, um abstrakte Tatbestände darzulegen und komplexe Botschaften zu übermitteln (ebd., 260). Dennoch hält er an der Auffassung fest, dass die materiellen Hinterlassenschaften einen ›Text‹ repräsentieren, den der »kontextuelle Ansatz« (*contextual approach*, ebd., 262) – d. h. die Auswertung des »Gebrauchskontextes« (*context of use*, ebd.) der archäologischen Funde und Befunde – ›lesbar‹ mache (ähnlich Kap. II.3). Bewertet man die Thematik ›Dinge als Text‹ (bzw. ›Materielle Kultur als Text‹) jedoch auf der Grundlage der vielen, von Hodder selbst formulierten Vorbehalte und Einschränkungen, wird man seine Auffassung nicht teilen.

Heute spielt die Thematik ›Dinge‹ bzw. ›Materielle Kultur als Text‹ für den Verfechter einer *Contextual Archaeology* keine Rolle mehr. Seit den späten 1980er Jahren hielten in den Kultur- und Sozialwissenschaften neue ›theoriegeladene‹ Fragestellungen Einzug und wurden von der theorieinteressierten anglophonen Archäologie umgehend rezipiert. In Zeiten der *Actor Network Theory* (ANT; s. Kap. II.11) lauten die Stichwörter nunmehr *hybridization* und *entanglement*, und eben die Verflechtung von Menschen und Dingen bilden heute einen Schwerpunkt der englischsprachigen Archäologie. So überrascht es nicht, dass Hodders (2012) neuestes Buch den Titel *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* trägt.

Materielle und immaterielle Überlieferung

›Materielle Überlieferung‹ meint in unserem Zusammenhang Materielle Kultur, und zwar vornehmlich die vergangener Zeiten. Hingegen bezieht sich ›immateriell‹ auf das oben dargelegte Verständnis der Information *sine materia*, die das Geschriebene liefert. Wir haben es also für bestimmte Zeiten der Vergangenheit mit zwei Überlieferungssträngen zu tun. Strenggenommen gilt dies für den Zeitraum von der sogenannten ›Frühgeschichte‹, deren Beginn konventionell mit dem Auftreten erster Schriftquellen – und damit räumlich sehr unterschiedlich – angesetzt wird, bis zur Gegenwart. Man spricht dabei häufig auch von ›Parallelüberlieferung‹ und versteht darunter die gleichzeitige materielle und schriftliche Überlieferung.

Nun lehrt die Erfahrung, dass die beiden Überlieferungsstränge in aller Regel verschiedene Ausschnitte der einstigen Wirklichkeit beleuchten. Das hat unter anderem die Mittelalterarchäologin Barbara Scholkmann (2003) gezeigt. Dabei ließ sie keinen Zweifel daran, dass in der Geschichtswissenschaft allzu häufig eine Hierarchisierung der beiden Überlieferungen in dem Sinne vorgenommen wird, dass man – sofern die materielle Überlieferung berücksichtigt wird (s. Kap. V.3) – den Schriftzeugnissen a priori ein höheres historisches Gewicht beimisst (ebd., 241 ff.; siehe hierzu auch Eggert 2006, 182 ff.; ferner Kap. V.8). Die Erklärung für diesen Tatbestand ist unter anderem in der relativ späten Herausbildung sowohl der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie als auch der Archäologie des Mittelalters zu suchen. Hinzu kommt eine relativ weitverbreitete Unkenntnis archäologischer Methodik in der wesentlich auf Schriftquellen basierenden Geschichtswissenschaft, die mit einer gewissen Arroganz gegenüber ›nicht-erzählenden‹ historischen Zeugnissen gepaart ist. Scholkmann (2003, 242 f., 245 f.) wies zudem darauf hin, dass in den 1960er und 1970er Jahren, also zur Zeit der Herausbildung der Archäologie des Mittelalters in Deutschland, auch im Fach selbst die Tendenz bestand, der schriftlichen Überlieferung eine Leitfunktion zuzuerkennen.

Wendet man die Thematik der Parallelüberlieferung ins Grundsätzliche, wird zunächst einmal deutlich, dass die beiden Zeugnisgattungen in erster Linie aus einer voreingenommenen Perspektive wahrgenommen wurden: Es ging letztlich nicht darum, die Stärken und Schwächen der objektiv vorhandenen Unterschiede herauszuarbeiten, sondern die eine Gattung – Schrift – auf Kosten der anderen – Materielle Kultur (s. Kap. II.2) – zu profilieren. Zudem und vor allem hat es weder auf der einen noch auf der anderen Seite der beteiligten Fächer bzw. Fächerkomplexe, also der Einzelarchäologien und der verschiedenen epochen- und räumlich spezialisierten Geschichtswissenschaften, eine vergleichende Reflexion als notwendige Voraussetzung für den Erfolg des historischen Auftrags in ihrem Überschneidungsbereich gegeben (aus archäologischer Sicht aber Eggert 2011b). Den meisten Archäologen geht es nicht anders als den meisten Historikern, über die der niederländische Geschichtstheoretiker Chris Lorenz (1997, 1) bemerkt, dass sie Geschichtstheorie erstens als nutzlos für das praktische Forschen halten, zweitens als nicht hinreichend über den Stand der Praxis der historischen Forschung informiert ansehen und schließlich drittens für »irrelevant und abstrakt (›Geschwafel im luftleeren Raum‹)« halten. Dieser Befund stimmt nicht optimistisch. Solange derart uninformierte Ansichten auf so breiter Front sowohl in der Geschichtswissenschaft als auch in der Archäologie vertreten werden, besteht kaum Hoffnung auf eine grundsätzliche Verbesserung der Einschätzung des Potentials des einen wie des anderen Überlieferungsstrangs; dies gilt in noch stärkerem Maß für ihre vergleichende Bewertung.

Eng verknüpft mit historischen Texten ist die Frage, inwieweit bestimmte literarische Texte – etwa des Altertums – als historische Quellen gelten können. Hier sei nur an die *Ilias* von Homer und die Frage erinnert, ob sie sich mit dem türkischen Ort Hisarlık verknüpfen lässt, an dem Heinrich Schliemann (1822–1890) glaubte, das antike Troia Homers gefunden zu haben – dort begann er 1870 mit seinen folgenreichen Ausgrabungen (zu Schliemann zuletzt Samida 2012). Die Diskussion um die historische Identität von Hisarlık mit Troia hält ja bekanntlich – seit Ende der 1980er Jahre neu belebt durch die langjährigen Ausgrabungen von Manfred Osman Korfmann (1942–2005) an diesem Platz – bis in unsere Tage an. In diesem Zusammenhang wurden Überlegungen vorgebracht, die weit über die historische Wertigkeit literarischer Texte hinausgehen. So ist der Klassische Archäologe Ulrich Sinn (2004) an prominenten Beispielen der Frage nachgegangen, wie sehr archäologische Funde und Befunde unter dem Eindruck antiker Texte gedeutet wurden und wie häufig sich diese Verknüpfung schließlich – oft erst nach Jahrzehnten – als voreilig und damit als falsch erwies. Ihm ist zuzustimmen, dass es das Bestreben vieler Ausgräber sei, die von ihnen zutage geförderten antiken Hinterlassenschaften aus der »historischen Anonymität« zu befreien und ihnen einen Platz in der antiken Textüberlieferung anzuweisen –

dies sei legitim. Der »empfindliche Schwachpunkt« liege daher auch nicht hier, sondern in einer bei dieser Zielsetzung allzu häufig auftretenden unzureichenden kritischen Distanz sowohl zur archäologischen als auch zur schriftlichen Quellenlage (ebd., 43). Sinn (ebd., 49) hat darauf hingewiesen, dass es vom methodischen Standpunkt aus nicht nur die Möglichkeit gibt, von vornherein nach Übereinstimmungen zwischen archäologischer und schriftlicher Überlieferung zu suchen – so verständlich das als erste Annäherung an das Problem sein mag. Vielmehr sei die »Herausarbeitung von Widersprüchen und Diskrepanzen« zwischen beiden Überlieferungssträngen von »ungleich höherem wissenschaftlichen Anspruch«. Dies ist allerdings eine Alternative, die nur selten gewählt wird.

Stefanie Samida (2006; 2011) hat sich am Beispiel Troias ebenfalls intensiv mit Schliemann und so auch mit der Thematik der materiellen und schriftlichen Parallelüberlieferung befasst. Sie stimmt Sinn (2004, 41) zu, dass die »Sogwirkung« von antiken Schriftquellen Schliemann und anderen Archäologen nur allzu oft zum Verhängnis wurde (Samida 2011, 85, 87). Grundsätzlich ist sie jedoch der Auffassung, dass an die Stelle eines mehr oder weniger ›kämpferischen‹ Nebeneinanders der Fächer ein Miteinander treten sollte. In der Archäologie gehe es nicht darum, schriftliche Zeugnisse anhand der materiellen Überlieferung zu verifizieren oder zu falsifizieren. Vielmehr müssten beide zur gegenseitigen Erhellung und Ergänzung herangezogen werden. Vor allem aber sollten Geschichtswissenschaft und Archäologie gemeinsame Fragestellungen entwickeln und bearbeiten (ebd., 88).

Die von Sinn angesprochene methodische Frage lässt sich am besten mit der Überschrift ›Multilineares kontra unilineares Denken‹ charakterisieren (Eggert 2011a, 206). Das unilineare Denkmodell – in unserem Beispiel vertreten durch den um eine positive Verknüpfung der archäologischen Quellen mit der schriftlichen Überlieferung bemühten Archäologen – stellt den Grundtyp wissenschaftlicher Vorgehensweise dar. Der amerikanische Geologe Thomas Chrowder Chamberlin (1843–1928) hat vor gut 120 Jahren ein strukturell ähnliches Verfahren als *method of the ruling theory* beschrieben und für wissenschaftlich ineffektiv erklärt. Stattdessen plädierte er für einen multilinearen Ansatz, eine sogenannte *method of multiple working hypotheses*: Die zu erklärenden Phänomene sollten von allen denkbaren Perspektiven ins Auge gefasst und auf der Grundlage konkurrierender Arbeitshypothesen untersucht werden. Die am angemessensten erscheinende Hypothese oder – in komplexen Fällen – Hypothesen wären dann im Zuge des Ausbaus und Testens der Ausgangshypothesen zu ermitteln (Chamberlin 1965). Wendet man Chamberlins Überlegungen auf den hier interessierenden Fall an, stellt das unilineares Denken den gängigen Typus der archäologischen Vorgehensweise dar, während das multilineare Denken zugleich um die positive wie um die negative Beweisführung bemüht ist.

Text-Anthropologie als Wissenschaft des Geschriebenen

In einer kürzlich erschienenen Auseinandersetzung mit dem Geschriebenen aus der Perspektive einer *Text-Anthropologie* (Hilgert 2010) – sie ist der ›Bildanthropologie‹ von Hans Belting (2001) nachempfunden (s. Kap. IV.7) – wird die Ansicht vertreten, das Geschriebene besitze »keinen ihm unveränderlich innewohnenden, gleichsam substantiell eignenden Sinngehalt«. Sinn, so heißt es weiter, sei »keine ›natürliche‹ Eigenschaft des Geschriebenen wie etwa die physikalische Massendichte des Materials, durch das es artefaktisch gespeichert« sei (ebd., 89). Der entsprechende Beitrag stellt gewissermaßen das ›Glaubensbekenntnis‹ des Sonderforschungsbereichs 933 der Deutschen Forschungsgemeinschaft über »Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften« an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg dar. Die programmatische Schrift versucht nichts weniger, als mit Hilfe von »Materialität und Präsenz des Geschriebenen« eine grundlegend neue »hermeneutische Strategie« (siehe etwa den Titel; ebd., 87) und zugleich eine »Wissenschaft des Geschriebenen« (ebd., 94 Anm. 15) zu entwickeln. Das entscheidende Problem der gesamten facettenreich ausgebreiteten Argumentation besteht in der Behauptung, dass das Geschriebene »keinen immanenten Sinngehalt« (ebd., 97) habe.

Es ist eine Sache, wenn Hilgert mit seiner Ausgangsthese jedwede essentialistische Deutung von Texten verwirft und damit eine extrem relativistische Position einnimmt (so ebd., 95), aber es ist eine gänzlich andere, wenn er meint, der historisch relevanten Bedeutung des Geschriebenen durch die »Materialität und Präsenz« von schrift- und nichtschrifttragenden Artefakten auf die Spur kommen zu können (ebd., Titel u. 98 ff.). Für sämtliche historischen und nicht-historischen Fächer, deren Ausgangsmaterial Texte sind, ist es selbstverständlich, dass Texte ebenso wie ›Texte über Texte‹ (Metatexte)

nicht nur durch Faktoren wie das Umfeld und die Absichten ihres Urhebers beeinflusst sind, sondern dass auch ihre Rezeption mannigfachen Einwirkungen unterliegt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass man die in Jahrhunderten ausgebildete Tradition der historisch-philologischen Quellenkritik aushebeln kann, indem man betont, die »›Bedeutungen‹ des Geschriebenen« ließen sich nur durch Rekurs auf die konkreten historischen, soziokulturellen und spezifischen Bedingungen des »rezipierenden, interpretierenden Subjekts« herausarbeiten (z. B. ebd., 91). Eine Wissenschaft, die das rezipierende Subjekt und seine Rezeptionspraktiken anstelle der überindividuellen historisch-philologischen Fachtradition zum Maßstab der Erkenntnis macht, befindet sich auf bestem Weg, sich selbst ad absurdum zu führen.

Man würde im Übrigen erwarten, dass eine Text-Anthropologie gerade auch die ethnologischen und soziologischen Arbeiten zur gesellschaftlichen Funktion und zur Bedeutung von Schrift und Geschriebenem rezipiert hätte. Das ist jedoch so gut wie nicht der Fall.

Schrift und Dinge

Schrift und damit Geschriebenes ist regelhaft symbolisch enkodierte Sprache. Der Sprachakt und das Geschriebene sind Kommunikationsmittel. Sie vermitteln keine kontextlose, ›objektive‹ Information, sondern beruhen auf ›absichtsvollen‹ Handlungen, denen durch den Sprecher oder Schreiber – bewusst oder unbewusst – eine Intention beigelegt ist. Es kommt hinzu, dass auch die Rezeption von Geschriebenem mannigfachen Einflüssen ausgesetzt ist.

Dinge – oder umfassend formuliert Materielle Kultur – sind a priori weder regelhaft kodiert noch Kommunikationsmittel. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext keine kommunikative Funktionen erfüllen bzw. erfüllt haben. Sofern das der Fall ist, sind oder waren sie damit auch zu einem gewissen Grad symbolisch enkodiert. Während sich dies für die Gegenwart und die schriftlich gut dokumentierte Vergangenheit herausarbeiten lässt, besteht eine solche Möglichkeit für die schriftlose Vergangenheit nur in einem sehr eingeschränkten Maß. Da die Kodierung von Dingen nicht regel- und damit dauerhaft ist, geht das zugehörige Zeichensystem mit dem ursprünglichen soziokulturellen Kontext verloren.

Schrift und Dinge sind zwei fundamental verschiedene Kulturerscheinungen. Daher ist es weder sinnvoll, sie gegeneinander auszuspielen noch das eine in dem anderen wiederfinden zu wollen. Texte sind keine Dinge und Dinge sind keine Texte. Das kulturwissenschaftliche Potential liegt vielmehr in der Formel *scripta cum rebus materialibus*.

Literatur

Belting, Hans: *Bildanthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München 2001.

Chamberlin, Thomas Chrowder: The method of multiple working hypotheses. In: *Science* 148 (1965), 754–759 [Erstveröffentlichung 1890].

Eggert, Manfred K. H.: *Archäologie. Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft*. Tübingen/Basel 2006.

Eggert, Manfred K. H.: Das Materielle und das Immaterielle. Über archäologische Erkenntnis. In: Ders.: *Retrospektive. Archäologie in kulturwissenschaftlicher Sicht*. Hg. von Melanie Augstein/Stefanie Samida. Münster/New York u. a. 2011a, 182–220 [Originalausgabe in: Ulrich Veit/Tobias L. Kienlin/Christoph Kümmel/Sascha Schmidt (Hg.): *Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur*. Münster/New York u. a. 2003, 423–461].

Eggert, Manfred K. H.: Über archäologische Quellen. In: Stefan Burmeister/Nils Müller-Scheeßel (Hg.): *Fluchtpunkt Geschichte. Archäologie und Geschichtswissenschaft im Dialog*. Münster/New York u. a. 2011b, 23–44.

Ehlich, Konrad: Funktion und Struktur schriftlicher Kommunikation. In: Hartmut Günther/Otto Ludwig (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*. Bd. 10.1. Berlin/New York 1994, 18–41.

Eisenberg, Peter: Sprachsystem und Schriftsystem. In: Hartmut Günther/Otto Ludwig (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*. Bd. 10.2. Berlin/New York 1996, 1368–1380.

Elwert, Georg: Die Verschriftlichung von Kulturen. Skizze einer Forschung. In: *Sociologus* N.F. 36/1 (1986), 65–78.

Elwert, Georg: Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch. In: Dirk Baecker/Jürgen Markowitz/Rudolf Stichweh/Hartmann Tyrell/Helmut Willke (Hg.): *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a. M. 1987, 238–268.

Elwert, Georg: Ethnologische Artefakte und die theoretische Aufgabe der empirischen Sozialwissenschaften. In: *Saeculum* 40 (1989), 149–160.

Gellner, Ernest: *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*. London 1959.

Goody, Jack: *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1990 [engl. Originalausgabe 1986].

Hahn, Hans Peter: Dinge als Zeichen – eine unscharfe Beziehung. In: Ulrich Veit/Tobias L. Kienlin/Christoph Kümmel/Sascha Schmidt (Hg.): *Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur*. Münster/New York u. a. 2003, 29–51.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hahn, Hans Peter: Die Sprache der Dinge und Gegenstände des Alltags. Eine afrikanische Perspektive. *Sociologia Internationalis* 44/1 (2006), 1–19.

Herzog, Benjamin: Res gestae/Historia rerum gestarum. In: Stefan Jordan (Hg.): *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart 2002, 257–260.
Hilgert, Markus: ›Text-Anthropologie‹. Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie. In: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 142 (2010), 87–126.
Hodder, Ian: This is not an article about material culture as text. In: *Journal of Anthropological Archaeology* 8 (1989), 250–269.
Hodder, Ian: *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Malden, MA/Oxford u. a. 2012.
Krause, Detlef: *Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*. Stuttgart [4]2005 [Originalausgabe 1996].
Lorenz, Chris: *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*. Köln/Weimar u. a. 1997 [niederl. Originalausgabe 1987].
Lüdtke, Helmut: Sprache und Schrift. Sieben Thesen. In: *Zeitschrift für Semiotik* 5/4 (1983), 353–361.
Ludwig, Otto: Writing systems and written language. In: Florian Coulmas/Konrad Ehlich (Hg.): *Writing in Focus*. Berlin/New York u. a. 1983, 31–43.
Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M. 1987 [Originalausgabe 1984].
Posner, Roland: Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe. In: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt a. M. 1991, 37–74.
Posner, Roland: Kultursemiotik. In: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar 2003, 39–72.
Raphael, Lutz: *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen*. München 2003.
Samida, Stefanie: Archäologische Quellen: Zwischen historischer Realität und historischer Fiktion. Anmerkungen zur Troia-Debatte. In: *Archäologisches Korrespondenzblatt* 36/1 (2006), 37–47.
Samida, Stefanie: Literatur, Geschichte und Archäologie im 19. Jahrhundert. Der Burghügel von Hisarlık. In: Stefan Burmeister/Nils Müller-Scheeßel (Hg.): *Fluchtpunkt Geschichte. Archäologie und Geschichtswissenschaft im Dialog*. Münster/New York u. a. 2011, 73–92.
Samida, Stefanie: *Heinrich Schliemann*. Tübingen/Basel 2012.
Scholkmann, Barbara: Die Tyrannei der Schriftquellen? Überlegungen zum Verhältnis materieller und schriftlicher Überlieferung in der Mittelalterarchäologie. In: Marlies Heinz/Manfred K. H. Eggert/Ulrich Veit (Hg.): *Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation*. Münster/New York u. a. 2003, 239–257.
Sinn, Ulrich: Archäologischer Befund – Literarische Überlieferung. Möglichkeit und Grenzen der Interpretation. In: Christoph Ulf (Hg.): *Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz*. München [2]2004, 39–61.
Swift, Jonathan: *Gulliver's Travels*. Hg. von David Womersley. Cambridge 2012.

Manfred K. H. Eggert

6. Landschaft und Dinge

Die Vokabel ›Landschaft‹ wird in kulturellen Kontexten, gesellschaftlichen Handlungsfeldern und wissenschaftlichen (Sub-)Disziplinen in jeweils höchst unterschiedlicher Weise verwendet. Folglich ist ›Landschaft‹ als sprachliches Zeichen mit einer Fülle an Bedeutungen verbunden (siehe Hard 1975; Gailing/Leibenath 2012). Mit ›Landschaft‹ können sehr verschiedene Aspekte konnotiert werden: hochmittelalterliche politische Territorien, ein *terminus technicus* der Tafelmalerei, die ästhetische Erfahrung des synthetisierenden ›landschaftlichen Blicks‹, holistische und individualisierbare Raumeinheiten, ökologische Systeme, Träger materieller geschichtlicher Überlieferung, politische Handlungsräume oder Räume eines gelungenen, utopischen Mensch-Natur-Verhältnisses. In der normativen Tradition der Heimatschutzbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts bezog sich diese Utopie etwa auf idealisierte Vorstellungen von Heimat sowie auf die Bewahrung stabiler vorindustrieller Verhältnisse und Bilder. Andere Auffassungen etwa der US-amerikanischen *Cultural Landscape Studies* nach John B. Jackson oder einer Landschaftssoziologie nach Lucius Burckhardt verweisen dagegen eher auf die Dynamik und den transitorischen Charakter der Landschaft.

Zweifelsohne dient die Vokabel ›Landschaft‹ Wissenschaftlern als analytisches Werkzeug zur Ordnung von Forschungsthemen. Mit professionellem Interesse werden Landschaften etwa als einzigartige Räume mit spezifischem Charakter identifiziert. Es handelt sich dabei um gedanklich-intellektuelle Raumgebilde, die aus wissenschaftlichen Erkenntnisgründen absichtsvoll und zielorientiert anhand vorgegebener Homogenitätskriterien konstruiert werden. Ein prägnantes Beispiel hierfür ist die synthetisierende Auffassung der klassischen Landschaftsgeographie, ›Landschaften‹ als räumlichen Einheiten einen Totalcharakter und eine konkret greifbare, objekthafte Realität zuzuschreiben. ›Landschaft‹ kann aber als allgemeines gedankliches Konstrukt von Wissenschaftlern auch den Gegensatz von Natur(-Landschaft) und Kultur(-Landschaft) repräsentieren oder als holistisches Gedankengebäude dienen, das materielle Strukturen mit mentalen Repräsentationen vereint und somit als Schnittstelle zwischen Kultur und Natur sowie zwischen Materiellem und Immateriellem interpretiert werden kann.

›Landschaft‹ ist generell ein Brückenkonzept, das unterschiedliche Perspektiven miteinander versöhnt oder in produktive Reibung bringt. Als wissen-

schaftliches Konzept verkörpert es nach Michael Jones (2006) zahlreiche ungelöste Konflikte: zwischen individuellem und kollektivem Handeln, zwischen Subjektivem und Objektivem und zwischen Mentalitäten und Materialitäten. So vielfältig wie das Landschaftsverständnis sind auch die Interpretationen des Verhältnisses von ›Landschaft‹ zu ›Materialität‹. Diese sollen im Folgenden systematisiert werden. Dazu werden zunächst die älteren Sichtweisen positivistischer und essentialistischer Landschaftsforschungen vorgestellt, die zweifelsohne weiterhin für das Alltagsverständnis von ›Landschaft‹ und für landschaftsrelevante Politikfelder (z. B. Naturschutz, Denkmalpflege und Raumplanung) von fundamentaler Bedeutung sind. Diese werden anschließend mit vier neueren sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen konfrontiert. Es handelt sich um die Perspektiven ›Landschaft als Hybride‹, ›Landschaft als ästhetische Erfahrung und Ideologie‹, ›Landschaft als Differenz‹ sowie ›Landschaft als Dualität‹. Die letzten beiden Perspektiven hat bereits Markus Leibenath (2013) miteinander kontrastiert.

Vorwürfe an die Gesellschaftswissenschaften, sie seien ›raumblind‹, waren lange Zeit Legion. Seit dem sogenannten *spatial turn* in den Gesellschaftswissenschaften gilt dies kaum mehr für sozial konstruierte Räume, sehr wohl aber für deren physisch-materielle Basis. Neuere sozial- und kulturgeographische sowie raumsoziologische Forschungsansätze haben mit ihrer konstruktivistischen und poststrukturalistischen Grundattitüde zwar den Blick für textliche, symbolische und andere kulturelle Phänomene geöffnet, die Räume und Landschaften konstituieren, dabei aber Materialitäten oftmals ausgeblendet (siehe Weichhart 2008, 382 f.).

Materialität in positivistischer und essentialistischer Landschaftsforschung

Positivistische Sichtweisen auf Landschaft gehen davon aus, dass eine Landschaft ein konkret und objektiv vorhandener Teil der Erdoberfläche ist. Sie wäre dann wie ein Gegenstand als materielles Objekt bzw. als Objektzusammenhang wahrnehmbar. Essentialistische Perspektiven billigen Landschaften zu, als quasi organismische und wesenhafte Ganzheiten mit spezifischen Merkmalen jeweils über einen Eigenwert und eine eigene Identität zu verfügen. Da dieses Verständnis eher einer naiven Hermeneutik entspricht, sind essentialistische und positivistische Auffassungen von Landschaft zwar nicht grundsätzlich gleichzusetzen. Beide sind aber mit konstruktivistischen Perspektiven zu kontrastieren, die etwa den »Objektfetischismus« (siehe Winchester/Kong/Dunn 2003, 19 f.) der traditionellen Landschaftsforschung kritisieren und grundsätzlich bemängeln, dass immaterielle subjektive, kulturelle und gesellschaftliche Faktoren ausgeblendet werden.

Im Folgenden sollen anhand ausgewählter Beispiele der klassischen Landschaftsgeographie, der Denkmalkunde, der Historischen Geographie und der Landschaftsökologie positivistische und essentialistische Landschaftsbegriffe erörtert werden.

Der Landschaftsbegriff prägte über viele Jahrzehnte die Geographie. Dieses Fach hatte ein idiographisches essentialistisches Landschaftskonzept formuliert, das natürliche und anthropogene Phänomene integrierte, die sich auf einen jeweils spezifischen, begrenzten Teil der Erdoberfläche bezogen. Die Landschaftsgeographie bildete Methoden aus, empirische Raumkonstellationen als Einheiten von ›Land und Leuten‹ aufzufassen, die über eine besondere Eigenart verfügen. Das Landschaftskonzept war bis in die 1960er Jahre hinein daher eine wesentliche Grundlage der Einheit von Physio- und Humangeographie. Als integratives Konzept ging es von einem Systemzusammenhang zwischen Natur und Kultur dahingehend aus, dass sich einzelne Geofaktoren zu Ganzheiten (›Landschaften‹) zusammensetzen. ›Landschaften‹ konnten somit als Gestaltkomplexe und Gegenstände aufgefasst werden.

Bestimmend für die Landschaftsgeographie des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts war in Deutschland das Prinzip des Geodeterminismus, das etwa von Friedrich Ratzel (1844–1904) prominent vertreten wurde. Dieses postulierte, dass kulturelle und gesellschaftliche Ausdrucksformen an die jeweils spezifischen materiellen Voraussetzungen und Naturbedingungen gebunden seien. Der possibilistische, kulturökologische Ansatz des Franzosen Paul Vidal de la Blache (1845–1918) würdigte dagegen regionale Kulturen als Adaptionsformen der Menschen an natürliche Bedingungen. Kulturelle Vielfalt galt ihm nicht nur als Resultat einer natürlich-materiellen Diversität, sondern auch als Ausdruck kultureller und gesellschaftlicher Handlungsformen. Daran anknüpfende Kulturlandschaftsforschungen – etwa die durch den US-Amerikaner Carl O. Sauer (1889–1975) in den 1920er Jahren geprägte *Cultural Landscape Geography* – betonten die historische Evolution der sichtbaren materiellen Landschaft und ihrer Artefakte, wobei ein Primat der Kultur über die Natur angenommen wurde.

Der Geographie gelang es also mithilfe des Konzepts ›Landschaft‹ eine synthetisierende und kon-

kret-objekthaft gedachte Klammer zwischen Kultur und Natur aufzuzeigen. Wenn explizit von ›Kulturlandschaften‹ die Rede war, wurde häufig ein Ansatz gewählt, der zur Erklärung der Morphologie der Landschaft und zur Beschreibung sichtbarer Sachverhalte (Siedlungen, Verkehrswege, Ackernutzungen etc.) die historische Entwicklung von der Natur- zur Kulturlandschaft zu rekonstruieren suchte.

Die in der Nachkriegszeit im deutschsprachigen Raum entstehende sozialgeographische Landschaftsforschung entfernte sich von den Grundlagen der klassischen Landschaftsgeographie, weil immer seltener die natürlichen materiellen Gegebenheiten als vielmehr die sozialen Prägekräfte im Fokus standen. Während Hans Bobek (1903–1990) noch die menschlichen Spuren in der Landschaft als Ausdruck der spezifischen Verwirklichung bestimmter Funktionen durch soziale Gruppen begriff, wandte sich Wolfgang Hartke (1908–1997) von der Landschaft als eigentlichem Forschungsgegenstand ab. Im Zentrum seiner Sozialgeographie standen die sozialen Prozesse menschlicher Aktivitäten selbst; die Landschaft spielte aber als materielle ›Registrierplatte‹ menschlicher Aktivitäten noch eine konzeptionelle Rolle (siehe Werlen 2000).

Mit dem Kieler Geographentag 1969 geriet die Brückenperspektive der Landschaftsgeographie in die Defensive. Der Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher Physischer Geographie und gesellschaftswissenschaftlicher Humangeographie wurde nun dominant. Relevant blieb ›Landschaft‹ bzw. vor allem ›Kulturlandschaft‹ nur noch für die Historische Geographie (siehe Schenk 2011). Sie fokussiert, wie auch die Denkmalkunde, auf Objekte und verfolgt eine elementaristische Perspektive. Beide heben mit Begriffen wie ›Denkmallandschaft‹ oder ›historische Kulturlandschaft‹ besonders wertvolle Raumausschnitte hervor. Für solche Fächer, die historische Qualitäten von Landschaften betonen, firmieren Landschaften als Palimpseste, Quellen, Archivalien oder Urkunden menschlichen Handelns. Ihr materieller Gehalt sind Relikte vergangener Landnutzungsweisen, die sogenannten ›persistenten Elemente und Strukturen‹. Auch der Denkmalbegriff zielt zunächst auf greifbare, materielle Elemente ab (s. Kap. IV.8). Sie sind dann historisch, wenn sie heute nicht mehr in der vorgefundenen Weise neu entstehen würden.

Dank einer einmal offenen, einmal unterschwelligen Orientierung an der klassischen Landschaftsgeographie und an bis heute wirkmächtigen Denkweisen des Heimatschutzes bietet die Historische Geographie kein eigenes Landschaftsverständnis. Eine grundsätzliche – freilich schon in älteren kulturlandschaftsgenetischen Forschungen angelegte – Besonderheit stellt aber ihr konsequent elementaristischer Zugang dar. Kulturlandschaft besteht demnach aus materiellen Punkt-, Linien- und Flächenelementen. Gemeinsam mit der Denkmalpflege besteht eine weitere Besonderheit in dem ethischen Auftrag, bestimmte materielle Relikte der Landschaft als Erbe zu bewahren. Um welche Elemente es sich handelt und welcher zeitliche Referenzrahmen gewählt wird, ist wiederum gesellschaftlichen Wandlungsprozessen unterworfen. In Deutschland hat der Schutz von Denkmalbereichen und -ensembles dank der Welterbekonvention der UNESCO (Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt) eine größere denkmalpflegerische Bedeutung erlangt. Kulturlandschaften umfassen gemäß der »Leitlinien für die Eintragung spezieller Arten von Gütern in die Liste des Erbes der Welt« (UNESCO World Heritage Centre 2005) eine Vielzahl von Erscheinungsformen der Wechselwirkung zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umwelt, die von außergewöhnlichem universellem Wert sind.

Die Landschaftsökologie als wesentliche Grundlagendisziplin heutiger Naturschutzpraxis fasst Landschaften als Ökosystemkomplexe und räumliche Einheiten auf. Dies steht in der Tradition der synthetisierenden und objekthaften geographischen Landschaftsauffassung. Landschaften werden holistisch betrachtet als abgegrenzte Systeme mit ihrer jeweiligen abiotischen und biotischen, physisch-materiellen Ausstattung. So stellt beispielsweise Ernst Neef (1908–1984) Landschaft als »einen durch einheitliche Struktur und gleiches Wirkungsgefüge geprägten konkreten Teil der Erdoberfläche« (Neef 1967, 36) dar.

Damit rekurriert die Landschaftsökologie nicht auf einen Landschaftsbegriff, der an ästhetische Wahrnehmung gebunden ist. Sie unterscheidet konsequenterweise ›Landschaft‹ vom ›Landschaftsbild‹, also dem visuellen Eindruck der materiellen Landschaftsstruktur. Letztlich vertritt die Landschaftsökologie eine positivistische Position, da sie ›Landschaft‹ als einen konkreten und objektiv vorhandenen Teil der Erdoberfläche begreift, der unabhängig von Betrachtern oder gesellschaftlichen Konstruktionsleistungen existiere.

Eng angelehnt an seine Wurzeln im Heimatschutz konserviert der Naturschutz allerdings zugleich de facto bestimmte Vorbildlandschaften. In dieser kulturalistischen idealistischen Tradition werden positiv bewertete, vor allem ländliche Strukturen und

Elemente bewahrt. Grundlegend ist dabei das von arkadischen Idealbildern und der romantischen Landschaftsmalerei geprägte Image einer pittoresken vorindustriellen Landschaft, der »›bäuerlich-idyllischen Gefildelandschaft‹ des 19. Jahrhunderts« (Haber 2001, 16). Gerade das Konzept der ›Eigenart‹ stellt neben Schönheit und Vielfalt eines der Leitbilder des Naturschutzes dar. Der Bezug zwischen physisch-materiellen Aspekten und der ›Identität‹ einer Landschaft wird in diesen idiographischen Traditionen in essentialisierender Weise als gegeben vorausgesetzt. Prozesse individuellen und kollektiven Handelns (z. B. der Wahrnehmung, der Kommunikation, der wissenschaftlichen Interpretation, der gesellschaftlichen Steuerung), die an physisch-materielle Aspekte anknüpfen, werden dagegen ausgeblendet.

Positivistische und essentialistische Landschaftskonzepte sind in der heutigen sozial- und kulturwissenschaftlichen Landschaftsforschung nicht mehr bedeutsam. Allerdings sollte Akteuren der Landschaftspolitik, die auf der Grundlage etwa landschaftsgeographischen, landschaftsökologischen oder denkmalkundlichen Wissens Landschaften untersuchen, planen, schützen und gestalten, ihr positivistischer oder essentialistischer Zugang nicht zum Vorwurf gemacht werden, denn dieser ist für ihr Handeln grundlegend. Wie jede Form von Identitätspolitik ist nämlich auch Landschaftspolitik ohne strategische Essentialisierungen nur schwer vorstellbar.

Landschaft als Hybride

In Ablehnung der eben beschriebenen, eher traditionellen Landschaftskonzepte gehen zahlreiche Autoren mehr und mehr von einem hybriden Landschaftskonzept aus. Dies bedeutet, dass ›Landschaft‹ zugleich als materielle und als soziale bzw. kulturelle Realität konzeptualisiert werden kann. Landschaft wird nicht mehr bloß als vergegenständlichtes Endprodukt gesellschaftlicher Prozesse, sondern auch als kultureller Prozess verstanden, in dem das Mensch-Natur-Verhältnis und das Verhältnis von Repräsentation zu Materialität in einem ständigen Wechselverhältnis zueinander stehen. Materialität und Immaterialität sind dabei keine dichotomen Kategorien. Vielmehr könnten die Materialität der Landschaft und ihre Repräsentation nicht voneinander getrennt erfasst werden, weil sie ineinander verschränkt seien (Jones 2006, 3).

Sozialgeographen wie Benno Werlen (1987) haben in diesem Sinne betont, dass Artefakte weder der physisch-materiellen noch der immateriellen Welt einseitig zugeschrieben werden sollten. Eine Trennung von materieller und immaterieller, also geistiger, Sphäre erscheint somit weder möglich noch sinnvoll. Auch wenn Bauten, Spuren der Landnutzung und andere Artefakte vordergründig ›nur‹ als materielle Zeugnisse erscheinen, so wird ihnen doch schon beim Akt der Herstellung Sinn zugewiesen. Diese Sinnsetzungen bleiben in ihnen aufgehoben. Zugleich ist aber auch die einseitige Zuordnung zur sozialen Welt unangebracht, weil Materialität einen anderen ontologischen Status aufweist als Sinngehalte oder Ideen.

Innovative Debattenbeiträge zur Hybridität von Materiellem und Immateriellem leisten Landschaftsforscher, die sich auf die Arbeiten des französischen Philosophen und Soziologen Bruno Latour berufen. Latour (1998) hat Zwitter bzw. Hybride zwischen Kultur und Natur thematisiert. Für ihn ist ein konstitutives Element moderner Gesellschaften die »vollkommene Trennung zwischen der Naturwelt – obwohl vom Menschen konstruiert – und der Sozialwelt – obwohl von den Dingen zusammen gehalten« (ebd., 46). Damit verbunden sei zudem, dass die Arbeit der Hybridisierung – also der Schaffung von Hybriden zwischen Natur und Kultur – deutlich von Praktiken der Reinigung – also der Konstruktion zweier vollkommen getrennter ontologischer Zonen – zu trennen sei. Für Latour verdeutlicht die Tatsache, dass sich Wissenschaftler mit ›Reinigungsarbeit‹ befassen, dass unsere Gesellschaften nie – im Sinne der strikten Trennung von Natur und Kultur – modern gewesen seien. Hybride seien »gleichzeitig real, diskursiv und sozial« (ebd., 88).

Werner Krauss (2010) hat Latours Denkansätze auf Landschaften angewandt, indem er Landschaften als Resultate kollektiver Versuche interpretiert, Menschen und Dinge miteinander zu verbinden. So seien etwa die von ihm analysierten neuen Energielandschaften der Offshore-Windparks an der deutschen Nordseeküste nur als Folge einer ›Dingpolitik‹ verständlich, d. h. eines machtbewussten Handelns, das ohne die Materialität des Meeres, der Stürme, der Deiche, der Windräder oder der geschützten Natur nicht denkbar sei. Handlungsfähig sei dagegen der Verbund aus materiellen Objekten, Subjekten sowie kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen.

Landschaft als Hybride zu sehen, kann aber auch problematisch sein. Versuche, physische Umweltaspekte mit Wahrnehmungs- und Bedeutungsaspekten oder Aspekten kollektiven Handelns zu verknüpfen, führen zu Holismen, die rational kaum mehr zu

rekonstruieren sind. Solche räumlichen ›Ganzheiten‹ bergen auch die Gefahr in sich, dass sie von Ideologien missbraucht werden; in Deutschland zeigte sich dies etwa im Landschaftsverständnis der Heimatschutzbewegung, das durch die ›Blut-und-Boden-Ideologie‹ des Nationalsozialismus vereinnahmt werden konnte.

Der Vorteil – freilich aufgeklärter, konstruktivistischer – holistischer Perspektiven besteht demgegenüber darin, dass ein interdisziplinäres und multidimensionales Konzept zur Verfügung steht, das hilft, hybride Realitäten zwischen menschlicher Praxis sowie naturräumlichen und anderen physisch-materiellen Bedingungen abzubilden sowie umfassende Analyse- und Planungsvorhaben vorzubereiten und durchzuführen. ›Landschaft‹ kann dann ein Rahmenkonzept für Forschung und politische Praxis sein, das geeignet ist, die Komplexität von Mensch-Umwelt-Beziehungen, von natürlichen und kulturellen bzw. gesellschaftlichen Wandlungsprozessen abzubilden.

Landschaft als ästhetische Erfahrung und Ideologie

In einer dominanten Sichtweise der konstruktivistischen Landschaftsforschung gilt Landschaft als ästhetische Erfahrung. Diese Erfahrung sei eine Leistung des modernen Subjekts, das seit der Schwelle zur Neuzeit Natur nicht mehr nur im praktischen oder moralischen Bezug auf den Menschen sehen konnte. Landschaft sei folglich nicht als Naturphänomen zu interpretieren. Der Kulturgeograph Denis Cosgrove (1984, 1) beschrieb sie als »way of seeing« (Wahrnehmungsvermögen). Ohne einen Betrachter seien Landschaften demnach nicht existent. Joachim Ritter (1980, 150 f.) hat es so ausgedrückt:

> »Landschaft ist Natur, die im Anblick für einen fühlenden und empfindenden Betrachter ästhetisch gegenwärtig ist: Nicht die Felder vor der Stadt, der Strom als ›Grenze‹, ›Handelsweg‹ und ›Problem für Brückenbauer‹, nicht die Gebirge und die Steppen der Hirten und Karawanen […] sind als solche schon ›Landschaft‹. Sie werden dies erst, wenn sich der Mensch ihnen ohne praktischen Zweck in ›freier‹ genießender Anschauung zuwendet«.

Das ästhetische Phänomen ›Landschaft‹ reüssierte als privilegierte Form der Naturanschauung. Der Landschaftsbetrachter kann als ein ›Außenstehender‹ charakterisiert werden, der zu ästhetischer Kontemplation fähig ist, weil er von der Notwendigkeit, in und von dem betrachteten Naturausschnitt zu leben und zu arbeiten, befreit ist (siehe Soper 2003).

Landschaft als Repräsentation der Wirklichkeit steht dann für die Beziehungen der Gesellschaft zu ihrer materiellen Umwelt und als ideologisches Konzept für die Art und Weise, in der bestimmte Klassen sich und der Welt mittels einer imaginierten Mensch-Natur-Beziehung Bedeutungen zuschreiben. Kritische neo-marxistische Kulturgeographen sehen Landschaften daher auch als Inkarnationen kultureller Macht und Verdinglichungen einer sozialen Ordnung, die mit ihrer scheinbar einheitlichen und stabilen Erscheinungsform gesellschaftliche Kämpfe und die Widrigkeiten alltäglichen Handelns ›verschleiern‹ (siehe Mitchell 2000, 141). Landschaft als Ideologie bedeutet, Konsens und Identität zu stiften, und dadurch Vorhaben und Wunschvorstellungen mächtiger sozialer Gruppen zu realisieren.

Landschaft – verstanden als ästhetische Erfahrung oder Ideologie – ist demnach immateriell. Sie wäre aber ohne Materialität ihrer Grundlage beraubt. Die Stabilität physisch-materieller Formen vermag dazu verführen, von der Stabilität landschaftlicher Bedeutungszuschreibungen auszugehen. Landschaft als Ideologie und ästhetische Erfahrung zu sehen, verdeutlicht aber, dass es sich dabei stets um komplexe Prozesse der Realitätskonstruktion handelt.

Landschaft als Differenz

›Radikalere‹ poststrukturalistische Auffassungen sehen Landschaft zunächst jenseits objekthafter Realitäten. Materielle Strukturen sind nichts weiter als Texte – oder zumindest in epistemologischer Hinsicht auf einer Ebene mit Texten zu verorten. Es stehen somit nicht materielle Strukturen und Elemente im Fokus, sondern multiple Bedeutungszuschreibungen. Materialität wird wie ein Text gelesen. ›Landschaft‹ existiere daher auch nicht außerhalb von Sprache. James S. Duncan (1990) hat beispielhaft aufgezeigt, wie ein Kulturgeograph ›Landschaften‹ als Texte untersuchen kann: ›Landschaft‹ erschließt sich demnach nur, wenn man Bezüge zu Narrativen, Mythen, Symbolen und Diskursen herstellt.

Wie jede andere Vokabel auch, ist ›Landschaft‹ zunächst als bloßer Begriff zu interpretieren. In der Regel dürfte es sich um einen politischen und damit auch umstrittenen Begriff handeln. Die Vieldeutigkeit von ›Landschaft‹ erschließt sich im Kontext verwandter Vokabeln wie ›Raum‹, ›Kultur‹, ›Natur‹ oder ›Umwelt‹. Die Konstruktion von Bedeutungen ist dabei stets perspektiven- und interessenabhängig. Dies gilt sowohl für das alltägliche Handeln als auch für das

Handeln kollektiver Akteure, die über ›Landschaften‹ reden oder Landschaftspolitik gestalten. Dies gilt aber auch für landschaftsbezogene Fächer, die über ›ihren‹ Landschaftsbegriff nach innen und nach außen Kohärenz schaffen und Identität reklamieren.

Landschaftsforscher, die Landschaft als Differenz sehen, interpretieren sie als Bestandteil eines konstruierten und zirkulären Systems aus kulturellen Bedeutungen, die in Texten, aber auch in Bildern verschlüsselt worden sind (siehe Wylie 2007). Eine Landschaft in diesem Zusammenhang als Diskurs zu deuten, hebt die Beziehungen zwischen sprachlichen Zeichen sowie nicht-sprachlichen Elementen wie Objekten, Personen und Handlungen hervor. Auch Dinge in Landschaften werden dann zu ›Texten‹ in einem erweiterten Sinne, deren Bedeutungen sich erschließen lassen, wenn man die intertextuellen Beziehungen dekonstruiert. ›Landschaft‹ ist innerhalb einer solchen Konzeptualisierung ein offenes Konzept. Sie ist als Bedeutungsstruktur genauso kontingent und ›brüchig‹ wie die Diskurse, deren Bestandteil sie ist (siehe Leibenath 2013).

Kürzlich wurde darauf hingewiesen (Gailing/Leibenath 2013), dass die Konstruktion einer Landschaft in Diskursen in mindestens zwei Varianten erfolgen kann: Folgt man einer an Foucault orientierten Analyse, so stünden gesellschaftliche und politische Diskurse im Mittelpunkt der Betrachtung, die z. B. Energieversorgung, Wirtschaftswachstum, Ökologie oder Ernährungssicherheit betreffen. Man würde analysieren, welche Beziehungen zwischen Wörtern, Subjekten, Praktiken und Objekten bestünden. Materielle Objekte wären dann entweder konstitutive Elemente eines Diskurses oder eines Dispositivs, das einem Diskurs Wirksamkeit und materielle Präsenz verschafft. Ein anderer diskurstheoretischer Ansatz, der sich eher auf Ernesto Laclau und Chantal Mouffe bezieht, würde Landschaft als ›leere Ontologie‹ betrachten und analysieren, wie ›Landschaft‹ Bedeutungen erhält. Dies kann in höchst unterschiedlichen, konkurrierenden Diskursen erfolgen. Dabei werden linguistische Elemente, subjektive Positionen, Handlungen und materielle Objekte zu diskursiven Strukturen verbunden – ein Windpark oder ein Wald können so zu Bestandteilen von Diskursen werden.

Landschaft als Dualität

Abschließend soll die konstruktivistische Variante, ›Landschaft‹ als Dualität zu begreifen, erörtert werden. In dieser Perspektive wird anerkannt, dass unterschiedliche Ontologien und Epistemologien miteinander konkurrieren. ›Landschaft‹ ist in dieser Hinsicht keine ›leere Ontologie‹, sondern stets schon eingebettet in historische Konstituierungen und Institutionalisierungen, die nicht einfach ausgeblendet werden können – auch nicht durch Wissenschaftler.

Landschaft erscheint als ein gesellschaftlicher Raum, der ebenso eine materielle wie eine soziale Kategorie ist. Dieter Läpples Konzept eines Matrix-Raums und Henri Lefebvres Vorschlag zur Erfassung der Dreiheit des Raums sind bekannte Versuche, den materiellen Raum in gesellschaftliche Raumkonzepte zu integrieren: Läpple (1991) sieht das materielle Substrat gesellschaftlicher Verhältnisse als eine Komponente des Matrix-Raums neben Handlungsstrukturen, dem Regulationssystem und dem Zeichen-, Symbol- und Repräsentationssystem. Lefebvre (2000) betont, dass die materielle Produktion des Raums den wahrnehmbaren Aspekt des Raums produziere (*espace perçu*). Dieser Aspekt des Raums stehe aber stets gleichberechtigt neben den Aspekten des *espace conçu* und des *espace vécu*, also des durch Künstler, Wissenschaftler und Planer konzipierten Raums bzw. des durch Bilder und Symbole hindurch erlebten Raums.

Die reduktionistische Auffassung, ›Landschaft‹ sei bloß eine materielle Umwelt, abzulehnen, beantwortet noch nicht die Frage nach der angemessenen sozialwissenschaftlichen Berücksichtigung physisch-materieller Strukturen in gesellschaftlichen Landschaftskonzepten. Neben den zuvor erwähnten Raumkonzepten bietet sich für die Landschaftsforschung hierzu insbesondere das Konzept der Dualität von Anthony Giddens (1988) an, zwischen Struktur und Handeln zu differenzieren. Strukturen sind dabei ohne Handeln nicht denkbar, was auch umgekehrt gilt.

In diesem Sinne wurde kürzlich vorgeschlagen (Gailing 2012), Beziehungen zwischen unterschiedlichen Prozessen der Konstruktion von Landschaften zu untersuchen, die sich jeweils wechselseitig strukturieren. So schreibt sich etwa die Materialität einer Landschaft in die Institutionen – verstanden als handlungsleitende Strukturen – sowie in das individuelle und kollektive Handeln ein. Umgekehrt wirken Institutionen und Handeln wiederum auf die Materialität einer Landschaft. Potentiell handelt es sich dabei nicht nur um eine dualistische, sondern sogar um eine multiple Perspektive auf ›Landschaft‹, denn die wechselseitigen Strukturierungen können beliebig viele Perspektiven auf ›Landschaft‹ integrieren, so auch ›Landschaft‹ als Diskurs, als Raumsymbol oder als Bestimmungsfaktor einer Sozialisation.

In Bezug auf den letztgenannten Aspekt bleibt festzuhalten, dass der Mensch in eine materielle Welt hineingeboren wird, die sowohl als sonderwissensbasierte Landschaft der Experten als auch als lebensweltliche Landschaft der Laien Auswirkungen auf die Sozialisation des Menschen hat. Die lebensweltliche Landschaft der Laien gliedert sich zudem in die ›heimatliche Normallandschaft‹, die im Kinder- und Jugendalter in unmittelbarer Konfrontation mit den als heimatliche Landschaft aufgefassten Objekten entsteht, und in ›stereotype Landschaften‹ (siehe Kühne 2013, 205 ff.).

Insbesondere informelle Institutionen als Faktoren der Ontologisierung einer Landschaft übernehmen eine wichtige Brückenfunktion zwischen den physisch-materiellen Aspekten der Kulturlandschaft und dem Akteurshandeln (Gailing/Leibenath 2013). Informelle Institutionen, die zur gesellschaftlichen Konstruktion einer Landschaft beitragen und letztlich sogar dazu führen, dass ihr ein ontischer Status zukommt, können etwa Toponyme, Symbole, Raumbilder, Abgrenzungen oder Traditionen sein. Sie beruhen auf früheren, zunächst subjektiven Realitätskonstruktionen (z. B. im Alltagshandeln oder in den Wissenschaften) und können nur auf der Grundlage materieller Aspekte der Landschaft gesellschaftliche Relevanz erhalten.

So ist beispielsweise ein Heuschober als Ding zunächst nur eine praktische Möglichkeit zum Lagern von Heu. Dass er aber als Raumsymbol und Motiv des Spreewälder Raumbildes gilt, und zwar eines spezifischen Raumbildes, das an dortige traditionelle Bewirtschaftungsformen gebunden ist, lädt ihn mit Bedeutung auf. Dies bewirkt letztlich, dass der Spreewald ohne den Heuschober ›schwerer denkbar‹ ist. Informelle Institutionen als Faktoren der Ontologisierung, Naturalisierung oder Verdinglichung (Reifikation) einer Landschaft spielen eine bedeutende Rolle für formelle Institutionalisierungen, für kollektive Handlungsformen sowie für die Etablierung kollektiver Handlungsräume (z. B. Großschutzgebiete) – und beeinflussen damit schließlich wieder das Handeln, mit Auswirkungen auf die physisch-materiellen Aspekte der Landschaft. Detlev Ipsen (2002, 38) hat diesen Sachverhalt am Beispiel der Rhön dargestellt: »Das Bild, das sich durch Rodung und Beweidung von der Rhön entwickelt hat, geht heute als Leitbild des Biosphärenreservates in die Landschaftsplanungen ein – die Landschaft der offenen Blicke – und beeinflusst so die zukünftige Entwicklung dieser Landschaft«.

Man sollte sich allerdings in Erinnerung rufen, dass der institutionelle Charakter eines Raumbildes, eines Narrativs oder einer Tradition stets nur relational zum Handeln von Subjekten und Akteuren zu begreifen ist. Mit anderen Worten: Die zunächst scheinbar festgefügten Institutionen – wie z. B. die Symbole einer Landschaft (siehe Greider/Garkovich 1994) – können sich ebenso wie der ontische Status einer Raumeinheit wandeln. Sie werden im Sinne von Giddens' Theorie der Strukturierung durch das Handeln (und hierzu gehören auch Kommunikations- und Wahrnehmungsprozesse) bestätigt oder verändert. Es ist möglicherweise ein Spezifikum landschaftsbezogenen Handelns, dass hierbei Materialitäten eine besondere Rolle spielen, und daher die Beharrungskräfte der an diese gebundenen Institutionen gegenüber den Veränderungskräften individuellen und kollektiven Handelns relativ bedeutsam sind. Dennoch können sich auch Institutionen und Handlungsweisen ändern, ohne dass sich zuvor oder anschließend Materialitäten gewandelt hätten.

Im Sinne einer dualistischen, institutionalistischen Sicht auf Landschaften können physisch-materielle Aspekte wirksam sein als grundlegende nichtinstitutionelle Faktoren (z. B. das Relief), als Nebenprodukte oder Produkte institutionengeleiteten Handelns, als persistente, und dennoch wandelbare Handlungsartefakte, die teilweise von Pfadabhängigkeiten gestützt werden, sowie als Grundlagen für formelle und informelle Institutionen. Dabei sollten aber ontologisierte Landschaften nicht mit den physisch-materiellen Aspekten dieser Landschaften verwechselt werden: Während die ersteren gerade deswegen einen ontischen Status errungen haben, weil Menschen ihre Autorenschaft an der sozialen Konstruktion verdrängt haben (Greider/Garkovich 1994, 8), sind letztere nicht inhärenter Bestandteil der Ontologisierung – auch wenn diese ohne die zugrundeliegenden Materialitäten gar nicht stattgefunden hätte.

Ausblick

Die einseitige Zuordnung von Artefakten zur physisch-materiellen Welt gilt aus zeitgenössischer kulturwissenschaftlicher Perspektive als unangemessen, weil sie immer mit Bedeutungen und Repräsentationen aufgeladen sind; umgekehrt sind soziale Phänomene ohne Materialitäten schwer denkbar. ›Landschaft‹ kann als eine Denkweise interpretiert werden, Repräsentationen der Wirklichkeit und konkrete Materialität miteinander zu verbinden. In diesem Sinne gehen viele, insbesondere dualistisch denkende Autoren von einer doppelten Konstruk-

tion der Landschaft aus: einer Konstruktion auf der Objektebene und einer Begriffs- und Beobachtungskonstruktion im Rahmen der subjektiven und gesellschaftlichen Aneignung der Objektebene.

Zweifelsohne bestehen zwischen den zuvor analysierten Möglichkeiten, Landschaft und Materialität zu konzeptualisieren, Überschneidungen und Kombinationsmöglichkeiten. So können beispielsweise selbstverständlich bei einer ›leeren Ontologie‹ alle anderen Möglichkeiten, Landschaften zu analysieren, als Diskurselemente untersucht werden. Umgekehrt können diskurstheoretische Ansätze auch in die Perspektiven ›Landschaft als Hybride‹ oder ›Landschaft als Dualität‹ integriert werden. Die verschiedenen Konzepte sinnvoll aufeinander zu beziehen, stellt aber durchaus noch ein Desiderat der Landschaftsforschung dar.

Aktuelle Landschaftsforschungen wenden sich in letzter Zeit verstärkt der Frage zu, welche Rolle Macht bei der sozialen Konstruktion von Landschaft spielt. Es bestehen bereits erste Operationalisierungen zum Wechselverhältnis von Landschaft und Macht. So stellen etwa Hilary Winchester, Lily Kong und Kevin Dunn (2003) Landschaften zugleich als Medien und als Produkte von Machtbeziehungen dar, in denen mächtige soziale Gruppen ihre ideologischen Systeme naturalisieren. Dabei ist Materialität wiederum ein relevanter Untersuchungsaspekt, denn Machtbeziehungen und Machtverhältnisse drücken sich auch in Materialitäten von Landschaften aus. Insbesondere die ›neuen Energielandschaften‹, die im Zuge der massiven physisch-materiellen Auswirkungen der sogenannten ›Energiewende‹ in Deutschland – und auch in anderen Staaten – entstehen, stellen diesbezüglich eine bedeutende aktuelle empirische Herausforderung für die sozial- und kulturwissenschaftliche Landschaftsforschung dar.

Literatur

Cosgrove, Denis: *Social Formation and Symbolic Landscape*. London 1984.

Duncan, James S.: *The City as Text. The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge 1990.

Gailing, Ludger: Dimensions of the social construction of landscapes – perspectives of new institutionalism. In: *Proceedings of the Latvian Academy of Sciences – Section A: Humanities and Social Sciences* 66/3 (2012), 195–205.

Gailing, Ludger/Leibenath, Markus: Von der Schwierigkeit, ›Landschaft‹ oder ›Kulturlandschaft‹ allgemeingültig zu definieren. In: *Raumforschung und Raumordnung* 70/2 (2012), 95–106.

Gailing, Ludger/Leibenath, Markus: The social construction of landscape. Two theoretical lenses and their empirical applications. In: *Landscape Research* (2013), DOI: 10.1080/01426397.2013.775233.

Giddens, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt a. M. 1988 [engl. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley 1984].

Greider, Thomas/Garkovich, Lorraine: Landscapes. The social construction of nature and the environment. In: *Rural Sociology* 59/1 (1994), 1–24.

Haber, Wolfgang: Kulturlandschaft zwischen Bild und Wirklichkeit. In: Akademie für Raumforschung und Landesplanung/Österreichische Gesellschaft für Raumplanung (Hg.): *Die Zukunft der Kulturlandschaft zwischen Verlust, Bewahrung und Gestaltung*. Hannover 2001, 6–29.

Hard, Gerhard: Zu den Landschaftsbegriffen der Geographie. In: Alfred Hartlieb von Wallthor/Heinz Quirin (Hg.): *›Landschaft‹ als interdisziplinäres Forschungsproblem*. Münster 1975, 13–23.

Ipsen, Detlev: Raum als Landschaft. In: Stefan Kaufmann (Hg.): *Ordnungen der Landschaft. Natur und Raum technisch und symbolisch entwerfen*. Würzburg 2002, 33–60.

Jones, Michael: Landscape, law and justice – concepts and issues. In: *Norwegian Journal of Geography* 60/1 (2006), 1–14.

Krauss, Werner: The ›Dingpolitik‹ of wind energy in northern German landscapes. An ethnographic case study. In: *Landscape Research* 35/2 (2010), 195–208.

Kühne, Olaf: *Landschaftstheorie und Landschaftspraxis. Eine Einführung aus sozialkonstruktivistischer Perspektive*. Wiesbaden 2013.

Läpple, Dieter: Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept. In: Hartmut Häußermann/Detlev Ipsen/Thomas Krämer-Badoni/Dieter Läpple/Marianne Rodenstein/Walter Siebel (Hg.): *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*. Pfaffenweiler 1991, 157–207.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1998 [frz. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris 1991].

Lefebvre, Henri: *La production de l'espace*. Paris ^{4}2000 [Originalausgabe Paris 1974].

Leibenath, Markus: Konstruktivistische, interpretative Landschaftsforschung. Prämissen und Perspektiven. In: Ders./Stefan Heiland/Heiderose Kilper/Sabine Tzschaschel (Hg.): *Wie werden Landschaften gemacht? Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf die Konstituierung von Kulturlandschaften*. Bielefeld 2013, 7–37.

Mitchell, Don: *Cultural Geography. A Critical Introduction*. Malden, MA/Oxford u. a. 2000.

Neef, Ernst: *Die theoretischen Grundlagen der Landschaftslehre*. Gotha/Leipzig 1967.

Ritter, Joachim: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: Ders. (Hg.): *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1980, 141–163 [Originalausgabe 1963].

Schenk, Winfried: *Historische Geographie*. Darmstadt 2011.

Soper, Kate: Privileged gazes and ordinary affections. Reflections on the politics of landscape and the scope of the nature aesthetic. In: Mark Dorrian/Gillian Rose (Hg.): *Deterritorialisations … Revisioning Landscapes and Politics*. London/New York 2003, 338–348.

UNESCO World Heritage Centre: *Richtlinien für die Durchführung des Übereinkommens zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt*. Paris 2005.

Weichhart, Peter: *Entwicklungslinien der Sozialgeographie. Von Hans Bobek bis Benno Werlen*. Stuttgart 2008.
Werlen, Benno: *Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungstheoretischer Sozialgeographie*. Stuttgart 1987.
Werlen, Benno: *Sozialgeographie. Eine Einführung*. Bern/Stuttgart u. a. 2000.
Winchester, Hilary/Kong, Lily/Dunn, Kevin: *Landscapes. Ways of Imagining the World*. Harlow 2003.
Wylie, John: *Landscape (Key Ideas in Geography)*. London 2007.

Ludger Gailing

7. Geschlecht und Dinge

Gegenstand

Die Verbindung von Geschlechterforschung und Materieller Kultur ist ein multidisziplinäres Feld. Reflektiert wird, wie gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Konstruktionen kultureller Asymmetrien das Handeln mit Dingen prägen und wie über Dinge geschlechterkulturelles Handeln her- und dargestellt wird.

Lässt man die frühe sozialwissenschaftliche Frauenforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts außer Acht, die sich thematisch insbesondere der Frauenbewegung, dem weiblichen Arbeitsleben, der Konsumforschung und der Wohlfahrtspflege widmete, so ist als Frage dieses Beitrags zu präzisieren, was die Kategorie ›Geschlecht‹ für die Analyse Materieller Kultur leistet. Hierbei liegt der Hauptaugenmerk auf den historischen, kulturanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Perspektiven.

Als Mitte der 1970er Jahre auf die ›blinden Flecke‹ der Geschichtswissenschaft aufmerksam gemacht wurde und Karin Hausens Studie zur kulturellen Konstruktion der »Geschlechtscharaktere« (Hausen 1976) breit rezipiert wurde, begann die Konjunktur der Frauenforschung. Die *Inspektion der Herrenkultur* (Pusch 1983) reklamierte eine ›patriarchalische‹ Wissenschaftsverfasstheit und stellte zugleich auf mehreren Ebenen *avant la lettre* die Frage nach dem Verhältnis von Materieller Kultur und Geschlechterkultur. Seit Mitte der 1970er Jahre begannen sich ebenfalls eine feministische Architektur und Raumplanung zu formieren (Erlemann 1983, 279), und Kunsthistorikerinnen inspizierten die Produktionsbedingungen und Produkte von Künstlerinnen. Je nach disziplinären Hintergründen ging es in dieser Phase um Spurensuche und Alternativentwürfe, um Patriarchatskritik, um die Akzeptanz der Reproduktionsarbeit als Arbeit und um die Anerkennung der Geschlechterdifferenz. Diese Studien und Recherchen führten nicht nur zu übersehenen Künstlerinnen und Schriftstellerinnen, sondern sondierten Frauenzeitschriften, Hausarbeitsgeräte, Räume und Orte als Quellenmaterialien für eine Frauengeschichte. Für die unterrepräsentierten Frauen in Wissenschaft und Gesellschaft kam der Materiellen Kultur als Quelle besonderes Gewicht zu.

Die *Post Colonial Studies* monierten sodann die Nichtbeachtung sozialer und kultureller Differenzen innerhalb einer Kategorie ›Frau‹. Spätestens seit Ende der 1980er Jahre wurde eine additive, essentia-

lisierte Frauengeschichtsschreibung abgelehnt und die Reifizierung einer binären Geschlechterkultur kritisiert. Damit gerieten die Zuschreibungen materieller Produktionen und Nutzungszonen als ›weiblich‹ in Erklärungsnöte. Mit Judith Butlers *Gender Trouble* und ihrer kritisierten, dennoch breit rezipierten, konstruktivistischen Unterscheidung in *gender* als soziokulturelles und *sex* als biologisches Geschlecht (Butler 1991) öffnete sich die Frauenzur Geschlechterforschung. Das Ende der 1990er Jahre publizistisch spürbare Interesse an der Materiellen Kultur, etwa mit der Gründung des *Journal of Material Culture*, hatte sich in der Frauen- und Geschlechterforschung bereits in verschiedenen Disziplinen als Verfahren der Spurensuche und Sichtbarmachung etabliert (Meyer 1982; Martinez/Ames 1997).

Hintergründe und Anschlüsse

Die Forschungskontexte entwickeln vor dem Hintergrund der Materialität der Kultur fächerübergreifend und fächerspezifisch je eigene Dynamiken. Für den Versuch, in die Ordnung der Dinge Geschlechterkategorien systematisch einzulesen, scheint eine strikte Trennung der Geschlechter durch die Variabilität der kulturellen Kodierungen fragwürdig. Bei der Rede über die Bedeutungslogik der Geschlechter im Reich der Dinge muss daher auf den relationalen Charakter der Materiellen Kultur der Geschlechter verwiesen werden.

Trotz der Situierung der Artefakte im Feld der Erfahrung, Wahrnehmung und Erinnerung ist ihr methodologischer Standort in den Wissenschaften umstritten. Der Status der Dinge als Quellen benötigt kontrollierbare Instrumente, um durch das Potential multipler Kontexte zu navigieren. Der Einbezug der Dinge in die Kulturanalyse, so zeigt gerade die Frauen- und Geschlechterforschung, kann Konsensformeln umdeuten und in Frage stellen.

Die Handlungsorientierung der Analyse Materieller Kultur bewirkt einen prozessorientierten Blick auf die Dinge und ihre Bedeutungen, der sich nicht in Funktions-, Material- und Stilbeschreibungen erschöpft, sondern ebenso dynamische wie sozial- und genderbasierte situative Sinnkonstitutionen einbezieht. Je komplexer sich die theoretischen Ansätze entfalten, um so variantenreicher werden die Konzeptionen der Dinge, ihre Analyse und ihre Leistung für die Forschung, denn der Gegenstand liegt quer zu den sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen, die ihn dennoch gleichsam präfigurieren. Während die archäologische, ethnologische und kulturanthropologische Forschung in der Regel Artefakte (s. Kap. IV.4) und Überreste studieren, nutzen kunst- und literaturwissenschaftliche Ansätze die Repräsentation der Artefakte im Film, in Bildern und Texten (Ecker 2002). Trotz dieser idealtypischen Trennlinie ergeben sich vielfältige Zonen des Übergangs zwischen den Quellengruppen, ihren Repräsentationen und den Disziplinen.

Offensichtlich sind es gerade Gebrauchsgegenstände und Kleidungsstücke, die in der Regel männlichen oder weiblichen Darstellungszusammenhängen zugeordnet werden können. Über die Zuordnung hinaus stellen die Dinge auch kulturell kodierte Männlichkeit und Weiblichkeit her. Die Artefakte der Grenzbezirke des Körpers wie Kleidung, Accessoires und Werkzeug eignen sich besonders, um zu fragen, was die Kategorie ›Geschlecht‹ für die Analyse Materieller Kultur leistet, wie die Kategorie ›Geschlecht‹ in die Repräsentation und die Aneignung der Dinge einzulesen ist, wie sie mit den Dingen produziert und abgerufen wird. Ausgangspunkt der Forschung sind dabei sowohl die Artefakte wie in gerätemonographischen Studien die Waschmaschine oder die Handlungsfelder wie das Waschen. Untersuchungen über Wohnen, Haushalt und Kleidung nutzen sowohl mit deduktiven wie induktiven Ansätzen einen geschlechterspezifizierenden Zugang bei der Technisierung des Haushalts, bei vestimentären, also kleidungsspezifischen Praktiken oder beispielsweise bei der Geschichte textiler Arbeitstechniken, die über archäologische Funde rekonstruiert werden (Beaudry 2006). Die Verwobenheit von Geschlechterverhältnissen mit der Materiellen Kultur lenkt die Forschungsperspektiven zum einen auf Wahrnehmungen, Erfahrungen, Praktiken, Erinnerungen, Beziehungen und Interaktionen mit Dingen in lebensweltlichen Kontexten. Zum anderen erproben biographische Forschungen, Professionsgeschichten und Partizipationsansätze politischer Kultur die gesellschaftlichen Modalitäten dieser Praktiken zu konturieren.

Hinsichtlich der Analyse Materieller Kultur sind transdisziplinär zwei Beobachtungen festzuhalten: Erstens ein Übergewicht abstrakter, geschlechterneutral formulierter Zugangsweisen und zweitens die Tendenz, die Kategorie ›Geschlecht‹ mit einer Kategorie ›Frau‹ oder einer Kategorie ›Mann‹ zu übersetzen, und damit methodisch eine ›weibliche‹ oder ›männliche‹ Sphäre der Kultur zu isolieren. Widersprüche und Marginalisierungen sind jedoch nur in einem relationalen Beziehungsgefüge zu erfassen. Hervorzuheben sind kulturanthropologische und

sozialwissenschaftliche Studien zum Bekleidungsverhalten, in denen das experimentelle Handeln in jugendkulturellen Szenemoden erforscht wird.

Obwohl inzwischen seit fast zwei Jahrzehnten vor allem in den Geschichts- und Sozialwissenschaften die Forschungsperspektive auf den ›Mann als Mann‹ gelenkt wird, muss festgehalten werden, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Kategorie ›Geschlecht‹ nicht nur in der Geschlechterforschung, sondern auch in Bezug auf die Analyse Materieller Kultur ein überwiegend feminisierter Bereich geblieben ist (Knapp 2005, 93).

Für die Konsumforschung (s. Kap. III.1) ist zu konstatieren, dass die historische wie gegenwärtige Imagination des Kaufpublikums als weiblich auch darauf zurückzuführen ist, dass nach den Organisationsformen männlicher Konsumpraktiken selten gefragt wird (Nixon 1996). Gerade die Untersuchung der Genese kultureller Bilder des Umgangs mit Dingen und den damit verwobenen Subjektvorstellungen in Bezug auf geschlechterorientierte Praktiken wird daher als Desiderat erkannt, und es wird gefordert, die moderne Erfahrung der Dinge stärker über die Wahrnehmung und die Sinne zu erfassen (Mentges 2000, 7–14).

Disziplinen und Debatten

Die historische Forschung hat sowohl zur Frauen- wie zur Geschlechtergeschichte herausragende Studien vorgelegt, die zwar nicht primär die Analyse Materieller Kultur fokussieren, jedoch für vielfältige Fragestellungen von grundlegender Bedeutung sind. Sei es das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit, von Konsum und Arbeit oder von Protestformen und Netzwerken (Lipp 1986). Alexandra Bounia (2012) bespricht unter dem Titel »Gender and material culture« die drei Sammelbände *Women and Things*, *Women and the Material Culture of Needlework and Textiles* sowie *Material Women* mit knapp 50 Aufsätzen aus dem Jahr 2009, in denen die Kategorie ›Geschlecht‹ als Kategorie ›Frau‹ interpretiert wird. Vordergründig scheint sich ein Zurück zu eindeutigen kategorialen Bezüglichkeiten abzuzeichnen, jedoch verweist der Publikationsort der Besprechung, *Museum & Society*, dass sich die Rezeptionshaltung gegenüber der Frauengeschichte verändert hat, die nicht mehr im Reservat der Spezialistinnen verbleibt.

Parallel mit der Hinwendung zur Frauen- und Geschlechterforschung in den 1980er Jahren sind es vor allem die museumsnahen Disziplinen, die über Ausstellungen das Thema einer Materiellen Kultur der Geschlechter und ein »Begehren nach Repräsentation und Repräsentanz« (Muttenthaler 1997, 23) formulieren. Die englischsprachige Literatur zeigt keine Berührungsängste, den wissenschaftlichen Fokus geschlechtersensibel anzuzeigen. *The Sex of Things* (Grazia/Furlough 1996), *The Gender of Material Culture* (Martinez/Ames 1997), *His and Hers* (Horowitz/Mohun 1998) und *Sexual Politics of Taste* (Sparke 1995) nehmen die Mehrdeutigkeit und Komplexität der Mensch-Ding-Beziehungen aus der Perspektive der Museologie, der Konsum-, Technik- und Designgeschichte ins Visier und verbinden die Geschlechterforschung mit der Analyse Materieller Kultur. Erste Innenrevisionen der Wissenschaft von den Angewandten Künsten und des Designs wie die Trierer Kunsthistorikerinnen-Tagung zur Materialität der Geschlechterkultur folgten ebenfalls noch in 1990er Jahren (Bischoff/Threuter 1999).

Gerade die Designgeschichte reflektiert seit einigen Jahren aufmerksam die geschlechterkulturelle Kodierung der Produkte. Penny Sparke, die britische Designhistorikerin, und Uta Brandes, die Kölner Designwissenschaftlerin, haben zahlreiche Studien im Bereich der vestimentären Kultur, der Architekturgeschichte und der Designgeschichte vorgelegt (Sparke 1995; Brandes 2000).

Konsens besteht in der Feststellung, dass sich die Geschlechterrelationen wie andere Differenzkategorien (Alter, Klasse, Nation, Ethnos, Religion) in den Produkten materialisieren. Die britischen Designhistorikerinnen Pat Kirkham und Judy Attfield (1996, 1) verfolgen die These, dass in »gendered objects« die deutungsreiche Beziehung zwischen Dingen und Geschlechtern als kulturelle Norm eingelagert und quasi unsichtbar ist, weil in westlichen Kulturen die geschlechtliche Kodierung der Dinge ›normal‹ erscheint. Die Analyse zielt darauf, diese Selbstverständlichkeiten zu reflektieren und die Einschreibungen wieder sichtbar zu machen. Eine Bestandsaufnahme der »wirkmächtigen Zuordnungen« der Geschlechterkodierung unternimmt der Konsumhistoriker Roman Sandgruber. Er resümiert, die willkürlichen historischen und kulturellen Zuordnungen seien wandelbar und mehrdeutig, denn kulturell könne jedes Ding und jede Tätigkeit Männer- und Frauensache sein (Sandgruber 2006, 11). Kirkhams und Attfields Deutung der Unsichtbarkeit und Sandgrubers Lesart der Produktwanderung zwischen männlicher und weiblicher Sphäre verweisen auf Analysemodelle einer dualen Geschlechterkonzeption Materieller Kultur, die neben den Produkten die Produktion, neben dem Konsum

den Umgang und die Gebrauchsweisen betrachten. Kirkham und Attfield führen für die Materielle Kultur das Verb *to gender* ein. Sie betonen, dass Waren in der Konsumkultur für das eine oder das andere Geschlecht produziert würden, wobei sie die Dynamik des Prozesses hervorheben und Subversionen, gegengeschlechtliche Widersprüche sowie Konversionen einschließen (Kirkham/Attfield 1996, 4). Die Kulturwissenschaftlerin Andrea Hauser (2000, 29) kann daher konstatieren, dass Dingkulturanalyse immer auch Geschlechterforschung ist.

Kulturelle Handhabungen sind objekt-, subjekt- und kontextzentriert zu analysieren. Dies gilt ebenfalls für die Übernahme gegengeschlechtlicher Kleidungsmoden und Accessoires. Obgleich die Wanderungen von Signalelementen der Mode wie Material, Dekor, Farbe und Schnitt zwischen den Geschlechtern erst in Ansätzen und noch nicht systematisch untersucht wurden, so ist historisch doch zu beobachten, dass im bürgerlichen Zeitalter bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein tendenziell eher männlich konnotierte Signale in die Damenmode wandern als umgekehrt. Zierschleifen und geschlitzte Kleider, die aus männlichen Bekleidungsszenarien weitgehend verschwunden sind, überdauern in weiblich konnotierten, erotisierten Kleidungsstilen (Kraß 2006). Die Bewegungsrichtung verweist auf die Stabilität der Geschlechterhierarchien, gleichwohl waren Gegenbewegungen, wie das Beispiel Männerkorsett zeigt, möglich (Brändli 1998). In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch dynamisiert sich das Wandern der Kodes zwischen den Geschlechtern, zunehmend verstärkt sich die Übernahme von ›weiblichen‹ Kodes in ›männlicher‹ Kleidung und neue Mischungsverhältnisse koexistieren. Scheinbare Widersprüche im gegengeschlechtlichen Umgang mit den Dingen eröffnen jeweils eigene Horizonte der Bedeutung, charakterisiert durch einen »simultanen Pluralismus der Stile« (Richard 1999, 60).

Das Durchforsten der Warenwelt nach den Kodierungen von Geschlecht demonstriert die komplexe Beziehung zwischen Objekten und Subjekten. Nicht nur die Waren, folgert Steven Lubar, sondern die gesamte Produktion wie der gesamte Konsum sind geschlechterorientiert, wobei die Sphäre der Produktion (Design) als männlich und die des Konsums (Geschmack) als weiblich gilt (siehe Lubar 1998, 7 u. 28), und zwar nur mehr als Reflex historischer Verhältnisse. Die Ideen über die kulturellen Geschlechteridentitäten werden in der Produktkultur konstruiert, reflektiert, erhalten und verstärkt. Weder Rock noch Hose, weder Farben noch Muster, weder Größe noch Material sind unveränderliche Zeichen männlichen oder weiblichen Kleidungsverhaltens, doch referieren sie in Zustimmung, Ignoranz oder Ablehnung Vorstellungen und symbolische Kodierungen des kulturellen Geschlechts. Die Dinge der kulturellen Geschlechter sind historisch und sozial determiniert, veränderbar und kontingent zugleich (ebd., 9).

Seit Ende der 1980er Jahre treten neben jene Positionen, die aus der traditionellen Arbeitsteilung und der politischen Ungleichheit der Geschlechter relativ strikt getrennte männliche und weibliche Sphären in der Materiellen Kultur ableiten, Argumentationen, die die Wechselbeziehungen, Verschränkungen und Aushandlungsprozesse akzentuieren (König 1999, 423). Geschlechterrelationale Bedeutungen der Materiellen Kultur sind systemisch zu lesen, weil sie sich im Sinnzusammenhang von Machtordnungen konstituieren und diese zugleich repräsentieren. Unterschiede bei Männerdingen und Frauensachen in Bezug auf Material, Stoff und Funktion drücken nicht nur die Geschlechterdifferenz aus, sondern stellen sie auch her. Der Einbezug der Kategorie ›Geschlecht‹ in die Analyse Materieller Kultur strukturiert daher nicht nur die Dinge und die Akteure, sondern auch Handlungsräume und Handlungskontexte. Erweiterte Konsumstrategien wie Do-it-yourself oder kreatives Umgestalten können Krisenmanagement, Weltaneignung oder Freizeitvergnügen bedeuten. Angesichts einer neuen Handarbeitswelle des *critical craftings*, wie sie im Zusammenspiel mit Internetanbietern und elektronischen Kommunikationsmodi zu konstatieren ist, ergeben sich Aktualisierungen der Handarbeitsproduktion, die nun als Ausdruck von Protest- und Geschlechterkulturen zu lesen sind (Gaugele/Kuni 2011).

Vor einiger Zeit hat die Soziologin Gudrun-Axeli Knapp (2005, 88) für eine »Neuorientierung der Geschlechterforschung« plädiert, um die Wechselwirkungen zwischen sozialer Ungleichheit, kultureller Verschiedenheit und Geschlechterdifferenzen verstärkt zu untersuchen, eine Reproduktion binärer Oppositionen zu umgehen und damit die Bedeutung der sozialen und analytischen Kategorie ›Geschlecht‹ in Relation zu anderen Differenzkategorien zu verstehen. Das Konzept der mehrfach relationalen Kategorie ›Geschlecht‹, so erläutern Andrea Griesebner und Christina Lutter (2002), stelle nicht nur Relationen zum jeweils anderen Geschlecht her, sondern die Geschlechteropposition könne in Beziehung zu strukturellen Differenzen wie Ethnos, Klasse, Religion und Alter gesetzt werden, um zu prüfen, in welchen Kontexten welche Differenzkate-

gorien relevant würden. Der Genderkode der Materiellen Kultur ist vielschichtig und variabel.

Tendenzen

Drei Haupttendenzen lassen sich unterscheiden. Die neue Komplexität der Kategorie ›Geschlecht‹ markiert eine Herausforderung für empirische Studien, will man binären Oppositionen in den Handlungsfeldern der Materiellen Kultur entgehen. Im Feld der Mode- und Kleidungsforschung werden in Konsumstudien, in Bezug auf Subjektentwürfe und Techniken des Selbst, zunehmend Männlichkeitsentwürfe analysiert. Das liegt in dem Gegenstand des Felds mit begründet. In der Mode als Experimentierfeld der Geschlechterkulturen führen Szenen und Milieus »die Fragmentierung der Moderne« und die Maskeraden der Geschlechterbilder vor (Mentges 2004, 572). Zum einen wurde seit den 1980er Jahren in der Produktkultur die offensive Geschlechtermarkierung wiederentdeckt, zum anderen verdichten sich in der Mode die Extreme der Geschlechterkennung zwischen Eindeutigkeit und Uneindeutigkeit. Sie ist als Untersuchungsgegenstand daher prädestiniert, relationale Bezüglichkeiten zwischen Geschlechterkulturen und Materieller Kultur zu verfolgen.

Die Kategorie ›Geschlecht‹ hat zum zweiten in vielen Untersuchungen implizit und explizit Eingang gefunden und Themenzuschnitte verändert. Martina Heßler integriert in die *Kulturgeschichte der Technik* etwa die Technisierung des Haushalts, was in Vergleichswerken nicht Standard ist. Zudem verweist sie darauf, dass Forschungen zur Haushaltstechnik lange Zeit eine Domäne der Frauen- und Geschlechterforschung waren (Heßler 2012, 73). Das kontinuierliche Interesse an der Materiellen Kultur auf Seite der Frauen- und Geschlechterforschung erweckt jedoch den Eindruck, geschlechterorientierte Untersuchungen zur Materiellen Kultur würden schwächer als andere Forschungsfelder vom *material turn* profitieren. Das liegt an zweierlei: Zum einen daran, dass zwar von einem *material turn*, jedoch nicht von einem *gender turn* gesprochen werden kann (Hotz-Davies/Schahadat 2007, 9); zum anderen werden zunehmend geschlechterspezifizierende und damit integrative Perspektiven umgesetzt.

Auch wenn inzwischen die Studien über Männer und Männlichkeiten insbesondere im Kontext von Konsum als sozialer Praktik zugenommen haben, so gibt es wenig Untersuchungen, in denen etwa komparativ weibliche und männliche Wahrnehmungs- und Handlungsweisen analysiert werden. In gewisser Weise besteht daher zum dritten eine Kluft zwischen den avancierten Theorien, Methoden und Empirien der Frauen- und Geschlechterforschung in den Konzepten zum Geschlecht und den an der Analyse Materieller Kultur erprobten Untersuchungsfeldern. Die Studien zu Geschlecht und Materieller Kultur gingen mit den theoretischen Debatten zur Frauen- und Geschlechterforschung lange Zeit parallel. Die auf Differenztheorien und soziale Konstruktionen ausgerichteten Perspektiven waren bis in die 1970er Jahre von der Sichtbarmachung weiblicher und männlicher Dinge, Räume und Praktiken begleitet. Die *Gender Studies* der 1980er und 1990er Jahre orientierten sich im Kontext postmoderner Theorie stärker an Repräsentationen und Figurationen. Die Kritik an den Konzepten der Zweigeschlechtlichkeit bewirkte seit den 1990er Jahren eine Hinwendung zum Körper als performativen Konstrukt mit dem Verweis auf *doing gender,* heute abgelöst von postdekonstruktivistischen Theorien und relationalen Bezügen. Inzwischen ist ein Nebeneinander empirischer Untersuchungen festzustellen, die auf unterschiedliche Phasen genderorientierter Theorieansätze zurückgehen. Die Sichtbarmachung weiblicher Lebenszusammenhänge und weiblicher Tätigkeiten, Konzepte spezifischer Handlungs-, Wissens- und Dingkompetenzen koexistieren mit Studien über die Praktiken des *doing gender* in der Materiellen Kultur.

Literatur

Beaudry, Mary C.: *Findings. The Material Culture of Needlework and Sewing.* New Haven/London 2006.

Bischoff, Cordula/Threuter, Christina (Hg.): *Um-Ordnungen. Angewandte Künste und Geschlecht in der Moderne*. Marburg 1999.

Bounia, Alexandra: Gender and material culture. Review article. In: *Museum & Society* 10/1 (2012), 60–65.

Brandes, Uta: Dazwischen. Design und Geschlecht. In: Angelika Cottmann/Beate Kortendiek/Ulrike Schildmann (Hg.): *Das undisziplinierte Geschlecht*. Opladen 2000, 177–189.

Brändli, Sabina: *»Der herrlich biedere Mann«. Vom Siegeszug des bürgerlichen Herrenanzugs im 19. Jahrhundert*. Zürich 1998.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991 [engl. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York 1990].

Ecker, Gisela (Hg.): *Dinge. Medien der Aneignung. Grenzen der Verfügung*. Königstein 2002.

Erlemann, Christiane: Was ist feministische Architektur? In: Luise F. Pusch (Hg.): *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur*. Frankfurt a. M. 1983, 279–289.

Gaugele, Elke/Kuni, Verena u. a. (Hg.): *Crafista! Handarbeit als Aktivismus*. Mainz 2011.

Grazia, Victoria de/Furlough, Ellen (Hg.): *The Sex of Things. Gender and Consumption in Historical Perspective*. Berkeley 1996.

Griesebner, Andrea/Lutter, Christina: Mehrfach relational. Geschlecht als soziale und analytische Kategorie (Hefteditorial). In: Dies. (Hg.): *Die Macht der Kategorien. Perspektiven historischer Geschlechterforschung* (= *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 2/2). Innsbruck/Wien u. a. 2002, 3–5.

Hausen, Karin: Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*. Stuttgart 1976, 363–393.

Hauser, Andrea: Erb-Sachen. Historische Sachkulturforschung als Geschlechterforschung. In: Gabriele Mentges/Ruth-E. Mohrmann/Cornelia Förster (Hg.): *Geschlecht und materielle Kultur. Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kulturen*. Münster/New York u. a. 2000, 21–48.

Heßler, Martina: *Kulturgeschichte der Technik*. Frankfurt a. M. 2012.

Horowitz, Roger/Mohun, Arwen (Hg.): *His and Hers. Gender, Consumption and Technology*. Charlottesville 1998.

Hotz-Davies, Ingrid/Schahadat, Schamma: Vorwort. In: Dies. (Hg.): *Ins Wort gesetzt, ins Bild gesetzt. Gender in Wissenschaft, Kunst und Literatur*. Bielefeld 2007, 7–12.

Kirkham, Pat/Attfield, Judy: Introduction. In: Pat Kirkham (Hg.): *The Gendered Object*. Manchester 1996, 1–11.

Knapp, Gudrun-Axeli: Travelling Theories. Anmerkungen zur neueren Diskussion über »Race, Class and Gender«. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 16/1 (2005), 88–110.

König, Gudrun M.: Der gute schlechte Geschmack. Geschlechterdiskurse und Konsumkritik um 1900. In: Christel Köhle-Hezinger/Martin Scharfe/Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): *Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur*. Münster/New York u. a. 1999, 414–424.

Kraß, Andreas: Das Geschlecht der Mode. Zur Kulturgeschichte des geschlitzten Kleides. In: Gertrud Lehnert (Hg.): *Die Kunst der Mode*. Oldenburg 2006, 26–51.

Lipp, Carola (Hg.): *Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49*. Bühl-Moos 1986.

Lubar, Steven D. (Hg.): *History from Things. Essays on Material Culture*. Washington 1998.

Martinez, Katharine/Ames, Kenneth L. (Hg.): *The Material Culture of Gender. The Gender of Material Culture*. Winterthur/Delaware 1997.

Mentges, Gabriele: Einleitung. In: Dies./Ruth-E. Mohrmann/Cornelia Förster, (Hg.): *Geschlecht und materielle Kultur. Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kulturen*. Münster/New York u. a. 2000, 3–20.

Mentges, Gabriele: Mode. Modellierung und Medialisierung der Geschlechterkörper in der Kleidung. In: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden 2004, 570–576.

Meyer, Sibylle: *Das Theater mit der Hausarbeit. Bürgerliche Repräsentation in der Familie der Wilhelminischen Zeit*. Frankfurt a. M. 1982.

Muttenthaler, Roswitha: Begehren nach Repräsentation und Repräsentanz. In: Gerlinde Hauer/Roswitha Muttenthaler/Anna Schober/Regina Wonisch: *Das inszenierte Geschlecht. Feministische Strategien im Museum*. Wien/Köln u. a. 1997, 18–43.

Nixon, Sean: *Hard Looks. Masculinities, Spectatorships and Contemporary Consumption*. London 1996.

Pusch, Luise F. (Hg.): *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur*. Frankfurt a. M. 1983.

Richard, Birgit: Logomanie und Markenhopping. Strategien der Verkürzung und Konservierung des Flüchtigen. In: Carl Aigner/Ulrich Marchsteiner (Hg.): *Haltbar bis … immer schneller – Design auf Zeit*. Köln 1999, 60–67.

Sandgruber, Roman: *Frauensachen, Männerdinge. Eine »sächliche« Geschichte der zwei Geschlechter*. Wien 2006.

Sparke, Penny: *As Long as It's Pink. The Sexual Politics of Taste*. London 1995.

Gudrun M. König

8. Identität und Dinge

Die Dinge des Menschen – Werkzeuge, persönliche Gegenstände, nützliche Dinge und ästhetische Objekte – sind auf unsichtbare Weise, doch elementar und existentiell an der Konstitution von Identität des einzelnen Menschen wie des Kollektivs beteiligt. Auf mehrfache Weise wird am Umgang mit den Dingen menschliche Identität aufgebaut und gestützt. Dabei bilden die Dinge eine Art Brücke zwischen dem Subjekt und der umgebenden Umwelt, ebenso wie zwischen dem einzelnen Menschen und der Kultur, in der der Mensch lebt. Auf welche Weise Dinge am Aufbau, an der Entwicklung und an der Sicherung von Identität beteiligt sind, soll im Folgenden gezeigt werden.

Dinge als Aktanten der Sozialisation: Weltvertrauen, operationales Denken und Kreativität

Dinge sind von großer Bedeutung für die Sozialisation von Kindern; in diesem Prozess werden die Grundlagen der individuellen Identität geschaffen. Die Dinge des Menschen sind beteiligt beim Aufbau von *Ur- und Weltvertrauen*; dieses Weltvertrauen ist elementar für die Identität im weiteren Lebenslauf, für Aktivität und Handlungsorientierung, für Sicherheit und Vertrauen, für Bindungsfähigkeit und für die Qualität sozialer Kontakte. Sozialpsychologisch gut ausgeleuchtet ist, wie wichtig die ersten wichtigen Personen im Leben für den Aufbau des Weltvertrauens sind, wie beständige und emotional positive Bindungen an die Eltern und an andere relevante Personen das Welt- und Selbstvertrauen fördern (siehe Erikson 1973).

Doch auch die materiellen Dinge spielen für den Aufbau dieses Urvertrauens eine wichtige, oft wenig beachtete Rolle. Ihre Beständigkeit macht die Welt für den kleinen Menschen verstehbar und überschaubar. Dass das Haus, der Tisch und das Bett am Morgen genau da stehen wie am Abend, gleich aussehen und sich gleich anfühlen, ist für das Weltvertrauen des Kindes von enormer Bedeutung. Die Dinge sichern die Beständigkeit der Welt und machen sie begreifbar. Menschen, die in der Kindheit massive Zerstörungen der materiellen Dingwelt, durch Krieg, Erdbeben oder durch andere Naturkatastrophen erlebten, sind auch als Erwachsene noch sichtbar oder verborgen traumatisiert. Die Verlässlichkeit der Welt, die sich nicht nur in der Verlässlichkeit von Menschen, sondern gerade auch in der *Beständigkeit der Dinge* zeigt – die wir im normalen Gang der Dinge nicht in Frage stellen – wurde durch solche Erlebnisse empfindlich gestört, und diese Störung des Weltvertrauens bedarf besonderer Zuwendung und Bearbeitung, um eine volle Handlungsfähigkeit des Menschen wiederherzustellen.

Unser Vertrauen in die Welt, in uns selbst und in unsere Handlungsfähigkeit gründet letztlich auch auf der Verlässlichkeit der Dinge. Ein Beispiel macht diesen Umstand besonders deutlich: In einigen Ländern nutzt der Geheimdienst zur Einschüchterung von Oppositionellen folgende subtile Methode: Persönliche Gegenstände in der Wohnung des Observierten werden vom Geheimdienst in Abwesenheit des Wohnungsbesitzers verschoben, mit dem Zweck, das Vertrauen des Menschen in sich selbst zu erschüttern und in ihm ein Klima der Unsicherheit und Angst zu erzeugen. Da steht abends plötzlich ein Stuhl ein wenig anders als am Morgen, ein Buch liegt an einem anderen Platz oder ein Messer fiel wie von allein zu Boden – und schon stellen sich dem Besitzer der Gegenstände viele Fragen, und alltägliche Gewissheiten sind unter Umständen tief erschüttert.

Auch die klassischen Studien von Jean Piaget (1896–1980) zeigen, wie grundlegend die Entwicklung der Identität mit der dinglichen Umwelt verbunden ist, wie wichtig die Auseinandersetzung mit den Objekten für den Aufbau der *Strukturen des Denkens und der Wahrnehmung* ist. Piaget zeigte, dass mit dem Beobachten, Greifen und der Manipulation von ersten Spiel-Objekten sich nicht nur die Motorik, sondern auch das kindliche Denken entwickelt (Piaget 2003; siehe hierzu auch Hahn 2005, 28). Die ersten aktiven und erkundenden Handlungen des Säuglings gelten den Dingen der Umgebung, der Rassel, dem Bauklotz, der Stoffpuppe. Innere Denk- und Wahrnehmungsstrukturen entwickeln sich anhand dieser Erfahrungen mit der Objektewelt; Vorahnungen logischer Zusammenhänge entstehen mit diesen Ding-Erlebnissen: Die Rassel fällt herunter und wird wieder aufgehoben, worauf der Vorgang wiederholt und beobachtet werden kann. Das Mobile kann in Schwingungen versetzt werden und pendelt nach und nach aus. Im Umgang mit Objekten eignet sich das Kind seine Umwelt spielerisch und tastend an, es begreift Schritt für Schritt die Reaktionen und die Gesetze der materiellen Welt und entwickelt auf dieser Basis nach und nach die Fähigkeit zu logischen Denkoperationen. Die Festigkeit und ›Begreifbarkeit‹ der Objekte, ihre Regelmäßigkeiten und ihr Widerstand ermöglichen die Erfah-

rungen, die man zum Erlernen der basalen logischen Denkschritte benötigt.

Die inneren Ordnungsschemata werden dabei schrittweise, aufeinander aufbauend gebildet. Vom direkten Erleben wird stufenweise abstrahiert, dabei werden nach und nach kognitive Fähigkeiten aufgebaut, die für alle weitere Entwicklung des Denkens notwendig sind. Ein erster wichtiger Schritt in der Entwicklung wird laut Piaget mit der Objektpermanenz erreicht, die sich ab etwa dem sechsten Monat herausbildet. An den Dingen hat der Säugling gelernt, dass die Objekte noch vorhanden und dieselben sind, auch wenn sie sich vorübergehend außerhalb des Blicks befinden. Diese Erkenntnis wird laut Piaget auf das Verhältnis zu den Eltern übertragen: Der Säugling lernt, dass es die wichtigen Personen immer noch gibt und diese wiederkommen, auch wenn sie gerade das Zimmer verlassen haben. Für George Herbert Mead (1863–1931) ist, anders als bei Piaget, die Beziehung zu den signifikanten Anderen die primäre, an der Säuglinge als allererstes lernen und die Fähigkeit zur Perspektivübernahme ausbilden. Dieses Lernen werde auf dingliche Objekte übertragen, die vom Kind wie *quasi-soziale Objekte* behandelt werden: »Die frühesten Objekte sind soziale Objekte und alle Objekte sind anfangs soziale Objekte« (Mead 1983, 164). Deshalb schreiben Kinder den Dingen wie den Menschen ein Eigenleben zu, ihre Spielzeuge etwa werden als beseelt wahrgenommen.

Sehr wahrscheinlich ist, dass beide Entwicklungslinien – der Umgang mit signifikanten Menschen und der Umgang mit dinglichen Objekten – im Sozialisationsprozess Hand in Hand verlaufen, sich gegenseitig bedingen und anregen. Die ersten Fragen des Menschseins sind aufgrund der Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Säuglings ihrem Wesen nach gewiss soziale Fragen. Doch im weiteren Verlauf der Entwicklung spielen die dinglichen Objekte eine größere Rolle und ergänzen die Beziehungen zu den menschlichen Bezugspersonen auf notwendige und komplementäre Weise (siehe auch Habermas 1999). Gerade bei der eigenständigen kindlichen Erkundung der Welt und bei der Entwicklung der eigenen Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit spielen sie eine wichtige Rolle. Die Beziehung zu den Dingen bietet andere Qualitäten und Quellen der Entwicklung als die menschlichen Bezugspersonen, und darin liegen ihre großen Vorzüge. Donald Winnicott (1896–1971) zeigte ihre Rolle für die emotionale Entwicklung des Kindes anhand der sogenannten ›Übergangsobjekte‹ (Winnicott 1979).

Die vertrauten Dinge des Kindes fungieren als Übergangsobjekte in beängstigenden Situationen und helfen Vertrauen, Sicherheit und Selbständigkeit aufzubauen. Solche Objekte wie der Teddybär oder die Schmusedecke können für Kinder lebenswichtig sein, indem sie helfen, Ängste (z. B. beim Einschlafen) oder Trennungsschmerz zu lindern und zu beruhigen. Das Objekt dient dabei als eine Art Ersatz für die geliebte Person; ist jedoch nicht nur Ersatz, sondern bietet eigene Erfahrungsqualitäten. Anders als die Eltern kann es zugleich heiß geliebt und malträtiert werden, denn die dinglichen Objekte machen mehr mit, sie sind weniger reagibel. Doch auch wenn das geliebte Objekt geduldig alles erträgt, so ist es doch ein eigenständiges Ding, das bestimmte Eigenschaften und stoffliche Qualitäten aufweist. Es bietet neben seiner Willfährigkeit eben auch materiellen Widerstand und zeigt der Phantasie und der Macht des Kindes damit Grenzen auf. Übergangsobjekte sind deshalb nicht Objekte zweiter Wahl, sondern sie ergänzen die Bindungen zu den relevanten Bezugspersonen auf wichtige Weise und erfüllen psychische Funktionen, die die Eltern gerade nicht erfüllen können. Das Übergangsobjekt hilft, sich in kleinen Schritten von der geliebten Person zu lösen und erste Freiräume der erlebten Selbständigkeit zu schaffen. Das Übergangsobjekt ist in einer Art Zwischenraum anzusiedeln, zwischen Mutter und Kind, zwischen Projektion und Realität, zwischen emotionalem Erleiden, Überwinden und Aufbruch, zwischen der Macht der eigenen Person und den Widerständen der Welt. Das Ding begründet eine Art kreativen Übergangsraum, der weder ganz der eigenen Person noch der Umwelt zugehört, weder allein Phantasieobjekt noch ganz manifeste Realität ist. Dieser Übergangsraum ermöglicht und stiftet Kreativität, eine Art kreativer Selbstkommunikation im Spiel, die die Integration von verdrängten Gefühlen, symbolische Problemlösung und seelische Entwicklung fördert. Die Entstehung eines solchen Übergangsraums ist grundlegend für die kreativen Potentiale des späteren Erwachsenen, denn er erlaubt Abstand von bedrohlichen oder beängstigenden Emotionen – ein Abstand, der die kreative Bearbeitung erst möglich macht, sowohl bei der alltäglichen Problemlösung als auch bei der symbolischen Formung des Werks in der Kunst (siehe Cassirer 2007).

Dinge sind in mehrfacher und grundlegender Weise mit dem Aufbau von Identität verknüpft: Sie sind beteiligt am Aufbau des elementaren Weltvertrauens, eine Eigenschaft, die es uns letztlich ermöglicht, morgens überhaupt aus dem Bett zu steigen. Sie sind beteiligt am Aufbau der grundlegenden Wahrnehmungsstrukturen und Denkoperationen;

an ihnen bildet sich unser Denken heraus. Sie sind beteiligt am Aufbau menschlicher Kreativität, die für so viele Handlungen und Problemlösungen im ganzen Lebenszyklus elementar ist. Dinge agieren im Sozialisationsprozess als Prüfstein für das Lernen, für das Denken und Fühlen. Am vertrauten Teddy kann das Kind verschiedene Handlungen und Emotionen ausprobieren und ausleben. Vertraute Dinge sind auch im späteren Leben ein wichtiger Prüfstein für die eigenen Grundlagen, für die Herkunft, und gerade in fremder kultureller Umgebung sind sie häufig von Bedeutung für die Sicherung von Identität. Die Schlussfolgerung kann nur sein: Menschliche Identität wird ebenso sehr an dinglichen Objekten aufgebaut wie an sozialen Objekten – nur rückt dies bislang eher selten in den Fokus der Forschung.

Die exzentrische Positionalität des Menschen und die Rolle der Artefakte

An den Dingen wird Identität nicht nur aufgebaut, sondern tagtäglich auch gesichert. Der Mensch ist ein Wesen, das die Dinge und Artefakte (s. Kap. IV.4) seiner Kultur benötigt, um überleben zu können in einer Umwelt, an die er nicht spezifisch angepasst ist. Helmuth Plessner (1892–1985) spricht von einem Grundgesetz der ›natürlichen Künstlichkeit‹ des Menschen, was bedeutet, dass der Mensch zur Kultur ›verurteilt‹ und auf die Dinge und Artefakte um ihn herum elementar angewiesen ist: Der Mensch ist »von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*« (Plessner 1982, 17; Hervor. im Orig.). Als exzentrisches Wesen ist der Mensch nicht im Gleichgewicht, er benötigt die kulturellen Artefakte, denn »ortlos, zeitlos, im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er ›etwas werden‹ und sich das Gleichgewicht – schaffen« (ebd.). Dieses Gleichgewicht schafft er nur mit Hilfe der Artefakte der Kultur: »Der Mensch will heraus aus der unerträglichen Exzentrizität seines Wesens, er will die Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform kompensieren und das kann er nur mit Dingen erreichen, die schwer genug sind, um dem Gewicht seiner Existenz die Waage zu halten« (ebd., 18). Diese Dinge der Kultur benötigt der Mensch, um zu überleben – physisch wie psychisch, und zwar in einem ontischen, nicht etwa in einem individualpsychologischen Sinne: Kultur ist keine Kompensation von Minderwertigkeitskomplexen, sondern existentielle Notwendigkeit. Die kulturelle Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen liegt jedem Handlungsimpuls zugrunde, denn das Movens für alle spezifisch menschliche Tätigkeit, für alle nützlichen wie für alle künstlerischen Handlungen, ist laut Plessner die Kultur, die den einzelnen Menschen und seine Hälftenhaftigkeit ergänzt.

Schon rein physisch gesehen, bilden die kulturellen Artefakte eine Ergänzung des menschlichen Körpers: Die Kleidung des Menschen bildet eine ›zweite Haut‹, die einerseits körperlichen Schutz und andererseits Möglichkeiten für die Expressivität des menschlichen Soziallebens schafft. Die Gebäude, die Architektur bildet eine ›dritte Haut‹, die ebenfalls den Schutz der basalen Funktionen des Lebens sichert und expressiv kulturelle und individuelle Vorstellungen der gegenwärtigen, der vergangenen oder auch der zukünftigen Gesellschaft zum Ausdruck bringt (siehe Fischer 2012). Das Werkzeug macht Handlung möglich und erlaubt die Umarbeitung der Umwelt entsprechend menschlicher Bedürfnisse. Diese Dinge wurden vom Menschen geschaffen, und doch müssen sie im kulturellen Leben genug Eigengewicht erhalten, um die Funktion der elementaren Sicherung und Ergänzung des Menschen erfüllen zu können: Die Dinge müssen sich ablösen können vom Prozess ihrer Herstellung durch den Menschen. Denn dem Menschen als exzentrisches Wesen kann die Herstellung des Gleichgewichts lediglich durch die Existenz einer ›zweiten Natur‹ gelingen, durch die »Ruhelage einer zweiten Naivität«, die durch das Eigengewicht der Dinge vermittelt wird (Plessner 1982, 18). Der Mensch kann zu seiner immer fragilen Identität nur finden, wenn sie ihm durch die Dinge der Kultur ›fraglos‹ vermittelt und als gegeben hingenommen werden kann. Dafür benötigen die Dinge ein spezifisches Eigengewicht. Doch dieses Eigengewicht der Dinge ist potentiell immer gefährdet. Denn Mensch und Ding sind auf ambivalente Weise miteinander verschränkt. Der Mensch herrscht über das Ding, stellt es her und verbraucht es, und schätzt es deshalb oft gering, zumindest wenn kein Mangel daran vorhanden ist. Doch weisen die Dinge eine materielle und kulturelle Widerständigkeit auf – manche Dinge mehr, manche weniger – sowie eine Dauer, die über die situative Handlungskonstellation hinausgeht.

Der Mensch steht damit in einem meist geleugneten existentiellen Abhängigkeitsverhältnis von den Dingen, denn er definiert sich fundamental auch über seine Beziehung zum Ding: Die Identität des Menschen wird nicht nur durch sein Verhältnis zu den Mitmenschen, sondern grundlegend auch durch sein Verhältnis zum Stein, zum Baum, zum Haus, ggf. zum Auto und zum Handy bestimmt. Dieser Widerspruch, die verleugnete Abhängigkeit des Menschen vom Ding bewirkt und begünstigt ein fal-

sches Überlegenheitsgefühl – und die Identität besonders des modernen Menschen, der seinen Fetischismus leugnet (siehe auch Böhme 2006), enthält mit diesem verkannten Verhältnis von Mensch und Ding, einen wackeligen Grund – Treibsand.

Ding, Zeug und Werk: Ihr spezifisches ›Eigengewicht‹

Martin Heidegger (1889–1976) unterschied die Begriffe »Ding«, »Zeug« und »Werk«. Das »Ding« ist die übergeordnete Kategorie, die bei Heidegger auch die ›Naturdinge‹ wie den Stein und den Baum einschließt. Das »Zeug« ist vom Menschen hergestellt, es ist nützlich und dienlich und vermittelt in seiner Dienlichkeit den Verweisungszusammenhang der Dinge und der einer Lebenswelt auf fraglose Weise. Das »Werk« wurde ebenso vom Menschen hergestellt, erklärt sich aber nicht aus seiner Dienlichkeit, sondern vermittelt elementare Einsichten (Heidegger 1960). Diese Unterscheidung Heideggers ist von Bedeutung, um die Rolle der verschiedenen Ding-Kategorien für die menschliche Existenz zu verstehen (siehe auch Hahn 2005, 20). Der Mensch als exzentrisch positioniertes Wesen, ist als Natur- und Kulturwesen immer doppelt determiniert, zugleich zentrisch und exzentrisch zur Welt positioniert, zerrissen und gespalten in seiner Lebensweise (Plessner 1982). Er ist auf einer ewig ungelösten Suche nach einer Balancierung seiner Identität, nach einer Integration der zwei Seiten seiner Existenz: der leiblich-zentrischen und der exzentrisch-kulturellen Lebens- und Wahrnehmungsform. Eine derartige Balancierung wird, zumindest für Momente, durch den Umgang mit Dingen ermöglicht. ›Naturdinge‹ wie der Stein, der Baum, der Berg und der Bach schaffen eine Verbindung unserer zentrischen Existenz zur natürlichen Umwelt und ordnen diese ein in die Kreisläufe der Natur. Diese Dinge enthalten in ihrer Materialität und Ästhetik eine Prozesshaftigkeit, die mit der Rhythmik der Natur und damit auch mit der Rhythmik des menschlichen Leibes korrespondiert. Die kultivierten ›Naturdinge‹ vermögen es, zwischen zentrischem und exzentrischem Sein auf nützliche und schöne Weise zu vermitteln: Die Kulturpflanze, die gehegt und veredelt wird, das Möbelstück aus schönem Holz, dessen Form und Maserung man spüren und sehen kann, die Fähigkeit, schönen, anspruchsvollen Musikinstrumenten aus erlesenen Naturmaterialien ästhetische Klänge zu entlocken. Solche kultivierten und ästhetischen ›Naturdinge‹ vermögen es, den Menschen mit der grundsätzlichen Gespaltenheit seiner Existenz momentweise zu versöhnen und diese vorübergehend aufzuheben. Durch den körperlichen Umgang des Menschen mit Naturobjekten sowie mit anspruchsvoll kultivierten ›Natur-Kultur-Dingen‹, können zentrisches und exzentrisches Sein des Menschen in seiner immer labilen, gespalteten Existenz zur Ruhe kommen, kann der Mensch auf geglückte und glückliche Weise seine zentrische und gleichzeitig exzentrische Seinsweise, Leib und Geist, vorübergehend in Einklang bringen und seinem gespaltenen Dasein einen ästhetischen, flüchtig-ganzheitlichen Sinn abgewinnen.

Andererseits belastet das Kaufen, Nutzen und Wegwerfen von Dingen, die man eventuell gar nicht benötigt, der massenhafte Verschleiß von nur kurzfristig nutzbaren, ressourcenraubend hergestellten billigen Produkten, dieses Verhältnis des Menschen zur natürlichen Umwelt und damit zu seinem eigenen zentrischen Sein. Die eigene zentrische Positionierung innerhalb der natürlichen Umwelt und die exzentrische Existenz der Kultur treten in diesen Vorgängen deutlich auseinander und machen die Gespaltenheit und Zerrissenheit des menschlichen Seins umso deutlicher. Die Fülle der Dinge in der Moderne sowie das oftmals billige, wertlose, industriell nicht immer sorgfältig hergestellte ›Zeug‹ mit einem geringen Nutz- und Kulturwert unterstützen ein falsches Überlegenheitsgefühl des Menschen gegenüber den Dingen. Dinge werden schnell gekauft, schnell gebraucht und häufig vorzeitig wieder ausgegliedert und weggeworfen, da sie kulturell überholt sind (z. B. durch neue Moden) und keinen Wert mehr zu haben scheinen. Der Respekt vor den Dingen leidet in diesem Gebrauch und Verbrauch – und damit wird das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, zu seinem Verbrauch der Natur und der natürlichen Ressourcen, sowie auch zu seiner Kultur, die sich in diesen wertlosen Dingen eben auch spiegelt, in Mitleidenschaft gezogen.

Die Dinge repräsentieren beides, Natur und Kultur. Sie enthalten Welt und Erde (Heidegger 1960): stoffliche Materie, die kulturell umgestaltet wurde. Anspruchsvolle und kultivierte Dinge, auf dem Wissens- und Fertigkeitsstand ihrer Zeit hergestellt, vermögen es, Kultur und Natur auf hochentwickelte Weise einzuschließen und zu verbinden, Welt und Erde in einem produktiven Widerstreit zu verknüpfen. Die wertlosen Dinge (im Sinne des Gebrauchswertes), die ressourcen- oder schadstoffverbrauchend hergestellt wurden, lassen hingegen Kultur und Natur durch eine sehr partielle Handlungs- und Herstellungslogik auseinandertreten, und beide nehmen Schaden daran. Gerade in Zeiten der globali-

sierten, weltumspannenden und sinnlos rohstoffverschleißenden Produktionsketten, scheinen die auf hohem Niveau kultivierten ›Naturdinge‹ auch für breitere Schichten eine neue Bedeutung zu gewinnen, – was sich unter anderem in verschiedenen Moden mit ›naturnahen‹ Symboliken widerspiegelt: Raue unbehandelte Möbeloberflächen, naturbelassene Holzböden (oder deren Imitation), überhaupt ›Landlust‹, Land-Art und Landhausstil jedweder Art spiegeln das intensiv empfundene Bedürfnis des urbanen Bewohners nach einer Versöhnung seiner artifiziellen Lebensumstände mit einer sinnlichen, zentrischen, vermeintlich naturnahen Lebensweise. Diese Moden enthalten einen großen Anteil an Projektionen und unerfüllten Bedürfnissen, und die Dinge halten nicht immer, was sie versprechen. Doch auch nachhaltig produzierte Dinge, die Bestand und Qualität haben, sprechen breite gebildete Bevölkerungsschichten an und stellen auf dieser Basis eine Versöhnung von artifiziell-entwickeltem Konsumbedürfnis und einfacher, zentrischer Lebensweise in Aussicht, die mit den Rhythmen der Natur verbunden ist.

Die begriffliche Unterscheidung der Dinge von Martin Heidegger in »Zeug« und »Werk« ist wichtig, um die Beziehung der Dinge zur Identität des Menschen zu verstehen: Das »Zeug« sichert menschliche Identität im Akt des Gebrauchs. Indem die Dinge dienlich und verlässlich sind, wird die Welt des Menschen errichtet und Kultur ist fraglos vorhanden und präsent. Durch die Nutzung der Dinge, des »Zeugs«, durch ihre Ergänzung des menschlichen Körpers, schreibt sich Kultur, schreibt sich Welt und Erde in den Körper ein, auf fraglose und alltägliche Weise. »Die Dienlichkeit des Zeugs ist […] die Wesensfolge der Verlässlichkeit« (siehe Heidegger 1960, 28). Doch müssen die Dinge genug Eigengewicht aufweisen, um als kulturelle Ergänzung und Substitution der körperlichen ›Mängel‹, psychischen Unsicherheiten und Kontingenzen des Menschen agieren zu können. Dies gilt für das ›Zeug‹, da es fraglos Kultur und damit ›Welt‹, im Sinne von Lebenswelt, Verweisungszusammenhang und Bedeutungsgeflecht, repräsentiert. Besitzt das ›Zeug‹ genug Erde (Materie), um eine eigene Schwere im Gebrauch zu entwickeln, kann es als Ergänzung und Gegengewicht des menschlichen Körpers wirken. Die Sinnlichkeit und Nützlichkeit, die Willfährigkeit und spezifische Lastigkeit des ›Zeugs‹, seine Beschaffenheit und Ästhetik kann genug Eigengewicht entwickeln, um die kulturelle Lebenswelt als fraglos und sicher zu vermitteln.

Die ›Naturdinge‹ besitzen ein noch höheres Eigengewicht, da sie nicht vom Menschen geschaffen wurden. Zudem besitzen sie die Kraft, spezifisch menschliches Tun einzuordnen in übergeordnete, eigenständige Rhythmen und Kreisläufe. Ein besonders hohes ›Eigengewicht‹ kommt auch dem Kunstwerk zu, das zwar vom Menschen hergestellt, aber ihm nicht dienlich ist. Das »Werk« vermittelt laut Heidegger Einsichten in die Unverborgenheit des Seins, und ergo hat es die Kraft, Identität nicht nur zu sichern, sondern auch zu erschüttern – durch neue Einsichten in sonst verborgene Zusammenhänge (siehe Heidegger 1960, 33 ff.). Indem das »Werk« dem geübten, sensiblen und kundigen Betrachter eine »Eröffnung des Seienden« (ebd.) ermöglicht, wird menschliche Identität herausgefordert, entwickelt und bereichert. Das »Werk« ist ein Ding, das sich dem herrschaftlichen Zugriff nicht beugt, sondern die Fähigkeit hat, seinerseits auf den Menschen einzuwirken, ihn aus Alltag und Routine herauszuheben oder gar herauszureißen und neue Wahrnehmungen und Erkenntnisse, ästhetischer wie inhaltlicher Art, zu generieren.

Alte und ältere Kulturgegenstände ermöglichen darüber hinaus Zugänge und Einsichten in die geschichtliche Existenzweise des Menschen und verankern den Menschen und seine Identität so über das individuelle Dasein hinaus in der Tiefe der Geschichte und der Zeit. Die alten Kunst- und Kulturgegenstände, die wir zu den wichtigen Beständen unserer Museen, Kirchen und Kultstätten zählen, vermitteln einen sinnlichen Zugang zur Geschichte und eine »Zugehörigkeit zum Sein. Wir sind nicht aus uns selbst. […] Besonders die historischen Sammlungen haben die mythische Funktion, ein Kollektiv in der Zeit zu verankern« (Böhme 2006, 303). Weil diese Dinge schön und ergreifend sind, weil sie sinnlich-attraktiv und nicht nur kognitiv zeigen, dass wir über unsere begrenzte individuelle Existenz hinaus in eine lange Kette der Entwicklung des Menschen involviert sind, sichern sie unsere Identität und sind von unschätzbarem Wert. Ihnen kommt damit ein sehr hoher Eigenwert und ein hohes ›Eigengewicht‹ zu, ein Gewicht, das beschleunigte Zirkulationsprozesse zu stabilisieren vermag. Gerade in der Moderne, die die Menschen immer stärker in den Warenverkehr einschließt, ist die Einmaligkeit und Schönheit dieser ›heiligen Dinge‹ der Kultur von unschätzbarer Bedeutung, um so etwas wie einen ›Kulturkern‹, einen kollektiven ›Identitätskern‹, der der Zirkulation und dem Verschleiß entzogen ist, zu sichern. Die ›heiligen Dinge‹ werden der Zirkulation entzogen und lagern in den Museen, um die kollektive und damit auch die individuelle Identität in ihren historischen und ästhetischen Di-

mensionen zu repräsentieren und sichern. Da im kapitalistischen Warenverkehr nichts mehr Substanz hat, ist dieser ›Kulturkern‹ nichts anderes als Substanz, denn wo es kein »Anderes« der Zirkulation gäbe, würde diese selbst kollabieren (ebd.), weil es keine Handlungsgrundlage mehr gibt. Die Zirkulation ist nur möglich auf der Basis der stillgestellten ›heiligen Dinge‹, die die Identitätsgrundlage der Kultur bilden. Diesen ›heiligen Dingen‹ einer Kultur kommt ein sehr hohes Eigengewicht zu, gegenüber dem einzelnen Menschen wie auch gegenüber veränderlichen aktuellen Kontexten, da sie eine historische Verankerung der Existenz ermöglichen.

›Heilige Dinge‹ gibt es nicht nur in einem gesellschaftlichen Sinne, sondern auch im individuellen Leben, in der Biographie des Einzelnen. ›Heilige Dinge‹ sind zum Beispiel Erinnerungsobjekte und Erinnerungsstücke (s. Kap. IV.10), oft Geschenke von nahen Personen, die man nicht mehr oft sehen kann oder die vielleicht verstorben sind. Der Ring, den man von der Großmutter geschenkt bekommen hat, die Strickjacke, die man von der Mutter hat, und die immer noch Geborgenheit vermittelt (siehe Bosch 2010, 429 f.). Der erste Fotoapparat, vom Vater geschenkt, der Aufbruch und Selbständigkeit symbolisiert und an den Vater erinnert. Manche Erinnerungsstücke werden viel genutzt oder getragen und erinnern in dieser Nutzung an bestimmte Ereignisse. Andere Objekte werden in Schränken und Schubladen gehütet und nur manchmal, zur Pflege der Erinnerung, herausgeholt und betrachtet. Die ›heiligen Dinge‹ einer Person können die persönlichen Wurzeln repräsentieren, an die man sich erinnern möchte, oder sie stehen für eine wichtige Wende im Leben, für eine Erkenntnis, die das weitere Leben bestimmen soll, ein gewissermaßen materiell geronnenes und greifbares Lebensmotto, das eine hohe individuelle Bedeutung hat. Einige dieser ›heiligen Dinge‹ stehen für einen Neuanfang nach einer tiefen Krise, für das Aufstehen nach dem Fall und für das Überwinden einschneidender Schicksalsschläge. Es können besonders schöne, symbolisch aufgeladene oder auch ganz profane Objekte sein, die in einer bestimmten Situation den Weg des Menschen auf unerwartete Weise kreuzten und ihm damit zu einer Erkenntnis verhalfen. Diese Dinge waren z. B. beteiligt an biographisch einschneidenden Prozessen und Wendepunkten, sie stehen symbolisch für ein Ereignis und die damit verbundenen Interpretationen, sie nehmen tiefe Emotionen auf und repräsentieren bildlich und stofflich einen individuellen Wandlungs- oder Läuterungsprozess, und dienen damit auch fortan der Selbstvergewisserung. Indem sie dies alles aufnehmen, gewinnen diese Dinge ein hohes Eigengewicht. Mit Hilfe solch ›heiliger Objekte‹ will der Mensch sich immer erinnern: an seine Herkunft, an wichtige Bindungen, an grundlegende Gefühle und Einsichten, die im Trubel des alltäglichen Lebens nicht untergehen sollen. Mit Hilfe dieser ›heiligen Dinge‹ interpretiert der Mensch die eigene Geschichte und gibt ihr eine symbolisch verdichtete, sinnhafte Gestalt, deren Eigengewicht er fortan bewahren und vor der Entropie des Alltags schützen möchte.

Soziale Identitäten und symbolischer Konsum

Neben den ›heiligen Dingen‹ gibt es in der Lebenswelt auch die vielen profanen Objekte, das ›Zeug‹. Auch diese sichern die Identität des Menschen, nicht nur in einem umfassend-ontischen Sinn, sondern auch in einem kulturell-milieuspezifischen Sinn. Die Dinge des Gebrauchs verbinden Menschen mit anderen Mitgliedern ihrer Schicht, und sie grenzen gleichzeitig ab von anderen Schichten (siehe Simmel 1996). Menschen einer Schicht oder eines Milieus besitzen üblicherweise einen ähnlichen Geschmack, der aus der gemeinsamen Lebensweise hervorgeht, aus den Notwendigkeiten, den Geselligkeiten und dem expressiven Überschuss, der sich in einem Milieu etabliert hat und dort üblich ist. Dieser milieuspezifische Geschmack ist einer Dynamik des Wandels und der Moden unterworfen, doch besitzt er sinnhafte, wiedererkennbare Kennzeichen und Sinnstrukturen (siehe Bourdieu 1984; Miller 2008). Jedes Milieu hat sein eigenes Universum von Dingen, das feine Unterschiede enthält und das durch gemeinsamen Geschmack strukturiert ist. Dieses Universum von Dingen stützt das Milieu und bringt es hervor, indem es dieses symbolisch repräsentiert und sozial sichtbar macht. Mit dem Wert und der Beschaffenheit der Dinge wird Zugehörigkeit zu bestimmten Milieus und Abgrenzung von anderen Milieus dargestellt und hervorgebracht. Eine soziale Identität wird in diesem Prozess dadurch aufgebaut, dass die dinglichen Symbole von anderen wahrgenommen und bestätigt werden, durch Wiedererkennen, durch Anerkennung oder Geringschätzung, durch Herablassung, Neid oder Bewunderung.

Der demonstrative Konsum von Gütern (s. Kap. III.1) stützt den sozialen Status, indem durch diesen Konsum ein Überschuss an Geld und Zeit angezeigt werden kann. Thorstein Veblen (1857–1929) hat auf amüsante Weise beschrieben, wie dieser verschwenderische Konsum von ›feinen Leuten‹ eingesetzt

wird, um ihren Reichtum öffentlich zu zeigen und dadurch soziale Macht und Prestige zu gewinnen, zum Beispiel durch verschwenderische Feste, aufwendige Bekleidung oder teure Automobile (Veblen 1958). Doch der ›symbolische Konsum‹ dient weiteren Zwecken, nicht nur der *sozialen Positionierung* sowie der Sicherung und dem Ausbau einer Vormachtstellung. Symbolischer Konsum kann in mehrfacher Hinsicht eingesetzt werden, um im Güterbesitz und -gebrauch einer komplex strukturierten Ich-Identität ihren äußeren, sozialen Ausdruck zu geben (siehe auch Reisch 2002). Durch Konsum kann auch soziale *Kompetenz* demonstriert werden: Man zeigt sich als kompetenter Bürger, auf der Höhe seiner Zeit.

Personale Identität ist heute mehr denn je mit der Zeichenwelt der Waren verknüpft – und schöpft zum Teil aus dieser. Ritual und Kult sind wichtige Momente des postmodernen Marketings geworden, Markenartikel werden mythisch aufgeladen und sollen der *Expression* einer personalen Identität dienen. Techniken der Inversion, der Rekontextualisierung und des Sampling knüpfen an subkulturelle Codes an und schaffen Trägerobjekte für Eskapismus, Widerstand oder Devianz.

Der Konsument ist verführbar und wird in der Werbung durch ›imaginativen *Hedonismus*‹ angesprochen, um seinen immateriellen Wünschen eine Projektionsfläche zu geben. Träume sollen wahr werden durch den Kauf einer Ware – da sich dies aber vermutlich nicht erfüllen wird, bleibt eine Lücke bestehen, ein Sehnsuchtsort, der für weitere Verführbarkeit sorgt und ausgebeutet werden kann (ebd.).

Eng verwandt mit den bislang beschriebenen Funktionen ist die Kompensationsfunktion des symbolischen Konsums: Das *Kaufen zur Kompensation* dient ebenfalls Tagträumen und heimlichen Wünschen, die sich an Dinge heften. Doch zielt die Kompensation auf die Stabilisierung psychischer Defizite und kann deshalb in ein Suchtverhalten führen, dass sich der Kontrolle des Subjekts völlig entzieht. Das Kaufen in diesem Modus kann der Versuch sein, Statusverluste zu kompensieren, eine schmerzliche ersehnte soziale Kompetenz zu zeigen, ein erträumtes Ich-Ideal zu symbolisieren oder eine nicht wirklich gedeckte Identität nach außen hin auszudrücken. Ein systematisches sozialpsychologisches Risiko steckt in dem Umstand, dass Sozialisation heute eine alltagspraktische und allgegenwärtige Sozialisation zum Konsum bedeutet. Der ›heimliche Lehrplan‹ des Konsumismus, der sich marketingstrategisch gezielt auch an Kinder und Jugendliche richtet, lehrt dabei, dass Konsum froh mache und dass die Dinge die Menschen beleben und nicht umgekehrt. Je allgegenwärtiger diese Entwicklung wird, je stärker die Waren mit symbolischen Bedeutungen aufgeladen werden, desto wichtiger ist es, in der Sozialisation eine kritische Konsumkompetenz zu etablieren. Dabei kann kaum gelehrt werden, nicht zu konsumieren, sondern lediglich souveräner zu konsumieren, um von den versprochenen Befriedigungen des symbolischen Konsums nicht abhängig zu werden.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Dinge auf vielfältige Weise soziale Identität erzeugen und sichern. Der Mensch benötigt die Dinge als Aktanten, um an ihnen zu wachsen und zu lernen. Er braucht sie auf eine ganz grundsätzliche Weise, um seine hälftige Existenz kulturell zu ergänzen durch das Eigengewicht der Dinge und Artefakte. Er benötigt die Dinge, um seine soziale Rolle und Zugehörigkeit, seine Position in der Gesellschaft zu zeigen und auszudrücken. Er benötigt dingliche Objekte, um sich als Person zu vergewissern und eine symbolische Gestalt für biographisch relevantes Geschehen zu finden. Der Mensch gebraucht die Dinge auch, um mit anderen zu kommunizieren und eine bestimmte Identität, die nicht immer gedeckt sein muss, sondern auch kompensatorisch erzeugt werden kann, nach außen hin aufzubauen. Die Dinge können für die Selbstvergewisserung wichtig sein; oder sie können als Identitätsprothesen fungieren.

Auch der moderne Mensch kann sich von einem Fetischismus (s. Kap. IV.27) nicht freisprechen: Die Dinge bedeuten ihm etwas; sie sind emotional zum Teil hoch aufgeladen. Es ist zu Recht zwischen einem primären und einem sekundären Fetischismus unterschieden worden: Der Fetischismus zweiter Ordnung richtet das Begehren auf den Konsum, auf das »herrisch besetzte und besessene Ding«, mit Hilfe narzisstischer Wunschbilder, die sich im Objekt spiegeln (siehe Böhme 2006, 364). Dieser Fetischismus kann nicht zur Erfüllung kommen und treibt globale Wirtschaftskreisläufe mit einem ressourcenverschleudernden Lebensstil und mit hohen Folgekosten an. Der primordiale Fetischismus hingegen richtet sich auf die unveräußerlichen Dinge in den Sammlungen und Museen. Hier bestimmt ein anderes Ideal die Beziehungen zu den Dinge: »Wir stellen eine Art *Würde* der Dinge her, indem wir sie nicht in Besitz, sondern in *Obhut* nehmen« (ebd.). Die unveräußerlichen Dinge stehen für den Identitätskern einer Kultur oder eines Individuums und repräsentieren auf implizite Weise sichtbare, nicht sagbare Grundlagen. Damit kommt diesen Dingen ein sehr

hohes Eigengewicht zu, das der Stabilisierung von menschlicher Identität zugutekommt. Von einem solchen primären Fetischismus kann und soll sich auch der moderne Mensch nicht befreien, denn er ist einem falsch verstandenen Herrschaftsanspruch über die Dinge weit überlegen. Vielmehr geht es darum, den Dingen ihr Eigengewicht im Plessnerschen Sinne, das die Hälftenhaftigkeit der menschlichen Existenz ergänzt, zu lassen, dieses zu fördern und zu respektieren.

Literatur

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Bosch, Aida: *Konsum und Exklusion. Eine Kultursoziologie der Dinge*. Bielefeld 2010.

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M. 1984.

Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen*. Hamburg 2007 [engl. Originalausgabe 1944].

Erikson, Erik: *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a. M. 1973.

Fischer, Joachim: Interphänomenalität. Zur Anthropo-Soziologie des Designs. In: Stephan Moebius/Sophia Prinz (Hg.): *Das Design der Gesellschaft*. Bielefeld 2012, 91–107.

Habermas, Tilman: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung* Frankfurt a. M. 1999.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart 1960.

Mead, George Herbert: *Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1983.

Miller, Daniel: *The Comfort of Things*. Cambridge/Malden, MA 2008 [dt. *Der Trost der Dinge*. Frankfurt a. M. 2010].

Piaget, Jean: *Meine Theorie der geistigen Entwicklung*. Weinheim u. a. 2003 [engl. Originalausgabe 1970].

Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart 1982.

Reisch, Lucia: Symbols for Sale. Funktionen des symbolischen Konsums. In: *Leviathan*, Sonderheft 21 (2002), 226–248.

Simmel, Georg: Philosophie der Mode. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 10. Frankfurt a. M. 1996, 7–37 [Originalausgabe 1905].

Veblen, Thorstein: *Theorie der feinen Leute*. Köln 1958 [engl. Originalausgabe 1899].

Winnicott, Donald: *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart 1979.

Aida Bosch

9. Sozialstruktur und Dinge

›Sozialstruktur‹ ist ein Schlüsselbegriff der Soziologie (Schäfers 2005). Bezeichnet wird damit die vorherrschende Grundstruktur einer historisch spezifischen Gesellschaft. Jede Gesellschaftsform instrumentalisiert dabei alle möglichen Dinge für unterschiedlichste Zwecke. Grundlegend ist hingegen, dass jede Form von Sozialität notwendigerweise Materialität zur Selbstkonstitution benötigt. Denn ohne Materialität gibt es keine Kommunikation, ergo keine Gesellschaft. Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht freilich das Verhältnis von sozialer Ungleichheit und Dingen (Hahn 2005, 130 ff.).

Sozialität und Materialität

Um zu begreifen, welche Funktion Dinge für die Sozialstruktur, d. h. für die Organisation einer Gesellschaft haben, ist es erforderlich, einen Schritt zurückzugehen und sich mit der Interdependenz von Sozialität und Materialität zu befassen (Gumbrecht/Pfeiffer 1988). Sozialität bezeichnet alles Soziale, jede Form von Wechselwirkung zwischen Personen, jede Form von Kommunikation. Kommunikation setzt wiederum voraus, dass Materialität frei zur Verfügung steht. Denn Kommunikation, also die Verständigung zwischen Personen, muss in jedem Fall die physische Distanz zwischen den Personen überbrücken, um Verständigung überhaupt erreichen zu können, und hierfür braucht es formbare Materialität zwecks Informationsvermittlung.

Diese direkte Form der Kommunikation zwischen zwei oder mehr Personen kann durch indirekte Formen der Kommunikation unterstützt werden, und hierzu kommen Dinge ins Spiel. Dabei werden Dinge hier als physische Gegenstände unterschiedlichster Größe und Gestalt verstanden, die eigens dafür hergestellt werden, um eine indirekte, also in Stellvertretung für eine direkte, in actu stattfindende Informationsvermittlung zwischen füreinander wahrnehmbare Personen zu ermöglichen. Die Tatsache der erkennbaren Hergestelltheit ist übrigens zentral, weil sich nur so entsprechende Mitteilungsabsichten eindeutig zurechnen lassen.

Ausgehend von diesem Verständnis ist Sozialität auf Materialität notwendig angewiesen, und dies bleibt solange der Fall, wie Telepathie nicht möglich ist. Materialität fungiert dabei wie ein Medium, in das Personen bestimmte Formen zwecks Informati-

onsvermittlung von sich aus einprägen (Delitz 2010). Die jeweilige Form vermittelt dann die Information.

Formen der Gesellschaft

Aus Sicht der Soziologie können sozialstrukturell drei historisch distinkte Formen von Gesellschaft unterschieden werden: die *archaische*, die *hochkulturelle* und die *moderne* Gesellschaft (Tenbruck 1989; Luhmann 1997).

Die evolutionär früheste Gesellschaftsform trifft man bei sogenannten ›archaischen‹, ›primitiven‹ oder ›Stammesgesellschaften‹ an, die segmentär differenziert sind, weil sie vorrangig aus füreinander gleichen Segmenten bestehen, die jeweils Familien- bzw. Verwandtschaftsnetzwerke darstellen. Solche Gesellschaften legen auf die Gleichheit der Lebensverhältnisse allergrößten Wert, weil sie an zu viel Ungleichheit zerbrechen. Nichtsdestotrotz gibt es elementare Ungleichheiten, vor allem zwischen den Geschlechtern und für einige wenige soziale Positionen (z. B. Clanchef, Schamane). Ihrer Einheit vergewissern sich derartige Gesellschaften mittels Mythen und Ritualen. Außerdem begegnet man sich vorwiegend im Modus der Interaktion, d. h. Kommunikation unter Anwesenden. Die Tradierung der Stammesgeschichte erfolgt durch mündliche Überlieferung.

Die evolutionär anschließende Gesellschaftsform begegnet uns in hochkulturellen Gesellschaften, die stratifiziert differenziert sind. Hier wird die innere Ordnung durch eine vertikale Anordnung sozialer Schichten beherrscht, also durch eine Oberschicht und zumeist mehrere darunter befindliche Schichten, jede Schicht wiederum aus Familien bestehend. Die Ungleichheit der Lebensverhältnisse ist vorherrschend, politisch legitimiert durch traditionale Herrschaft und Religion. Wobei auch hochkulturelle Gesellschaften sich überwiegend noch durch schichtspezifische Face-to-Face-Begegnungen regulieren, denn regelmäßiger Schriftverkehr ist noch auf die zahlenmäßig sehr kleine Oberschicht begrenzt.

Die evolutionär jüngste, heute vorherrschende Gesellschaftsform ist die moderne Gesellschaft, deren primäres Formprinzip die funktionale Differenzierung ist. Hier gibt es mehrere, die Gesellschaft als Ganze übergreifende und für (fast) alle gleichermaßen zugängliche Teilsysteme, die jeweils eine gesamtgesellschaftlich relevante Funktion wahrnehmen, wie zum Beispiel die Herstellung kollektiv bindender Entscheidungen (Politik), Konfliktregulierung (Recht), zukunftsorientierte Bedürfnisbefriedigung (Wirtschaft) oder Erkenntnisgewinn (Wissenschaft). Ungleichheit aufgrund unterschiedlicher Funktionen ist damit vorprogrammiert; zugleich besteht Ranggleichheit zwischen den Funktionssystemen, da (fast) alle für den Fortbestand der modernen Gesellschaft unentbehrlich sind. Hinzu kommen weiterhin soziale Ungleichheit, also Stratifikation, sowie Familien. Diese vormodernen Formen von Sozialstruktur erfahren jedoch einen radikalen Monopolverlust. Und weil es zur fortlaufenden Inklusion von immer mehr Personen kommt, genügt Interaktion zur wechselseitigen Erreichbarkeit nicht mehr, weshalb Massenmedien zunehmend an Bedeutung gewonnen haben. Buchdruck und neuere, technologisch unterstützte Medien der Massenkommunikation, gehören in diesen Kontext.

Die Unterscheidung drei historisch distinkter Gesellschaftsformen anhand der Sozialstruktur ist sehr schematisch. Gleichwohl bezeichnet sie typische Unterschiede, die weitgehend vorgeben, worüber und wie in solchen Gesellschaften jeweils kommuniziert wird. Die Sozialstruktur einer Gesellschaft ist quasi ihr genetischer Code, der sich in einer Vielzahl verwandter Phänotypen artikuliert.

Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Dingformen

Fragt man vor diesem Hintergrund, in welchem Verhältnis Sozialstruktur und Dinge zueinander stehen, geht es vorrangig darum zu verstehen, wie eine historisch spezifische Gesellschaft Materialität für die Kommunikation nutzt, und zwar so konsequent, dass es quasi zu einer Materialisierung ihrer selbst kommt. Physische Objekte, ob Verbrauchs- oder Gebrauchsgegenstände aller Art, einschließlich Grundstücken, Gebäuden und anderen Bauwerken, werden dann dazu eingesetzt, der Gesellschaft eine Gestalt, ein ›Gesicht‹ zu geben (Bosch 2012). Dinge manifestieren sozusagen Sozialstruktur – ohne damit andere soziale Funktionen, die physische Objekte auch haben können, per se auszuschließen.

In gewisser Hinsicht könnte man – durchaus mit der Formel ›form follows function‹ von Bronislaw Malinowski (1884–1942) verwandt (Malinowski 1986) – von einem Entsprechungsverhältnis zwischen Gesellschafts- und Dingformen sprechen, wie dies schon für das Verhältnis von Gesellschaft und Person behauptet wurde (Schimank 1985). Insbesondere Pierre Bourdieu (1930–2002) hat sich für eine derartige Korrespondenz zwischen sozialem und physischem Raum ausgesprochen: »Die Struk-

tur des sozialen Raums manifestiert sich so in den verschiedenen Kontexten in Form räumlicher Gegensätze, wobei der bewohnte (oder angeeignete) Raum als eine Art spontaner Metapher des sozialen Raums fungiert« (Bourdieu 1991, 26). Dies schließt sämtliche Dinge, also mobile Materialität, mit ein.

Angesichts der ungeheuren Fülle an Möglichkeiten, Materialität für die Kommunikation einzusetzen, und sei es nur im Sinne der Manifestation von Sozialstruktur, erscheint es unumgänglich, sich auf Beispiele zu beschränken, an denen exemplarisch aufgezeigt werden kann, wie physische Objekte dieser speziellen Funktion der Kommunikation und Manifestation von Sozialstruktur jeweils nachkommen. Ausgewählt werden folgende Objektensembles: Wohnsiedlungen, Wohnhäuser und Wohneinrichtungen. Anhand dieser drei Sinnsphären soll gezeigt werden, inwieweit zwischen Sozialstruktur und Dingen – jeweils auf einen der drei Sozialstrukturtypen (archaisch, hochkulturell, modern) bezogen – ein Entsprechungsverhältnis besteht. Schon Jean Baudrillard (1929–2007) betonte, dass sich in der »Ausgestaltung des Wohnraumes […] die Familien- und Gesellschaftsstrukturen einer Epoche wider-[spiegeln]« (1991, 23). Und dies gilt nicht weniger für die externe Infrastruktur des Wohnens.

Wohnen in einer archaischen Gesellschaft

Wie angedeutet, zeichnen sich einfache, archaische Gesellschaften durch ein starkes Gleichheitsgebot aus. Die Wir-Orientierung herrscht vor. Soziale Unterschiede werden scharf kontrolliert und Abweichungen streng geahndet.

Diese Prinzipien drücken sich schon in den Dörfern aus, die solche zahlenmäßig recht kleinen Gesellschaften beherbergen. So sind archaische Dörfer häufig zentripetal angeordnet, sofern naturbedingte Umstände (z. B. Berghang, Seeufer) keine andere Anordnung erforderlich machen, und im Zentrum mit einem großen Versammlungsplatz versehen. Von dort aus verteilen sich die Zelte, Holz- oder Lehmhäuser relativ gleichmäßig bis an die Peripherie, insgesamt sehr übersichtlich, bei räumlich sehr begrenzten Ausmaßen (Fraser 1968). Alles ist fußläufig zu erreichen, weil die Anzahl der Bewohner oft nur wenige Hundert Personen umfasst.

Die Behausungen haben tendenziell den gleichen Aufbau, die gleiche Höhe, in etwa auch die gleichen Grundmaße. Die Abstände zwischen den Wohnstätten betragen oft nur wenige Meter. Auch die Inneneinrichtung ist ausgesprochen einheitlich und schlicht gestaltet. Es bestehen kaum separierte Einheiten, Kinder und Erwachsene schlafen in einem großen Raum (Bourdieu 1976, 48 ff.). Das soziale Leben der Frauen und Kinder spielt sich tagsüber innen, vor und zwischen den Wohnstätten ab, die Männer bewegen sich vorwiegend im Freien, häufig außerhalb des Dorfs. Produktion und Konsumtion gehen Hand in Hand, während gemeinschaftliche Aktivitäten auf dem Versammlungsplatz vonstattengehen.

Wohnen in einer hochkulturellen Gesellschaft

Geht man zu hochkulturellen Gesellschaften über, wird aus dem Gleichheitsgebot quasi ein Gleichheitsverbot. Zumindest beherrscht soziale Ungleichheit diese Gesellschaftsstruktur weitgehend. Dies zeigt sich in erster Linie an der Oberschicht, die ein starkes Abgrenzungsbedürfnis zeigt (Parkin 1983) – und zwar nicht nur an ihrem Verhalten, sondern auch an den Gegenständen, mit denen sie sich umgibt.

Betritt man etwa eine mittelalterliche Stadt, so ist diese ebenfalls zentripetal angeordnet. Im Zentrum befinden sich Marktplatz, Rathaus und Kirche. Direkt dort oder doch zentrumsnah stehen meist die schönsten, größten, mehrstöckigen Häuser, von außen reich verziert, mit Wappen, Tieren, Werkzeugsymbolen dekoriert, in denen die reichen, privilegierten Familien wohnhaft sind.

Wandert man von dort aus an die Peripherie, sinkt der Wohnstandard zusehends. Die Ärmsten werden an die Ränder solcher Städte abgedrängt, wenn sie nicht gar außerhalb der Stadtmauern hausen. Dementsprechend sehen auch deren Häuser, Hütten, Unterkünfte aus: klein, heruntergekommen, verwahrlost, notdürftig. Mittelalterliche Städte übersetzen die vertikale Hierarchie sozusagen in die Horizontale, gemäß der Differenzierung nach Zentrum und Peripherie (Sachse 1985).

Schaut man sich daraufhin die Häuser von innen an, so funktionieren diese überwiegend noch als Einheit von Produktion und Konsumtion, ob Handwerk, Handel oder Geldgeschäfte. Fast alle wichtigen Funktionen werden innerhalb des Hauses erledigt. Vor allem in Patrizierhäusern, aber auch bei Handwerkerfamilien taucht bald eine erste Trennung der Generationen auf; die Kinder werden separiert und erhalten eigene Räume. Wie überhaupt die Raumaufteilung stärker nach Funktionen erfolgt: Empfangsraum, Wohnzimmer, Schlafzimmer, Kinderzimmer, Küche, Bad, Vorratsräume, sind selbst nochmals hierarchisiert (Thornton 1985). Zusätzlich gibt es noch das Gesinde, die Diener oder Skla-

ven, die entweder ganz unten, ganz oben oder hausanliegend ihre Schlafstätten haben, während der zentrale Teil des Hauses vom Hausherrn und seiner engsten Familie bewohnt wird.

Wohnen in der modernen Gesellschaft

In der modernen Gesellschaft gibt es auch noch soziale Ungleichheit und Familien. Die gesellschaftliche Dynamik dreht sich aber viel mehr um soziale Arbeitsteilung, also die Aufteilung der Gesellschaft nach bestimmten Funktionsaspekten, wie Erziehung, Kunst, Massenmedien, Medizin, Politik, Recht, Religion, Soziale Hilfe, Sport, Wirtschaft, Wissenschaft, die weitgehend autonom organisiert sind und eine je eigene Ordnung physischer Objekte aufweisen, wie Schulen, Museen, Redaktionen, Krankenhäuser, Parlamente, Gerichte, Kirchen, Wohlfahrtsverbände, Stadien, Betriebe und Universitäten. In modernen Städten – dies gilt idealtypisch für nordamerikanische Großstädte, die keinerlei mittelalterliche Strukturen geerbt haben (Scott 1988) – zeigt sich dies in der Form, dass sie häufig polyzentrisch aufgebaut sind. So sind die Gebiete des Wohnens klar unterschieden von den Gebieten des Arbeitens, der (Aus-) Bildung, der Freizeit, des Sports, der Verwaltung etc. Vieles läuft räumlich getrennt ab. Überhaupt gibt es alles beherrschende Zentren von der Art kaum noch, wie sie in vormodernen Städten die öffentliche Ordnung häufig bestimmt haben (Sassen 2000). Wirklich repräsentative Gebäude werden heute nicht mehr von Familien gebaut und besessen, sondern von Organisationen: Es sind Zweckbauten, primär funktional ausgerichtet.

Die Wohnhäuser wiederum, wenn sie nicht gerade der hochkulturellen Epoche entstammen, sind auf Massenversorgung angelegt: Mietskasernen, Hochhäuser, ganze Wohnblöcke, Einfamilienhaussiedlungen, um Hunderte, bisweilen Tausende von Familien und Personen aufzunehmend und unterzubringen. Soziale Unterschiede lassen sich daran nur noch bedingt ablesen. Sicher gibt es in jeder Stadt gute, mittlere und schlechte Wohngegenden. Aber das Gesamtbild einer modernen Stadt ist nicht mehr in erster Linie durch Schichtung geprägt, sondern durch funktionale Differenzierung.

Wendet man sich daraufhin den einzelnen Wohnungen zu, manifestiert sich auch hier funktionale Differenzierung, wie sie bei den Bessergestellten früher schon vorhanden war. Jedes Zimmer erfüllt demnach eine andere Aufgabe, ohne dass sich zwischen den Zimmern eine eindeutige, unumkehrbare Rangungleichheit beobachten ließe (Silbermann 1998). Wobei erst das gesamte Ensemble die gelungene Performance eines Haushalts ausmacht (zu häuslichen Dingen s. Kap. IV.14).

Das Mobiliar ist ebenfalls funktionsspezifisch ausgerichtet – Martin Warnke (1979) hat dies einmal für die Couchecke nachgezeichnet –, wie auch alle technischen Gerätschaften, gerade in der Küche (Brooks 2001), nicht zu vergessen die Verbreitung von Medientechnologie, wie Radio, Telefon, Fernsehen und Internet, die multifunktional eingesetzt werden (Burkart 2007). Zugleich ist eine enorme Individualisierung der Einrichtungsdinge festzustellen, ohne jeden Schicht- oder Familienbezug. Viele Personen umgeben sich mit einem speziellen Ensemble von Objekten, die für sie einen besonderen, häufig idiosynkratischen, für andere nur schwer nachvollziehbaren Wert besitzen (Miller 2010). Häufig dominiert eine Ich-Orientierung, gerade was das Verhältnis von Person und Objekt betrifft (Czikszentmihalyi/Rochberg-Halton 1981; Baudrillard 1991). Auch dies ist Ausdruck moderner Sozialstruktur.

Soziale Ungleichheit und Dinge: Pierre Bourdieus Ansatz

Wendet man sich damit dem Verhältnis von sozialer Ungleichheit und Dingen generell zu, erweist sich Pierre Bourdieus (1930–2002) These der Korrespondenz zwischen Habitus und Lebenswelt als wegweisend. Bourdieu hat bezüglich dieser These eine prägnante Formulierung gefunden: »Es ist der Habitus, der das Habitat macht« (1991, 32), was im Sinne Bourdieus bedeutet, dass die jeweilige Kapitalausstattung, bestehend aus ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital, entscheidend dafür ist, welche Räume und Dinge jemand sich anzueignen jeweils in der Lage ist. Um diesen Zusammenhang zwischen Habitus und Habitat besser zu verstehen, folgt eine kurze Erläuterung zu Bourdieus Kapitaltheorie.

Jede Person hat Bourdieu (1983) zufolge im Laufe ihres Lebens unter anderem durch soziales Lernen ein spezifisches Portfolio an ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital erworben. Ökonomisches Kapital bedeutet die Verfügung über bestimmte finanzielle Ressourcen. Soziales Kapital rekurriert auf das soziale Netzwerk, in dem sich eine Person bewegt, und das sie für sich nutzen kann, umgangssprachlich ›Vitamin B‹, also die Instrumentalisierung sozialer Beziehungen für den eigenen Vorteil. Kulturelles Kapital bezieht sich auf einen komplexeren Sachverhalt. Denn kulturelles Kapital wird von Bour-

dieu nochmals unterteilt in inkorporiertes, institutionalisiertes und objektiviertes kulturelles Kapitel. Inkorporiertes kulturelles Kapital bezeichnet den eigentlichen körperbasierten Habitus, soweit es um bestimmte Fertigkeiten, Kompetenzen, Wissensbestände geht, über die eine Person qua Erarbeitung und Aneignung physisch wie psychisch verfügt. Institutionalisiertes kulturelles Kapital umfasst alle gesellschaftlich zuerkannten Abschlüsse, Auszeichnungen, Titel, wie sie durch Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen im Fall des erfolgreichen Bestehens entsprechender Examina verliehen werden. Und objektiviertes kulturelles Kapital erfasst schließlich sämtliche Räume und Dinge, die eine Person jeweils erworben hat und für sich besitzt.

Auf diese letzte Kapitalvariante kommt es hier vor allem an. Denn der Erwerb und Besitz von Räumen und Dingen ist bei Bourdieu vollständig bedingt durch die jeweilige Kapitalausstattung derjenigen Person, die Gegenstand der Untersuchung ist. Das objektivierte kulturelle Kapital kann dann als Manifestation des Habitus einer Person gedeutet werden. Dabei kommt es nicht nur auf das ökonomische Kapital an, also darauf wie reich oder arm jemand ist, wenn es um den Besitzstand des objektivierten kulturellen Kapitals (Räume und Dinge) einer bestimmten Person geht, sondern auch auf die Verknüpfung all dieser Kapitalformen.

In seiner großangelegten Studie *La distinction* (dt. *Die feinen Unterschiede*) von 1979 hat Bourdieu den sozialen Raum Frankreichs mittels dieser drei Kapitalformen untersucht und dabei eine drei Schichten umfassende Sozialstruktur Frankreichs seiner Zeit zutage gefördert. Bei der Bestimmung dieser drei Schichten wurden vielfältige Daten erhoben, unter anderem die jeweiligen Besitzstände, wenn auch eher selektiv. Dennoch kann an diesen Daten aufgezeigt werden, wie sich das Verhältnis von sozialer Ungleichheit und Dingen für jede dieser drei Schichten darstellt.

Legitimer Geschmack und Dinge: Für den Untersuchungszeitraum – die 1970er Jahre – setzt sich die französische Oberschicht, die hier an erster Stelle geschildert werden soll, aus zwei Polen zusammen: auf der einen Seite eine Gruppe von Personen, die über beträchtliches ökonomisches Kapital verfügen, demgegenüber ihr kulturelles Kapital sich eher bescheiden ausnimmt (z. B. Industrielle, Kaufleute, ererbter Reichtum), auf der anderen Seite eine Gruppe von Personen, die das höchste nur verfügbare kulturelle Kapital für sich veranschlagen können, demgegenüber ihr ökonomisches Kapital sich vergleichsweise in Grenzen hält, wie Hochschullehrer, Künstler, Selbständige etc. Beide Fraktionen sind mit vorzüglichem sozialem Kapital ausgestattet; die jeweiligen Kreise verkehren sehr exklusiv, miteinander wie zu den unteren Schichten.

Nimmt man daraufhin deren objektiviertes kulturelles Kapital in Augenschein, besitzen die Reichen demonstrativ Luxusgegenstände, deren Wert sich durch Tradition, Bewährung und Beständigkeit erklärt, während die Dinge der Gebildeten durch exquisite Kennerschaft, Intellektualität und Ästhetisierung geprägt sind. In beiden Fraktionen bestimmt dabei eine hochgradig zirkuläre, nur auf die eigene Gruppe gerichtete Struktur der wechselseitigen Bestätigung des jeweils als wertvoll erachteten Lebensstils (s. Kap. IV.24) die erfolgreiche Reproduktion des objektivierten kulturellen Kapitals. Das kann Arbeits-, Freizeit- oder Repräsentationskleidung, Dinge für die Freizeitgestaltung, wie Golfschläger, Kameras, Jagdgeräte, Reitutensilien, Skier (damals noch exklusiv), teure Automobile (Limousinen oder Sportwagen), hochwertige Weine und Spirituosen, antike Möbel, seltene Bücher, alte Bilder, möglichst nur Originale/Unikate betreffen. Für die Gruppe mit dem höchsten Kulturkapital, die über geringere finanzielle Mittel verfügt, stehen hingegen Aspekte wie Auslese, Seltenheit, Kompliziertheit und Anstrengung bei der Aneignung im Vordergrund.

Wichtig ist in jedem Fall, dass nicht nur der finanzielle, sondern vor allem auch der zeitliche Aufwand bei der Anschaffung der Dinge ersichtlich wird. Denn genug Zeit zu haben, um solche Dinge für sich mit Bedacht auswählen zu können, lange danach gesucht zu haben, warten zu können, bis der Zufall einem in die Hände spielt, was man sucht, weil man sich mit einem Ersatz partout nicht begnügt, ist untrüglicher Nachweis für die gesellschaftliche Sonderstellung. Dies zeigt das Patina-Beispiel von Grant McCracken (1988, 32): »Patina has a much more important symbolic burden, that of suggesting that existing status claims are legitimate. Its function is not to claim status but to authenticate it. Patina serves as a kind of visual proof of status«. Dem Besitz von Kunstwerken, der materiellen Nutzlosigkeit und Verschwendung schlechthin, kommt laut Bourdieu (1987, 438) allerhöchste Signifikanz zu:

> »sich ein Kunstwerk aneignen heißt, sich erweisen als exklusiver Inhaber des Gegenstandes ebenso wie des wahrhaften Geschmacks an ihm, der sich damit verwandelt in die dingliche Negation all derer, die nicht wert sind, ihn zu besitzen, weil ihnen die materiellen oder symbolischen Mittel zur Aneignung fehlen, oder einfach ihr Wunsch danach nicht stark genug war, ihm ›alles zu opfern‹«.

Doch gleichgültig, welches Ding betrachtet wird, ob ein edler Cognac, eine Chaise Longue Louis XIV. oder ein Saab 900: Worum sich alles dreht, »ist die ›Persönlichkeit‹, d. h. die *Qualität* der Person, die sich in der Fähigkeit beweist, sich einen qualitativ hochwertigen Gegenstand anzueignen« (ebd., 439 f.), und über deren jeweilige Selbstwerteinschätzung – eingebettet in ein bestimmtes soziales Netzwerk – solche Gegenstände zuverlässig, ob sehr ostentativ oder eher subtil, informieren sollen.

Kleinbürgergeschmack und Dinge: Geht man damit zur Mittelschicht im Rahmen von Bourdieus Studie über, so kehrt dieses Entsprechungsverhältnis von Habitus und Habitat unverändert wieder, zwar auf einem niedrigeren Niveau, was die Kapitalausstattung betrifft, aber mit der gleichen Stringenz und Systematik. Die Mittelschicht besteht für Bourdieu aus Handwerkern und kleinen Handelsunternehmern, aus Technikern und Angestellten sowie aus Volksschullehrern und Agenten des Kulturbetriebs. Schichtintern unterscheidet Bourdieu nochmals zwischen dem absteigenden, dem ausführenden und dem neuen Kleinbürgertum. Dieser Differenzierung liegen wiederum die zwei Pole zugrunde, die er schon bei der herrschenden Schicht identifiziert hatte: vorrangig ökonomisches Kapital auf der einen Seite, vorrangig kulturelles auf der anderen. Dabei ist allen Angehörigen der Mittelschicht Aufstiegswille und Bildungsbeflissenheit gemeinsam, wenngleich nicht alle die gleichen Chancen haben, ihre Aspirationen zu erreichen; dies zeigt etwa die Bezeichnung ›Absteigendes Kleinbürgertum‹ an.

Bezüglich des ökonomischen Kapitals sind gewisse Unterschiede anzutreffen. Da die Zukunftsplanung aber einen sozialen Aufstieg über mehrere Generationen vorsieht (letztlich erzwingt, weil es schneller nicht vorangeht), muss in der Gegenwart gespart und gelernt werden. Die Tendenz zur Ein-Kind-Familie entspringt diesem Motiv. Wobei der Aufstieg kaum durch den ökonomischen Erfolg allein erreicht werden kann, wenn überhaupt. Daher muss in Bildung, mehr noch in Ausbildung investiert werden, was sich mittelfristig, spätestens bei den Kindern bezahlt macht. Die Akkumulation institutionalisierten kulturellen Kapitals bindet somit die meiste Aufmerksamkeit und Investitionskraft. Insofern steht für das objektivierte kulturelle Kapital, also den Erwerb und Besitz von Räumen und Dingen, nicht allzu viel zur freien Verfügung.

Schaut man auf den materiellen Besitzstand der Mittelschicht im weitesten Sinne, ohne dass Bourdieu hierfür konkrete Angaben gemacht hat, zeugen viele Dinge von diesem Aufstiegswillen, bei recht beschränkten ökonomischen wie kulturellen Ressourcen. Die höchsten Bildungstitel waren für die damalige Mittelschicht in der Regel nicht in greifbarer Nähe. Man musste sich durchweg mit weniger begnügen. So wird der einzige Wagen in der Familie, mühsam angespart, mit besonderer Pflege bedacht und öffentlich hergezeigt als Zeichen für das bereits Erreichte. Auch hat die Sammelleidenschaft, ob Briefmarken, Kakteen oder Modellautos, große Verbreitung gefunden, da die Akquise kostengünstig und doch auf Beharrlichkeit, Kennerschaft, Vermehrung bezogen ist (Miller 2010). Und ist eine Sammlung erst einmal vollständig erstellt, verspricht dies sogar einen gewissen ökonomischen Gewinn. Auch sind die Küchen mit allerlei Gerätschaften ausgestattet (durchaus eine beachtliche Anschaffung), da man zwar noch selber kochen muss, sich dabei jedoch helfen lassen kann (technische Sklaven, die anstandslos schuften). Die materielle Einrichtung der Wohnung ist gegen jede Verschwendung gerichtet: Man will ja vorankommen. Inzwischen greift die Wegwerfmentalität zwar gesellschaftsweit um sich, weil vieles so günstig geworden ist. Damals galt Langlebigkeit, möglicherweise sogar Vererbbarkeit hingegen noch als Tugend der Dinge. Und für den Fall, dass Kunstbesitz in die engere Wahl gezogen wird, sind es zumeist nur Kopien, gar mit Motiven, die weniger die zukünftige, vielmehr die gegenwärtige Lebenswelt widerspiegeln. Anschaulichkeit, Gemütlichkeit, bescheidener Wohlstand strahlen dann von diesen Dingen aus. Materieller Reichtum drückt sich ohnehin in einer Ansammlung vieler Kleinigkeiten (›Nippes‹) aus, als Kompensation dafür, dass man sich ohnehin nicht viel leisten kann (Bourdieu 1987, 554).

Indes ist das neue Kleinbürgertum von dieser Beschreibung teilweise auszunehmen, weil es noch am deutlichsten den Anschluss an die Oberschicht sucht. Hierfür ist es zwar nur unzureichend ausgestattet, von seiner Ausbildung und beruflichen Situation aber, wie Erzieher, Journalisten, Kunsthandwerker, Modeverkäufer, Pädagogen, PR-Experten, Werbeberater, erfährt es die größten Anreize, entsprechende Ambitionen auszubilden. Das soziale Netzwerk ist weit geknüpft, die materielle Ausstattung eher unkonventionell, gemischt, unbeständig, wechselhaft. Kleinkunst wird großgeschrieben. Das eigene Auto ist lediglich Gebrauchs-, nicht mehr Vorzeigeobjekt und sieht auch dementsprechend aus. Die Kleidung ist eher leger, bunt, von der jeweiligen Tagesform abhängiger als den strikten Regeln des öffentlichen Lebens geschuldet. Freilich konnte sich diese Gruppierung zur damaligen Zeit nur in

Paris etablieren; außerhalb der Metropole wurde dieser Lebensstil kaum unterstützt (ebd., 569).

Notwendigkeitsgeschmack und Dinge: Kommt man schließlich noch auf die Unterschicht zu sprechen, so hat man es – bezogen auf den damaligen Untersuchungszeitraum – ausschließlich mit Arbeitern zu tun, die sich wiederum unterteilen lassen in Werkmeister, Facharbeiter, einfache und ungelernte Arbeiter, inklusive Landarbeiter bzw. Bauern. Die Ausprägung des ökonomischen wie kulturellen Kapitals ist gleichermaßen dürftig, Bourdieu (ebd., 593) spricht hier von einem »Nullpunkt«, während das soziale Kapital zentrale Bedeutung besitzt, weil die Solidarität der Armen untereinander fortlaufend dafür sorgt, Notlagen zu überbrücken. Dieser Umstand führt auch dazu, dass die Volksweisheit ›Aus der Not eine Tugend zu machen‹ nirgends so sehr zutrifft wie bei der Unterschicht, was sich entsprechend im Verhältnis zu den Räumen und Dingen äußert. Denn alle Anschaffungen und Gebrauchsweisen materieller Güter sind von großer Knappheit geprägt. Verschwendung kommt so gut wie nie vor, Ausnahmen sind allenfalls große Familienfeste (Geburtstage, Begräbnisse, Hochzeiten, Weihnachten). Zu mehr reicht es übers Jahr nicht. In diesem Zusammenhang spricht Bourdieu (ebd., 587) vom Konformitätsprinzip, weil sich keine Schicht der herrschenden Ordnung kompromissloser unterwirft. Diese Neigung zur vollständigen Akzeptanz des Status quo richtet sich dabei vorrangig gegen Schichtzugehörige, die auszubrechen suchen; hier ist eine vergleichbar scharfe soziale Kontrolle zur Einhaltung gleicher Lebensverhältnisse anzutreffen, wie sie archaische Gesellschaften auszeichnet. So schreibt Bourdieu (ebd., 597):

> »Während die großen Differenzen zwischen den Klassen kaum wahrgenommen und jedenfalls voll akzeptiert werden (›das ist ein Sonderling‹, ›der ist nicht so wie wir‹), weil sie in natürlichen Unterschieden begründet scheinen (die Frau des Arztes ›ist geschaffen dafür, elegante Kleider zu tragen‹), läßt man nicht die geringste Abweichung, die mindeste Extravaganz bei Angehörigen (oder Abkömmlingen) der unteren Klassen durchgehen, weil die Differenz hier nur dem Wunsch entspringen kann, sich der Zugehörigkeit zur Gruppe zu entziehen oder diese zu leugnen«.

Aufgrund des eklatanten Mangels an ökonomischem und kulturellem Kapital genügen sämtliche Verbrauchs- und Gebrauchsgegenstände nur den niedrigsten technischen, qualitativen, ästhetischen Standards. Gleichwohl wird dieser Mangel ins Positive gewendet, indem hervorgehoben wird, ohnehin nur einen Bedarf für Schlichtes zu haben, das günstig, praktisch und ohne Kinkerlitzchen ist sowie zu allem passt. Alternativen gibt es ohnedies kaum. Ein ganzes Arsenal an Schuhen ist keineswegs drin. Insofern erscheint diese Kauf- und Konsumstrategie tatsächlich als »*vernünftigste*«, wie Bourdieu (ebd., 593) schreibt, weil die einzig verfügbare. Er spricht hier auch von der »*Entscheidung für das Notwendige* (›das ist nichts für uns‹)« (ebd., 594), die die Unterschicht für sich in Anspruch nimmt. Bourdieu verdeutlicht dies vor allem an den Frauen der Unterschicht, die für sich, ihre Körper und ihr Aussehen, denkbar wenig Aufwand und Pflege treiben. Es lohnt schlichtweg nicht. Wobei die Geschlechterdifferenz wohl in keiner Schicht eine vergleichbar dominante Wirkung entfaltet. Der Wert der Männlichkeit ist vorherrschend, ausgedrückt in Kraft und körperlicher Präsenz, dementsprechend ist auch der Wert der Weiblichkeit mit ganz bestimmten Eigenschaften verknüpft. Heim- und Gartenarbeit sind weit verbreitet, dazu passende Essgewohnheiten (viel Fleisch) und Freizeitaktivitäten wie Fußballspielen. Reparaturen, ob im Haus, im Hof, am Auto, werden überwiegend selbst bewerkstelligt, häufig unter Mithilfe von Experten aus dem sozialen Umfeld. Unnötige Kosten müssen gering gehalten werden. Überdies gibt man derartige Tätigkeiten grundsätzlich nicht aus der Hand. Selbst ist der Mann. Zumal Improvisieren eine eigene Form von Kreativität darstellt. Von daher gehört ein umfangreicher Bestand an Werkzeugen zum Grundinventar vieler Haushalte der Unterschicht.

Fazit: Ein Anfang ist gemacht

Die Konzentration auf Pierre Bourdieus Ansatz ist der Tatsache geschuldet, dass es bislang keine ausgearbeitete Theorie für das Verhältnis von Sozialstruktur und Dingen gibt. Bourdieus Beitrag ist hierfür noch immer wegweisend. Gewiss gibt es zahlreiche Studien, die sich mit der sozialen Bedeutung von Dingen und Räumen befassen, vor allem beim Konsum (Knapp 1996; Hellmann/Zurstiege 2008; s. Kap. III.1). Seltenheitswert hat dagegen die Beschäftigung mit Dingen unter dem Gesichtspunkt der Sozialstruktur (Pappi/Pappi 1978).

Dabei birgt die Untersuchung Bourdieus durchaus Unzulänglichkeiten. Zum einen begreift sie soziale Ungleichheit nur als Klassengesellschaft, mit lediglich drei Klassenebenen, während heutzutage die rein vertikale Ordnung längst um eine horizontale erweitert wurde, was die Zahl der Lebensstile und Milieus stark erhöht hat. Insofern ist Bourdieus Beitrag nicht mehr zeitgemäß. Zum anderen reduziert

er die soziale Dingfunktion auf soziale Ungleichheit, letztlich sogar auf den Konsum von Klassen, wie es schon die zentrale These von Thorstein Veblen (1857–1929) war (Veblen 2000). Inzwischen leben wir aber in einer Gesellschaft, die längst nicht mehr nur durch Stratifikation gekennzeichnet ist, sondern vielmehr durch funktionale Differenzierung (Luhmann 1997). Daraus folgt, dass der Dinggebrauch nicht bloß für den Klassenkonsum bedeutsam ist, und auch nicht bloß für die Produktionssphäre, etwa in Betrieben, sondern weit darüber hinaus, man denke nur an Gerichte, Kirchen, Krankenhäuser, Museen, Parlamente, Redaktionen, Schulen, Stadien, Universitäten, Verwaltung, Wohlfahrtsverbände. Über diese Verhältnisse der Funktionssysteme zu den in ihnen gebräuchlichen Dingen – wofür dann Organisationen maßgebend sind – kann gegenwärtig keine systematisch angeleitete Aussage gemacht werden (trotz vieler Teilstudien). Dies wäre aber für ein umfassendes Verständnis der mannigfaltigen Bezüge zwischen Sozialstruktur und Dingen heutzutage unbedingt erforderlich.

Literatur

Baudrillard, Jean: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt a. M./New York 1991 [frz. Originalausgabe 1968].

Bosch, Aida: Sinnlichkeit, Materialität, Symbolik. Die Beziehung zwischen Mensch und Objekt und ihre soziologische Relevanz. In: Stephan Moebius/Sophia Prinz (Hg.): *Das Design der Gesellschaft. Zur Kultursoziologie des Designs*. Bielefeld 2012, 49–70.

Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt a. M. 1976 [frz. Originalausgabe 1972].

Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapitel, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen 1983, 183–198.

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M. 1987 [frz. Originalausgabe 1979].

Bourdieu, Pierre: Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Martin Wentz (Hg.): *Stadt-Räume*. Frankfurt a. M. 1991, 25–34.

Brooks, David: *Die Bobos. Der Lebensstil der neuen Elite*. München 2001.

Burkart, Günter: *Handymania. Wie das Mobiltelefon unser Leben verändert hat*. Frankfurt a. M./New York 2007.

Csikszentmihalyi, Mihaly/ Rochberg-Halton, Eugène: *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*. Cambridge, MA 1981.

Delitz, Heike: *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt a. M./New York 2010.

Fraser, Douglas: *Village Planning in the Primitive World*. New York 1968.

Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a. M. 1988.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hellmann, Kai-Uwe/Zurstiege, Guido: *Räume des Konsums. Über den Funktionswandel von Räumlichkeit im Zeitalter des Konsumismus*. Wiesbaden 2008.

Knapp, Andreas: Über den Erwerb und Konsum von materiellen Gütern – Eine Theorienübersicht. In: *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 27 (1996), 193–206.

Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1997.

Malinowski, Bronislaw: Materielle Kultur. In: Ders.: *Schriften zur Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1986, 72–82.

McCracken, Grant: *Culture and Consumption*. Bloomington/Indianapolis 1988.

Miller, David: *Der Trost der Dinge*. Frankfurt a. M. 2010 [engl. *The Comfort of Things*. Cambridge/Malden, MA 2008].

Pappi, Franz Urban/Pappi, Ingeborg: Sozialer Status und Konsumstil. Eine Fallstudie zur Wohnzimmereinrichtung. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30 (1978), 87–115.

Parkin, Frank: Strategien sozialer Schließung und Klassenbildung. In: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen 1983, 121–135.

Sachse, Wieland: Wohnen und soziale Schichtung in Göttingen im 18. Jahrhundert. In: Hans Jürgen Teuteberg (Hg.): *Homo habitans. Zur Sozialgeschichte des ländlichen und städtischen Wohnens in der Neuzeit*. Münster 1985, 131–154.

Sassen, Saskia: Über die Auswirkungen der neuen Technologien und der Globalisierung auf die Städte. In: Dirk Matejovski (Hg.): *Metropolen. Laboratorien der Moderne*. Frankfurt a. M./New York 2000, 29–50.

Schäfers, Bernhard: Sozialstruktur. In: Akademie für Raumforschung und Landesplanung (Hg.): *Handwörterbuch der Raumforschung*. Hannover 2005, 1045–1048.

Schimank, Uwe: Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. Zum Entsprechungsverhältnis von Gesellschafts- und Identitätsform. In: *Soziale Welt* 36/4 (1985), 446–465.

Scott, Allen J.: *Metropolis. From the Division of Labor to Urban Form*. Berkeley/Los Angeles u. a. 1988.

Silbermann, Alphons: *Neues Wohnen der Deutschen*. Köln 1998.

Tenbruck, Friedrich H.: *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*. Opladen 1989.

Thornton, Peter: *Innenarchitektur in drei Jahrhunderten*. Herford 1985.

Veblen, Thorstein: *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*. Frankfurt a. M. 2000 [engl. Originalausgabe 1899].

Warnke, Martin: Zur Situation der Couchecke. In: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur »Geistigen Situation der Zeit«*. Bd. 2: *Politik und Kultur.* Frankfurt a. M. 1979, 673–687.

Kai-Uwe Hellmann

10. Macht und Dinge

›Macht *und* Dinge‹ kann heißen: Macht *durch* Dinge und Macht *der* Dinge. Man kann fragen, inwiefern Dinge eine Rolle in Machtbeziehungen zwischen Menschen spielen, aber auch, inwiefern Dinge selbst Macht gegenüber Menschen entfalten. Alle modernen Machttheorien betonen, dass Macht nicht etwas Substanzielles ist, das man besitzen kann, sondern etwas Potentielles, ein Verhältnis, das im und durch das Handeln erzeugt wird: Macht besteht im Modus der *Potentialität* (Arendt 1970), in einer »Chance, […] den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen« (Weber 1972, 28), ist etwas Relationales (Foucault 1981), ergibt sich aus dem Verhältnis zwischen Bedürfnissen und Handlungsfähigkeiten des Menschen (Popitz 1992). Materielle Objekte – ob Naturdinge oder Artefakte (s. Kap. IV.4) – haben einen unterschiedlichen Bezug zur Macht, je nachdem, ob man sie als Gebrauchs-, Tausch-, Prestige- oder Repräsentationsgegenstände (s. Kap. IV.2.; IV.14; IV.20) oder als sakrale Objekte (s. Kap. IV.12; IV.21; IV.22) betrachtet (zu den Unterscheidungen Kohl 2003).

Gebrauchszweck und Tauschwert von Dingen

Erstens können Dinge aufgrund ihres *Gebrauchszwecks* in einem direkten instrumentellen Bezug zu menschlichen Machtverhältnissen stehen. Menschen üben über andere Menschen Macht aus, indem sie bestimmte Dinge als Mittel zu diesem Zweck benutzen bzw. herstellen. Schon ein Stein, erst recht eine Waffe etwa, verleiht dem, der sie einsetzt, unmittelbare Aktionsmacht, d. h. eröffnet oder verstärkt die Möglichkeit physischer Gewaltanwendung; Ketten nehmen dem Gefangenen seine Bewegungsfreiheit usw. Bei solchem physischem Zwang handelt es sich um die elementarste und zugleich flüchtigste Form von Macht. Doch schon die Drohung mit Gewalt oder das Versprechen des Schutzes vor ihr erzeugen Macht. Bereits die Erwartung des Einsatzes von Gewalt erzeugt Folgebereitschaft (Popitz 1992). Dadurch wird Macht stabilisiert und auf Dauer gestellt, und es wird möglich, andere Menschen zu Instrumenten der eigenen Macht zu machen. Auf diese Weise werden Machtverhältnisse nicht nur stabiler, sondern auch komplexer, unpersönlicher, von den Absichten der Einzelnen unabhängiger. Technische Artefakte (s. Kap. IV.4) spielen dabei eine zentrale Rolle. Durch das Herstellen technischer Objekte verändern Menschen die Welt und damit die Handlungsspielräume ihrer selbst und anderer. Solche Artefakte dienen nicht nur dem, der sie herstellt bzw. benutzt, sondern sie wirken auch direkt oder indirekt auf Dritte ein. Durch die Herstellung von Artefakten entsteht eine »objektvermittelte Macht«, »eine vom Hersteller in das Ding eingebaute, häufig längere Zeit latente Macht, die jederzeit manifest werden kann« (ebd., 31).

Die Erweiterung des menschlichen Handlungsspielraums durch technischen Fortschritt hat zugleich das Potential sozialer Macht ins Unermessliche gesteigert: Es macht einen Unterschied, ob Faustkeile, Schwerter oder Kernwaffen zur Verfügung stehen. Technische Überlegenheit und Expansion von Herrschaft gehen Hand in Hand. Ohne technische Objekte wären komplexe, abstrakt-anonyme, dauerhaft institutionalisierte Machtverhältnisse nicht möglich. Das gilt keineswegs nur für Waffen, sondern für alle Objekte, die als Produktions-, Transport- oder Kommunikationsmittel dienen und komplexere soziale Arrangements ermöglichen: Stechuhr, Fließband, Telefon, Verkehrsampel und so fort.

Zweitens verleihen Dinge aufgrund ihres *Tauschwertes* denjenigen Macht, die über sie verfügen können. Wer (als Individuum oder als Gruppe) mehr als die zum Leben notwendigen Dinge besitzt, kann sie nicht nur selbst nutzen, sondern auch veräußern – vertauschen, verschenken, verleihen, verkaufen usw. Aus exklusiven Verfügungsmöglichkeiten über Dinge, deren Andere bedürfen oder die Andere begehren, erwächst ökonomische Macht. Das gilt zunächst für Dinge des unmittelbaren Bedarfs, erst recht aber für Dinge, die zur Produktion anderer Güter dienen, also Produktionsmittel.

Symbol- und Repräsentationswert von Dingen

Drittens *symbolisieren und repräsentieren* Dinge menschliche Machtverhältnisse. Sobald Menschen mit Dingen umgehen, werden diese zu Zeichen (im weitesten Sinne des Wortes), d. h. sie haben nicht nur einen konsumtiven oder instrumentellen *Nutzen*, sondern auch *Sinn*, ihnen wird Bedeutung zugeschrieben (s. Kap. IV.23). Ebenso wie sich instrumentelle und symbolische Dimensionen im menschlichen Handeln immer miteinander mischen, lassen sich auch Gebrauchswert und Symbolwert von Dingen kaum voneinander trennen. Durch den Kontext ihres Gebrauchs werden die Dinge laufend mit Be-

deutung aufgeladen und dabei wird umgekehrt die Bedeutung verdinglicht und auf Dauer gestellt. Symbolisch aufladen lassen sich schlechthin alle Dinge, auch unbearbeitete Naturobjekte. Erst recht gilt das für Artefakte, in die eine menschliche Vorstellung, ein Zweck, eine Bedeutung durch die Herstellung immer schon eingeschrieben ist. Ein Schwert etwa verrät schon durch seine Materialität und Form etwas über seinen Zweck. Es dient nicht nur als Instrument physischer Gewalt, sondern es symbolisiert sie zugleich; instrumentelle und symbolische Funktion sind aufs engste miteinander verknüpft.

Nicht nur durch ihre instrumentellen, sondern auch durch ihre symbolischen Funktionen beeinflussen, steigern und stabilisieren Dinge soziale Machtverhältnisse. Dinge verkörpern und objektivieren sozialen Status und machen die damit verbundene Macht sinnfällig. Ein Schwert, um bei dem Beispiel zu bleiben, war im vormodernen Europa der objektivierte Ausdruck adeliger Standeszugehörigkeit und der damit verbundenen Herrschaftsrechte, nicht zuletzt auch der männlichen Geschlechtszugehörigkeit dessen, der es besaß, trug und gebrauchte; sein sozialer Status wurde dadurch verdinglicht und materiell sinnfällig. Die Symbolbedeutungen der Dinge sind keineswegs statisch und ein für allemal festgelegt, sondern mehrdeutig und durch den Kontext des Gebrauchs stets veränderbar. So wird zum Beispiel nicht nur eine Person durch den Besitz eines Gegenstands symbolisch gekennzeichnet, sondern der Gegenstand wird auch umgekehrt durch den Besitzer und durch die Handhabung selbst symbolisch aufgeladen und verliert oder gewinnt dadurch für andere an Wert (s. Kap. IV.23).

Für institutionalisierte, dauerhaft stabile und als legitim anerkannte Machtverhältnisse zwischen Menschen – d. h. für Herrschaft – ist die symbolische Verkörperung von Macht unabdingbar (siehe Rehberg 2001). So symbolisierte das Schwert nicht nur den Rang seines individuellen Trägers, sondern konnte darüber hinaus eine übergeordnete, dauerhafte, abstrakt-unpersönliche Gewalt verkörpern: Das auf städtischen Marktplätzen ausgehängte Marktschwert verwies etwa auf die Macht des Stadtregiments, den Warenverkehr zu schützen und Verstöße gegen dessen Regeln zu sanktionieren; das auf Karl den Großen zurückgeführte Reichsschwert verkörperte die transpersonale Autorität des römisch-deutschen Kaisertums und dessen Anspruch auf Schirmherrschaft über die gesamte Christenheit (Petersohn 1998). Symbolisch aufgeladene Gegenstände markieren einen Raum als Territorium (Grenzsteine, Wappen etc.), kennzeichnen Personen als Träger von Herrschaft (Krone, Mitra, Diadem, Amtsornate etc.) und definieren Situationen als förmliche Akte der Herrschaftsausübung (so etwa Liktorenbündel, Szepter, Gerichtsstäbe, Thron, Baldachin etc.).

Einen besonderen Charakter als *Repräsentationsobjekte* gewinnen symbolisch aufgeladene Dinge dann, wenn sie dem alltäglichen Gebrauchs- und Tauschzusammenhang entzogen, an besonderem Ort aufbewahrt oder demonstrativ ausgestellt werden, was sie zu einzigartigen, unverwechselbaren Dingen macht (Kohl 2003). Dadurch werden sie zu besonders geeigneten Verkörperungen institutionalisierter, den Wechsel einzelner Inhaber überdauernder Herrschaft. So war die Krone in vielen europäischen Ländern ein Synonym für die abstrakte, Zeit und Personen überdauernde Institution des Königtums (Schramm 1954–56); beispielsweise verkörperte die dem Heiligen Stephanus zugeschriebene, als Kontaktreliquie gehütete und verehrte Krone vom Mittelalter bis in die Neuzeit das Königreich Ungarn. Objekte dieser Art *repräsentieren* Herrschaft auch in dem strengen Sinne, dass sie die jeweiligen Inhaber stellvertretend gegenwärtig machen, so dass ihnen die gleiche rituelle Verehrung entgegengebracht werden muss wie den jeweiligen Inhabern selbst. Auf diese Weise wird die persönliche Anwesenheit des Herrschaftsinhabers entbehrlich. In diesem Zusammenhang spielen *Abbilder* des Herrschaftsträgers eine besondere Rolle, etwa Porträts des abwesenden oder figürliche Nachbildungen des verstorbenen Herrschers (*effigies*) (siehe Kantorowicz 1992; Marin 2006; s. Kap. IV.7). Eine solche Repräsentationsqualität können unter Umständen aber auch andere Objekte erwerben; der Hut des Landvogts Geßler im »Wilhelm Tell« ist ein prominentes Beispiel.

Die Dinge *verweisen* dabei nicht einfach auf eine unabhängig von ihnen existierende Macht, sondern sie tragen selbst dazu bei, dass soziale Machtstrukturen, Ranghierarchien, Geschlechterrollen usw. erzeugt und stabil gehalten werden. Dadurch, dass sie in Kommunikationszusammenhängen zwischen Menschen zur Geltung gebracht werden, kommt den Dingen eine »soziale Magie« zu. Aufgrund ihres gegenständlichen, buchstäblich greifbaren und sinnfälligen Charakters befördern sie den Glauben an die Objektivität und Unverfügbarkeit bestehender Machtverhältnisse. Macht kann so als ein substanzieller Besitz erscheinen (Bourdieu 1976, 164 ff.). Sind Gegenstände einmal durch die Tradition ihres Gebrauchs mit institutioneller Macht symbolisch

aufgeladen, so verleiht schon der Kontakt mit ihnen Anteil an dieser Macht; sie aufzubewahren und mit ihnen umzugehen wird zum Privileg und vermittelt denen, die das tun (dürfen), Autorität und Würde. Die Verkörperung der Herrschaft durch das Repräsentationsobjekt kann unter Umständen so weit gehen, dass im Konfliktfall der faktische Besitz der Herrschaftsinsignien darüber entscheidet, wer als legitimer Herrschaftsinhaber anerkannt wird.

Sakralwert von Dingen

Viertens schließlich entfalten Dinge eine eigene Macht als *sakrale Objekte*. Vom Repräsentationsobjekt zum sakralen Objekt (s. Kap. IV.12; IV.21; IV.22) ist es nur ein kleiner Schritt (Kohl 2003). Wie jene sind auch sakrale Gegenstände dem alltäglichen Gebrauch, oft auch dem Tausch entzogen. Zum sakralen Objekt werden Repräsentationsdinge dadurch, dass sie als Verkörperung oder Sitz transzendenter Macht rituell verehrt werden. Die Religionsgeschichte zeigt, »dass nahezu jeder Gegenstand in den Rang eines Symbols des Heiligen erhoben werden kann. Nicht von seinen materiellen Eigenschaften, sondern allein von den individuellen oder kollektiven Erfahrungen, mit denen er einmal verknüpft war, hängt ab, ob er als ein das Transzendente verkörpernder Gegenstand: als sakrales Objekt angesehen wird« (ebd., 10). Dieselben sakralen Objekte kollektiv rituell zu verehren, ist ein wesentliches Element sozialer Integration; die sakralen Objekte der Anderen zu verspotten, verletzen und zerstören, ist umgekehrt ein Mittel der Abgrenzung oder Unterwerfung. Ob sakrale Objekte als Stellvertreter und Vermittler transzendenter Mächte verehrt werden, auf die sie nur symbolisch verweisen, oder ob ihnen selbst eine eigene Macht zugeschrieben wird, ist meist kaum unterscheidbar. Tendenziell verschmelzen sakrale Objekte mit dem, was sie repräsentieren, so dass Zeichen und Bezeichnetes in eins fallen (ebd., 152). Auch im Christentum war die Grenze zwischen der theologisch erlaubten Verehrung (*veneratio)* der Heiligen und der Anbetung (*adoratio)* und magischen Instrumentalisierung ihrer Reliquien und Bilder stets fließend und ließ sich in der religiösen Alltagspraxis kaum aufrechterhalten. Kultgegenstände konnten bluten, schwitzen, weinen usw.; sie wurden gekleidet, gespeist, beschenkt, damit sie Hilfe spendeten oder Schaden abwendeten. Die Frage nach dem legitimen Umgang mit sakralen Objekten war immer wieder Gegenstand fundamentaler religiöser Konflikte und Abgrenzungsprozesse, keineswegs nur innerhalb des Christentums (siehe Angenendt 1997; Belting 2000).

Dinge in modernen Machttheorien

Die verschiedenen modernen Machttheorien beziehen diese Dimensionen der materiellen Objekte in unterschiedlicher Weise ein. Im Zentrum kulturwissenschaftlicher Aufmerksamkeit stand bisher vor allem die symbolische Macht der Dinge, d. h. die Macht, die sie dadurch ausüben, dass Menschen ihnen symbolische, womöglich magisch-sakrale Wirkmacht zuschreiben. Die Kritik daran, dass Menschen Objekte wie beseelte, soziale Wesen behandeln und mit ihnen kommunizieren, hat eine lange Tradition. Sie beginnt mit der Kritik antiker Philosophen, jüdischer Propheten und christlicher Kirchenväter am heidnischen ›Götzendienst‹ und führt über die Kritik europäischer Missionare und Aufklärer am ›Fetischismus‹ sogenannter primitiver Völker schließlich hin zu Karl Marx' (1818–1883) Lehre vom Fetischcharakter der Waren im Kapitalismus, d. h. der Illusion, Waren könnten aus sich selbst heraus Wert erzeugen, und zu Sigmund Freuds (1856–1939) Beschreibung des sexuellen Fetischismus als pathologisches Phänomen (siehe Kohl 2003; Böhme 2006).

Für Michel Foucaults (1926–1984) Diskurstheorie waren – obwohl der Titel *Les mots et les choses* anderes vermuten lässt – materielle Objekte zunächst nicht als solche von Interesse, sondern nur als Gegenstände von Wissensordnungen, Klassifikationssystemen usw. (Foucault 1981, 72 ff.). Erst in seiner Theorie der Disziplinarmacht kommen materielle Objekte als solche, wenn auch nur am Rande, in den Blick. Foucault deutet dort die Entstehung der modernen Subjektivität als Produkt institutioneller Zwangsverhältnisse (Foucault 1976). Die moderne Disziplinarmacht ist diffus und allgegenwärtig; sie wirkt physisch auf den menschlichen Körper ein und wird darin verankert. Dazu bedarf es unter anderem architektonisch-technischer Überwachungs- und Zwangsarrangements wie Fabrik und Gefängnis. Materielle Dinge wie Gebäude oder Geräte bilden mit immateriellen Diskursen, Institutionen, Aussagen, Maßnahmen usw. zusammen »Netze« oder »Dispositive«, in denen sich die Disziplinarmacht manifestiert.

Nach den meisten modernen Machttheorien kommt materiellen Gegenständen nur insofern Macht zu, als Menschen sie ihnen absichtlich oder unabsichtlich verleihen und zuschreiben oder sich

ihrer bedienen. Heinrich Popitz (1925–2002) etwa spricht von einer spezifischen »datensetzenden Macht«. Dabei handelt es sich um die Macht, die materielle Welt zu verändern, die dem Menschen aufgrund seiner Fähigkeit zum Herstellen technischer Objekte zukommt. Die Macht des Herstellers werde »gleichsam in materialisierter Form auf die Betroffenen übertragen«; sie sei aber »keineswegs eine Macht der Dinge über den Menschen […], sondern eine Macht des Herstellens und der Hersteller« (Popitz 1992, 31).

Eine radikal veränderte Perspektive nimmt demgegenüber Bruno Latour ein. Latour wirft allen anderen Sozialtheoretikern vor, sie hätten nur beschrieben, wie materielle Objekte »Machtbeziehungen ›ausdrücken‹, soziale Hierarchien ›symbolisieren‹, soziale Ungleichheiten ›verstärken‹, gesellschaftliche Macht ›transportieren‹, Ungleichheit ›vergegenständlichen‹ und Geschlechterbeziehungen ›verdinglichen‹ können« (Latour 2007, 125; siehe auch Bennett 2010). Bei alldem stehe die symbolische Dimension von Dingen im Vordergrund (was zumindest für Foucault allerdings nicht zutrifft). In Abgrenzung davon stellt Latour menschliche und nicht-menschliche Akteure auf ein und dieselbe Stufe, schreibt Dingen also eine eigene, von Menschen unabhängige Akteursqualität zu. Er versteht Handlungsmacht als etwas, das aus situativen Konfigurationen von Menschen *und* Dingen hervorgeht. Das verwischt die herkömmlichen Grenzlinien zwischen Natur, Kultur, Technik und Gesellschaft. Es geht ihm gerade nicht um Dinge in ihrer symbolischen, in und durch menschliche Kommunikation erworbenen Qualität, sondern um Dinge (und zwar Naturdinge *und* Artefakte; s. Kap. IV.4) in ihrer schieren materiellen Existenz. Als solche wirken sie nach Latour auf eine gegebene Situation ein, entfalten Macht gegenüber denjenigen, die mit ihnen umgehen oder ihnen ausgesetzt sind, allein durch ihre spezifische Form, Materialität und Anwesenheit. So zwingt etwa die materielle Beschaffenheit einer Ritterrüstung dessen Träger zu einer bestimmten Körperhaltung und hindert ihn in seiner Bewegungsfreiheit; ein Fließband zwingt eine Gruppe von Menschen zu bestimmten koordinierten Bewegungsabläufen usw.

Das Missverständnis liegt nahe, Latour kehre zu einer Art animistischen Denken zurück, indem er den Dingen eine quasi-magische Macht zuschreibe. Latour betont aber, dass die Macht der menschlichen und der nichtmenschlichen Akteure inkommensurabel, d. h. von völlig verschiedener Art sei. Nichtmenschliche Akteure handeln *nicht* in demselben Sinne wie Menschen, sie haben keine Intentionen und folgen keinen Zwecken. Dennoch üben sie in der situativen Verknüpfung mit Menschen eine eigenständige Macht auf diese aus. Eine Bodenwelle zwingt den Autofahrer auf andere Weise dazu, langsam zu fahren, als eine Verkehrsregel das tut. Latour macht materielle Objekte zu »vollgültigen Akteuren«, zu selbstständig Beteiligten am Handlungsverlauf, die eine »erdrückende […] Macht« (ebd.) über Menschen ausüben, indem sie deren Handeln anregen, konditionieren, einschränken usw. (s. Kap. II.11). Was das für die Theorie sozialer Macht bedeutet, ist derzeit noch eine offene Frage.

Literatur

Angenendt, Arnold: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart.* München 1997.

Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. München 1970 [engl. Erstausgabe 1970].

Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst.* München [5]2000.

Bennett, Jane: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham NC 2010.

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft.* Frankfurt a. M. 1976 [frz. Erstausgabe 1972].

Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1981 [frz. Erstausgabe 1969].

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M. 1976 [frz. Erstausgabe 1975].

Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.* Stuttgart 1992 [engl. Erstausgabe 1957].

Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.

Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2007 [engl. Erstausgabe 2005].

Marin, Louis: *Das Porträt des Königs.* Zürich/Berlin 2006 [frz. Erstausgabe 1981].

Petersohn, Jürgen: Über monarchische Insignien und ihre Funktion im mittelalterlichen Reich. In: *Historische Zeitschrift* 266 (1998), 47–96.

Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*. Tübingen [2]1992.

Rehberg, Karl-Siegbert: Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht. In: Gert Melville (Hg.): *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Köln/Weimar u. a. 2001, 3–52.

Schramm, Percy Ernst: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert.* 3 Bde. Stuttgart 1954–56.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie.* Hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen [5]1972 [Erstausgabe 1922].

Barbara Stollberg-Rilinger

11. Netzwerke von Dingen

Der Begriff ›Materielle Kultur‹ ist an sich etwas problematisch. Er suggeriert einerseits, dass es eine *immaterielle* Kultur im Sinne eines entkörperten Sinnträgers gibt, und dass andererseits eine *nicht-kulturelle* Materie existiert – gleichsam Natur pur, die geduldig und den subjektiven Weltdeutungen des Menschen gegenüber indifferent auf die Entdeckung durch ein objektives, wertfreies Wissen wartet. Beide Sichtweisen sind das Erbe europäischer Moderne (Latour 2007). Mit der Infragestellung der Moderne aber lassen sich beide nicht mehr als selbstverständliche Voraussetzungen der Kulturwissenschaften unhinterfragt akzeptieren. Einige seit Jahrhunderten als selbstverständlich geltende Leitdifferenzen wie z. B. die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, Zeichen und Dingen, Menschen und Maschinen werden heute zunehmend in Frage gestellt. Theoretische Neupositionierungen in der Philosophie, der Erkenntnistheorie, in den Sozial- wie auch den Naturwissenschaften zeigen, dass diese Leitdifferenzen ihre selbstverständliche Legitimation und ihre Erklärungskraft mehr und mehr verlieren. Dies macht es möglich, andere und möglicherweise innovativere Konzeptionalisierungsangebote wie jenes der Akteur-Netzwerk-Theorie mit unvoreingenommenem Blick zu betrachten und ernsthaft die Plausibilität einer Weltbeschreibung zu prüfen, bei der die Kultur und das Kulturelle nicht durch die Unterscheidung zur Natur und zum Materiellen definiert wird.

Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) wurde in den 1970er und 1980er Jahren vor allem von Bruno Latour, Michel Callon und John Law im Rahmen der soziologischen Wissenschafts- und Technikforschung (s. Kap. V.12) entwickelt (die prominentesten Aufsätze in deutscher Übersetzung finden sich bei Belliger/Krieger 2006). Der Wissenssoziologie verwandt, teilt die ANT deren ideologiekritische und konstruktivistische Haltung und vertritt eine Kritik der philosophischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des modernen Verständnisses von Wissenschaft und Technik sowie des Selbstverständnisses der Sozialwissenschaften. Die typisch moderne Auffassung, dass die Wissenschaft objektives, wertneutrales Wissen liefert, ist aus Sicht der ANT grundsätzlich suspekt. Zudem sind die Voraussetzungen solchen Wissens, die Entmystifizierung der Natur und damit zusammenhängend die Verwandlung von Gesellschaft, Kultur und Erkennen in immaterielle und rein kognitive Tätigkeiten irreführend und als Ideologie bzw. als »Verfassung der Moderne« (Latour 2008, 22 ff.) zu entlarven.

Die Ausdifferenzierung eines funktional spezialisierten Wissenschaftssystems in der Moderne brachte eine Entsozialisierung des Subjekts wissenschaftlicher Erkenntnis mit sich, das sich von allen nicht kognitiven Eigenschaften reinigen musste, um wertfreies, objektives Wissen erlangen zu können. Sogenannte ›wissenschaftliche Tatsachen‹ sind wahr, weil sie die Natur quasi störungsfrei, ohne Beitrag des real existierenden, verkörperten und sozialen Subjekts wiedergeben.

In dieser Trennung von Subjekt und Objekt liegen implizit auch die Entmystifizierung der Natur und die Subjektivierung der Gesellschaft. Das mechanistische Weltbild vertrieb die Geister, die Willkür und die Unberechenbarkeit aus der Natur und verbannte sie in den Bereich der Kultur. Naturereignisse fanden innerhalb eines Bereichs statt, der ausschließlich deterministischer Kausalität untergeordnet war. Nichtmenschliche Wesen, Dinge zum Beispiel, verloren dadurch jede Möglichkeit als Akteure und damit als sinnstiftend betrachtet zu werden. Die Kultur und der Bereich des Sozialen erbten die Geister, die Illusionen, die Willkürlichkeit und Unberechenbarkeit, aber auch die Sinnhaftigkeit des intentionalen Handelns. Die Natur durfte nur noch als mathematisch formulierbare und empirisch verifizierte ›Tatsache‹ in Erscheinung treten. Als Gegenpart standen dem Kultur und Gesellschaft als symbolische Ordnung und Ergebnis eines Sozialvertrags unter freien Individuen gegenüber. Diesen beiden getrennten Bereichen wurden eigene Wissensformen zugeordnet, die Naturwissenschaften und die Technologie bzw. das ›Erklären‹ auf der einen Seite und die ›verstehenden‹ Sozial- und Geisteswissenschaften auf der anderen Seite. Im Kontext dieser strengen Unterscheidung, die konstitutiv ist für die Moderne, kann es keine »Quasi-Objekte« (Latour 2008, 70 ff.) oder »Hybride« (ebd., 91–21), die zugleich Subjekt und Objekt, Gesellschaft und Natur, Zeichen und Ding sind, geben. Ob aus der Natur alleine oder als Artefakt (s. Kap. IV.4) durch Menschenhand entstanden, alles, was den strengen Gesetzen der Naturwissenschaft und des Kausaldeterminismus des instrumentellen Handelns unterworfen ist, wird ontologisch als ›bloßes‹ Ding betrachtet.

Die Akteur-Netzwerk-Theorie versteht sich als Alternative und als Kritik an der Moderne. An die Stelle von Erklärungen sozialer oder materiell-technischer Bedingungen tritt die Beschreibung heterogener Netzwerke, bestehend aus menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren. Obwohl die ANT in

der Tradition des Poststrukturalismus steht (Høstaker 2005), besteht Latour (2000, 36 ff.) darauf, dass die Welt sich nicht auf Text und Zeichen reduzieren lässt. Zeichen, Menschen, Institutionen, Normen, Theorien, Dinge und technische Artefakte bilden eine ›zirkulierende Referenz‹ von Mischwesen – techno-soziale-semiotische Hybride –, die sich in dauernd sich verändernden Akteur-Netzwerken selbst organisieren. Die Moderne hat aus diesem heterogenen Realitätsmix künstlich Konstrukte wie Natur und Gesellschaft, Subjekt und Objekt, Zeichen und Ding herauspräpariert und zu Erklärungsgründen erhoben. An Stelle der Verfassung der Moderne bietet die ANT alternative Grundbegriffe und entwickelt eine besondere Methodologie, deren Absicht es ist, Realität so zu beschreiben, dass sie nicht in den Kategorien und dem Rahmen der Moderne erfasst wird. Es zeigt sich dabei die Integration von Menschen und Nichtmenschen in das ›Kollektiv‹ der Hybriden.

Wenn Akteure sich in Netzwerken ›artikulieren‹ (Latour 2000, 161) ergeben sich Relationen, Verbindungen und Beziehungen, die durch kommunikative Prozesse eingegangen, fixiert, aufgelöst und transformiert werden. Ein Akteur-Netzwerk hat demnach mindestens drei Dimensionen, die für die Analyse als ›Akteur-Ebene‹, ›Netzwerk-Ebene‹ und ›Prozess-Ebene‹ bezeichnet werden können. Die Begriffe und Methoden der ANT lassen sich einordnen, indem sie jeweils auf verschiedene Dimensionen bezogen werden. Als Wissenschaft über die Wissenschaft darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass die ANT eine reflexive Position bezieht und sich selbst zum Forschungsgegenstand macht. Zählt man diese Beobachtung ›Zweiter Ordnung‹ hinzu, ergibt sich eine vierte Dimension, nämlich die Beobachter-Ebene. Im Folgenden wird im Hinblick auf die Frage der Materialität von Kultur und Gesellschaft eine systematische Rekonstruktion der oft verwirrenden und nicht immer konsequent angewendeten Terminologie der ANT versucht.

Die Beobachter-Ebene

Auf der Beobachter-Ebene hat die ANT gewisse Ähnlichkeiten mit Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme (Luhmann 1984). Luhmann (1927–1998) geht gleichzeitig von der Annahme aus, dass es einerseits Systeme gibt, und andererseits, dass Systeme nur für einen Beobachter in Erscheinung treten. In dieser Annahme sind zugleich eine ontologische und eine erkenntnistheoretische Behauptung enthalten. Auf der ontologischen Ebene besteht die Welt aus Systemen und sonst nichts. Auf der erkenntnistheoretischen Ebene sind Systeme Konstrukte der Beobachtung. Vergleichbar ist damit die Annahme der ANT, dass das Kollektive – Latour spricht vom ›Kollektiven‹ statt von ›Welt‹ oder ›Gesellschaft‹ –, einerseits aus Akteur-Netzwerken besteht, andererseits aber, dass diese Netzwerke nur dem Beobachter zugänglich sind. Für die Systemtheorie wie auch für die ANT ist Sein zugleich Sinn, Realität also semiotisch codiert. Es gibt keine Realität außerhalb von Sinn. Die Sinn-Grenzen bilden somit nicht etwa die reine Materie oder die pure Natur. Wären die Natur und die Dinge nicht schon semiotisch codiert, könnten wir nicht darüber reden, darauf verweisen, sie aus dem Dorf oder der Stadt verbannen oder wissenschaftliche Experimente an ihnen durchführen. Wer ein System beobachtet, bildet dadurch eine systemische Ordnung und wer ein Akteur-Netzwerk beschreibt, beteiligt sich an der Konstruktion oder De-Konstruktion eines Netzwerks.

Symmetrie: Offensichtlich neu an der Akteur-Netzwerk-Theorie ist der Einbezug der bisher aus der Gesellschaft ausgeschlossenen nicht-menschlichen Akteure. Die ANT postuliert eine methodologische oder ›allgemeine Symmetrie‹ menschlicher und nicht-menschlicher Akteure (Callon 1986; Latour 1987). Weder Menschen noch Artefakte, Dinge oder Maschinen sind als bloß passive Materie für die Instrumentalisierung, Formung oder Beeinflussung durch das Andere zu verstehen. Damit wird sowohl ein Sozial- wie auch ein Technikdeterminismus umgangen. Die ANT postuliert auf der methodologischen Ebene eine universelle »symmetrische Anthropologie« (Latour 2008). Die Beschreibungssprache der Akteur-Netzwerk-Theorie verwendet ein Vokabular, das unterschiedslos auf die technischen, sozialen und natürlichen Aspekte des jeweiligen Untersuchungsfelds angewendet wird. Die Intention der ANT, damit die ontologische Asymmetrie zwischen Natur und Kultur, Mensch und Ding aufzuheben bzw. zu umgehen, ist offensichtlich.

Setting: Da alles miteinander verbunden ist, entsteht die Frage, wie etwas Bestimmtes überhaupt noch als ›Gegenstand‹ einer wissenschaftlichen Untersuchung erscheinen kann. Was immer Gegenstand einer Untersuchung ist, besteht aus einer Sammlung von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren mit verteilten Kompetenzen und ›Performances‹, d. h. Handlungen, Wirkungen und Einflüssen. Diese Sammlung wird als ›Setting‹ oder ›Setup‹ (frz. *dispositif*) bezeichnet. Sie tritt erst dann

in Erscheinung, wenn eine ›Krise‹ ein bis dahin als selbstverständlich funktionierendes Netzwerk stört. Um die Störung zu beseitigen, werden Akteure auf den Plan gerufen und netzwerkbildende Tätigkeiten in Gang gesetzt. Daraus entsteht ein beobachtbares Netzwerk. Die ANT ›untersucht‹ ein Akteur-Netzwerk, indem sie den im Netzwerkbau involvierten Akteuren ›folgt‹ bzw. deren Tätigkeiten beschreibt.

Krise: Das Setting wird dadurch sichtbar, dass ein oder mehrere Akteure sich darum bemühen, andere Akteure in das Netzwerk einzubinden. Diese offensichtlichen und beobachtbaren Bemühungen sind darauf zurückzuführen, dass aus Sicht wenigstens einiger Akteure das Netzwerk nicht funktioniert. Ohne ›Krise‹ sind Akteur-Netzwerke unsichtbar, wie z. B. Martin Heideggers »Zeug« (Heidegger 1977, § 14–24), das nur dann als Gebrauchsding auffällt und für sich wahrgenommen wird, wenn es nicht mehr funktioniert, zerbrochen oder fehl am Platz ist.

Mikro-Makro: Eine Unterscheidung, die für die traditionelle Soziologie sehr wichtig ist, für die ANT aber keine Rolle mehr spielt, ist jene zwischen mikrosoziologischen und makrosoziologischen Bereichen (Callon/Latour 1981). In der Soziologie werden unendlich lange Diskussionen über die Freiheit des Individuums gegenüber gesellschaftlichen Strukturen und über den bestimmenden Einfluss der Gesellschaft auf die Individuen geführt. Die qualitative, wenn nicht gar ontologische Kluft zwischen Individuum und überindividuellen, kollektiven Strukturen scheint in der modernen Soziologie ebenso unüberwindbar zu sein, wie die Kluft zwischen Natur und Kultur und gehört natürlich auch zur Selbstlegitimation der Sozialwissenschaften, die als Wissenschaften einen objektiv gegebenen Gegenstandsbereich für sich beanspruchen müssen. Für die ANT, die sich von den konstitutiven Leitdifferenzen der Moderne distanziert, gibt es hingegen keinen qualitativen, sondern lediglich einen quantitativen Unterschied zwischen Mikro- und Makroebenen. Es gibt kein Individuum und auch keine Gesellschaft, die als prinzipiell anders geartete Kontrahenten in einem unauflösbaren Kampf zwischen Freiheit und Ordnung einander gegenüberstehen, vielmehr gibt es skalierbare Akteur-Netzwerke, die entweder groß oder klein sind. Individuen sind Akteur-Netzwerke gleicher Art wie Organisationen, Institutionen, Nationen oder sogar die »Weltgesellschaft« (Luhmann 1975), nur sind sie sehr viel kleiner. Im Allgemeinen gilt: Je größer das Netzwerk, desto stabiler, dauerhafter, ›realer‹ und ›objektiver‹ erscheint es. Denn je größer das Netzwerk, desto langsamer ändert es sich und desto mehr Widerstand muss überwunden werden, um Änderungen zu bewirken.

Die Akteur-Ebene

Woraus bestehen Akteur-Netzwerke? Wiederum ist ein Vergleich mit der Theorie sozialer Systeme hilfreich. Die Elemente des sozialen Systems in der Theorie Luhmanns sind bekanntlich nicht Menschen, sondern Kommunikationen. Kommunikationen schließen an andere Kommunikationen an und bilden ein autopoietisches, selbst-referentielles, operativ geschlossenes soziales System. Da Kommunikation als Mitteilungsselektion aufgefasst wird, impliziert dies die Möglichkeit, wenn nicht gar Notwendigkeit einer Zuschreibung zu einem Kommunikator. Jemand sagt jemandem etwas. Da psychische Individuen sich nur in der Umwelt der Gesellschaft befinden, bleiben nur ›Personen‹ als soziale Akteure übrig, die selber durch Kommunikation konstruiert werden. In der Theorie sozialer Systeme sind es Personen, die kommunizieren. Personen werden aber selber in und durch Kommunikation gleichsam als Artefakte kommunikativer Operationen konstruiert. In einer ähnlichen Art und Weise sind Akteure aus der Sicht der ANT zugleich jene, die Netzwerke durch ›kommunikative‹ Handlungen bzw. ›Perfomances‹ bauen und Produkte solcher Handlungen oder ›Performances‹.

Akteure sind selber Netzwerke und zugleich das, woraus Netzwerke bestehen. Der Kommunikationsbegriff ist bei der ANT viel breiter gefasst als bei Luhmann. Kommunikation wird unter dem Begriff ›Performance‹ subsumiert und bezeichnet jede Art der Beeinflussung eines anderen Akteurs. Wenn ein Mikroorganismus in einem Laborexperiment in einer bestimmten Art und Weise reagiert, dann kommt diese Information nicht von den Instrumenten und auch nicht vom Forscher – dies würde das Experiment ja verfälschen –, sondern vom Mikroorganismus selber. Wohl sprechen die Instrumente, die Messungen, die Forscher usw. ›für‹ den Mikroorganismus, dies aber ändert nichts daran, dass der Mikroorganismus zum Akteur in einem Netzwerk wird, in dem die anderen Akteure seinen Einfluss ernstnehmen müssen. Die Akteur-Netzwerk-Theorie interessiert sich für die heterogene Natur von Netzwerken. Latour definiert Akteure als »Entitäten, die Dinge tun« (Latour 2006, 247). Mit diesem sehr breit gefassten Handlungsbegriff ist die Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch aufgehoben. Eine zentrale Idee der Akteur-Netz-

werk-Theorie besteht darin, den Begriff der Handlungsfähigkeit so weit zu fassen, dass alle Elemente, die dazu beitragen, dass ein relativ stabiles Ordnungsmuster entsteht oder ins Wanken gerät, als Akteure betrachtet werden können. Akteure werden damit nicht im herkömmlichen soziologischen Sinn als individuelle, korporative oder kollektive soziale Einheiten, als Menschen oder soziale Gruppen verstanden. Auch technische Artefakte, Maschinen, Texte, graphische Repräsentationen und andere Entitäten beeinflussen das Kollektive und sind Akteure. Akteur wird jedes Element genannt, das andere Elemente in seinen Bann zieht, diese von sich abhängig macht und deren Willen dem eigenen anpasst (Callon/Latour 1981). Ein Akteur kann eine Mikrobe (Latour 1993), ein automatischer Türöffner (Latour 2006) oder eine Kammmuschel sein (Callon 1986).

Dem methodologischen Prinzip der Symmetrie folgend, kann die ANT behaupten, dass alle Akteure ›Interessen‹ vertreten und versuchen, andere Akteure von diesen Interessen zu ›überzeugen‹, um so zu einer Angleichung der Interessen der anderen Akteure an die eigenen zu gelangen. Wenn diese Anstrengung, die als ›Übersetzung‹ (*translation*) bezeichnet wird (s. u.), Erfolg zeigt, entsteht ein Akteur-Netzwerk. In Netzwerken, die aus Menschen und Nicht-Menschen wie etwa Maschinen oder Tieren bestehen, sind es deshalb nicht allein die Menschen, die mit Handlungsfähigkeit (*agency*) und kommunikativer Kompetenz ausgestattet sind, Menschen sind nicht die einzigen, die ›agieren‹. Die Elemente eines Netzwerks sind im Sinne einer relationalen Ontologie erst in und durch ihre Relationen im Netzwerk – Latour spricht von Propositionen und Artikulationen (Latour 2000, 161 ff.; 2001, 285, 297) – zu dem geworden, was sie sind. Akteure, seien es Mikroben, Computer oder Menschen, existieren nicht in und aus sich selber, unabhängig von sozialen und semiotischen Assoziationen. Akteure haben demnach eine von den Umgebungen, die sie zu Akteuren mit bestimmten Handlungen und Kompetenzen machen, abhängige Wirklichkeit. Die Eigenschaften eines Akteurs sind das Resultat der Einwirkungen aller Beziehungen, die ein Akteur hat, also des Netzwerks, in dem der Akteur eingebunden ist. Der Einfluss eines Akteurs wird durch seine Position innerhalb des Netzwerks und durch die Größe und den Grad der Konvergenz des Netzwerks bestimmt. Je höher die Konvergenz innerhalb eines Netzwerks, desto besser, einfacher und zuverlässiger funktioniert der Übersetzungsprozess und umso ›realer‹, ›stabiler‹ und ›mächtiger‹ wird das Netzwerk.

Unter einer Vermittlungsinstanz (*intermediary*) wird alles verstanden, was zwischen Akteuren ausgetauscht wird (z. B. Zeichen, Symbole, Artefakte, Geld, Leistungen). Als Vermittlungsinstanz kann alles betrachtet werden, was zwischen Akteuren kursiert (»passes between actors in the course of relatively stable transactions«, Akrich/Latour 1992, 25). Vermittlungsinstanzen können als ›Fürsprecher‹ für Akteure betrachtet werden (Latour 2001, 298): Sie sind Vertreter, Vermittler, Repräsentationen, wie etwa die sichtbar gemachten Spuren subatomarer Partikel im Detektor eines Teilchenbeschleunigers. Akteure bilden Netzwerke, indem sie Vermittlungsinstanzen untereinander zirkulieren lassen und so die Propositionen (ebd., 297), d. h. Positionen, Rollen, Identitäten und Funktionen der Akteure im Netzwerk definieren und fixieren. Die Vermittlungsinstanzen sind gleichermaßen die ›Sprache‹ des Netzwerks. Durch Vermittlungsinstanzen kommunizieren Akteure miteinander und auf diese Weise wird es möglich, dass Akteure ihre Intentionen in andere Akteure ›übersetzen‹.

Die Prozessebene

Ein Netzwerk entsteht aufgrund von Transaktionen, Aushandlungen und Interaktionen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren im Laufe derer die Akteure aufgrund sich durchsetzender Interaktionsstrategien bestimmte Identitäten, Rollen und Funktionen im Netzwerk annehmen. Um diese Prozesse zu bezeichnen, verwendet die ANT den Begriff ›Übersetzung‹ (*translation*). Michel Callon (1980) hat den Begriff von Michel Serres (1974) übernommen und in die ANT eingebracht. Hier wurde er zum Oberbegriff für diverse Tätigkeiten und Eigenschaften (Problematisierung, Interessement, Enrolement, Mobilisierung), die die Dynamik des Netzwerkbildens beschreiben.

Übersetzung (*translation*)

›Übersetzung‹ ist der dauernde Versuch, Akteure ins Netzwerk einzubinden. Ein Akteur wird von einem anderen Akteur ›übersetzt‹ (Callon 1980; Latour 1987), d. h. seine Interessen und sein Handlungsprogramm werden angeglichen und ausgerichtet auf die Interessen und das Handlungsprogramm eines anderen Akteurs. Übersetzungen umfassen Rollenzuweisung, Prägung, Verführung, Verhandlung, Intrige, Überzeugung, Gewalt, Herausforderungen, Messun-

gen, Experimente etc., die von Akteuren eingesetzt werden, um andere Akteure zu beeinflussen und diesen die eigenen Interessen aufzuprägen. Übersetzungen sind demnach auf einer sehr allgemeinen Ebene alle (Um-)Definitionen der Identität, der Eigenschaften und der Verhaltensweisen von Entitäten, die darauf gerichtet sind, Verbindungen zwischen Akteuren zu etablieren, also Netzwerke zu ›artikulieren‹. Übersetzung ist immer multilateral und reziprok zu verstehen: Interessen und Ziele werden formuliert und verändert, Handlungsprogramme aufgestellt und modifiziert, konkurrierende Handlungsprogramme einbezogen oder ausgeschaltet, Koalitionen gebildet oder aufgelöst, Akteure neu eingeführt, umdefiniert oder entfernt. Übersetzung gelangt nie an ein Ende, sondern ist prozesshaft. Übersetzung geht einerseits von Akteuren aus, andererseits sind Akteure auch das Resultat von Übersetzungen (Latour 2006). Jede Entität, die die Fähigkeit besitzt, solche Übersetzungen vorzunehmen, wird als Akteur bezeichnet. Der komplexe Kommunikationsprozess der Übersetzung kennt vier Momente oder Phasen, die interdependent und mehrstufig sind:

Problematisierung: Als ›Problematisierung‹ wird das erste Moment der Übersetzung bezeichnet, bei dem es darum geht, Probleme im Netzwerk zu finden und gemeinsame Definitionen und Bedeutungen zu konstruieren, indem der übersetzende Akteur ein Problem so definiert, dass andere es als *ihr* Problem erkennen. Wenn z. B. das Verhalten eines Mikroorganismus im Labor den Erwartungen der Forschenden nicht entspricht, kann dieses Verhalten Perplexität hervorrufen und zu einem Problem gemacht werden, das zu einem neuen Versuch mit neuer Anordnung und Parametern führen kann. Es wird versucht, eine Relevanz für das Verhalten zu finden. Natürlich kann das Verhalten ignoriert und übergangen werden, was oft der Fall ist, wobei aber die Chance, einen Akteur in das Netzwerk zu integrieren, verpasst oder auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wird. Die Viabilität von Akteur-Netzwerken hängt wesentlich von einer hohen Sensibilität für das Problematische ab und dem andauernden Versuch, neue Akteure in das Netzwerk zu integrieren.

Interessement: Mit ›Interessement‹ wird derjenige Prozess bezeichnet, bei dem die Identitäten und Rollen, die in der Phase der Problematisierung definiert wurden, auf Akteure übertragen werden. Der Begriff umfasst somit den Akt des Anziehens und Überzeugens der betroffenen Akteure, eine bestimmte Auffassung der ›Bedeutung‹ des entdeckten oder vermuteten Akteurs zu akzeptieren (Callon 1986). Interessement bringt die allmähliche Auflösung existierender Netzwerke mit sich, indem Akteure aus anderen Netzwerken herausgenommen und in ein neues, zunächst noch hypothetisches Netzwerk des übersetzenden Akteurs eingebunden werden.

Enrolement – Akzeptieren einer Rolle: Die Realisierung dieses zunächst hypothetischen Netzwerks von Allianzen hängt davon ab, ob die beteiligten Akteure die ihnen zugeschriebenen Rollen auch tatsächlich übernehmen. Als ›Enrolement‹ bezeichnet man das Moment der Integration oder »Institutionalisierung« (Latour 2001, 190) in ein Netzwerk. Wenn dieses Moment der Übersetzung erfolgreich verläuft, werden die anderen Akteure von Opponenten zu Verbündeten. Enrolement ist ein reziproker Prozess. Es schreiben somit nicht nur die übersetzenden Akteure die anderen ein, vielmehr muss – damit die Übersetzung funktionieren kann – der übersetzende Akteur ebenfalls durch die anderen eingeschrieben werden. Auch wenn manchmal die Terminologie der ANT eher an Machtkampf und Manipulationen erinnert, muss betont werden, dass Akteur-Netzwerke nicht vom Willen eines Einzelnen abhängen, sondern Ergebnisse eines Prozesses der gegenseitigen Anpassung sind (Callon 1986).

Mobilisierung: Unter ›Mobilisierung‹ versteht man die Dynamik eines Akteur-Netzwerks. Sie kommt dann zustande, wenn immer mehr Akteure in das Netzwerk eingebunden werden. ›Abwesende‹ Akteure können durch andere, die als Delegierte an ihrer Stelle agieren, vertreten werden. Ein Rotlicht bei der Straßenkreuzung vertritt zum Beispiel den Polizisten, dieser das Verkehrsgesetz usw. Eine Verbindung ›mobilisiert‹ also, um ein noch größeres Netzwerk von Abwesenden zu repräsentieren. Ein Akteur-Netzwerk ist auf Mobilisierung hin ausgerichtet, da einerseits die totale Schließung gegenüber allem, was noch nicht im Netzwerk eingebunden ist, unmöglich ist, und da andererseits jede Problematisierung nach einer Erweiterung des Netzwerks verlangt. Im Gegensatz zur Systemtheorie, die den Ausschluss der Umwelt durch den Aufbau interner Komplexität kompensiert, leben Netzwerke von Inklusion und Verbindungen, haben unscharfe Grenzen und versuchen, sich immer weiter in die Umwelt auszudehnen.

Handlungsprogramm, Anti-Programm und Hybridisierung

Die Gesamtheit der Übersetzungsbemühungen eines Akteurs macht sein Handlungsprogramm aus (Akrich/Latour 1992). Da nicht alle Akteure immer

die gleichen Interessen haben, gibt es auch Anti-Programme. Die Akteur-Netzwerk-Theorie geht nicht davon aus, dass einem Akteur oder einem Programm mit Blick auf das Wohl des Ganzen gefolgt wird und ein einzelnes Programm dauerhaft dominiert. Wie bei der Evolution kann erst aus einer *ex post*-Betrachtung heraus gesagt werden, welches und wessen Programm sich durchgesetzt hat. Die durch Übersetzung entstehende Überlappung der Handlungsprogramme erzeugt neue Handlungsprogramme. Dieser Vorgang wird in der Akteur-Netzwerk-Theorie als Hybridisierung der Handlungsprogramme bezeichnet. Das Eintreten von Akteuren in ein Netzwerk durch die Kombination ihrer Handlungsprogramme bewirkt, dass ein neues Ziel, ein hybrides Handlungsprogramm und Netzwerk entsteht. Die beteiligten menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten haben sich dadurch ebenfalls verändert: Sie sind aufgrund ihrer Einbindung in ein gemeinsames Netzwerk selbst zu hybriden Akteuren geworden.

Blackbox

Den Vorgang der Netzwerkkonsolidierung hin zu Konvergenz und Irreversibilität bezeichnet die Akteur-Netzwerk-Theorie als Prozess des ›Blackboxing‹ bzw. der ›Institutionalisierung‹. Ein stabiles Netzwerk wird zu einer Blackbox oder einer ›Institution‹ (siehe z. B. Latour 1991, 123; 2001, 290). Die Blackbox ist also eine Entität, deren Herkunft und innerer Aufbau unbekannt oder als nicht weiter von Bedeutung erachtet wird. Von Interesse ist nur das Verhalten bzw. die Funktion der Blackbox, die ein stabiles, voraussehbares Input/Output-Verhalten aufweist (Callon/Latour 1981, 285). Die stabilisierten Resultate der Übersetzungsprozesse schütteln ihre Entstehungsgeschichte für gewöhnlich ab, sie gelten dann als selbstevident (siehe Callon 1991, 145) und werden von den beteiligten Akteuren selbstverständlich und fraglos vorausgesetzt. Eine Blackbox kann ganz unterschiedliche Formen annehmen: Eine ›wahre‹ Theorie, eine ›funktionierende‹ Technik, ein ›gesunder‹ Körper, ein ›durchschnittlicher‹ User, ein Ritualgegenstand, ein Kruzifix, ein Medikament etc. können sich in einem Akteur-Netzwerk als Blackbox verhalten. Blackboxes sind zwar das Resultat eines Übersetzungsprozesses innerhalb eines Netzwerks, aber man sieht ihnen ihre Geschichte nicht mehr an – zumindest so lange, als das Netzwerk, aus dem sie tatsächlich bestehen, stabil aufrechterhalten werden kann. Für die meisten von uns ist ein Computer etwa ein einzelnes und kohärentes Objekt mit einem fixen, zuverlässigen und bekannten Input-/Output-Verhalten. Wenn der Computer aber kaputt geht, wird er für denselben User und noch mehr für die Person, die ihn ›flicken‹ muss, sehr schnell zu einem komplexen Netzwerk elektronischer Komponenten und menschlicher Interaktionen. Wenn ein Netzwerk wie ein einzelner Akteur agiert, verschwindet es als Netzwerk und wird zu einem einfachen Akteur. In der alltäglichen Praxis mühen wir uns nicht mit unendlichen Netzwerkverzweigungen ab. Zumeist sind wir gar nicht in der Lage, die Komplexität von Netzwerken zu erkennen. Die Stabilität im Netzwerk kann sich verringern, indem zum Beispiel Maschinen kaputtgehen, Menschen ihre Meinungen oder ihr Handeln verändern. Die Zirkulation von Vermittlungsinstanzen wird in so einem Fall immer schwieriger, die Übersetzung wird abgeschwächt, die vielen Blackboxes öffnen sich und zeigen Divergenz und Heterogenität. Die Beschreibungssprache des Akteur-Netzwerk-Ansatzes ist genau dazu gedacht, Blackboxes zu öffnen. Und der in ihr Vokabular eingebaute Anfangsverdacht verhält sich dahingehend, dass alle im Übersetzungsprozess involvierten Entitäten, gleichgültig ob sie als Blackboxes schließlich zu sozialen Akteuren, technischen Geräten oder Gegebenheiten der natürlichen Umwelt werden, potentiell als Einheiten betrachtet werden müssen, die nicht nur passiv, sondern auch aktiv an den Übersetzungsprozessen beteiligt sind.

Die Netzwerk-Ebene

Neben dem Begriff ›Akteur‹ ist der Begriff ›Netzwerk‹ das zweite zentrale Konzept in der Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Akteur-Netzwerk ist nicht auf soziale Akteure reduziert. Es geht bei einem Netzwerk im Kontext der ANT nicht wie bei anderen sozialen Netzwerktheorien um soziale Gruppen und ihre Verbindungen, sondern um heterogene, hybride Gebilde, die aus menschlichen, technischen und natürlichen Akteuren bestehen, die sich gegenseitig beeinflussen. Die ANT schlägt vor, Akteure als Ursachen und Effekte von Assoziationen menschlicher und nicht-menschlicher Wesen zu betrachten. Jede noch so alltägliche Handlung ist durch verschiedene miteinander verknüpfte menschliche und nicht-menschliche Wesen bestimmt. Die Handlung und die verbundenen und bestimmenden Faktoren können nicht voneinander getrennt betrachtet werden. John Law (2006, 434 f.) veranschaulicht diese

Idee an seiner eigenen Person als Wissenschaftler und Autor:

> »Personen sind die, die sie sind, weil sie aus einem strukturierten Netzwerk heterogener Materialien bestehen. Wenn man mir meinen Computer, meine Kollegen, mein Büro, meine Bücher, meinen Schreibtisch, mein Telefon nähme, wäre ich kein Artikel schreibender, Vorlesungen haltender, ›Wissen‹ produzierender Soziologe mehr, sondern eine andere Person. Vergleichbares träfe sicher auf uns alle zu. Die analytische Frage muss also lauten: Ist ein Akteur primär aus dem Grund ein Akteur, weil er oder sie einen Körper bewohnt, der Wissen, Kompetenzen, Werte und vieles mehr beherbergt? Oder ist ein Akteur aus dem Grund ein Akteur, weil er oder sie über einen Satz von Elementen (darunter natürlich auch über einen Körper) verfügt, die sich über ein Netzwerk von somatischen und anderen – Materialien erstrecken, die jeden Körper umgeben?«.

Akteure und Netzwerke sind wechselseitig konstitutiv. Ein Akteur kann nicht ohne ein Netzwerk agieren, und ein Netzwerk besteht aus Akteuren. Akteure und Netzwerke definieren sich gegenseitig ständig neu, hängen voneinander ab. Die Größe oder Wichtigkeit eines Akteurs hängt von der Größe des Netzwerks ab, an dem er teilhat, und die Größe des Netzwerks hängt von der Anzahl der Akteure ab, die es übersetzen und mobilisieren kann. Es gibt keine strukturelle Differenz zwischen großen und kleinen Akteuren, zwischen einer großen Institution und einem einzelnen Individuum oder einem Ding wie z. B. einem Türöffner (Latour 1992). Dies bedeutet aber nicht, dass alle gleich wichtig wären. Je heterogener die Elemente sind, die ein Netzwerk implizit oder explizit verbinden kann, desto ›stärker‹ wird es. Nehmen wir das Beispiel der Münze: Eine Münze kann die Reputation einer ganzen nationalen Ökonomie durch die Vereinfachung von Transaktionen mobilisieren. Wenn eine Münze dies nicht kann, weil sie eingeschmolzen wird oder die mobilisierten Elemente schwach sind, da die Regierung sich übermäßig verschuldet hat, verliert die Münze ihre Macht, die in ihrem nicht angezweifelten Wert liegt. Eine Münze ist ein Akteur, da sie ein Netzwerk heterogener Verbündeter motivieren kann, Dinge zu tun, einen Wert zu behalten oder auszutauschen. In einer gültigen Münze ist ein Netzwerk von Verbündeten eingeschweißt und es ist für einen Einzelnen, der eine Münze verwendet fast unmöglich, die Verbindungen solcher Netzwerke in Frage zu stellen. Das gesamte soziale Leben – Familie, Organisationen, Computersysteme, die Wirtschaft und Technologien – besteht aus Netzwerken heterogener Elemente, deren Stabilität und Widerstand gegen Änderungen gleichsam ihre ›Realität‹ ausmachen. Akteur-Netzwerke sind zugleich Materialität und Kultur, sie sind die Art und Weise, wie beide zusammen die eine Welt, in der wir leben, formen.

Kritik an der Akteur-Netzwerk-Theorie

Das selbstbewusste und provozierende Auftreten der Akteur-Netzwerk-Theorie und ihrer Vertreter ruft unter Kritikern Widerstand hervor. Fragen nach dem Neuigkeitswert und dem Nutzen der ANT für die Sozialwissenschaften stellt etwa Gesa Lindemann (2009). Zudem werden Fragen nach der Anschlussfähigkeit der ANT an gegenwärtige Sozialtheorien und nach dem heuristischen Potential neuer Methoden und Modelle aufgeworfen (Kneer 2008). Vor allem das Prinzip der methodologischen Symmetrie scheint die Anschlussfähigkeit der ANT an die auf Handlungstheorien begründete Soziologie zu beeinträchtigen. Als einer der Hauptvorwürfe gegenüber der ANT wird der Verdacht auf Anthropomorphismus geäussert. Ihr wird eine Vermenschlichung des Nicht-Menschlichen vorgeworfen und eine Verwischung der Grenzen zwischen Natur und Gesellschaft (z. B. Collins/Yearley 1992; Gingras 1995; Rammert/Schulz-Schaeffer 2002). Des Weiteren wird gefragt, ob die ANT überhaupt den Namen ›Theorie‹ verdiene. Die Betonung empirischer Forschungsmethoden und die Verwendung einer aus der Empirie abgeleiteten Terminologie haben dazu geführt, dass die ANT hauptsächlich als empirischer, mikrosoziologischer Forschungsansatz, der ausdrücklich Theorie meidet, rezipiert wurde (Massen 1999). Auch was die Beschreibung der Gesellschaft betrifft, bemängeln Kritiker die ANT als eine Soziologie, die Systemdifferenzen und Ebenen von Sozialstrukturen übersieht und Unterschiede zwischen mikro- und makrosozialen Strukturen absichtlich nivelliert (Kneer 2008). Schließlich wird sie oft als Form des Sozialkonstruktivismus verstanden und dementsprechend dem Technikdeterminismus gegenübergestellt (Fuchs 2000). Die verschiedenen kritischen Stimmen bezeugen aber nicht nur eine breite Rezeption der ANT, sondern ebenso wie kontrovers und offen das Selbstverständnis der heutigen Gesellschaft ist.

Literatur

Akrich, Madeleine/Latour, Bruno: A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies. In: Wiebe E. Bijker/John Law (Hg.): *Shaping Technology – Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA 1992, 259–264.

Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie.* Bielefeld 2006.

Callon, Michel: Struggles and negotiations to define what is problematic and what is not. The socio-logic of translation. In: Karin D. Knorr/Roger Krohn/Richard Whitley (Hg.): *The Social Process of Scientific Investigation. Sociology of the Sciences Yearbook*. Dordrecht/Boston, MA 1980, 197–219 [dt. Die Sozio-Logik der Übersetzung. Auseinandersetzungen und Verhandlungen zur Bestimmung von Problematischem und Unproblematischem. In: Belliger/Krieger 2006, 51–74].

Callon, Michel: Some elements of a sociology of translation. Domestication of the scallops and fishermen of St. Brieuc Bay. In: John Law (Hg.): *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?* London 1986, 196–233 [dt. Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung. Die Domestikation der Kammmuscheln und der Fischer der St. Brieuc-Bucht. In: Belliger/Krieger 2006, 135–174].

Callon, Michel: Techno-economic networks and irreversibility. In: John Law (Hg.): *A Sociology of Monsters? Essays on Power, Technology and Domination*. London/New York 1991, 132–161 [dt. Techno-ökonomische Netzwerke und Irreversibilität. In: Belliger/Krieger 2006, 309–342].

Callon, Michel/Latour, Bruno: Unscrewing the big Leviathan. How actors macrostructure reality and how sociologists help them to do so. In: Karin Knorr-Cetina/Aaron Victor Cicourel (Hg.): *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston, MA 1981, 277–303 [dt. Die Demontage des großen Leviathans. Wie Akteure die Makrostruktur der Realität bestimmen und Soziologen ihnen dabei helfen. In: Belliger/Krieger 2006, 75–102].

Collins, Harry M./Yearley, Steven: Epistemological chicken. In: Andrew Pickering (Hg.): *Science as Practice and Culture*. Chicago 1992, 301–326.

Fuchs, Christian (2000): *Die Actor-Network-Theory*. In: https://cartoon.iguw.tuwien.ac.at/christian/technsoz/actornetwork.html (23.4.2013).

Gingras, Yves: Following scientists through society? Yes, but at arm's length! In: Jed Z. Buchwald (Hg.): *Science Practice. Theories and Stories of Doing Physics*. Chicago 1995, 123–148.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. I. Abt., Bd. 2. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977.

Høstaker, Roar: Latour – semiotics and science studies. In: *Science Studies* 18/2, (2005), 5–25.

Kneer, Georg: Hybridizität, Zirkulierende Referenz, Amoderne? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen. In: Ders./Markus Schroer/Erhard Schüttpelz (Hg.): *Bruno Latours Kollektive*. Frankfurt a. M. 2008, 261–205.

Latour, Bruno: *Science in Action*. Cambridge 1987.

Latour, Bruno: Technology is society made durable. In: John Law (Hg.): *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*. London/New York 1991, 103–131 [dt. Technik ist stabilisierte Gesellschaft. In: Belliger/Krieger 2006, 369–398].

Latour, Bruno: Where are the missing masses? Sociology of a few mundane artefacts. In: Wiebe E. Bijker/John Law (Hg.): *Shaping Technology – Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA 1992, 225–258.

Latour, Bruno: *The Pasteurization of France*. Boston 1993.

Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt a. M. 2000.

Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a. M. 2001.

Latour, Bruno: Die Vermischung von Menschen und Nichtmenschen. Die Soziologie eines Türschließers. In: Andréa Belliger/David Krieger (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld 2006, 237–258 [engl. Mixing humans and nonhumans together. The sociology of a door-closer. In: *Social Problems* 35/3 (1988), 298–310 (mit Jim Johnson)].

Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2007.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt a. M. 2008.

Law, John: Notizen zur Akteur-Netzwerk-Theorie. Ordnung, Strategie und Heterogenität. In: Andréa Belliger/David Krieger (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld 2006, 429–446 [engl. Notes on the theory of the actor-network. Ordering, strategy and heterogeneity. In: *Systems Practice* 5 (1992), 379–393].

Lindemann, Gesa: Bruno Latour – von der Wissenschaftsforschung zur Expertokratie. In: Sebastian Gießmann/Ulrike Brunotte/Franz Mauelshagen/Hartmut Böhme/Christoph Wulf (Hg.): *Politische Ökologie* (= Zeitschrift für Kulturwissenschaften, H. 2, 2009). Bielefeld 2009, 113–118.

Luhmann, Niklas: Die Weltgesellschaft. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung*. Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen 1975, 51–71.

Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Frankfurt a. M. 1984.

Maasen, Sabine: *Wissenssoziologie*. Bielefeld 1999.

Rammert, Werner/Schulz-Schaeffer, Ingo (Hg.): *Können Maschinen handeln? Soziologische Beiträge zum Verhältnis von Mensch und Technik*. Frankfurt a. M./New York 2002.

Serres, Michel: *Hermes III. La Traduction*. Paris 1974.

Andréa Belliger/David Krieger

III. Praktiken und Transformationen

1. Konsum

Herausbildung des Konsumbegriffs

Weltweit ist der Umgang mit Dingen in zeitgenössischen Gesellschaften durch den Konsum dominiert. Im Kontrast zu weitverbreiteten Umgangsweisen in sogenannten ›vormodernen‹ Gesellschaften, bei denen die Einheit von Produktion, Distribution und Konsum innerhalb von Haushalten, Verwandtschaftseinheiten oder lokalen Gemeinschaften vorherrschte, hat sich heute eine weitgehende Auflösung dieser Einheit vollzogen. Menschen konsumieren, was sie nicht selbst hergestellt haben, und sie produzieren Güter, die sie nicht selbst konsumieren. Es ist dennoch nicht ohne Bedeutung, auf die zahlreichen Untersuchungen aus Archäologie und Ethnologie hinzuweisen, die Kontexte der Einheit von Produktion, Distribution und Konsum untersuchen und damit Alternativen zur dominanten Umgangsweisen der Gegenwart aufzeigen.

Studien zu Phänomenen des Konsums, verstanden als die Beschaffung von und den Umgang mit materiellen Dingen, die zunächst Waren sind, gewinnen gegenwärtig zunehmend an Bedeutung. Ein Grund dafür liegt in der Einsicht, dass Konsum nicht nur ein Element des wirtschaftlichen Handelns ist, sondern auch als Artikulation von kultureller Identität und Differenzen aufgefasst werden muss. Die Bedeutung von Konsum als sozialem Phänomen reicht heute weit über die Befriedigung von Bedürfnissen hinaus und bildet in allen Gesellschaften ein für soziale Ordnungen konstitutives Handlungsfeld.

Der Begriff des Konsums lässt sich sowohl historisch herleiten als auch philosophisch. Aus historischer Sicht ist die Dynamik des Begriffs nicht zu übersehen. Ausgehend von der Verwendung für eine Spezialsteuer (›Konsumtions-Akzise‹), die im späten 18. Jahrhundert auf alltägliche Gebrauchsgüter erhoben wurde, setzte er sich immer mehr als Sammelbegriff für die käuflich zu erwerbenden Verbrauchsgüter durch. Während man in der *frühen* Zeit ›Konsum‹ mit dem Verbrauch von Luxusgütern gleichsetzte, vollzog sich schon im 19. Jahrhundert eine Ausweitung des Begriffs, so dass auch der grundlegende Bedarf an Verbrauchsgütern als ›Konsum‹ bezeichnet wurde. Der Bürger wurde zum ›Consommateur‹ (Siegrist 1997, 45). Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die Rede von der ›Konsumgesellschaft‹. Dieser Begriff verweist auf die Tatsache, dass Konsum zu einem zentralen sozialen Handlungsmuster geworden ist, das unter anderem durch Werbung, Architektur (Shopping-Malls) und Warenangebot fast alle Bereiche des Alltags aller Angehörigen dieser Gesellschaften betrifft. Konsum ist nicht nur handlungsleitend, er ist auch eine Ideologie, die Normen setzt und Werte beeinflusst (Stearns 2000).

Nach Wim van Binsbergen (2005) geht es bei Konsum in philosophischer Hinsicht jedoch nicht nur um die historische Abfolge. Vielmehr entspringt das Konzept des Konsums einer grundlegenden Beschreibung des menschlichen Weltverhältnisses: Jeder Mensch, eigentlich sogar jedes Lebewesen, muss konsumieren, um zu überleben. Schon die geatmete Luft wird verbraucht, also konsumiert. In dem Moment, in dem ein Mensch seine Identität nicht nur aus Ideen bezieht, und insofern sein Dasein eine physische Grundlage hat, ist er gezwungen, sich zu ›entäußern‹, wie es zuerst Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) formulierte, und wie es dann unter anderem von Christopher Tilley (2006) aufgegriffen wurde. Anglophone Autoren verwenden dafür den Begriff der Objektivierung. Jeder Mensch, so die grundlegende Annahme, steht unter dem Zwang der Objektivierung, die zugleich Konsum ist. Für die folgenden Ausführungen soll dieser philosophische Aspekt jedoch nicht weiter verfolgt werden; stattdessen wird dem engeren, historisch definierten Begriff des Konsums der Vorzug gegeben, da er offensichtlich sehr viel besser in der Lage ist, das Spezifische des Umgangs mit Dingen in Warenform oder durch die Perspektive der Konsumenten aus kulturwissenschaftlicher Sicht herauszustellen.

Aus diesem speziellen Begriff hat sich ein komplexes und weit verzweigtes Forschungsfeld entwickelt, das mit dem Begriff ›Konsumkultur‹ verknüpft ist (Arnould/Thompson 2005). Dieses neue, erst in den 1980er Jahren entstandene alte Feld der Forschung trägt der bereits erwähnten Einsicht Rechnung, dass Konsum nicht nur die Momente des Erwerbs von Gütern oder deren Verbrauch beschreibt. Konsumkultur als Forschungsthema befasst sich

vielmehr mit der Frage, wie Handeln und gesellschaftliche Ordnung insgesamt durch Konsum strukturiert werden. Die durch den Konsum zutage tretenden sozialen Bedeutungen und Beziehungen lassen heute keinen Aspekt des Alltagslebens mehr aus. Konsum durchdringt den Alltag, er wird bewertet, und er artikuliert sich nicht in spezifischen Strategien der Akteure. Das Handeln verändert sich durch die Gegenwart des Konsums, da die konsumierten Dinge mehr und mehr an Bedeutung gewinnen. Der Konsum verschiebt das Handeln weg von der Autonomie des Handelnden und hin zu den Kontexten der Güter. Auch wenn die Intentionen des Handelns unverändert bleiben, ergeben sich durch Konsum Kontexte, in denen Entscheidungen zu treffen sind und Begründungen für das Handeln Einzelner oder von Gruppen gefunden werden müssen, etwa im Hinblick auf Verteilung und Verbrauch knapper Ressourcen.

Aber es geht hier nicht nur um die ökonomische Einbettung des Konsums. Zum Beispiel vertritt Daniel Miller (1995) darüber hinausgehend die Auffassung, soziale Ordnungen würden zunehmend durch Konsum und immer weniger durch andere soziale Bindungen, wie zum Beispiel Verwandtschaft bestimmt. Manche Ethnologen bezeichnen so verstandene Studien zur Konsumkultur heute deshalb auch als die wichtigste »Ethnographie des Alltags« (Joy/Li 2012). Im Folgenden wird es auf Grundlage dieser allgemeinen Feststellungen darum gehen, spezifische Forschungsstrategien zu erörtern, die das Thema ›Konsum‹ in einen weiteren kulturwissenschaftlichen Kontext einbetten.

Globale Dimensionen des Konsums

Die Ethnologie hat sich schon seit Entstehung des Fachs mit den Dingen befasst, die in den verschiedensten Regionen der Welt hergestellt und genutzt werden (s. Kap. V.1). Die Untersuchung kultureller Unterschiede zwischen verschiedenen lokalen Gesellschaften war einer der Ausgangspunkte für Kulturanalysen, ähnlich, wie für die Archäologie bis heute lokal tradierte Ausprägungen von Objektformen ein wichtiges Thema sind. Der Fokus auf Konsum stellt gegenüber dieser Forschungstradition einen radikalen Paradigmenwechsel dar. Dabei geht es um Konsum nicht mehr nur als Folge von lokaler Produktion und Distribution, sondern um Dinge, die an ganz anderen Orten als den Produktionsstätten konsumiert werden. So sind chinesische Emaille- und Plastikschalen auf Märkten in Afrika zu finden, und tschechische Rasierklingen gelten als alltägliches Konsumgut im Urwald des Amazonas. Da es heute keine Gesellschaft mehr gibt, die ausschließlich selbst hergestellte Güter verwendet, spielen im alltäglichen Umgang weltweit Dinge, auf deren Herstellung die Menschen keinen Einfluss haben, oder deren Herkunft ihnen sogar unbekannt ist, eine immer größere Rolle. Diese weltweite Verteilung von Gütern hat aber keineswegs die Auslöschung von Unterschieden in Konsummustern oder in der Kultur insgesamt zur Folge.

Der Ausdruck ›consumptionscapes‹, der am besten mit ›Landschaften des Konsums‹ übersetzt werden kann, thematisiert die neu entstehenden Unterschiede. Landschaften des Konsums enthalten Flüsse und Wege, entlang derer Konsumgüter zum Ort des Konsums gelangen. Aber auch Barrieren (Berge) gehören dazu. Sie machen es unmöglich, dass bestimmte Konsumformen an bestimmte Orte gelangen. Mehr als andere Begriffe betont ›consumptionscapes‹ also die Ungleichheit im Zugang zu Waren. Gülitz Ger und Russell Belk (1996) prägten diesen Begriff in Anlehnung an das Konzept der ›ethnoscapes‹ des Globalisierungstheoretikers Arjun Appadurai.

Ganz grundsätzlich ist Konsum eines der kulturellen Felder, in denen Phänomene der Globalisierung weithin erkennbar werden und zugleich als Probleme des Kulturwandels in die Diskussion geraten sind. Das Konzept des ›World System‹ des Historikers Immanuel Wallerstein beruht im Wesentlichen auf einer Reflexion über solche globalen Warenströme. Spätestens ab dem 18. Jahrhundert gab es Handelsrouten für Tee, Zucker und Stoffe. Zu jener Zeit waren alle diese Waren zum Beispiel in Großbritannien als Konsumgüter hoch geschätzt. In jüngerer Zeit betrifft dies viel mehr noch die Ausbreitung neuer Medien. Können Fernsehen und Radio als Pioniere der globalen Verbreitung von Medien im 20. Jahrhundert gelten, so ist dem Mobiltelefon ein fast schon emblematischer Charakter für die Globalisierung insgesamt zuzusprechen. Dabei geht es nicht nur um die die Idee der weltweiten Verknüpfung von Menschen untereinander, sondern – im Kontext des Konsums – auch um die Tatsache, dass in Mobiltelefonen Technologien und Substanzen stecken, die aus ganz unterschiedlichen Regionen der Welt stammen. Nicht zuletzt ist das Mobiltelefon selbst ein Konsumgut, das zwar nur von wenigen global agierenden Herstellern produziert wird, aber doch eine größere weltweite Verbreitung gefunden hat als jedes andere elektronische Gerät zuvor.

Aber auch die Jeans kann hier als Beispiel genannt werden, da sie in kürzester Zeit weltweite Verbreitung fand (Miller/Woodward 2010). Für sie gilt nicht weniger als für das Mobiltelefon, dass nicht nur im Konsum, sondern auch in dem dadurch verursachten Handel mit Rohstoffen globale Verknüpfungen intensiviert wurden. Zugleich verbreiten sich mit der Jeans (nicht weniger als mit dem Mobiltelefon) auch neue Praktiken und Normen der Bekleidung. Typische Untersuchungen aus der Ethnologie können zeigen, wie zum Beispiel ›Halal-Phones‹, also mit dem Islam kompatible Mobiltelefone, oder auch Second-Hand-Kleidung weltweit zu einem differenzierten Bild über westliche Konsummuster und Modeerscheinungen geführt haben. Allerdings, und das macht das Potential solcher Konsumstudien aus, weisen Ethnologen auch darauf hin, dass die Übernahme der Güter als solche keineswegs zu weltweit einheitlichen Alltagspraktiken geführt haben.

Kritik an Konsum als kulturwissenschaftlichem Studienfeld

Der im letzten Abschnitt eingeführte Begriff der ›consumptionscapes‹ richtet sich gegen unzulässig vereinfachende oder affirmative Perspektiven auf globalen Konsum. Die Tatsache, dass Konsum weltweit zum Teil des alltäglichen Lebens geworden ist, gerade auch in Ländern, in denen viele Haushalte kaum in der Lage sind, an Konsum zu partizipieren, hat auch Kritik an kulturwissenschaftlichen Perspektiven auf Konsum hervorgerufen. In kritischer Distanzierung zur skizzierten Idee der ›Konsumkultur‹ wird dabei gefragt, ob nicht auch die Grenzen des Konsums mit bedacht werden sollten. Auch die Problematik des fairen Konsums spielt hier eine Rolle. Diese Kritik und die damit verbundenen Aufrufe an Konsumenten insbesondere in den westlichen Ländern, die ein Nachdenken über Konsum einfordern, sind aber nicht so neu, wie es den Anschein haben könnte. Schon um 1900 gab es solche, allerdings schon damals eher wirkungslose Aufrufe (Bode 1904).

Wichtiger als der moralische Appell ist die Sorge, ob nicht der Fokus auf das Einkaufen und der ›objektive‹ Charakter von Waren eine problematische Verkürzung des kulturwissenschaftlichen Zugangs zu sozialem Handeln darstellt. Es könnte sein, so die Kritiker, dass Konsumstudien die soziale Einbettung der Konsumenten – die sich ja auch außerhalb des Konsums manifestieren – einseitig beleuchtet und somit insgesamt ein verkürztes Bild der Handlungsfähigkeit ergibt.

Diese Kritik führt zu einigen grundlegenden Fragen an Konsum als Studienfeld im Hinblick auf die Folgen der aus diesem Konzept resultierenden Abtrennung von Konsum und Produktion. Die Abtrennung der Produktion verhilft nicht zu besseren Einsichten, sagt zum Beispiel Alfred Gell (1945–1997), sondern erschwert sogar ein Verständnis des Konsums insgesamt (Hahn 2008, 13). Wie verhält es sich zum Beispiel mit Kontexten, in denen Identität und soziale Ordnung gerade durch Konsumverzicht artikuliert werden? Was bedeutet es, Dinge nicht zu besitzen, die ansonsten als ›Standard‹ des Konsums gelten? In ähnlicher Weise warnt Alan Warde (1994), eine Vernachlässigung von Objektbiographien (s. Kap. IV.19) und der Fokus auf individuelle Konsumentscheidungen könnten zu einem überindividualistischen Bild der Gesellschaft führen. Konsum als Studienfeld, so könnte diese Kritik ergänzt werden, führt zu einem geringeren Interesse an staatlichen oder makroökonomischen Faktoren, die jedoch durchaus auch wichtig für die Lage von Konsumenten sind.

Diese kritischen Fragen verdienen eine sorgfältige Berücksichtigung. Sie zeigen auch, wie wichtig gerade ethnologische und archäologische Studien zum Umgang mit Dingen sein können, in denen es um Gesellschaften geht, in denen Konsum keine oder nur eine geringe Rolle spielt. Insbesondere in der Ethnologie wurden in den vergangenen fünfzig Jahren zahlreiche Studien zu sogenannten ›Übergangsgesellschaften‹ vorgelegt, bei denen Ethnologen nach einem besseren Verständnis des Übergangs von Produktion für den eigenen Bedarf (›Subsistenz‹) hin zu Marktorientierung suchten. Klassische Studien beschrieben zum Beispiel den zunehmenden Verkauf von Rindern, die zuvor nur bei zeremoniellen Anlässen geschlachtet werden durften (Bohannan 1959). Oder sie befassten sich mit der Substitution von Steinäxten durch Stahläxte (Salisbury 1962). Eine wichtige, übergreifende Einsicht ist, dass in vielen Gesellschaften Geld und Konsumgüter einer spezifischen Sphäre zugeordnet und zugleich bestimmte Grenzen der Tauschbarkeit definiert werden: Die Verwendung von Geld wird eingeschränkt und nicht jede plötzlich verfügbare ›Ware‹ gilt als zulässiger Konsum (Shipton 1989).

Güterexpansion

Mit der Durchsetzung des Konsums geht eine rasche Zunahme das Sachbesitzes einher. Die als Waren verfügbaren Dinge bieten die Möglichkeit – die ent-

sprechenden Ressourcen vorausgesetzt – den Sachbesitz relativ rasch zu steigern. Die Güterexpansion hat sich zum Beispiel in Europa während der letzten 200 Jahre kontinuierlich fortgesetzt, wobei für das 20. Jahrhundert eine besondere Dynamik der Steigerung des Besitzes zu beobachten ist. So gilt der Besitz von 2000 bis 5000 Objekten Ende des 20. Jahrhunderts als Durchschnitt pro Person in einem Haushalt (Hahn/Spittler/Verne 2008).

Es hat in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Versuche gegeben, diese Dynamik zu erklären. So wurde vermutet, dass der Konsum eine zentrale Rolle für die Identität (s. Kap. II.8.) bestimmter sozialer Gruppen innerhalb von Gesellschaften erlangt, die noch kurze Zeit zuvor überhaupt keinen Zugang zu Konsumgütern hatten. Häufig wird diese Beobachtung mit einem Modell der sozialen Differenzierung erklärt. Der Erwerb der neuen Güter dient hedonistischen Zwecken, also zur Artikulation von Status und Überlegenheit gegenüber anderen sozialen Gruppen. Den Erwerb von ›Prestigegütern‹ (s. Kap. IV.20) hatte schon lange vorher Thorstein Veblen (1857–1929) in seiner *Theory of the Leisure Class* (1899) als ›demonstrativen Konsum‹ bezeichnet. Neue Konsumgüter dienen demnach der Mitteilung von Botschaften sozialer Überlegenheit. Konsum und Güterexpansion, so wäre dieses Konzept weiter zu entfalten, haben heute nur wenig mit ›Bedürfnissen‹ zu tun, sondern beruhen auf der ›Lust am Luxus‹. Soziale Differenzierung und Bedeutungen der Dinge hat auch Mary Douglas (1921–2007) in den Vordergrund ihrer Anthropologie des Konsums gestellt: »Forget that commodities are good for eating, clothing, and shelter; forget their usefulness and try instead the ideas that commodities are good for thinking« (Douglas/Isherwood 1978, 62).

Richard Wilk (1995) interpretiert Konsummuster in Belize ähnlich, erklärt sie aber genauer. Der neue Konsum ist dort Ausdruck der Integration der lokalen Gesellschaft in den Kontext der ›Ersten Welt‹. Konsum wird zu einem Mittel, um die selbst empfundene Rückständigkeit aufzuheben und eine Synchronisierung mit der Metropole zu erlangen. Nach Wilk sind Kontexte der Synchronisierung durch die Emulation westlichen Konsums jedoch nicht universell; in anderen Gesellschaften dienen andere Konsummuster als Vorbild. Die These des Hedonismus als Motiv der Güterexpansion ist eng verbunden mit der Vorstellung von der spezifischen Bedeutungsaufladung der Konsumgüter. Nur durch die zahlreichen Bedeutungen und die damit verbundene zunehmende soziale Differenzierung in immer mehr sogenannte ›Lebensstile‹ und ›Milieus‹ scheint der heutige Stand des Sachbesitzes erklärbar (s. Kap. II.9).

Aber es gibt noch eine andere, weithin akzeptierte Begründung für die durch den Konsum ermöglichte ›unendliche‹ Expansion des Sachbesitzes. Dabei geht es weniger um soziale Strukturen, als vielmehr um die Frage nach der Identität und der Artikulation des Individuums in der Moderne. Colin Campbell (1987) argumentiert, dass die Erfindung des Individuums in der Romantik zugleich zu der Notwendigkeit führte, neue Mittel des Ausdrucks von ›Persönlichkeit‹ zu finden. Was aus Sicht semiotisch inspirierter Konsumstudien als Mittel der sozialen Differenzierung gilt, ist für Campbell vielmehr eine Strategie der Selbstvergewisserung. Der Konsum immer neuer Dinge – die oft nicht oder nur für kurze Zeit tatsächlich genutzt werden – ist eine Befriedigung von subjektiv empfundenen Bedürfnissen, die weniger auf materiellen, physischen Aspekten beruhen, sondern vielmehr auf einem Bild des ›Ich‹, das sich nur durch den Besitz von immer neuen Gütern vervollständigen kann. Zygmunt Bauman (2009, 125) vergleicht den Konsumenten in modernen Gesellschaften mit einem Jäger, der schon unmittelbar nach dem Erlegen eines Tieres das Interesse daran verliert und beginnt, nach einer neuen Beute zu suchen. Dieses auf den ersten Blick akzentuiert psychologisch anmutende Bild des Konsums hat durchaus eine wichtige historische Dimension, wenn man an die transatlantische Geschichte von Zucker und Kaffee denkt. Diese Dinge waren Gegenstände der ›Sehnsucht‹ und ihr Konsum ist innerhalb kurzer Zeit zu einem ›Grundbedürfnis‹ geworden (Mintz 1987).

Auch diese Tradition der Erklärung hat deutlich frühere Vordenker, zum Beispiel den Psychologen Abraham Maslow (1908–1970), der schon vor 70 Jahren die sogenannte ›Bedürfnispyramide‹ vorgestellt hat (Maslow 1943). Ihm zufolge sind Bedürfnisse in unterschiedliche Ebenen einzuteilen. Die unterste Ebene betrifft die Befriedigung der unmittelbaren physischen Bedürfnisse, die mittlere und obere Ebene umfasst die sozial definierten Bedürfnisse und solche, die sich z. B. aus religiösen Überzeugungen erklären. Jeder dieser Ebenen sind bestimmte Konsumgüter zuzuordnen; soziale und kulturelle Differenzierung sind aber meistens in den beiden oberen Ebenen zu erwarten. Der damit eingeführte ›erweiterte‹ Begriff von Bedürfnissen ist in besonderer Weise in der Lage, die rasche Ausweitung des Angebots von Konsumgütern im Bereich der ›nicht unmittelbar notwendigen‹ Dinge zu erklären.

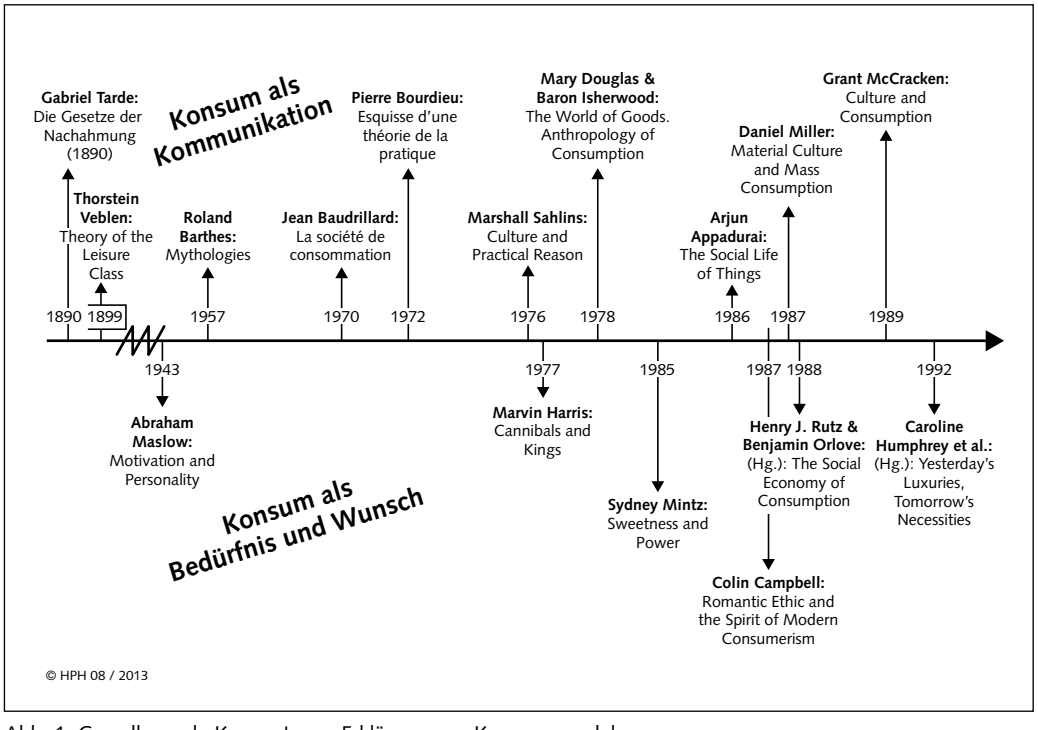


Abb. 1: Grundlegende Konzepte zur Erklärung von Konsumwandel

In der Konsumgeschichte werden die Prozesse der sozialen Differenzierung und der Identitätsbildung des modernen Individuums als zeitgleich und nebeneinander herlaufend beschrieben (s. Abb. 1). Allerdings ist dieses Bild mangelhaft, da Konsum lediglich als ›Symptom‹ der langfristigen Trends gesellschaftlicher Veränderung verstanden wird. Sicherlich ist es richtig, beide große Theorien – Bedeutungen der Konsumgüter und die Erfüllung im Grunde niemals zu befriedigender Bedürfnisse – als zueinander komplementär anzusehen. Noch wichtiger ist es jedoch, im Konsum selbst ein historisches Phänomen zu erkennen, dass als Forschungsgegenstand aus eigenem Recht ernstgenommen wird.

Kulturelle Aneignung und Kreativität

Insbesondere der Erwerb von Gütern des Massenkonsums wird im Kontext der Globalisierung häufig als Faktor der Auslöschung kultureller Diversität angesehen. Globale Güter, die weltweit auf sehr vielen Märkten in materiell identischer Form angeboten werden, könnten wenigstens auf den ersten Blick dazu beitragen, dass Kulturen ihre Eigenart verlieren. Der Konsum solcher Güter scheint ein Einfallstor westlicher Ideen und Lebensstile zu sein. Um diese Auffassung zu widerlegen, haben Ethnologen Konzepte entwickelt, die erklären, weshalb gerade durch den Konsum kulturelle Identität und Diversität fortbestehen und auch nicht die Tendenz haben, abzunehmen. ›Hybridisierung‹, ›Kreolisierung‹, ›Nostrifizierung‹, ›Domestikation‹ und ›kulturelle Aneignung‹ sind solche, durchweg in den letzten dreißig Jahren entstandenen Konzepte, von denen hier nur der letztgenannte erläutert werden soll.

Das Konzept ›kulturelle Aneignung‹ betont die Transformationen der durch den Konsum erworbenen Objekte und beschreibt zugleich einen Prozess des Kulturwandels. Während ›Kreolisierung‹ und ›Hybridisierung‹ den Wandel lokaler Kulturen im Kontext globaler Einflüsse erklärt, hebt kulturelle Aneignung den Aspekt des Handelns hervor. Aneignung verweist an erster Stelle auf die Akteure, durch deren Handeln Aneignung möglich wird. Der Ausgangspunkt dieses Konzepts ist die schon im letzten Abschnitt wiedergegebene Feststellung, dass Gesellschaften überall auf der Welt durchaus offen sind für global verbreitete Massengüter. Der Widerstand gegen solche Waren ist eher selten, die Bereitschaft

Zeit und Geld aufzuwenden, um diese Dinge in den eigenen Besitz zu bringen, muss als allgemein verbreitetes Phänomen gesehen werden.

Zum Erwerb solcher Güter gehört jedoch untrennbar die Zuweisung lokaler Gebrauchsweisen und Bedeutungen. Gleichzeitig mit dem Konsum widerfährt diesen Dingen also eine Transformation, die zu neuen Eigenschaften führt. Häufig geht es darum, die Dinge für bestimmte soziale Kontexte ›passend‹ zu machen, aber auch mit lokal tradierten handwerklichen Techniken zu verbinden.

Einige Beispiele sollen diesen Prozess veranschaulichen. So werden in Algerien Streifen der weltweit verbreiteten Plastiktüte als Flechtmaterial genutzt, Glühbirnen werden zu Öllampen umgearbeitet, und in Westafrika werden Fahrräder so modifiziert, dass sie den lokalen Anforderungen als Transportmittel auf sehr schlechten Wegen und Pfaden genügen (Hahn 2004a). Diese Beispiele zeigen, wie Spielräume der materiellen Veränderung ausgenutzt werden. Sie machen zudem deutlich, wie den Dingen zugleich neue Bedeutungen zugeschrieben werden. Aus Plastiktüten werden farbliche Akzente für lokale Körbe und Matten, aus Glühbirnen werden Öllampen und aus Fahrrädern Arbeitsgeräte. Das Ergebnis der Aneignungen ist die lokale Neuschaffung der Gegenstände, die sich danach von den global verbreiteten Massengütern (Plastiktüten, Lampen, Fahrräder) deutlich unterscheiden.

Kulturelle Aneignung als Prozess, der von lokalen Akteuren initiiert wird und letztlich auf eine Einbettung im lokalen Kontext hin ausgerichtet ist, kann in verschiedene Teilaspekte gegliedert werden. Jeder dieser Aspekte bezieht sich auf ein empirisches Feld und trägt somit dazu bei, die Dimension des Handelns greifbar zu machen. Der erste, elementare Aspekt ist der Erwerb beziehungsweise die Annahme der Ware. Nicht weniger wichtig sind aber, wie an den genannten Beispielen gezeigt, die materielle Umgestaltung und die lokale Benennung. Dabei geht es nicht nur um die Zuordnung eines lokalsprachlichen Begriffs, sondern auch um semantische Assoziationen mit Gruppen von Gegenständen. Mit der sprachlichen Lokalisierung geht zugleich eine Kontextualisierung einher: Neue Dinge werden lokalen Bedeutungszusammenhängen zugeordnet, mit Geschlechts- und Statuseigenschaften verknüpft und mit bestimmten Praktiken assoziiert. Schließlich spielt auch die Traditionalisierung eine wichtige Rolle, da erst die Einbettung in lokale Traditionen die Lokalität des Gegenstands als dauerhafte Eigenschaft festlegt. Nicht alle hier genannten Teilprozesse sind in jedem Aneignungsvorgang wiederzufinden; sie bilden aber eine gute Basis, um die Aneignung auch empirisch greifbar zu machen (Hahn 2004b).

Aneignung macht klar, wie sehr Konsum auch mit Umdeutung und mit der Entfaltung von Gegendiskursen gegenüber dominanten Auffassungen über Dinge zu tun haben kann. Der Kontakt zwischen Kulturen im Kontext der Globalisierung ist ja häufig von signifikanten Machtunterschieden geprägt. Konsum gilt nur auf den ersten Blick als Anerkennung der Überlegenheit der Kultur, aus der die importierten Konsumgüter stammen (Dietler 2010). Der Begriff der kulturellen Aneignung legt eine ganz andere Sichtweise nahe: Indem Konsumgüter erworben, also angenommen und dann umgewandelt werden, wird auch die Ordnung der machtvollen Partei im Kulturkontakt in Frage gestellt. Aneignung im Kontext des Konsums hat somit auch ein subversives Potential. Aus dem Gebrauch der Dinge wird ein ›Missbrauch‹, und vorgegebene Strukturen werden durch alltägliches Handeln unterlaufen (de Certeau 1988).

Ein sehr gutes Beispiel ist hier die Aneignung und Transformation von Kleidung. Natürlich sind Moden weltweit von westlichen Vorbildern beeinflusst. Aber das Tragen zum Beispiel von Hosen wird vielerorts nicht einfach als ›lässiger Stil‹ interpretiert, sondern zugleich als eine gezielte Provokation gegenüber der lokal zuvor gültigen Kleiderordnung. Das kann mit der Geschlechterordnung zu tun haben, wenn zum Beispiel insbesondere Frauen den provozierenden Aspekt dieses neuen Kleidungstyps für sich in Anspruch nehmen. Es kann auch ein Ausdruck einer neuen Jugendkultur sein. Wie diese Beispiele deutlich machen, sind neue Konsummuster im Licht der kulturellen Aneignung nicht nur ein Ausdruck von Selbstbewusstsein gegenüber anderen, womöglich dominanten Kulturen, es ist auch ein Schritt der Veränderung der Gesellschaft als solcher, etwa in Hinblick auf Beziehungen zwischen Alt und Jung oder Geschlechterbeziehungen (Ross 2008).

Diese Beispiele zeigen die Relevanz des Konzepts der Aneignung gerade für den Alltag in von ungleichen Machtbeziehungen geprägten Gesellschaften. Im Rahmen der *Postcolonial Studies* ist Aneignung als ›Handeln der Machtlosen‹ zu verstehen. Aneignung von Konsumgütern kann ›Nachahmung‹ sein, artikuliert dennoch zugleich Andersartigkeit. Aneignung verweist auf Freiräume für neue Interpretationen. Aber es geht nicht nur um die Bedeutungszuweisung, sondern um die Klärung von Relationen zwischen Objektgruppen. Dieses ›In-Beziehung-setzen‹ von Dingen und Gruppen von Dingen ist die Grundlage für eine neue Kategorisierung der All-

tagsdinge, die frühere Unterscheidungen von Tradition und Innovation in Frage stellt (Bromberger/Chevallier 1999).

Um ungleiche Machtrelationen im Kontext des Konsums richtig zu bewerten, sollten zusätzlich umgangssprachliche Bedeutungen des Aneignungsbegriffs berücksichtigt werden. Aneignung ist auch als Ausdruck von ›Macht über etwas oder jemanden‹ zu verstehen; sie bedeutet im Kontext zeitgenössischer Konsumkulturen für große Marken den zumindest partiellen Verlust der Kontrolle über das ›Image‹ ihrer Waren. Die Bewertung von bestimmten Marken ist nicht nur ein Ergebnis des ›Marketing‹, sondern, wie sich auch die Marketing-Fachleute immer mehr bewusst werden, auch eine Frage des Handelns, der Intentionen und des Selbstverständnisses der Konsumenten. Der sogenannte ›Identitätswert‹ eines Markenprodukts kann sich schnell wandeln, wenn sich zum Beispiel die Erwartungen der Konsumenten verändern (Foster 2007). Dies kann aus der Sicht des Konsumenten einfach der Freiraum der Kreativität sein, aus der Sicht großer ökonomischer Akteure kann es aber auch als eine Bedrohung gesehen werden. Bekannte Marken wie zum Beispiel Coca-Cola und Shell haben hier bereits leidvolle Erfahrungen gemacht.

Schluss: Konsum als alltägliches Handeln

Das zentrale Anliegen ethnologischer Untersuchungen zum Konsum ist es, die Einbettung der Dinge in lokale Gesellschaften aufzuzeigen. Konsumgüter als typische Phänomene globaler Zirkulation sollten nicht dafür blind machen, dass Unterschiede im Hinblick auf Lebensstandard und Konsum fortbestehen. Gerade wegen der weltweiten Verbreitung des Konsums ist der Umgang mit Waren ein ergiebiges Feld zur Untersuchung der Selbstbehauptung lokaler Kulturen sowie der Transformationen, die Konsumgüter erfahren, so wie es hier am Beispiel der kulturellen Aneignung gezeigt wurde.

Es wäre ein Fehler, die Untersuchung des Konsums den Experten des Marketings zu überlassen. Ganz offensichtlich gibt es eine Schnittmenge zwischen einerseits den ethnographischen Studien zu sozialer Differenzierung, zur Expansion des Sachbesitzes und zur kulturellen Aneignung und andererseits den Fragen der Ökonomen an das Verhalten der Konsumenten. Aber das ist kein Grund, von einer Übereinstimmung der Interessen von ökonomischer Konsumforschung und kulturwissenschaftlichen Studien zu ›Konsumkultur‹ auszugehen. Die Kulturwissenschaften können jenseits des engen Horizonts des Marketings einen erweiterten Vergleich wagen, indem sie etwa Studien von Gesellschaften ohne Konsum und von den sogenannten ›Übergangsgesellschaften‹ mit einbringen. Im besten Fall gelingt es ihnen, andere Weltbilder erkennbar werden zu lassen. Es sollte dann möglich sein zu zeigen, dass Konsum längst nichts mehr mit ›Versorgung‹ oder mit Bedürfnissen zu tun hat, sondern zu einer eigenen Welt der Wertsetzung und Normierung geworden ist, denen sich Individuen in Konsumgesellschaften in den allermeisten Fällen unterwerfen, ohne sie noch zu hinterfragen.

Einen fundierten Zugang zu Konsum, verstanden als Umgangsweise mit Gütern, kann es nur unter der Prämisse geben, an erster Stelle die Perspektive der Konsumenten zu verstehen und zu dokumentieren. Konsumstudien müssen sich von der Marketingforschung dadurch abheben, dass sie unvoreingenommen die Normen und Praktiken der Menschen im Kontext ihrer Konsumentscheidungen und ihres Sachbesitzes thematisieren. Wenn es gelingt, Konsum als soziales und kulturelles Phänomen der Gesellschaft insgesamt zu fokussieren, ist damit ein zentraler Bereich der Materiellen Kultur erfasst. Wahrscheinlich öffnet sich damit sogar das wichtigste Feld der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit alltäglichen Dingen insgesamt.

Literatur

Arnould, Eric J./Thompson, Craig J.: Consumer Culture Theory (CCT). Twenty years of research. In: *Journal of Consumer Research* 31 (2005), 868–883.

Bauman, Zygmunt: *Leben als Konsum*. Hamburg 2009 [engl. Originalausgabe 2007].

Binsbergen, Wim van (Hg.): *Commodification. Things, Agency, and Identities. The Social Life of Things Revisited*. Münster 2005.

Bode, Wilhelm: *Die Macht der Konsumenten*. Weimar 1904.

Bohannan, Paul: The impact of money on an African subsistence economy. In: *Journal of Economic History* 19/4 (1959), 491–503.

Bromberger, Christian/Chevallier, Denis: Carrières d'objets. In: Dies. (Hg.): *Carrières d'objets. Innovations et relances*. Paris 1999, 43–58.

Campbell, Colin: *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford 1987.

Certeau, Michel de: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley 1988.

Dietler, Michael: Consumption. In: Dan Hicks/Mary C. Beaudry (Hg.): *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford 2010, 207–226.

Douglas, Mary/Isherwood, Baron: *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. London 1978.

Foster, Robert J.: The work of the new economy. Consumers, brands, and value creation. In: *Cultural Anthropology* 22/4 (2007), 707–731.

Ger, Güliz/Belk, Russell W.: I'd like to buy the world a coke. Consumptionscapes of the »less affluent world«. In: *Journal of Consumer Policy* 19 (1996), 271–304.
Hahn, Hans Peter: Die Aneignung des Fahrrads. In: Kurt Beck/Till Förster/Hans P. Hahn (Hg.): *Blick nach vorn. Festgabe für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag*. Köln 2004a, 264–280.
Hahn, Hans Peter: Globale Güter und lokales Handeln in Afrika. In: *Sociologus* N.F. 54 (2004b), 1–23.
Hahn, Hans Peter: Consumption, identities and agency in Africa – introduction. In: Ders. (Hg.): *Consumption in Africa*. Münster 2008, 9–41.
Hahn, Hans Peter/Spittler, Gerd/Verne, Markus: How many things does man need? Material possessions and consumption in three West African villages (Hausa, Kasena and Tuareg) compared to German students. In: Hans Peter Hahn (Hg.): *Consumption in Africa*. Münster 2008, 115–140.
Joy, Annamma/Li, Eric P.H.: Studying consumption behaviour through multiple lenses. An overview of Consumer Culture Theory. In: *Journal of Business Anthropology* 1/1 (2012), 141–173.
Maslow, Abraham H.: A theory of human motivation. In: *Psychological Review* 50/4 (1943), 370–396.
Miller, Daniel: Consumption and commodities. In: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), 141–161.
Miller, Daniel/Woodward, Sophie (Hg.): *Global Denim*. Oxford 2010.
Mintz, Sidney W.: *Die süße Macht. Kulturgeschichte des Zuckers*. Frankfurt a. M. 1987 [engl. Originalausgabe 1985].
Ross, Robert: *Clothing. A Global History or The Imperialists' New Clothes*. Cambridge 2008.
Salisbury, Richard F.: *From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*. Melbourne 1962.
Shipton, Parker: *Bitter Money. Cultural Economy and Some African Meanings of Forbidden Commodities*. Washington 1989.
Siegrist, Hannes: Konsum, Kultur und Gesellschaft im modernen Europa. In: Ders./Hartmut Kaelble/Jürgen Kocka (Hg.): *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert)*. Frankfurt a. M. 1997, 13–48.
Stearns, Peter: *Consumerism in World History. The Global Transformation of Desire*. London 2000.
Tilley, Christopher: Objectification. In: Ders./Webb Keane/Susanne Küchler/Mike Rowlands/Patricia Spyer (Hg.): *Handbook of Material Culture*. London 2006, 60–73.
Warde, Alan: Consumers, identity and belonging. Reflections on some theses of Zygmunt Bauman. In: Russel Keat/Nigel Whiteley/Nicholas Abercrombie (Hg.): *The Authority of the Consumer*. London 1994, 58–74.
Wilk, Richard R.: Learning to be local in Belize. Global systems of common difference. In: Daniel Miller (Hg.): *Worlds Apart. Modernity through the Prism of the Local*. London 1995, 110–133.

Hans Peter Hahn

2. Recycling

Grundsätzliches

Als ›Recycling‹ wird gemeinhin das Wieder-Einbringen von aus der Gebrauchssphäre ausgesonderten, ihrer Funktion entledigten Gegenständen und Materialien in den Produktions- bzw. Nutzungskreislauf verstanden. Begriff, Idee und Praxis des Recyclings sind folglich untrennbar mit dem Müll- bzw. Abfallstatus von Dingen oder Stoffen verbunden; das Wegwerfen, d. h. die Überführung in diesen Zustand, ist unabdingbare Voraussetzung. Vor dem Hintergrund, dass Abfall eine Zuschreibungskategorie darstellt (s. Kap. IV.1) – Dinge oder Stoffe werden zeit- und kontextabhängig als wertlos gesehen –, handelt es sich beim Recycling um einen Akt der (erneuten) In-Wert-Setzung. Es ist elementarer Bestandteil des technischen Repertoires der Abfallbeseitigung, fungiert aber zugleich auch – als (re-)integratives Denk- und Handlungsmodell – als deren erklärtes und entsprechend programmatisch unterfüttertes Gegenprogramm.

Recycling kann sich als Praxisform auf die materialen Überreste am Ende des Dinggebrauchs ebenso wie auf bei der Produktion anfallende Reststoffe richten. Der angestrebte Effekt ist ein doppelter: Recycling zielt zum einen auf die Schonung von Ressourcen, zum anderen auf die Reduktion von Abfallmengen. Unterschieden wird gemeinhin in Verfahren und Praktiken der Wiederverwendung (erneute Nutzung in der vorgefundenen Form; als typisches Beispiel gilt hier die Pfandflasche), der Wiederverwertung (aus Altglas werden erneut Glasflaschen hergestellt), der Weiterverwendung (in einem anderen Bereich; ein ausrangiertes Kleidungsstück dient zum Beispiel als Putzlappen) und der Weiterverwertung (aus Kunststoffverpackungen werden zum Beispiel Sitzmöbel gefertigt).

Auch über seine Anwendung in der Abfallwirtschaft hinaus verfügt Recycling als Denkmodell und Handlungsmodus über eine offensichtliche Attraktivität. So hat es Eingang in andere gesellschaftliche Bereiche (augenfällig gilt dies für Kunst und Design), aber auch in die sozial- und kulturwissenschaftliche Theoriebildung gefunden: Recycling – in seiner konzeptuellen Nähe zu den Prinzipien der Bricolage, der Montage, Collage und des Samplings – erscheint als grundlegende Kulturtechnik; verschiedentlich wird es gar als Leitprinzip der heutigen (nach-modernen) Gesellschaft identifiziert.

Zum Begriff

In seiner frühen, zunächst sehr engen Verwendung bezeichnete ›Recycling‹ in der US-amerikanischen Öl-Industrie der 1920er Jahre die Rückführung von nur teilweise raffiniertem Öl in den Raffinerieprozess (siehe Liboiron 2012, 735 f.). Die eingangs skizzierte, heute geläufige Wortbedeutung fand seit den 1970er Jahren eine größer werdende Verbreitung in den USA und Großbritannien, aber auch in nichtenglischsprachigen Ländern vor allem in Europa. In Deutschland wanderte der Begriff in dieser Zeit zunächst in die Expertendiskussion, dann in den medialen Diskurs sowie in die Alltagssprache ein und hat spätestens seit Ende der 1980er Jahre eine prominente Stellung in der öffentlichen Abfalldiskussion inne (siehe Wittl 1996, 30–53; Reith 2001; eine weitere, weniger bekannte Wortbedeutung aus der ökonomischen Theorie, nämlich Recycling als Rückfluss von Einnahmeüberschüssen in den Finanzmittelkreislauf, sei hier erwähnt, soll aber nicht weiter verfolgt werden; siehe Albrecht 2001, 8).

Seine offensichtliche Attraktivität verdankt der Recycling-Begriff nicht zuletzt dem ihm immanenten Kreislaufgedanken, der an idealtypische Vorstellungen vom Zyklischen als allumfassendes Naturprinzip anschließt. Vorläufer dieses Denkmodells finden sich bereits in der Antike, jedoch erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts konnte es sich zu einem normativen ›Ordnungsschema‹ entwickeln, das die mit der Industrialisierung noch einmal forcierte Dynamisierung der Stoffumsätze zu naturalisieren verhalf (siehe Schramm 1997; Windmüller 2004, 186–193).

Als hilfreich für die Popularität des Großkonzepts Recycling erwies sich zudem sicherlich seine von verschiedenen Autoren kritisch angemerkte Unschärfe, die Fähigkeit, eine große Bandbreite unterschiedlicher Phänomene zu vereinen:

> »von Gebrauchsgegenständen der Dritten Welt, gefertigt aus den Abfall-Dosen und -Flaschen der zivilisierten Kolonialherren, bis zu den Notbehausungen der Obdachlosen in unseren Tagen, von Schuhsohlen aus abgefahrenen Autoreifen bis zu Schrott-Kunstwerken moderner Künstler, von Bauschutt als innovativem Straßen-Unterbau über Leichtbauplatten aus den Abfall-Gipsen der Rauchgasreinigung bis zur Kompostierung organischer Abfälle« (Wittl 1996, 31).

Recycling und Nutzungswandel in Objektbiographien

Während der Recycling-Begriff selbst also im 20. Jahrhundert verortet werden muss, ist das von ihm bezeichnete Handlungsprogramm ungleich älter, ja es wird sogar als über alle Zeiten und Kulturen hinweg auffindbare Konstante identifiziert. Bereits in der Prähistorie wurden zum Beispiel Metalle wiederverwendet, das Einschmelzen von Altglas für die Glasproduktion ist seit Jahrhunderten überliefert, und die Errichtung neuer Gebäude aus den Steinen älterer Bauten ist ein durch die Geschichte hindurch nicht nur in Notzeiten zu beobachtendes Phänomen ebenso wie es die Gewerbetreibenden im Altstoffhandel sind (siehe Strasser 1999). Die Pariser Lumpensammler, die *chiffoniers*, wurden ebenso legendär (und zum Motiv künstlerischer Bearbeitung) wie die britischen und US-amerikanischen *pedlars/peddlers* und *ragmen*.

Mit der Formel »›Stoffwechsel‹ der Ausrüstungen« fassen Edit Fél und Tamás Hofer (1974, 343–351) die von ihnen beobachteten vielfältigen Ab- und Umnutzungen bäuerlicher Arbeitsgeräte in dem ungarischen Dorf Átány, dessen Dingbestand sie in langjährigen empirischen Annäherungen untersucht und dokumentiert haben. Neben Geräten, die über eine nur kurze Lebensdauer verfügen und immer wieder neu hergestellt werden (dazu zählen zum Beispiel Besen oder Hufeisen), haben Fél und Hofer Geräte vorgefunden, die in regelmäßigen Abständen repariert werden, sowie Gegenstände, die vollständig aus Bestandteilen anderer, unbrauchbar gewordener Gegenstände gefertigt werden (z. B. Pferdedecken aus Fleckenmatten, die wiederum aus zerschlissenen Kleidern hergestellt werden). Nicht mehr brauch- und reparierbare Geräte im Átányer ›Sachuniversum‹ werden in einzelne Bestandteile zerlegt und bilden einen Materialvorrat, der bei Bedarf einen neuerlichen Einsatz findet.

Auf die dem handwerklichen Recycling eigene Kreativität hat unter anderem Jürgen Grothues hingewiesen, der anhand von Feldstudien in Pakistan und Marokko gezeigt hat, dass im Recycling-Prozess neue Formen geschaffen werden, die ihrerseits eine eigene Funktionalität haben. Die Recycling-Handwerker reichen die für die Herstellung »notwendigen Kenntnisse und Fähigkeiten« an nachfolgende Generationen weiter und bilden so eine »eigene [handwerkliche] Tradition« aus (Grothues 1988, 30).

Industrielle Wertsicherung

Im Zuge der Industrialisierung und in Reaktion auf das zunehmende Müllaufkommen in den Städten etablierte sich seit Ende des 19. Jahrhunderts eine organisierte (kommunal verantwortete) Abfuhr und

›Entsorgung‹ der Abfallstoffe. Dabei bildeten sich bereits früh parallel zur endgültigen Deponierung oder Vernichtung durch Verbrennung Verfahren einer industriellen Aufbereitung heraus (größere Anlagen gab es etwa in Budapest ab 1895, in München-Puchheim ab 1898). Neben der manuellen Sortierung am Band wurden beispielsweise auch automatisierte Vorrichtungen der Nassbehandlung zur Trennung nach spezifischem Gewicht, Entstaubungs- und Reinigungsanlagen sowie elektromagnetische Scheideapparate erprobt. In Charlottenburg fand öffentlichkeitswirksam ab 1907 von US-amerikanischen Separationsverfahren inspiriert ein erster Versuch getrennter Abfallsammlung bereits in den Haushalten mit entsprechend separater Abfuhr der Fraktionen ›Küchenabfälle‹, ›Kehricht‹ sowie ›Papier-Scherben etc.‹ statt, der allerdings statt der versprochenen Kostensenkung zu einer Erhöhung der Abfallgebühren führte und nach zehnjährigem Betrieb wieder eingestellt wurde (siehe Windmüller 2004, 164–169).

Diese Bestrebungen einer ›modernen‹ Müllverwertung sind keineswegs als eine bruchlose Fortsetzung des vorindustriellen Modells der Umnutzung und Bewahrung mit nun effizienteren Mitteln zu sehen. Auch wenn ihre ideologische Fundierung ein derartiges Kontinuum aufzurufen versucht, gilt es, nicht zu übersehen, dass zugleich (und vor allem) Anschlussmöglichkeiten an ökonomische und soziale Leitvorstellungen der industrialisierten Gesellschaft geschaffen wurden: über die Herstellung neuer Sinnhaftigkeit ebenso wie über das Bemühen um eine spezifische Formgebung in der technisch-materialen Ausstattung des Aufbereitungsvorgangs (im Mittelpunkt steht – sinnbildlich für die modernen Rationalisierungsbestrebungen und spiegelbildlich zur Produktion organisiert – das sich mechanisch und kontinuierlich bewegende Fließband). Recycling wurde von Ingenieuren und Kommunalverwaltungen gleichermaßen zur ›Kulturaufgabe‹ (v)erklärt (siehe Windmüller 2004, 161): Im Streit um die angemessene Abfallbeseitigung trat neben gesundheitstechnisch-hygienische Argumentationen (und die entsprechende Praxis einer endgültigen, gründlichen Vernichtung des Mülls, idealerweise durch Verbrennen) bereits früh eine volks- (und betriebs-) wirtschaftliche Perspektive der Wertsicherung. Deren erklärter Befürworter Hans Thiesing wollte 1905 an »der Behandlung der Abfallstoffe […] die Kulturstufe eines Volkes messen«, denn »Vernachlässigung der Abfälle ist Unkultur, ihre Beseitigung Halbkultur, und erst ihre Verwertung ist Vollkultur« (ebd., 162). Eine neue Popularität erfuhr außerdem die von Thiesing in Erinnerung gerufene Formel vom Müll als »Materie am unrechten Ort« (er rekurrierte damit auf eine Grundidee, die bis heute in der Abfallliteratur, auch in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Theoretisierungen – bei Mary Douglas zum Beispiel ebenso wie bei Michael Thompson – als Grundidee zu finden ist, s. Kap. IV.1).

Eine zusätzliche ideologische Überformung und nicht zuletzt auch eine nationalpolitische Dimension erfuhren die umfassende Verwertungslogik und ihre praktische Umsetzung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss der beiden Weltkriege. Staatlich verordnete und durchgesetzte Altstoffsammlungen – neben Lumpen und Papier vor allem auch auf Metalle als Grundstoff für die Waffenproduktion zielend (und damit auf Materialverschiebungen aus Privathaushalten in die direkten Kriegssituationen) – rückten in den Rang der nationalen Aufgabe, dienten der Mobilisierung der Heimatfront und wurden entsprechend zur Staatsbürgerpflicht. Nicht nur, aber besonders eindrücklich über das Instrument des Vierjahresplans im nationalsozialistischen Deutschland avancierte Recycling dabei zum Element nationaler Autarkiebestrebungen in einem geostrategisch motivierten Gesamtkonzept (siehe Oldenziel/Weber 2013).

(Über-)Lebensstrategie ›Recycling‹

Die Recycling-Aktivitäten in den Nachkriegszeiten – in der Literatur werden prominent die Bilder der Umarbeitung vom Stahlhelm zum Kochtopf, vom Fallschirm zum (Braut-)Kleid und von der Granathülse zum Aschenbecher oder zur Blumenvase aufgerufen – scheinen dagegen strukturell wie semantisch eher an vorindustrielle Wiederverwertungspraktiken anzuschließen. Zudem ähnelt die ihnen zuerkannte Logik einer (erzwungenen) »Kreativität des Notbehelfs« (Korff 1983, 15) derjenigen des »Abfall-Recycling als angepaßte Ökonomie« (Werobèl-La Rochelle/Bliss 1989, 17) in ökonomisch marginalisierten Gesellschaften vor allem in Afrika und Asien. Als zentrales Element des informellen Sektors der Volkswirtschaft stellt diese durch eine »geringe Kapital- und Geräteausstattung« (ebd., 24) geprägte Form des Recyclings in etlichen Staaten eine wichtige, oft die einzige Einnahmequelle für einen nicht unbeachtlichen Teil der Bevölkerung (darunter Metall-, Flaschen- und Papiersammler auf den Mülldeponien der Mega-Cities) dar (siehe u. a. Haas/Sagawe 1990; Köberlein 2003).

Eine neue, ebenfalls um die Frage des Überlebens (nun der gesamten Menschheit) arrangierte Rahmung und zugleich eine nochmalige Popularisierung erfuhr das Recyclingmodell in Europa und darüber hinaus im Zuge der Diskussion um Ressourcenknappheit und Nachhaltigkeitskonzepte seit den 1970er Jahren (ein Motor war hier der vielzitierte erste Bericht des *Club of Rome* zu den Grenzen des Wachstums, 1972). Es wurde zum gesellschaftlichen Thema wie zur mit einem »hohen moralischen Wert« (Schrutka-Rechtenstamm 2000, 132) versehenen Alltagspraxis. Legislativ flankiert wurde diese Ausrichtung des ›ökologischen Wirtschaftens‹ und der ›Produktverantwortung‹ in der Bundesrepublik Deutschland durch das 1975 verabschiedete »Abfallwirtschaftsprogramm«, noch einmal konsequenter durch das »Kreislaufwirtschafts- und Abfallgesetz« von 1994. In der DDR existierte bis 1990 flächendeckend das über eine Kombination aus moralischen Werten und finanziellen Anreizen funktionierende *SERO*-System (Abk. für ›Sekundärrohstoffe‹). Das 1990 in Folge einer neuen Verpackungsverordnung von den Industrieunternehmen installierte »Duale System Deutschland« (DSD) und sein Symbol, der »Grüne Punkt«, sowie die an ihm entzündeten, kontrovers geführten Diskussionen um den ökologischen und wirtschaftlichen Sinn dieses Systems und der mit ihm verbundenen Praktiken der Sortierung sowie des Transports der als ›Sekundärrohstoffe‹ deklarierten Verpackungsabfälle halten das Thema Mülltrennung und Wiederverwertung im gesellschaftlichen Bewusstsein. Zugleich verweisen sie eindrücklich auf das konkurrente Verhältnis unterschiedlicher Semantisierungen heutiger Recycling-Praxis.

Der Blick auf die Handlungsebene zeigt, dass die »unglaubliche Akzeptanz der freiwilligen Verpflichtung zur Trennung des Mülls« (Schrutka-Rechtenstamm 2000, 132) die Verlagerung eines Teils der zuvor kommunalen Abfallarbeit in die Privathaushalte bedeutete – inklusive der notwendigen Aneignung von Expert/innen-Wissen (›Wie trenne ich richtig …‹) und materieller Ausstattung, zu der am sichtbarsten die Aufstellung gesonderter Sammelbehältnisse für einzelne Abfallfraktionen und deren entsprechende Raumnahme gehörte. Um das gesamtgesellschaftlich getragene, moralisch hoch aufgeladene Handlungsmodell ›Recycling‹ und seinen Absolutheitsanspruch installierte sich zudem ein System sozialer Kontrolle: von kommunaler Seite durch den Einsatz von Müllkontrolleuren (in Pilotprojekten auch durch an den Mülltonnen angebrachte ›elektronische Müllsheriffs‹), die sogenannte ›Fehlwürfe‹ registrieren (und sanktionieren), aber auch als effektive In- und Exklusionspraxis unter Nachbarn.

Mehrwerte

Neben der politischen und moralischen Dimension muss die Praxis des Recyclings auch unter ästhetischen Gesichtspunkten betrachtet werden. In jüngerer Zeit lässt sich eine Faszination an ›Second-Hand‹-, ›Retro‹- und ›Vintage‹-Produkten, aber auch an aus Abfallstoffen designten und entsprechend ›gelabelten‹ Objekten ausmachen, die über eine offensichtlich spezifische Wert-Ausstattung verfügen. Diese scheint gerade in den erkennbaren Spuren des ersten Gebrauchslebens der Dinge zu liegen. Nicky Gregson und Louise Crewe (2003) zeigen, dass als ›In-Wert-Setzungsstrategie‹ an den Orten des Warenumschlags für Second-Hand-Objekte (darunter Flohmärkte, Garagenverkäufe, Second-Hand-Kaufhäuser) um die Produkte herum Geschichte imaginiert wird, die dann für Momente der Erinnerung bereitsteht. In semiotischer Perspektive auf die globalen, transkulturellen Umverteilungsprozesse wird zudem deutlich, dass Recycling-Objekte durch den ihnen stets immanenten Akt der Aneignung und Umformung (zur Anpassung an die eigenen Bedürfnisse) eine ›transformative Antwort‹, einen kritischen, ja, ironischen Kommentar zum ›Normaldesign‹ wie zur Verbrauchs- und Wegwerflogik industriell gefertigter Massenkonsumgüter darstellen (siehe Seriff 1996).

Michael Cahn wiederum verweist am Beispiel der US-amerikanischen *Garage sales* auf die der Kaufsituation immanente Dimension der ›Rettung‹, der – durchaus musealen Praktiken ähnelnden – »Verklärung des Mülls zum Fund« (Cahn 1991, 677): Zwar werden ehemalige Waren, die sich zwischenzeitlich im Müll-Status befanden, abermals als Waren präsentiert; dabei sind sie jedoch mit einer neuen Aufladung versehen. Sie erscheinen nun als »Relikte ihrer einstigen Bedeutung«, womit »ein anderer Kreislauf einer anderen Ökonomie eingerichtet [wird]: die Überbietung des Konsumsystems durch das System des Sammelns« (ebd., 675).

Es sind nicht zuletzt der Rettungsgedanke sowie die den Dingen (oder zum Beispiel aufgegebenen Industriearealen; siehe Hauser 2001) zugeschriebene ›Aura‹ (s. Kap. IV.5) als Erinnerungsträger (Pye 2010), die (für einige wenige Abfall-Gegenstände) eine zweite Karriere des Ausgesonderten als Museumsobjekt eröffnen (s. Kap. IV.18). Über diesen

›Mehrwert‹ wird Musealisierung – als Modus des Recyclings – zum epistemischen (wie emotional-sinnlichen) Programm.

Während kulturhistorische Museen gemeinhin bei ihren Sammlungs- und Ausstellungsobjekten zwar auf deren (erste) Gebrauchsbiographie abheben, den (Zwischen-)Status des Ausgesonderten aber zurücktreten lassen, arbeitet Müll-Kunst, die seit den 1960er Jahren auch unter diesem Namen firmiert, gerade damit, die Transformation erkennbar zu halten. Die künstlerische Arbeit zielt gerade auf den ephemeren Charakter des verarbeiteten Materials, auf »das Brüchige, das Zerbeulte, die Gebrauchsspuren der Dingwelt« (Wagner 2011, 54). Der zumeist konzeptionell angelegte provokative Gestus schließt die »Grenzverwischungen« zwischen Kunst und Abfall/Leben wie die daraus resultierenden »Missverständnisse« der Bewertung (irrtümlich als Müll oder Dreck entsorgte Kunstwerke sind hier augenfälligstes Beispiel) ein (ebd., 50).

Die Praxis des Recyclings stellt in diesem Kontext auch einen Ausdruck der Brüchigkeit des Wertesystems dar; sie steht für Irritationen und dadurch entstehende Möglichkeiten der Neukombination – und damit nicht zuletzt auch für ein – abstrahierbares – heuristisches Modell. Im zusammenführenden Blick auf Popkultur und Wissenschaft identifizieren etwa Christoph Jacke, Eva Kimminich und Siegfried J. Schmidt (2006, 10) beide als »auf Dauer gestellte Zitationsmaschinen«, die »durch ständiges Referieren und Recyclen funktionieren«, um so nicht nur »Themen zu aggregieren«, sondern auch »Erkenntnisse zu gewinnen«.

Utopisches Potential

Während (industrielles) Recycling in der Praxis fast immer ein *down-cycling*, d. h. einen »Qualitätsverlust gegenüber den Ausgangsstoffen« (Albrecht 2001, 9) bedeutet, ist der Experten-, aber auch der mediale Diskurs seit seinen Anfängen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert von Vorstellungen des vollständigen Materialerhalts oder – ganz im Sinne ökonomischen Effizienzdenkens – gar dessen möglicher Verbesserung geprägt: Müll wurde als potentieller ›Grundstoff‹ für (alchimistische) Ideen des *up-cycling* bis hin zur Kunstseide-, Sprengstoff- oder gar Bonbon-Produktion propagiert (siehe Windmüller 2004, 178–186). Aktuell erfährt das von dem Architekten William McDonough und dem Chemiker Michael Braungart (2008) verfolgte »Cradle to Cradle«-Konzept große Beachtung auch in der wissenschaftlichen Literatur (siehe Liboiron 2012, 738), bei dem aus der Nutzung ausgeschiedene (Gebrauchs-)Gegenstände als vollständig in den Stoffkreislauf reintegrierbar betrachtet werden. Dies setzt eine entsprechende Produktion (und ein entsprechendes Produktdesign) voraus, die schon auf die Wiederverwertung aller im Gegenstand ›verbauten‹ Materialien angelegt ist.

Bereits an diesem Beispiel wird noch einmal deutlich, dass die Kulturtechnik ›Recycling‹ nicht nur die Praktiken und ihre Semantisierungen, sondern auch die materielle Kultur selbst in Stofflichkeit und Form grundlegend zu beeinflussen vermag. Recycling ist zunehmend bereits in den Produktionsprozess eingeschrieben – mehr noch: Es verwischt die Grenzen zwischen Produktion und Konsumtion. Zugleich erweitert es den »Bereich des Definierten, des Bekannten, des Kontrollierten als Gegenstand einer Planung und Verfügung« (Hauser 2001, 13). Das in den Ideen eines allumfassenden Recyclings auch enthaltende Heilsversprechen verfügt bis heute über eine unübersehbare Strahlkraft. Reinhold Reith (2001, 27) spricht vom »Erlösungscharakter« des Recycling-Begriffs und Susanne Hauser (2001, 34) verweist auf den mit dem technischen Vorgang verbundenen – religiös konnotierten – »Versuch, Destruktion zu löschen, Vergänglichkeit, Endlichkeit und Tod zu erledigen«. Kulturwissenschaftlich irritiert die analytische Beschäftigung mit Idee und Praxisformen des Recyclings nicht zuletzt lange vorherrschende Grundannahmen allen voran der Konsumforschung sowie der Erforschung materieller Kultur und vermag so die Theoriebildung gewinnbringend voranzutreiben.

Literatur

Albrecht, Helmuth: Zur Geschichte der Begriffe »Wiederverwertung, Abfall, Recycling und Nachhaltigkeit« – Eine Einleitung in das Tagungsthema. In: *FERRUM – Nachrichten aus der Eisenbibliothek* 73 (2001), 4–11.

Braungart, Michael/McDonough, William: *Die nächste industrielle Revolution. Die Cradle to Cradle-Community.* München 2008.

Cahn, Michael: Das Schwanken zwischen Abfall und Wert. Zur kulturellen Hermeneutik des Sammlers. In: *Merkur* 45 (1991), 674– 690.

Fél, Edit/Hofer, Tamás: *Geräte der Átányer Bauern*. Kopenhagen 1974.

Gregson, Nicky/Crewe, Louise: *Second-Hand Cultures*. Oxford/New York 2003.

Grothues, Jürgen: *Aladins neue Lampe. Recycling in der Dritten Welt*. München 1988.

Haas, Hans-Dieter/Sagawe, Thorsten: Recycling als Entwicklungsansatz in Drittweltländern. In: *Geographische Rundschau* 42/6 (1990), 314–319.

Hauser, Susanne: *Metamorphosen des Abfalls. Konzepte für alte Industrieareale*. Frankfurt a. M./New York 2001.

Jacke, Christoph/Kimminich, Eva/Schmidt, Siegfried J.: Vorwort: Kulturschutt. Über das Recycling von Theorien und Kulturen. In: Dies. (Hg.): *Kulturschutt. Über das Recycling von Theorien und Kulturen*. Bielefeld 2006, 9–17.

Köberlein, Michael: *Living from Waste. Livelihoods of the Actors Involved in Delhi's Informal Waste Recycling Economy.* Saarbrücken 2003.

Korff, Gottfried (Hg.): *Flick-Werk. Reparieren und Umnutzen in der Alltagskultur. Begleitheft zur Ausstellung im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart vom 15. Oktober bis 15. Dezember 1983*. Stuttgart 1983.

Liboiron, Max: Recycling. In: Carl A. Zimring/William L. Rathje (Hg.): *Encyclopedia of Consumption and Waste. The Social Science of Garbage.* Los Angeles/London u. a. 2012, 735–738.

Oldenziel, Ruth/Weber, Heike (Hg.): Recycling and Reuse in the Twentieth Century. In: *Contemporary European History* 22/3, Special Issue, (2013).

Pye, Gillian (Hg.): *Trash Culture. Objects and Obsolescence in Cultural Perspective*. Bern 2010.

Reith, Reinhold: Recyclieren und Reparieren in historischer Sicht. In: *FERRUM – Nachrichten aus der Eisenbibliothek* 73 (2001), 25–31.

Schramm, Engelbert: *Im Namen des Kreislaufs. Ideengeschichte der Modelle vom ökologischen Kreislauf.* Frankfurt a. M. 1997.

Schrutka-Rechtenstamm, Adelheid: Vom Wegwerfen zum Recycling. Über den symbolischen Umgang mit Ressourcen. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* (2000), 129–135.

Seriff, Suzanne: Folk Art from the global scrap heap. The place of irony in the politics of poverty. In: Charlene Cerny/Suzanne Seriff (Hg.): *Recycled, Re-Seen. Folk Art from the Global Scrap Heap*. Santa Fe 1996, 8–29.

Strasser, Susan: *Waste and Want. A Social History of Trash*. New York 1999.

Wagner, Monika: Abfall im Museum oder Kunst als Transformator? In: Anette Hüsch (Hg.): *From Trash to Treasure. Vom Wert des Wertlosen in der Kunst*. Kiel 2011, 49–62.

Werobèl-La Rochelle, Jürgen M./Bliss, Frank: *Einfälle statt Abfälle. Recycling-Handwerk in Afrika und Asien*. Bonn 1989.

Windmüller, Sonja: *Die Kehrseite der Dinge. Müll, Abfall, Wegwerfen als kulturwissenschaftliches Problem*. Münster 2004.

Wittl, Herbert: *Recycling. Vom neuen Umgang mit Dingen*. Regensburg 1996.

Sonja Windmüller

3. Sammeln

Sammeln in den Wissenschaften

In der Hierarchie menschlicher Tätigkeiten ist das Verstehen von Sinn ganz oben, das Sammeln von Gegenständen weit unten angesiedelt. Dafür gibt es vielerlei kulturgeschichtliche Gründe. Entscheidend für die innerwissenschaftliche Geringschätzung des Sammelns dürfte aber sein, dass es in den begrifflichen Dualismus von Wildnis und Zivilisation hineingeraten ist. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wurde dieser Gegensatz auf die Zeitachse umgelegt und als Abfolge zweier fundamental verschiedener Typen des Wirtschaftens aufgefasst: ›Jäger und Sammler‹ hießen die nomadischen Wildbeuter, die im Paläolithikum der Natur das entnahmen, was sie zum Leben brauchten; was in ihrem Kopf vorging, galt als ›wildes Denken‹. Das ›rationale Denken‹ jedoch habe sich aus der Art und Weise entwickelt, wie seit dem Neolithikum sesshafte ›Ackerbauern und Viehzüchter‹ das zum Leben Nötige durch eigene Arbeit produzierten. Im Gefolge dieses Umbruchs hätten die Verwaltung der gemeinsamen Vorräte und die Ausbildung handwerklichen Könnens zu dem geführt, was wir heute noch für den Kernbestand unserer ›wissenschaftlich-technischen Kultur‹ halten: Rechnen und Schreiben, Wiegen und Messen, Eigentum und Geld, Recht und Herrschaft, kurzum: symbolisch-sinnhafte Tätigkeiten und normative Bedeutungsgefüge. Dass es eine Wende gegeben habe von einer überwundenen ›alten‹ zu einer ›neuen‹ oder gar ›jungen‹ Steinzeit, ist ein Deutungsmuster, das religiös vorgeprägt war und mythischen Rückhalt bei der Vertreibung aus dem Paradies finden konnte: Adam und Eva konnten anfangs ›wildbeuterisch‹ gut leben, indem sie auflasen, was die Natur ihnen anbot; damit war es bald vorbei: Kain, der Landmann, und Abel, der Viehhalter, mussten hart arbeiten, um Nahrung zu produzieren. Eine ›große Erzählung‹, die mit all ihrer Bedeutungswucht daran erinnert, dass mühsame Arbeit und produktive Leistung das ist, was zählt; gerade auch für die Wissenschaft und in ihr.

Aufgefasst als Relikt aus einer längst überwundenen Epoche, ist das Sammeln keine ernstzunehmende Tätigkeit, sondern lediglich Kindervergnügen, Zeitvertreib, Luxusbeschäftigung. Es ist erst recht kein ernstzunehmender Gegenstand einer Wissenschaft, die definitionsgemäß ›seriös‹ zu sein hat. Das Interesse an dem Gesamtphänomen ›Sammeln‹ gilt dann entweder der Figur des Sammlers

oder dem Markt der Dinge: Einerseits Leidenschaft, Abenteuer, Stolz von Individuen (Muensterberger 1999; Blom 2004), andererseits Preisfindung auf Kunstauktionen, Antiquitätenmessen und Sammlerbörsen, die Themen für das Feuilleton, nicht für die Wissenschaft sind. Selbst diejenigen Disziplinen, zu deren Gegenstandsbereich das kolligierende Verhalten gehört, pflegten meist nur zu fragen, ›wer‹, ›was‹, ›wann‹, ›wo‹ und ›womit‹ gesammelt hat, die innere Form dieses Tuns selbst glaubte man als selbstverständlich bekannt voraussetzen zu können. So war das Sammeln kaum ein Thema für die Wissenschaften.

Dass auch in den Wissenschaften gesammelt wurde, wurde nie geleugnet, aber weithin ignoriert (aber z. B. te Heesen/Spary 2001). Sammlungen gab es im 20. Jahrhundert in den Wissenschaften vor allem deshalb, weil es sie im 19. Jahrhundert auch schon gab und sie irgendwie weitergeführt werden mussten. Weder vermochten die wissenschaftlichen Sammlungen hinreichend finanzielle Mittel für die Pflege alter Bestände und den Erwerb neuer Stücke auf sich zu ziehen, noch waren sie geeignet, ihrem Betreuer Reputation verschaffen. Durch pädagogische Umformung wurden sie zuweilen vollends in den Vorhof der Wissenschaft verwiesen.

Bestärkt und legitimiert wurde diese Geringschätzung durch die Wissenschaftstheorie. Vom logischen Empirismus und von der sprachanalytischen Philosophie dominiert, hatte sie die Wissenschaften auf symbolisch-sinnhafte Tätigkeit verpflichtet. Es galt, Sätze zu produzieren und diese zu hypothetisch-deduktiven Aussagensystemen zu verknüpfen. Das Zusammentragen, Einordnen und Ausstellen von Dingen konnte nie und nimmer Bestandteil einer Wissenschaft und erst recht nicht Thema der Wissenschaftstheorie sein. Erst nach der Überwindung des sprachphilosophischen Paradigmas und unter Rückgriff auf sammlungstheoretische Reflexionen aus Kunstgeschichte und Museumskunde, Ethnologie und Archäologie, Archiv- und Bibliothekswissenschaft hat die Wissenschaftsphilosophie begonnen, das Gesamtphänomen ›Sammeln‹ als solches zum Thema zu machen (Sommer 1999; Sommer/Winter/Skirl 2000). In der Untersuchung von Prozessen der Erkenntnisgewinnung wurde überdies das spannungsreiche Verhältnis zwischen den wissenschaftlichen Sammlungen und der institutionellen Ordnung von Universitäten zum Thema kritischer Betrachtungen (siehe Strohschneider 2012).

Objektive und subjektive Bedingungen

Gesammelt werden Dinge, und nur sie. Kolligierendes Verhalten wäre unmöglich, wenn Menschen zwar eine materielle Umwelt hätten, in ihr aber nur Flüssiges und Flüchtiges vorkäme. Dinge sind feste Körper; sie füllen Raum aus, sind äußerlich umgrenzt und existieren eine Zeitlang. Aufsteigende Nebel, gesprochene Sätze oder zugeworfene Blicke sind Beispiele dafür, wie die Konturlosigkeit atmosphärischer Erscheinungen, die Flüchtigkeit akustischer Gebilde und die Plötzlichkeit von Ereignissen verhindern, dass derlei sinnlich wahrnehmbare Vorkommnisse sich zu Dingen konsolidieren. Und erst recht sind Gedanken und Bedeutungen, weil unräumlich, keine Dinge. Unmittelbar sammeln kann man dergleichen nicht. Allein der Umstand, dass etwas ein Ding ist, genügt aber noch nicht, um es sammeln zu können. Denn *ein* Ding zu sammeln ist unmöglich, und auch zwei lassen sich lediglich zusammenführen. Allenfalls können drei Dinge zu einer minimalen Sammlung zusammengebracht werden. Trivialerweise gehört es also zu den objektiven Bedingungen der Möglichkeit von Sammlungsverhalten, dass Dinge im Plural vorkommen.

Mit Volumen, Form und Dauer sind Dinge in sich räumlich und zeitlich bestimmt. Davon zu unterscheiden ist der Umstand, dass sie außerdem selbst in Raum und Zeit vorkommen. Der Raum gestattet jedem einzelnen Ding, hier oder dort zu sein, und einer Vielzahl von Dingen, einander fern oder einander nahe zu sein. Damit können mehrere räumliche Objekte sich in zwei konträren Zuständen befinden: Der Zerstreutheit der Dinge steht ihr Beisammensein gegenüber. Dinge, wenn sie sich sammeln lassen sollen, müssen im Raum mehr oder weniger weit verteilt, gestreut, versprengt sein; wären sie schon ganz nahe beieinander, könnte man sie nicht mehr sammeln. Konträr zu diesem Auseinandersein verhält sich der Zustand dauerhafter Nähe. Diese drei – die Nähe, dann deren Fortbestand und schließlich der Fortbestand derer, die sich da nahe sind –, sind wesentliche Merkmale des Gesammeltseins; es ist räumliches *Beisammen*sein und beharrliches Beisammen*sein*.

Das schließt Zeitlichkeit ein. Denn Zustände sind Zeitspannen ohne Veränderung. Wichtiger aber ist, dass, wenn Zeit zu den Dingen hinzukommt, Prozesse ablaufen können, in welchen etwas mit ihnen geschieht. Weil sie in der Zeit existieren, sind die Dinge beweglich. Anfangs weiträumig zerstreut, können sie so in Bewegung gesetzt werden, dass sie einander näherkommen. ›Sammlung‹ bezeichnet ja

beides: die Tätigkeit (*colligere*), zuvor Verstreutes an einem gemeinsamen Ort zusammenzutragen, und das Resultat dieses Tuns (*collectio*): das simultane und dauerhafte Zusammensein des derart Zusammengetragenen (*collecta*). Nur was beweglich ist oder gemacht werden kann, kann auch gesammelt werden. Und wenn es geschieht, durchlaufen die Dinge typischerweise ein Schema zusammenführender Wege. Der Sammlungsort ist dort, wo diese Wege sich treffen. Dort kommen die Dinge zur Ruhe. Das schließt nicht aus, dass der Ort, an dem das bislang Zerstreute zusammenkommt, seinerseits beweglich oder bewegt ist – sei es nun ein Fahrzeug, eine Tasche oder ein Magen.

So bilden Raum, Zeit und Dinge gemeinsam ein Feld, in welchem Zustände und Prozesse möglich sind. Wenn Dinge sich darin so bewegen, dass die Abstände zwischen ihnen sich verringern und zuletzt hinreichend klein werden, dann sammeln sie sich an oder werden gesammelt. Sammeln transformiert den Zustand der Zerstreuung der Dinge in den ihres Beisammenseins. Dabei haben hier Bestimmungen wie Dauer und Nähe, Abstand und Streuung keinen physikalischen, sondern einen pragmatischen Sinn; sie haben insgesamt eine lebensweltliche Vagheit und relativieren sich je nach den Dingen, um die es geht, nach den Intentionen, mit denen, und den Situationen, in denen gesammelt wird.

Ob es ein Feld aus Raum, Zeit und Dingen überhaupt nur durch den Menschen oder für den Menschen gibt und in welch unterschiedlichen ›symbolischen Formen‹ dieses Feld sich kultur- und epochenspezifisch ausprägen mag: In jedem Falle ist der Mensch mit seinem ›beseelten‹ Leib und seinem ›inkarnierten‹ Bewusstsein für dieses Feld konstitutiv und in eins damit leibhaft darin präsent. So sind einerseits die objektiven Bedingungen des Sammelns bereits von subjektiven Momenten durchwirkt, andererseits lassen sich doch noch subjektive Bedingungen des Sammelns namhaft machen, die sich aus der Zugehörigkeit des *homo collector* zu seiner raum-zeitlichen Dingwelt ergeben.

Menschen können sammeln, weil sie mit ihren Sinnen wahrnehmen, mit ihren Händen greifen, mit ihren Füßen gehen können. So sind sie fähig, Dinge zu erblicken, zu nehmen und zu tragen. Da sie überdies Begriffe besitzen und zu bilden vermögen, die sich jeweils auf viele verschiedene und doch gleichartige Dinge beziehen, können sie auch erkennen, was zusammengehört und was nicht, und somit auswählen und mitnehmen, was in ihre Sammlung Eingang finden soll. Des Weiteren haben Menschen Phantasie: Sie können zukünftige Zustände vorwegnehmen und sich imaginativ durch Raum und Zeit bewegen. Dass sie sich auch wirklich bewegen, erfordert motivierende Faktoren. Diese können höchst vielfältig sein und reichen vom elementaren Hunger über die natürliche Neugierde und das forschende Wissenwollen bis hin zu der Aussicht auf die Lust am Kuriosen, Sonderbaren und Bewundernswerten (siehe z. B. Hahn 1984; Stagl 1998).

Sich vorzustellen, wie Verstreutes durchs Zusammentragen zusammenkommt, heißt, eine Vielzahl von Wegen gedanklich zu einem sternförmigen Schema zusammenzuschließen. Sammeln bedeutet dann nichts anderes, als sich in seinen wirklichen Bewegungen an diesem Schema zusammenführender Wege zu orientieren und viele verstreute Dinge an einem gemeinsamen Ort zusammenzubringen. Dies kann ein Einzelner tun, indem er mehrfach nacheinander sich zu verschiedenen Orten hinbewegt und von dort etwas herholt; es können aber auch viele gleichzeitig ausschwärmen und gemeinsam etwas an einem vereinbarten Ort zusammentragen. Immer aber gilt: Nur wer sich zerstreuen kann, kann auch sammeln.

Indirektes und metaphorisches Sammeln

Dass allein feste und klar umrissene Dinge sammelbar sind, schließt nicht aus, dass auch anderes gesammelt wird – aber stets mit Hilfe von Dingen. Flüssiges zerfließt und zerrinnt, Gasförmiges entweicht und verflüchtigt sich, es ›verduftet‹. Stoffliches, das nicht den Aggregatzustand und die klaren Konturen fester Körper hat, sondern verschwimmt und diffundiert, kann dennoch in Flaschen und Gläsern, Bechern und Kanistern festgehalten werden. Solche Gefäße sind ihrerseits feste Körper. Sie lassen sich sammeln, in ihnen und durch sie dann aber auch das, was sie enthalten. Flüssiges und Gasförmiges muss sich, wenn es gesammelt werden soll, die Dinghaftigkeit dessen leihen, worin es eingefasst, transportiert und aufbewahrt wird.

Ein ähnliches und doch wieder anderes Verhältnis begegnet bei Gebilden, die aus Sinn oder aus Bedeutungen bestehen. Romane werden verstanden und Rezepte angewandt, Gesetze befolgt und Lieder vorgetragen. Derart Sinnhaltiges lässt sich zwar nicht unmittelbar selbst sammeln, aber doch indirekt mittels dinghafter Gegenstände. Bedrucktes Papier, magnetisierte Bänder, ›beschriebene‹ Silikonscheiben sind solche Dinge: Nur auf ihnen und durch sie werden die nicht bloß unstofflichen, sondern auch unräumlichen Bedeutungskomplexe sam-

melbar. Eine Sammlung besteht dann aus dinghaften Trägern von Sinn, die so heißen, weil sie die Zeichen tragen, die – auch wenn wir nicht wissen wie – den Sinn enthalten. So sind Bibliotheken und Buchhandlungen Sammlungen von Büchern, also von Dingen, die vor allem zusammengebracht werden, weil im Durchgang durch das ›Schwarz-auf-Weiß‹ unsichtbare und unberührbare Bedeutungen zugänglich werden und dem verstehenden Bewusstsein ganze Welten erschließen.

Dinge sind dauerhaft, Ereignisse momentan. Diese lassen sich, obgleich in Raum und Zeit vorkommend, nicht sammeln. Indirekt aber doch, indem sie mit Hilfe von Dingen gleichsam konserviert werden. So gewinnt das rasch Vergängliche wohl Dauer, aber um den Preis der Mittelbarkeit und der Nachbildlichkeit. Ein Blitz kann fotografiert, der Schrei eines Vogels aufgezeichnet werden. Gesammelt werden aber nie die Ereignisse selbst, sondern nur die Dinge, die als Träger ihrer optisch wirklichen oder akustisch möglichen Reproduktion fungieren. Als kontinuierliche Serien von Ereignissen sind auch Vorgänge, gleichgültig ob sichtbar oder hörbar oder beides, keine Dinge. Ein Gewitter, ein Boxkampf, ein Chorgesang: Es ist sinnlos, derartiges als es selbst sammeln zu wollen. Auch hier bedarf es medialer Träger, die dann selbst, aber nicht um ihrer selbst willen, gesammelt werden. Der Zusammenhang von dinglicher Anbindung, nachbildender Reproduktion und indirekter Sammeltauglichkeit gilt für momentane Ereignisse und zeitlich ablaufende Vorgänge gleichermaßen.

Von den mittelbaren Formen des Sammelns, die auf geliehener Dinglichkeit basieren, sind noch jene Tätigkeiten zu unterscheiden, die nichts im Raum bewegen, aber doch ein Verhältnis von Vielheit und Einheit aufweisen, das nach Analogie mit dem Zusammentragen von Dingen verstanden und dann im übertragenen Sinne als Sammeln bezeichnet wird. Wer sagt, er sammle Erfahrungen oder Stimmen, Punkte oder Daten spricht ebenso metaphorisch wie der, der seine Kräfte sammelt – oder sich selbst. Auch wenn nicht unmittelbar zu beobachten ist, was sich in dem vollzieht, der sich mental oder spirituell aus der Zerstreuung zurückholt, so gestattet doch der Rekurs auf das Sammeln verstreuter Dinge eine angemessene Beschreibung solcher ›Konzentration‹.

Begriff und Anschauung beim Sammeln

Zum Sammeln von Dingen sind Begriffe erforderlich. Ein Begriff fasst Dinge zusammen, die unter einer bestimmten Hinsicht, die er festlegt, zusammengehören. Er zieht eine Grenze: Innerhalb ihrer ist das Gleiche, außerhalb ihrer das davon Verschiedene. Im Umgang mit der vielgestaltig-bunten Wirklichkeit fungiert er als eine Art Sortiergerät, als ein Ausleseinstrument. Ein Begriff kann im Wort ausdrückliche Gestalt gewinnen, und für sprachfähige Wesen tut er dies auch zumeist. Doch er erbringt seine Leistung auch ohne solche Ausdrücklichkeit. Wer Briefmarken oder Blaubeeren oder Abfall sammelt, dessen Tun ist natürlich von dem entsprechenden Begriff geleitet.

Begriffe unterscheiden sich voneinander nicht dank der Dinge, auf die sie sich beziehen, sondern durch das, was sie gleichsam als ihren Gehalt in sich tragen. Denn seinem Inhalt nach ist jeder Begriff so etwas wie ein Merkmalskatalog; er enthält eine Liste bestimmter Eigenschaften. Wenn in dieser Liste etwa aufgezählt wird: ›klein‹, ›papieren‹, ›rechteckig‹, ›bedruckt‹, ›gezähnt‹, ›noch oder ehemals gummiert‹ etc., so hat man alsbald den Inhalt des Begriffs ›Briefmarke‹ säuberlich ausgebreitet vor sich. Und selbstverständlich sind in diesem Merkmalskatalog genau diejenigen Eigenschaften verzeichnet, die sich an allen Dingen namens ›Briefmarke‹ vorfinden.

Nicht alle, aber die gängigsten Begriffe sind sprachlich als Substantive fassbar und können festlegen, von welcher Art die Dinge sind, die jemand sammeln will. Doch auch Adjektive enthalten Begriffe, die das Sammeln anzuleiten vermögen. Über Begriffe wie ›essbar‹ oder ›brennbar‹ oder ›birnenförmig‹ zu verfügen heißt, so beschaffene Dinge sammeln zu können, egal zu welcher Art sie sonst noch gehören mögen. Da außerdem Begriffe auch aus einer Verknüpfung mehrerer Wörter beliebig gebildet werden können, gibt es prinzipiell unendliche viele Sammelgebiete. Niemand ist gehindert, den Begriff ›Käfer aus den Schweizer Alpen aus einer Höhe von mehr als 2500 Metern‹ zu formen und seine Suche dadurch führen zu lassen. Zur Anleitung sammelnder Aktivität – und dann auch zur Benennung der zustande gebrachten Sammlung – eignen sich natürlich nur Begriffe, zu denen es tatsächlich eine Mehrzahl entsprechender Dinge gibt. Die genannten Käfer sind vielleicht, phönizische Briefmarken jedoch sicher zu wenige. Auch neu gebildete Begriffe nehmen ihre Bestandteile doch immer aus einem vorgegeben Begriffsarsenal, das in die Sprache einer Kultur eingelassen und den Sprechern dieser Sprache verbindlich vorgegeben ist. Dieses Begriffsnetz ordnet für seine Benutzer die Wirklichkeit. Die Formung der Sicht auf die Wirklichkeit bestimmt dann auch mit, was in verschiedenen Kulturen und

kulturellen Epochen gesammelt und wie das Gesammelte dann angeordnet und ausgestellt wird. Dass Sammlungen aber niemals abgeschlossen sein können, ist nur eines unter vielen Indizien für den in sich widersprüchlichen Charakter dieses ordnenden Sachbezugs (Muensterberger 1999).

Mit dem Humanismus und der Renaissance kam es etwa zum Sammlungstypus der Privatsammlung. Diese waren meist Sammlungen von Gebildeten und Gelehrten; und im Gegensatz zur Schatzkammer des Mittelalters war die Funktion dieser Sammlungen jetzt Ausdruck enzyklopädischer Wissbegier. Dies wird vor allem vor dem Hintergrund des Sammelverhaltens deutlich, da so gut wie keine Einschränkung mehr beim Sammeln gemacht wurde, denn nun wurde schlichtweg alles gesammelt, vom Wundersamen bis zum Exotischen. In diesen sogenannten ›Kunst‹- und ›Wunderkammern‹ oder ›Raritäten‹- und ›Kuriositätenkabinetten‹ sollte das gesamte Universum in einem einzigen Raum erfasst werden; kurz gesagt lautete die Formel: *Macrocosmos in Microcosmo* (siehe z. B. Grote 1994; Raffler 2001).

Wer sammelt, weiß in der Regel sehr schnell, ob ein Gegenstand, der ihm vorliegt, unter den Begriff fällt, der sein Sammeln anleitet. Es bedarf dazu einer Beziehung zwischen dem Komplex von Eigenschaften, als welcher sich ein Ding darstellt, und dem Katalog von Merkmalen, den der Begriff enthält. Das Medium, durch das diese Beziehung zustande kommt, ist die ›sinnliche Anschauung‹, die trotz ihres Namens sich beileibe nicht im Sehen allein abspielt. Alle Sinne vermögen dazu beizutragen, Dinge in ihrem ›So-Sein‹ zu erfassen. Der Sammler muss das, was ihm vorliegt, stets genau ins Auge fassen, manchmal auch noch sorgfältig betasten oder gründlich untersuchen, um so anschaulich festzustellen, ob die wahrgenommene Sache diejenigen Eigenschaften besitzt, die der sammlungsleitende Begriff von ihr verlangt: Erst dann wird ihr gestattet, Teil der Sammlung zu werden.

Dieses Dreiecksverhältnis von gedachtem Begriff, sinnlicher Anschauung und dinglicher Gleichheit führt auf eine Unterscheidung zweier fundamental verschiedener und doch nicht absolut entgegengesetzter Weisen des Sammelns. Wer sich darauf beschränkt und damit zufrieden gibt, dass das, was er sammelt, unter einen Begriff fällt, sammelt akkumulierend. Er häuft einfach an, was zusammengehört. Typischerweise werden etwa Blaubeeren und Steinpilze, Brennholz und Abfall auf solche Art zusammengetragen. Zu unterscheiden von diesem Sammeln, das pauschal akkumuliert, ist eines, das anschaulich differenziert. Dinge, die einander gleichen, können sich – unbeschadet ihrer begriffsgebundenen Gleichheit und über sie hinaus – in der Wahrnehmung noch unterscheiden. Mögen etliche Dinge sich gleichen wie ein Ei dem anderen, so sind doch selbst Eier, bei hochgradiger Ähnlichkeit, noch voneinander unterscheidbar durch Differenzen der Größe, der Form, des Farbtons, der Glätte oder Rauheit der Schale. Auf den Begriff bezogen heißt das: In ihm sind weder alle Eigenschaften jedes unter ihn fallenden Dings genannt noch sind die je individuellen Ausprägungen der genannten Eigenschaften berücksichtigt. Was da nicht genannt oder nicht berücksichtigt ist, vermag sich gleichwohl in der sinnlichen Anschauung darzustellen. Wer sein Augenmerk auch und gerade dem zuwendet, was sich auf diese Weise zeigt, der sammelt ästhetisch: Dinge, weil sie und soweit sie sich in der Wahrnehmung, griechisch *aisthesis*, von anderen ihresgleichen noch unterscheiden. Wer so sammelt, will mehr sehen – und er sieht auch mehr –, als begrifflich vorgesehen ist. Begriffskonformität genügt ihm nicht, ihn beglückt der Anschauungsüberschuss.

Charakteristisch für ästhetisch Gesammeltes ist, dass Dubletten darin fehl am Platze sind. Der Wildbeuter, der sich von Heuschrecken ernährt, nimmt alle mit, die er bekommen kann, der Insektenforscher aber achtet darauf, dass jedes der Tiere, die er fängt, präpariert und aufbewahrt, sich von jedem anderen Exemplar in der Anschauung deutlich unterscheidet. Von zweien, zwischen denen gar kein Unterschied mehr auszumachen ist, behält er nur eines. Daran, dass Dubletten als überflüssig betrachtet werden, erkennt man, dass auch wissenschaftliche Sammlungen zu den ästhetischen gehören.

Ökonomisches und ästhetische Sammeln

Durch einen Begriff kommt Gleiches zu Gleichem. Und jeder, der etwas sammelt, sammelt Gleiches. Akkumulierend verfährt er, wenn es ihm gleichgültig ist, ob die Dinge, die wegen ihrer Gleichheit in seine Sammlung eingehen, trotz dieser Gleichheit auch noch voneinander verschieden sind oder nicht. Er häuft Zusammengehöriges an, ohne das einzelne Stück in seiner individuellen Eigenheit näher in Augenschein zu nehmen. Dagegen gilt das Augenmerk dessen, der ästhetisch sammelt, vor allem dem, wodurch das eine Objekt sich vom anderen, Gleichheit vorausgesetzt, doch noch unterscheidet: Er differenziert durch Beachtung und Betrachtung begrifflich nicht verzeichneter Unterschiede, die sich allein in der Anschauung zeigen. Der eine hortet Gleiches,

ungeachtet dessen, dass es verschieden ist; der andere bewahrt Gleiches auf, gerade weil es verschieden ist und diese Verschiedenheit, ja Individualität anschaulich präsentiert.

So grundlegend diese Unterscheidung zweier Sammelarten ist – es gibt ›wesentlich‹ nur *ein* Sammeln: das ästhetische. Das zeigt sich daran, dass alles akkumulierende Sammeln ökonomisches Sammeln ist und dieses wiederum nur die ›uneigentliche Form‹ oder der ›defiziente Modus‹ des ›eigentlichen‹, nämlich ästhetischen.

Nicht von den Dingen, sondern von der Intention und dem Interesse des Sammelnden hängt es ab, ob er sie lediglich pauschal anhäuft oder sie wegen der anschaulichen Eigenart jedes Einzelnen umsichtig zusammenträgt. Je nach Absicht und der davon bestimmten Ausrichtung der Aufmerksamkeit kann also dasselbe auf diese oder auf jene Weise gesammelt werden. Ohne Rücksicht auf individuelle Andersheit und anschauliche Besonderheit wird all das zusammentragen, von dem einer glaubt, dass es als Mittel für seine intendierten Zwecke dienlich ist: Zweige zum Feuermachen, Pilze zum Essen, Geld zum Ausgeben. Keineswegs muss den ästhetisch gesammelten Dingen solche Dienlichkeit, Nützlichkeit, Brauchbarkeit abgehen, aber sie ist nicht der Grund dafür, dass sie gesammelt werden. Wir sammeln Briefmarken nicht, um damit Briefe zu frankieren, Münzen nicht, um davon Kuchen zu kaufen, Uhren nicht, um jederzeit die Zeit zu wissen. Abgestempelte Marken, wertlose Münzen, defekte Uhren machen es besonders deutlich: Unbrauchbar, wie sie sind, finden sie doch oft genug ihre begeisterten Liebhaber. Gleichwohl können, bei geänderter Intention, Stücke aus einer Briefmarken- oder Münzsammlung, so sie noch gültig sind, in den Status bloßer Mittel zurückversetzt und zum Frankieren oder Bezahlen benutzt werden.

Akkumulierend gesammelt werden also Mittel im weitesten Sinn des Wortes. Stets ist das so Gesammelte dazu bestimmt, letztlich wieder zu verschwinden. Denn ob Mittel konsumtiv oder produktiv aufgebraucht werden, ob sie verzehrt oder verarbeitet werden: Immer sind sie selbst, wenn das Ziel erreicht oder das Werk erstellt ist, als Mittel nicht mehr da. Sie zu sammeln, heißt dann aber nichts anderes, als ihr Verschwinden eine Zeitlang hinauszuzögern; sie aufzubewahren, um sie dann doch noch zu verbrauchen. Dieses Sammeln ist die retardierende Phase im Prozess der Vernichtung der Mittel durch die Realisierung ihres Zwecks.

Doch nicht auf die Brauchbarkeit, sondern auf das Ende im Verschwinden kommt es beim Akkumulieren an. Das zeigt sich daran, dass auch Dinge, die gar nicht gebraucht, dennoch akkumulierend gesammelt werden: an der Küste angeschwemmte Ölreste, im Salatbeet umherkriechende Schnecken oder im Haushalt anfallende Abfälle. Menschen sammeln Störendes, um es zu beseitigen, Schädlinge, um sie unschädlich zu machen, Unbrauchbares, um es loszuwerden. So geht alles akkumulierend Gesammelte seiner Vernichtung entgegen, einer Vernichtung, die hier natürlich nicht physikalisch, sondern pragmatisch zu verstehen ist. Das Angehäufte mag räumlich distanziert, chemisch transformiert oder organisch assimiliert werden; es mag verschlungen werden von etwas, aufgelöst in etwas, verarbeitet zu etwas: immer ist es hinterher nicht mehr da, zumindest nicht als das, was es vorher gewesen ist.

Etwas zu vernichten, ist jedoch gerade nicht die Funktion, die dem Sammeln in diesem ganzen Prozess zukommt. Im Gegenteil: Etwas akkumulativ zu sammeln, heißt vor allem, seine Vernichtung zu verzögern. Es ist ein Aufschub des Verschwindens, eine Zeit des Bleibens im Prozess des Vergehens. Damit erweist sich das Tun dessen, der so sammelt, als in sich antagonistisch; es vereint in sich zwei Tendenzen, die einander entgegenwirken. Müll, der ja weg soll, wird dennoch aufgehoben; essbare Früchte wandern nicht sofort in den Mund, sondern zunächst in ein Gefäß; Werkstoff, nur da, um verarbeitet zu werden, bleibt gleichwohl so lange ungenutzt liegen, bis genügend von ihm zusammengetragen ist und es losgehen kann mit seiner Verarbeitung. In der Konsequenz der Absicht des Sammelnden liegt hier immer, dass das Material verschwindet; doch dann, so scheint es, arbeitet er gegen seine eigene Absicht an, indem er Dinge zusammenholt und aufbewahrt.

Wer akkumulierend sammelt, betreibt also eine Art Selbstinhibition: Er stellt sich den Dingen in den Weg, auf den er selbst sie gebracht hat oder bringen will. Das geschieht in dem Bewusstsein, dass es bisweilen der Verwirklichung einer Absicht selbst förderlich ist, nicht sofort alles zu tun, was grundsätzlich durchaus in ihrem Sinne ist. Nicht alles augenblicklich wegzuschaffen oder zu verbrauchen, sondern es zu sammeln, um es dann desto leichter loswerden, desto besser genießen, desto geschickter verarbeiten zu können: das ist nichts anderes als eine Grundform menschlichen Wirtschaftens. Akkumulierendes Sammeln ist ökonomisches Sammeln: Dinge zusammentragen und aufbewahren, aber nur zur Optimierung ihres Verschwindens.

Das, was Sammeln wesentlich ist, zeigt sich, sowie man es aus der Funktion löst, die es im Wirtschaften

hat. Das dann von seiner Aufgabe entbundene, von seiner Dienstbarkeit emanzipierte Sammeln stellt den konservativen Charakter allen Sammelns gleichsam ›chemisch rein‹ dar. Die ineinander verflochtenen und gegeneinander gerichteten Komponenten im Tun dessen, der akkumuliert, treten auseinander: Was bislang bloß Aufschub brachte, zeigt sich jetzt als Dauer; was bislang nur Verzögerung bewirkte, erweist sich als Beharrung; was das Verschwinden nur verlangsamt hatte, tritt offen zutage als ständiges Bleiben. Für das auf solche Weise funktionslos gewordene, von Retardierungspflichten befreite Sammeln ist das Beisammensein des Gesammelten also kein episodischer, sondern ein permanenter Zustand. Was gesammelt worden ist, endet nicht in einem – wenn auch verzögerten – Übergang zur Vernichtung, vielmehr verharrt es in unbefristetem Fortbestand. Das ist, wenn gesammelt wird, der fundamentale Gegensatz: dort die Ökonomie des Verschwindens, hier die Ästhetik des Bewahrens.

Es gibt nur *ein* Sammeln – das ästhetische –, das zum ökonomischen Sammeln wird, indem es im Prozess der Vernichtung einen Aufschub bewirkt. An der ästhetischen Intention, Sehenswertes zu sammeln, das Gesammelte aufzubewahren und es für Betrachtung jederzeit präsent zu halten, zeigt sich: Alles Sammeln ist konservativ. Es sucht das ständige Dasein des Gesammelten. Doch dieses Sammeln lässt sich nicht sofort und überall in seiner reinen Form verwirklichen. Es tritt ›zunächst und zumeist‹ in seiner getrübten, seiner ›uneigentlichen‹, nämlich ökonomischen Version auf.

Dass das Sammeln dann zu seiner reinen Form gelangt, ist ein Vorgang, in dem dreierlei zugleich geschieht: die Befreiung der Anschauung von begrifflicher Gängelung, die Emanzipation des Zusammenholens und Zusammenhaltens aus ökonomischer Dienstbarkeit, die Entdeckung des Sehenswerten inmitten des Brauchbaren und Unbrauchbaren.

Gesammeltes bewahren, zeigen und ausstellen

Wildbeuterisch-ökonomisches *gathering* ist die früheste menschliche Sammelaktivität. Unabhängig davon, ob sich das ästhetische Sammeln neben dem ökonomischen oder aus ihm entwickelt hat, ist doch letzteres für ein systematisches Verständnis von Sammeln überhaupt bedeutsam. Denn irgendwann muss es erstmals einen Übergang gegeben haben, den es auch jederzeit wieder gibt, von einem Sammeln, das lediglich dem Verzehr und dem Verbrauch dient – Schnecken zum Essen, Holz fürs Feuer –, zu einem Sammeln, das gerade auch Dinge, die sich durchaus gut verzehren oder verbrauchen ließen, dennoch davor bewahrt, so zu verschwinden, weil sie betrachten zu können wichtiger erscheint.

Auch ohne zu wissen, wann und wo dieses erstmals stattgefunden hat, lassen sich doch Bedingungen angeben, die erfüllt sein mussten, damit es zu diesem Übergang hat kommen können. Dazu gehört, dass mehr da ist, als man zum Überleben unmittelbar braucht: ein Überschuss an Stoff und Sinn und Zeit. Dass Essbares doch nicht gegessen, Brennbares doch nicht verfeuert wird, hat zur Voraussetzung, dass man nicht hungert und nicht friert. Darüber hinaus braucht man einen Sinn für das Ungewöhnliche und Kuriose, ein Gespür für das Sonderbare und Eigentümliche, eine Empfänglichkeit für das Seltsame und Wunderbare. Nur so fällt einem ein Zweig auf, der aussieht wie eine menschliche Hand. Und schließlich braucht man Zeit – modern gesprochen Muße –, um verweilen zu können bei der Betrachtung der sehenswerten Dinge, die man, als solche, beim Sammeln nicht gesucht und doch gefunden hat.

Ein doppelter Impuls wird vom Anblick eines sehenswerten Objekts ausgelöst: Erstens, es aufzubewahren, um es, wenn schon nicht immer, so doch immer wieder anschauen zu können. Wer mehrfach solche Objekte auffindet und aufbewahrt, bei dem sammeln sie sich an; wenn er dann nach weiteren ihresgleichen sucht, sammelt er schon ästhetisch und ist dann schon ein *collector*. Der zweite Impuls ist die Suche nach Anschauungsgenossen. Wer etwas Sehenswertes hat, will es nicht nur selber sehen, sondern es auch andere sehen lassen, es ihnen zeigen. Dass er das will, liegt nicht an seiner Gutmütigkeit, es liegt in der Natur der Sache. Ist sie nämlich wunderlich oder schön genug, dann will sie auch gesehen, betrachtet, bewundert werden. Für immer im Verborgenen gehalten zu werden, würde ihr selbst zuinnerst widersprechen. Das Anschauungsobjekt ist an sich exhibitionistisch; es ist grundsätzlich schon ein Ausstellungsstück. Denn eine Sache sehen zu lassen heißt, sie zu zeigen; und sie auszustellen, ist nichts anderes als der ihr angemessene Versuch, sie zu zeigen und ihr Gelegenheit zu geben, sich zu zeigen.

Das Sich-Zeigen gelingt der Sache aber nur, wenn auch die da sind, denen sie sich zeigen will: die Betrachter. Eine Ausstellung im institutionellen Sinne ist somit eine Veranstaltung, die eine Sammlung sehenswerter Dinge für eine Vielzahl möglicher Betrachter bereitstellt; sie ist eine Einladung zur An-

schauung. Und zwar eine Einladung, die nicht einfach allgemein ignoriert werden darf. Würde ihr niemand folgen, so geschähe der sehenswerten Sache eine Art Unrecht, auch wenn niemals ein Einzelner namhaft gemacht werden könnte, der daran schuld wäre.

Die Kunstsammlung als Sammlung par excellence

In der Alltagssprache ist mit ›Künstler‹ zunächst und zumeist der *Bildende* Künstler gemeint. Und ähnlich ist ein ›Sammler‹ ohne Zusätze und Erläuterungen zumeist ein *Kunst*sammler. Beides ist kein Zufall. Denn der Kunstsammler ist der Sammler par excellence, die Kunstsammlung gleichsam die Sammlung in Reinkultur (s. Kap. V.5). Der Grund dafür ist, dass sich die Werke der Bildenden Kunst vor allen anderen Kunstwerken durch ihre besondere Eignung auszeichnen, in eine Sammlung Eingang zu finden.

In der natürlich vorhandenen und der von Menschenhand geschaffenen Wirklichkeit gibt es vielerlei Sehenswertes, das Teil einer ästhetischen Sammlung werden kann oder geworden ist (s. Kap. IV.18). Deren Höchstform aber zeigt sich erst, wenn man die sammlungstheoretisch relevante Grenzlinie nicht zwischen natürlich vorfindbaren und kulturell geformten Gegenständen zieht, sondern zwischen rein ästhetischen Objekten auf der einen Seite und den übrigen künstlichen und natürlichen Gegenständen auf der anderen. Rein ästhetische Objekte sind diejenigen sehenswerten Gegenstände, die eigens und ausschließlich zum Zwecke lustvollen Anschauens hervorgebracht wurden. Dass sie sehenswert sind, ist nicht eine Eigenschaft, die ihnen unter anderen auch noch zukäme – so wie es Pilze und Zweige, Briefmarken und Uhren geben mag, deren Anblick den einen oder die andere begeistert. Vielmehr sind es Objekte, die nichts als sehenswert sein wollen und sollen und die anderes nur notgedrungen mit in Kauf nehmen. Sie gibt es nur, weil sie so sind. Dass Künstler in unserer Kultur Gegenstände hervorbringen, die einzig und allein dem Begriff des Sehenswerten zu genügen haben und keinem anderen, beruht natürlich auf der erst in der Moderne ausgebildeten Differenz zwischen künstlichen und künstlerischen Gegenständen, deren letztere gerne der ›autonomen Kunst‹ zugerechnet werden.

Es gibt freilich auch rein ästhetische Objekte anderer, etwa literarischer oder musikalischer Art. Natürlich sind sprachlich inkarnierte Bedeutungsgefüge (wie Romane oder Gedichte) und akustische Sinngebilde (wie Symphonien oder Jazzkonzerte) den Werken der Bildenden Kunst ebenbürtig, vielleicht sogar überlegen. Doch sammlungskundlich ist zu bedenken – und allein dieser Gesichtspunkt interessiert hier –, dass sich die immateriellen Objekte nicht sammeln lassen, zumindest nicht als sie selbst. Indirekt natürlich schon, nämlich vermittels ihrer materiellen Träger. Einen Roman von Thomas Mann hat noch nie jemand gesehen oder gar in der Hand gehabt, wohl aber Bücher von diesem Autor. Ein literarisches Werk besteht aus Bedeutungen und existiert nur singulär; erst durch seine Publikation wird es vervielfältigt und zugleich indirekt materiell fassbar. So werden allein mittels dinghafter Medien auch stofflose Objekte gesammelt, die sinnhaltig sind und dem Leser oder Hörer Lust bereiten. Bei den Werken der Bildenden Kunst ist das anders; sie existieren selbst unmittelbar dinghaft-materiell, sie sind in Raum und Zeit leibhaftig anwesend – Originale. Sie brauchen keine Trägermedien. Deshalb können sie auch als sie selbst gesammelt werden. Und der Kunstsammler ist der Sammler par excellence, weil er rein ästhetische Objekte auf ästhetische Weise sammelt, exklusiv Sehenswertes mit der Intention auf jederzeit mögliche Anschauung.

Wie grundsätzlich alle Dinge, so lassen sich auch Kunstwerke auf beiderlei Weisen sammeln. Jede Verkaufsgalerie ist eine ökonomische Kunstsammlung. Zwar finden auch dort Werke nur Eingang, weil sie mit Lust betrachtet werden können; aber sie werden dort nicht deshalb präsent gehalten, damit sie derart betrachtet werden. Weder der ästhetische Genuss dieser Objekte noch deren dauerhafte Anwesenheit ist im Sinne einer Galerie. Im Gegenteil: Besucher, die immer nur schauen wollen, und Bilder, die nie weggehen, sind dem Händler auf die Dauer eher lästig, sie sind geradezu systemwidrig. Die Verkaufsgalerie verhält sich zum Kunstmuseum so wie das philatelistische Fachgeschäft zum Briefmarkenalbum oder die Buchhandlung zur Bibliothek. Dort kommen die Dinge zusammen und gehen auch wieder weg, hier aber blieben sie, nachdem sie gekommen sind, im Prinzip auf Dauer. Für Kunstwerke bedeutet gemeinsame Anwesenheit in der Galerie nur einen zeitweiligen Aufschub des Verschwindens, im Museum aber permanente Präsenz.

Literatur

Blom, Philipp: *Sammelwunder, Sammelwahn. Szenen aus der Geschichte einer Leidenschaft*. Frankfurt a. M. 2004.

Grote, Alexander (Hg.): *Macrocosmos in Microcosmo. Die Welt in der Stube: Zur Geschichte des Sammelns 1450 bis 1800*. Opladen 1994.

Hahn, Alois: Soziologie des Sammlers. In: *Trierer Beiträge* 14 (1984), 11–19.
te Heesen, Anke/Spary, Emma C. (Hg.): *Sammeln als Wissen. Das Sammeln und seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung*. Göttingen 2001.
Muensterberger, Werner: *Sammeln. Eine unbändige Leidenschaft*. Frankfurt a. M. 1999.
Raffler, Marlies: Sammeln, die ordnende Weltsicht. Aspekte zur historischen Museologie. In: *Curiositas, Zeitschrift für Museologie und museale Quellenkunde* 1 (2001), 67–80.
Sommer, Andreas Urs/Winter, Dagmar/Skirl, Miguel: *Die Hortung. Eine Philosophie des Sammelns*. Düsseldorf 2000.
Sommer, Manfred: *Sammeln. Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt a. M. 1999.
Stagl, Justin: Homo Collector. Zur Anthropologie und Soziologie des Sammelns. In: Aleida Assmann/Monika Gomille/Gabriele Rippl (Hg.): *Sammler – Bibliophile – Exzentriker*. Tübingen 1998, 37–54.
Strohschneider, Peter: Faszinationskraft der Dinge. Über Sammlung, Forschung und Universität. In: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 8 (2012), 9–26.

Manfred Sommer

4. Tauschen und Geben

Von ihrer Struktur her notwendigerweise auf ein Gegenüber angewiesen, sind ›Tauschen‹ und ›Geben‹ soziale Praktiken par excellence. Aber selbstverständlich wechseln in Tausch- und Gabehandlungen nicht nur materielle Objekte ihren Besitzer, sondern auch immaterielle Leistungen, Informationen, Werte, Vorrechte, Titel und vieles mehr. Wie man etwa am globalen Finanzmarkt sehen kann, funktioniert heute sogar ein Großteil des wirtschaftlichen Tauschhandels weitgehend losgelöst vom Austausch materieller Güter. Dennoch sind Praktiken des Tauschens und Gebens zweifellos die vorherrschende Weise, in der die Dinge in einer Gesellschaft zirkulieren. Vieles spricht zudem dafür, dass der Austausch von materiellen Gütern gleichsam den Prototyp des Tausches und auch der Gabe bildet. Aus dieser Perspektive lässt sich der praktische Bezug auf materielle Objekte in Austauschhandlungen als fundamentaler Baustein des Sozialen verstehen. Ebenso wie eine materielle Kultur nicht anders als sozial gedacht werden kann, bleibt auch Sozialität selbst stets auf einen gemeinsamen Umgang mit Dingen bezogen.

In westlichen Industriegesellschaften werden die meisten Gegenstände und Güter in marktförmigen Tauschvorgängen übertragen. Von diesem materiellen Tausch im ökonomischen Sinne lässt sich ein allgemeiner, nicht marktförmig organisierter symbolischen Austausch abheben (1). Ob allerdings ein rein ökonomisch motivierter Tausch tatsächlich der sozialen Integration dient, ist seit dem Aufkommen des modernen Kapitalismus immer wieder bezweifelt worden (2). Demgegenüber scheinen die von der Ethnologie für sogenannte ›archaische‹ und ›vorstaatliche‹ Gesellschaften beschriebenen Gabepraktiken ihrem Wesen nach sozial integrativ zu sein (3). Doch anstatt die altruistische Gabe gegen den am Nutzen orientierten ökonomischen Tausch auszuspielen, kann gerade eine Berücksichtigung der materiellen Dimension die gemeinsame soziale Wurzel beider Praktiken freilegen (4).

Symbolischer und ökonomischer Tausch

Mit Blick auf die moderne Soziologie und Sozialphilosophie lassen sich schematisch zwei Tauschbegriffe unterscheiden: Zum einen der im engeren Sinne ökonomische oder marktförmige Tausch, bei dem Güter und Leistungen zum wechselseitigen Vorteil der Beteiligten übertragen werden; zum an-

deren in der weiten Bedeutung eines intersubjektiven symbolischen Austausches überhaupt, der das gesamte soziale Verhalten durchzieht. Über die Sphäre des Marktes hinaus umfasst dieser symbolische Tausch jegliche Form der Kommunikation, die sich als »reziproke Beziehung« (Lévi-Strauss 1989, 38) oder »Wechselwirkung« (Simmel 1989, 59) von Gesten, Zeichen oder Worten verstehen lässt. Obwohl auch ökonomische Prozesse nicht ohne symbolische Vermittlung auskommen, die zweite Bedeutung daher die erste in gewisser Hinsicht umgreift, unterscheiden sich beide Tauschbegriffe dennoch deutlich sowohl in Bezug auf die Materialität als auch auf ihre soziale Funktion.

Im Gütertausch, der paradigmatisch für alle weiteren Formen des wirtschaftlichen Handelns steht, ist die materielle Dimension Anlass und Grundlage des gesamten Austauschprozesses. Ein Tausch kommt hier nur dann zustande, wenn die Akteure die vom Gegenüber angebotene Sache bewusst wollen und sich über das Austauschverhältnis der Güter oder, in einem durch Geld vermittelten Handel, auf einen Preis einigen. Im Vordergrund steht das Bedürfnis und das Wollen der Einzelnen, die sich aus dem Tausch einen Nutzen versprechen. Die Funktion des Gütertausches liegt deshalb weniger im sozialen Kontakt der Akteure, der in der Regel mit der Transaktion endet, als vielmehr im gesamten System des Warenverkehrs, mit dem die materielle Reproduktion und das Überleben der Gesellschaft im Ganzen gesichert wird.

Im Unterschied dazu stellt der im weiteren Sinne symbolische Austausch eine soziale Beziehung zwischen den Akteuren her, die weder vollständig bewusst noch an den individuellen Vorteil gebunden sein muss. Auch wenn einzelne Kommunikationsbeziehungen instrumentalisiert werden können, steht das, was in symbolischen Interaktionen im Allgemeinen ›ausgetauscht‹ wird, nicht in derselben Verfügungsgewalt der Individuen wie die Güter des Warentausches. Da die Sprache als das symbolische System schlechthin notwendig eine allgemeine, gemeinschaftlich geteilte ist, heißt sprechen zu können immer schon, Teil eines sozialen Ganzen zu sein. Mehr noch: Ein Identitätsbewusstsein, eine individuelle Persönlichkeit, letztlich unser gesamter Zugang zur Welt als einer bedeutenden kann sich nur in der fortgesetzten Kommunikation mit Anderen bilden, so dass der symbolische Austausch in einer fundamentaleren Weise sozial genannt werden muss als der rein ökonomische Tausch.

Bündig lässt sich die jeweilige soziale Funktion der beiden Tauschverhältnisse mit Hilfe der soziologischen Unterscheidung von sozialer und systemischer Integration fassen (siehe Habermas 1987, 179). Demnach können kommunikativ-symbolische Beziehungen ›sozial integrativ‹ genannt werden, weil sich die Akteure nur im Rahmen anerkannter sprachlicher Regeln und vor dem Hintergrund geteilter gesellschaftlicher Normen und Werte miteinander verständigen können. Dagegen wirken wirtschaftliche Tauschvorgänge, trotz ihrer vordergründigen Orientierung am Eigeninteresse, insgesamt ›systemisch integrativ‹, sofern die Marktmechanismen von Angebot und Nachfrage die Gesamtheit der Tauschhandlungen – zumindest idealtypisch – zum allseitigen Vorteil koordinieren. Adam Smiths (1723–1790) »unsichtbare Hand« (Smith 1988, 371), die den Markt hinter dem Rücken der Beteiligten so reguliert, dass das Gewinnstreben der Einzelnen insgesamt dem Gemeinwohl dient, steht dafür Pate.

Doch bereits zu Beginn des sich ausbreitenden Kapitalismus und der Industriellen Revolution hat Smiths optimistische Sicht auf die Selbstregulierung des marktförmigen Tausches berechtigte Zweifel hervorgerufen. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) etwa zeichnet in seiner *Rechtsphilosophie* von 1821 ein düsteres Bild von den immanenten Zerfallstendenzen der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ – also jener sozialen Sphäre, in der die Privatpersonen ihren je besonderen Bedürfnissen im Austausch mit Anderen nachgehen. Anstatt sich in dem von Smith prognostizierten Gleichgewicht einzupendeln, führt marktförmiges Handeln, verstärkt durch Industrialisierung und Bevölkerungswachstum, laut Hegel zwangsläufig zu einer ungleichen Anhäufung von Reichtümern auf der einen und einer Verarmung breiter Massen auf der anderen Seite (siehe Hegel 1986, 353). Mit seiner pessimistischen Prognose nimmt Hegel nicht nur die Marxsche Kritik am Kapitalismus vorweg, er hat bereits vor Augen, was später von Max Weber bis Jürgen Habermas als Kehrseite der modernen Ausdifferenzierung eines eigenständigen Wirtschaftssystems beschrieben wird: Die Handlungsrationalität des auf Dinge bezogenen marktförmigen Tausches, die einzig nach dem Muster einer Kosten-Nutzen-Kalkulation verfährt, droht mit der Verselbständigung der wirtschaftlichen Sphäre zunehmend auf die symbolischen Austauschprozesse überzugreifen und deren Integrationspotentiale zu zersetzen bzw., wie Habermas (1987, 293) sagt, zu »kolonialisieren«.

Aus der Perspektive eines zweigliedrigen Tauschbegriffs scheint also gerade der auf Objekte bezogene marktwirtschaftliche Tausch das Gegenteil dessen zu bewirken, was Tauschprozessen doch ihrer

Struktur nach eigentlich eingeschrieben wäre: die soziale Vermittlung. Versteht man ›Materielle Kultur‹ nicht pejorativ als eine bloß am Zuwachs äußeren Besitzes interessierte Lebensform, dann negiert die uns bestimmende wirtschaftliche Form des Austausches von materiellen Objekten offenbar genau jenes Moment, das es erlauben würde, im emphatischen Sinne von einer gemeinsam geteilten Kultur zu sprechen. Die Ursachen für diese kritische Zeitdiagnose werden allerdings erst vor dem Hintergrund eines tiefer liegenden Wandels in der wirtschaftlichen Werttheorie sichtbar, der sich am Kontrast zwischen der antiken Konzeption eines gerechten und der neuzeitlichen Vorstellung eines gewinnorientierten marktförmigen Tausches ablesen lässt.

Der Gütertausch: Gerechte Wiedervergeltung oder verdinglichende Entfremdung?

Schon Aristoteles geht von der These aus, dass die politische Gemeinschaft erst mit dem Austausch entsteht. Im Gegensatz zu modernen Sozialtheorien hat er dabei allerdings nicht den denkbar weiten symbolischen, sondern tatsächlich den ökonomischen Tausch von Dingen vor Augen (siehe Aristoteles 1995a, 1133b). Der antike *oikos*, die Hausgemeinschaft aus Familie und Sklaven, der die Ökonomie ihren Namen verdankt, war eine nach Autarkie strebende wirtschaftliche Einheit, die jedoch nicht alle Güter des Bedarfs selbst herstellen konnte und deshalb Tauschgeschäfte betreiben musste. Diese einfache Form des Gütertausches, bei der es vor allem um den Erwerb alltäglicher Gebrauchsgegenstände ging, betrachtet Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* als eine Form der Gerechtigkeit, nämlich die der »Wiedervergeltung« im gegenseitigen Verkehr (ebd., 1132bf.). Dass es sich hierbei um eine Frage der Gerechtigkeit handelt, ergibt sich aus dem Wesensunterschied der Dinge, wie etwa in dem von Aristoteles angeführten Beispiel ersichtlich wird, bei dem Schuhe gegen ein Haus getauscht werden sollen. Eine gerechte Wiedervergeltung ist in diesem Fall nur über eine Ausgleichszahlung möglich. Dazu bedarf es einer gemeinsamen Wertgrundlage, auf der sich die Differenz der zu tauschenden Dingen bemessen lässt. Laut Aristoteles kann das gemeinsame Maß aller Dinge nur im menschlichen Bedürfnis liegen, denn dieses, so sein Argument, ist bei allen Menschen gleich (ebd., 1133a). Im Austausch von eigentlich inkommensurablen Dingen ermöglicht der Bezug auf ein gemeinsames Drittes, das Bedürfnis, eine gerechte Gegenseitigkeit, die den Grundstein für ein friedliches Zusammenleben legt. Das Geld stellt dann lediglich eine durch Übereinkunft festgelegte Einheit dar, mit der ein Mangel an Tauschobjekten ausgeglichen werden kann.

Entsprechend gibt es nach Aristoteles zwei Weisen des Gebrauchs der Dinge: Sie können entweder ihrer Natur gemäß zur Befriedigung eines Bedürfnisses verwendet oder »widernatürlich« als Tauschobjekte eingesetzt werden (siehe Aristoteles 1995b, 1257a). Solange der Gebrauch als Tauschobjekt mit dem Ziel erfolgt, ein anderes Bedürfnis zu befriedigen, hält Aristoteles dies jedoch für legitim und notwendig. Das gilt ebenso für den Gebrauch des Geldes, das stellvertretend für ein solches Tauschobjekt, letztlich also für ein Bedürfnis einspringt. Der »widernatürliche« Gebrauch der Dinge als Tauschmittel ist in solchen Fällen stets durch das endliche Bedürfnis der Tauschenden begrenzt. Der Händler jedoch, der selbst nichts herstellt und bloß am Profit interessiert ist, zerstört die auf dem Bedürfnis aufbauende gerechte Reziprozität, weil sein Streben nach Gewinn keine natürliche Grenze kennt (ebd., 1257b). Mit der aristotelischen Kritik an der Figur des Händlers, vor allem aber an der Zinswirtschaft, beginnt eine lange Tradition des Vorbehalts gegen die allein auf Gewinn abzielenden, geldvermittelten Tauschgeschäfte (siehe Hénaff 2009, 123 ff.).

Die von Aristoteles angeführten zwei Arten des Gebrauchs der Dinge erinnern von Ferne an die heute (insbesondere durch Marx) geläufige Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert; tatsächlich aber liegen Welten zwischen den beiden Werttheorien, wenn man sich ihre jeweilige Stellung zur Arbeit anschaut. In der Antike galt der arbeitende Umgang mit den Dingen als Naturnotwendigkeit und somit unfreie Tätigkeit, die entsprechend von Unfreien, also Sklaven verrichtet wurde (siehe Arendt 1998, 100 f.). In der aristotelischen Tauschtheorie spielt die Arbeit deshalb keine Rolle. Das ändert sich radikal in den großen ökonomischen Theorien der Neuzeit, wie sich exemplarisch an Smith und Marx sehen lässt, deren Werttheorie ganz auf die Arbeit ausgerichtet ist. Hier hat sich die antike Ablehnung der Arbeit in ihr Gegenteil verkehrt: Die arbeitende Formung der dinglichen Welt erscheint als eine Weise der Naturbeherrschung und als überschüssige Kraft des Menschen, mehr produzieren zu können als für den Eigenbedarf nötig. So kommt es, dass die Arbeitsteilung, bei Aristoteles der Sache nach bereits angelegt, für Smith zum eigentlichen Motor des allgemeinen Wohlstands und damit zum Ausgangspunkt der politischen Ökonomie werden kann. Den Ursprung der Arbeitsteilung jedoch fin-

det Smith in der »natürlichen Neigung des Menschen« (Smith 1988, 16), Dinge auszutauschen, einer genuin anthropologischen Eigenschaft, die ihn vom Tier unterscheidet. Aufgrund dieser Neigung zum Tausch kommt es zwangsläufig zu einer immer stärkeren Spezialisierung der Arbeit, die, unterstützt durch die Erfindung neuer Maschinen, schließlich eine erhebliche Ausweitung der Produktion nach sich zieht.

Zwar steht auch für Smith hinter jedem Tauschvorgang die Befriedigung eines Bedürfnisses, allerdings betrachtet er das Verhältnis der Gegenseitigkeit nicht mehr wie Aristoteles als eine Form der Gerechtigkeit, sondern führt es allein auf die Eigenliebe zurück. Niemand gibt etwas her, was er selbst braucht, ebenso wie niemand ein Gut gegen ein anderes eintauschen würde, das er nicht gebrauchen kann. Aus dieser Perspektive schafft das Geld dann vor allem eins: zahlreiche neue Tauschmöglichkeiten, da der Verkauf der Ware von der Notwendigkeit entlastet, ein Produkt anbieten zu müssen, das der Tauschpartner gebrauchen kann. Für Smith liegt die Grenze der Arbeitsteilung und des Tausches daher einzig in der Größe des Marktes: Je größer der Markt, umso mehr Produkte können getauscht werden und umso weniger muss der Einzelne selbst herstellen (ebd., 19 f.).

Weil sich der Tauschwert eines Gegenstands daran bemisst, wie viel Mühe und Arbeit dem Käufer durch den Erwerb erspart bleibt, stellt Smith den Wertbegriff konsequent vom Bedürfnis auf die Arbeit um. In diesem Zuge gerät jedoch tendenziell jene Dimension des natürlichen und qualitativen Gebrauchs der Dinge aus dem Blick, den Aristoteles noch kritisch gegen die Verwendung als reines Tauschobjekt ins Feld führen konnte. Smiths lakonische Feststellung, dass sich das Gemeinwesen mit der modernen Arbeitsteilung in eine »kommerzielle Gesellschaft« verwandelt, in der jeder »in gewissem Sinne ein Kaufmann« (ebd., 23) geworden ist, bedeutet mit Blick auf Aristoteles' Kritik am Händler nichts anderes als das Ende der gerechten Reziprozität des Tausches.

Es ist nun diese Differenz zwischen dem alten Begriff des gerechten Ausgleichs zwischen den menschlichen Bedürfnissen und dem allein auf Nutzenmaximierung ausgerichteten Tauschbegriff der modernen Nationalökonomie, die Marx in seiner Analyse von Gebrauchs- und Tauschwert aufgreift. Während sich der Gebrauchswert eines Dings an seiner Nützlichkeit bemisst und insofern seine qualitativen Eigenschaften meint, ein Bedürfnis zu befriedigen, stellt der Tauschwert eine Abstraktion dar, mit der die qualitativ verschiedenen Waren auf ein gemeinsames, rein quantitativ bestimmtes Drittes bezogen werden können. Dieses Dritte ist, darin folgt Marx seinen Vorgängern, die Arbeit, genauer: die in die Herstellung investierte Arbeitszeit (siehe Marx 1972, 53). Nur durch die quantitative Gleichsetzung qualitativ verschiedener Gebrauchswerte kann eine allgemeine Äquivalenzform entstehen, die den Austausch unterschiedlichster Waren ermöglicht. Weil die antike Sklavengesellschaft keinen Begriff gleicher menschlicher Arbeit hatte, musste diese Bedingung des Tausches für Aristoteles verborgen bleiben. Erst mit der Vorstellung von einer allgemeinen menschlichen Gleichheit, so Marx, konnte auch der gleiche Wert aller menschlichen Arbeit als Grundlage der Wertschöpfung entdeckt werden (ebd., 74).

Auch Marx versteht die Arbeit zunächst als einen notwendigen »Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur« (ebd., 198), durch den sich der Mensch die Dinge zweckmäßig aneignet und zu Gebrauchsgegenständen verarbeitet. Über die zur Selbsterhaltung nötige Arbeit hinaus aber zeichnet sich das »Gattungsleben« des Menschen dadurch aus, dass er unabhängig von bloß physischen Bedürfnissen produzieren und sich so in seiner Tätigkeit als frei erfahren kann (siehe Marx 1968, 517). Diese Freiheit, sich in den Produkten der lebendigen Arbeitskraft selbst zu verwirklichen, geht indes im kapitalistischen Produktionsprozess vollständig verloren. Da die Arbeitenden hier weder Herr über die Produkte noch ihre Tätigkeiten sind, tritt ihnen beides als ein Fremdes entgegen. Der Entfremdung von allen Dimensionen des Arbeitsprozesses, einschließlich der Arbeitenden von sich selbst, korrespondiert die Vorherrschaft des Tauschwertes gegenüber dem Gebrauchswert im Kapitalismus. Daraus entspringt nach Marx der Warencharakter aller Dinge, die nicht mehr als Produkte menschlicher Arbeitskraft wahrgenommen werden, sondern nur noch unter dem Gesichtspunkt ihres Tauschwertes (s. Kap. IV.27).

In der marxistischen Tradition – etwa bei Georg Lukács (1885–1971) oder Herbert Marcuse (1898–1979) – wird die Vorstellung einer nicht entfremdeten Arbeit, in der sich die Individuen in ihrem tätigen Umgang mit der materiellen Welt selbst als soziale Wesen verstehen lernen, zum Fluchtpunkt einer Überwindung der negativen Auswirkungen der kapitalistischen Wirtschaft. Im Gegensatz dazu gilt der durch den Markt geregelte Warentausch als Ursprung einer verdinglichenden Einstellung gegenüber sich selbst, den anderen und der Welt im Ganzen (s. Kap. III.8). Wenn nämlich die Dinge ihren

Tauschwert scheinbar allein aus ihrem Verhältnis zu anderen Dingen erhalten, kommt es zu einer Verdeckung der ursprünglich gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Entstehung. Vor diesem Hintergrund wird der Verlust von sozialer Bindung schließlich als Kehrseite der von Smith begrüßten Ausweitung nutzenorientierter Tauschprozesse durch den Geldverkehr sichtbar.

In der Folge der marxistischen Abwertung der ökonomischen Austauschverhältnisse und der komplementären Aufwertung der Arbeit als genuin gesellschaftlicher Praxis zur Erschließung und Formung der materiellen Welt, gerät der Gegenstandsbezug im Tausch, der sich im Anschluss an die aristotelische Tradition als über Dinge vermittelte soziale Integration sowie spezifische Form der Gerechtigkeit lesen lässt, zunehmend in Vergessenheit. Zwar verabschieden sich auf der einen Seite beispielsweise die Autoren der Frankfurter Schule von der Marxschen Arbeitswerttheorie, verlagern ihre Analysen aber zunehmend von der ökonomischen Sphäre in andere gesellschaftliche und kulturelle Bereiche. Auf der anderen Seite nehmen funktionalistische Ansätze wie die Systemtheorie Niklas Luhmanns (1927–1998) den wirtschaftlichen Austausch nur noch als unpersönliche Steuerungsprozesse in einem ausdifferenzierten Teilsystem der Gesellschaft wahr (siehe Luhmann 1974).

Die verpflichtende Kraft der Gabe

Wie eine Betrachtung von Kulturen weltweit ergeben hat, lässt sich noch eine ganz andere Form des materiellen Austausches beschreiben. Marcel Mauss (1872–1950) hat solche Praktiken der Gabe zusammengetragen und in dem im Jahr 1924 zuerst erschienenen *Essai sur le don* als grundlegende Praxis der sozialen Integration interpretiert. Insbesondere indigene Gesellschaften des Pazifikraums, auf den Inseln Melanesiens und Polynesiens ebenso wie an der Westküste Nordamerikas, weisen ausgeprägte Gabekulturen auf, in denen der Austausch von Geschenken das gesamte soziale Leben durchzieht. Mauss spricht in diesem Zusammenhang von einem »totalen gesellschaftlichen Phänomen«, da die Institution des Gabentausches zugleich rechtliche, ökonomische, religiöse, moralische und ästhetische Aspekte umfasst und zum Ausdruck bringt (Mauss 1990, 17 f.). Ihre sozialintegrative Kraft erhält die Gabenpraxis aufgrund der ihr eigentümlichen Verpflichtung, auf ein angenommenes Geschenk nach einer gewissen Zeit mit einem Gegengeschenk antworten zu müssen. Im Gegensatz zum Äquivalententausch aber endet die Beziehung der Tauschenden nicht mit der Transaktion, sondern wird über die Gegengabe hinaus, zum Teil durch den Austausch weiterer Gaben fortgesetzt. Es ist dieser dauerhaft bindende Charakter der Gabe, den Mauss in seinem Essay ausgehend von einer Fülle ethnographischer Studien aufzuklären sucht.

Eine erste Spur findet Mauss in den *Potlatsch* genannten kämpferischen Gabepraktiken einiger Indianerstämme Nordamerikas, wo die Clans große Mengen an Reichtümern anhäufen, um sie schließlich an rivalisierende Häuptlinge weiterzugeben oder in Festen zu verausgaben (ebd., 23 f.). Dabei versucht jede Gruppe, die Gaben der anderen Gruppe durch immer größere Mengen wertvoller Gegenstände zu überbieten, was in einigen Fällen bis zur Zerstörung der Reichtümer und zum Ruin des Clans oder der Familie reichen kann. Ausgehend von dieser Extremform schließt Mauss auf eine Überbietungsstruktur, die ebenfalls in den gemäßigten Praktiken des Gabentausches den Grund für die fortgesetzte Verpflichtung bildet. Das Prinzip, stets mehr geben zu müssen, bestätigt sich etwa in dem von Bronislaw Malinowski (1884–1942) beschriebenen hoch ritualisierten *Kula*-Tausch auf den Trobriand-Inseln und dem angrenzenden melanesischen Archipel, bei dem bestimmte Schmuckstücke zwischen den Inseln in einer Art endlosen Ringtausch weitergereicht werden und der über Generationen hinweg ein friedliches Miteinander einer Vielzahl von Stämmen sichert (siehe Malinowski 1984).

Die zweite Spur, die Mauss zur verpflichtenden Natur des Gebens führt, entdeckt er in der magischen Vorstellung des *hau* bei den Maori (siehe Mauss 1990, 31 ff.). In einem von Elsdon Best (1856–1931) aufgeschriebenen Bericht erklärt ein Maori-Informant, weshalb die Weitergabe eines wertvollen Gegenstands über mehrere Stationen hinweg alle beteiligten Personen miteinander verbindet und nicht nur einzelne Paarungen. Der Ausdruck *hau* steht dabei für den ›Geist der Sache‹, der mit seinem Herkunftsort verbunden bleibt und stets dorthin zurückkehren muss. Mauss interpretiert dies so, dass die Sache selbst nicht leblos ist, weil die Gebenden immer ein Stück von sich selbst mitgeben. So entsteht mit jeder Gabe eine asymmetrische »Seelen-Bindung« (ebd., 35), die mit der Gegengabe nicht ausgeglichen, sondern umgedreht und verstärkt wird. Das am *Potlatsch* aufgedeckte Prinzip des ›Mehr-Gebens‹ bedeutet demnach keinen quantitativen Zuwachs, es bezieht sich vielmehr auf die Vermischung von Person und Sache, durch die alle vor-

hergehenden Geber in der Gabe präsent bleiben und eine ›Macht‹ über alle weiteren Empfänger des Gegenstands erhalten.

Dennoch ist die Gabepraxis mehr als ein bloßes Mittel, um andere Personen an sich zu binden. Die eigentliche Entdeckung von Mauss besteht darin, dass es die gegebenen Dinge sind, die in der fortgesetzten Zirkulation und Weitergabe ein Eigenleben entwickeln. Wenn die Personen im Gabentausch stets einen Teil ihrer selbst geben, sich somit in gewisser Weise wie Dinge behandeln, nehmen umgekehrt auch die Sachen einen neuen Status an und treten als beseelte oder geistige auf (ebd., 39). Erst in diesem zweiten Moment liegt nach Mauss die wahre ›Kraft‹ der Verpflichtung, da die Sachen zu einer ›geistigen Materie‹ werden, in der sich die Allgemeinheit verkörpert. Nur so lässt sich erklären, weshalb vom Erhalt je kulturspezifischer Gaben tatsächlich die rechtliche, soziale, verwandtschaftliche usw. Stellung der Einzelnen in der Gemeinschaft abhängt. Sofern jedoch der gesamte Status der Person an die zirkulierenden Gegenstände des Gabentausches gebunden bleibt, verändern sich die uns bekannten Eigentumsverhältnisse dahingehend, dass in diesen Kulturen, wie Mauss betont, jeder »sich selbst – sich und seine Besitztümer – den anderen ›schuldet‹« (ebd., 118). Man kann die Gabepraxis daher als Materielle Kultur im starken Sinne verstehen, in der die soziale Vermittlung vollständig über den Austausch von Dingen geregelt ist.

Mauss' weitreichende Interpretation des maorischen *hau* als einer verpflichtenden Kraft der Dinge selbst, die er dann mit einer Reihe weiterer Gabesysteme zu untermauern sucht, hat jedoch bei seinen Nachfolgern teils heftige Kritik hervorgerufen. Am bekanntesten ist jene von Claude Lévi-Strauss (1908–2009), der Mauss vorwirft, hier vorschnell eine magische Erklärung der Maori zu übernehmen (siehe Lévi-Strauss 1989, 31). Lévi-Strauss schlägt stattdessen vor, Gesellschaften als relationale symbolische Ordnungssysteme zu verstehen, die das Denken, Handeln und Fühlen aller Mitglieder strukturieren und vorgängig miteinander verbinden. Insofern bedarf es keiner magischen Kraft, um das Entstehen von sozialen Beziehungen zu erklären. Gleichwohl hält er die spezifische Gegenseitigkeit, die in allen Gabekulturen zum Ausdruck kommt, für bedeutend, da sie seiner Ansicht nach auf das universelle Gesetz des Inzestverbots und dessen Komplement, den Zwang zur Exogamie, verweist. Am Anfang einer jeden Kultur steht deshalb nach Lévi-Strauss der ›Frauentausch‹, d. h. ein Austausch von heiratsfähigen Frauen zwischen den Familien, der wie in den von Mauss untersuchten Gabepraktiken eine dauerhafte reziproke Bindung herstellt und – zumindest in vormodernen Gesellschaften – den Grundstein des Sozialen durch die Etablierung von Verwandtschaftsverhältnissen legt (siehe Lévi-Strauss 1993, 118 ff.).

Ausgehend von einer Neulektüre des von Elsdon Best überlieferten Maori-Berichts weist auch Marshall Sahlins Mauss' Auslegung des *hau* als spiritualistisch zurück und deckt eine stärker ökonomisch-politische Seite der Verpflichtung auf. Seiner Interpretation zufolge muss eine Gabe, die über verschiedene Stationen weitergereicht wird, deshalb stets zurückkehren, weil es als unmoralisch gilt, den Mehrwert zu behalten, der im Prozess der Weitergabe entsteht (siehe Sahlins 1972, 162). Aufgrund dieses Prinzips kann der Gabentausch laut Sahlins als Alternative zu den politischen Vertragstheorien von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) und Thomas Hobbes (1588–1679) verstanden werden, bedarf es hier doch keiner staatlichen Organisation, um die Eigeninteressen der Einzelnen in Schach zu halten. Die animistische Deutung des *hau* durch die Maori stellt er dann auf eine Ebene mit der Marxschen Entfremdungstheorie: Ebenso wie dem Arbeiter in der kapitalistischen Warenwirtschaft das Produkt seiner Arbeit fremd wird, erleidet der Geber im archaischen Gabentausch eine »mystische Entfremdung« (ebd., 181), wenn ihm die Sache als beseelt entgegentritt.

Ähnlich wie Sahlins betrachtet auch Pierre Bourdieu (1930–2002) die scheinbare Selbstlosigkeit von Gabehandlungen unter ideologiekritischen Vorzeichen. Aus seiner Sicht ist es allerdings das zeitlich unbestimmte Intervall zwischen Gabe und Gegengabe, das es erlaubt, beide Handlungen als getrennte und jede Gabe so wahrzunehmen, als würde sie ohne Erwartung einer Erwiderung gegeben (siehe Bourdieu 1998, 163). Erst dank dieser strukturell notwendigen und habitualisierten Selbsttäuschung der Handelnden kann der Gabentausch zu einer Praxis der Distribution und Anhäufung von ›symbolischem Kapital‹, d. h. sozialem Ansehen und Macht, werden. Dazu muss allerdings zusammen mit dem wirtschaftlichen Nutzen auch die Materialität der Gabeobjekte hinter ihrer symbolischen Bedeutung zurücktreten (ebd., 175 f.).

Gegen die unter anderem von Sahlins und Bourdieu nahegelegte enge Verknüpfung des Gabentausches mit ökonomischen Verhältnissen im weitesten Sinne hat sich eine breite Front unterschiedlichster Ansätze formiert, die in der Gabe eine dezidiert antiutilitaristische Haltung sehen wollen. So führt bereits Georges Bataille (1897–1962) einige Jahre nach

dem Erscheinen des *Essai sur le don* den von Mauss beschriebenen *Potlatsch* als ethnologischen Beleg für seine Großthese an, dass die unproduktive Verausgabung in kosmologischen Maßstäben die Regel sei, von der die modernen Vorstellung eines ausgeglichenen ökonomischen Tausches abweicht – und nicht umgekehrt (siehe Bataille 2001). Um die Gabe, wie Bataille vorschlägt, mit der Verschwendung, dem Opfer und dem Tod in Verbindung bringen zu können, muss er freilich einseitig auf jene zerstörerische Form des *Potlatsch* abheben, die Mauss selbst als Ausnahmephänomen charakterisiert hatte (und von der man heute sogar annimmt, dass sie überhaupt erst in der Folge der europäischen Kolonialisierung Nordamerikas entstanden ist, siehe Streck 2011).

In einer Linie mit Bataille rücken in neuerer Zeit Alain Caillé und die von ihm begründete *Groupe du M.A.U.S.S.* (Akronym für Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) das Moment der Großzügigkeit und Uneigennützigkeit der Gabe in den Mittelpunkt, das sie als Korrektiv zu einer sowohl wissenschaftlichen als auch gesellschaftlichen Vorherrschaft des auf rationale Nutzenkalkulation ausgerichteten Handelns anführen (siehe Caillé 2008, 70 ff.). Weniger programmatisch, aber in einer vergleichbaren Richtung argumentieren Maurice Godelier und Marcel Hénaff ebenfalls für eine strikte Trennung von zeremoniellen Gabepraktiken und marktförmigem Tausch. Während Hénaff die alternierende Asymmetrie wechselseitiger Gaben als einen Prozess der sozialen Anerkennung deutet, in dem die ausgetauschten Objekte als Substitut der Gebenden und Symbole einer persönlichen Bindung auftreten (siehe Hénaff 2009, 204), macht Godelier auf eine von Mauss vernachlässigte Klasse von heiligen Objekten aufmerksam, die selbst nicht weitergegeben werden dürfen, weil sie den mythischen Ursprung aller Gabebeziehungen und insofern der sozialen Ordnung insgesamt repräsentieren (siehe Godelier 1999, 190).

Zwar rücken die beiden letztgenannten Autoren erneut den besonderen Status der Sache, der in der akteurszentrierten Debatte um das Verhältnis von Gabe und Ökonomie allzu oft vernachlässigt wurde, in den Vordergrund. Zusammenfassend kann man jedoch festhalten, dass Mauss' eigene Theorie der Verpflichtung, die ausgehend von einer Vermischung von Person und Sache eine soziale Vermittlung durch die Dinge skizziert, nach wie vor die radikalste Lesart des Gabentausches als einer genuin Materiellen Kultur bietet. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen teilt keine der späteren ethnologischen oder sozialtheoretischen Arbeiten zur Gabe die weitreichenden Schlussfolgerungen, die Mauss aus dem maorischen *hau* gezogen hat (siehe Graeber 2012, 266).

Geben und Tauschen als Formen einer sozialen Vermittlung durch Dinge

Dass die in der ethnologischen Forschung aus allen Teilen der Welt zusammengetragenen Praktiken der Gabe vom Tausch nicht grundsätzlich unterschieden sind, scheint nicht zuletzt die Rede vom ›Gabentausch‹ zu bestätigen. Dagegen ließe sich einwenden, dass wir heute, anders als in vormodernen Gesellschaften, das Überreichen eines Geschenks in erster Linie als einseitigen und selbstlosen Akt verstehen. In unseren Kulturen bleibt das Schenken nicht nur auf wenige besondere Anlässe beschränkt, es hat offenbar auch den starken Zwang zur Erwiderung eingebüßt. Die Frage stellt sich daher, ob man nicht von der reziprok strukturierten Praxis des Gabentausches solche Akte des einseitigen Schenkens abheben muss, die als eine Art ›reiner Gabe‹ eher mit dem Opfer vergleichbar wären (siehe Hénaff 2009, 241 ff.).

Zwei Überlegungen sprechen indes gegen eine strikte Trennung von gegenseitigen und ›reinen‹ Gabehandlungen: Zum einen kennen wir nach wie vor die soziale Verpflichtung, uns für wiederholte Geschenke, Essenseinladungen und andere Großzügigkeiten bei Zeiten zu revanchieren. Ebenso wie in vormodernen Gabepraktiken kommt es dabei nicht auf den exakten Ausgleich des erhaltenen Wertes an, sondern auf die Geste der Erwiderung selbst. Zum anderen argumentiert Jacques Derrida (1930–2004) in seiner philosophischen Auseinandersetzung mit dem Gabebegriff, dass eine ›reine Gabe‹ streng genommen unmöglich sei, da bereits der intentionale Akt des einseitigen Gebens, um überhaupt als solcher wahrgenommen werden zu können, einer Anerkennung durch den Empfänger bedarf (siehe Derrida 1993, 24). Wenn aber auch die scheinbar selbstlose Gabe auf einer fundamentalen Ebene nicht ohne Reziprozität und Erwiderung auskommt, dann partizipiert nach Derridas Überlegung jeder Akt des Gebens immer schon an einer gewissen Ökonomie der Rückkehr.

Mit seiner oft missverstandenen aporetischen Zuspitzung des Gabebegriffs wendet sich Derrida in erste Linie gegen eine akteurszentrierte Betrachtungsweise innerhalb des Gabediskurses, die das Vorhandensein von selbstbewussten, intentional

handelnden Subjekten unhinterfragt voraussetzt. Stattdessen möchte er die Aufmerksamkeit wieder auf die gegebene Sache richten, deren bindende Kraft er im Rückgriff auf Mauss in dem unbestimmten zeitlichen Intervall zwischen Gabe und Gegengabe verortet. Was man in der Gabe gibt, wäre dann ›etwas‹, das sich eigentlich gar nicht geben lässt, das niemandem gehört und auch nicht angeeignet werden kann: Zeit. Denn die Möglichkeit, eine Schuld zu begleichen, hängt in fundamentaler Weise von der wie immer auch kurzen Dauer, der gewährten Zeitspanne ab, die das Geben vom Erwidern trennt und sie doch zugleich erst miteinander verbindet. Es ist diese zeitliche Struktur von Aufschub und Begrenzung, die für Gabe und Tausch gleichermaßen bestimmend ist. Anders als Sahlins und Bourdieu, die den Gabentausch auf seine ökonomische Grundlage hin befragen, will Derrida – darin eher Bataille vergleichbar – mit dieser Überlegung auf ein notwendiges Moment des Überschusses und des Nichtaneignenbaren hinaus, das den Wechsel von Gabe und Gegengabe ebenso auszeichnet wie die ökonomische Rationalität des Äquivalententausches (ebd., 63).

In Derridas philosophischer Grundsatzreflexion deutet sich damit eine der Gabe und dem Tausch gemeinsame Bewegung der Dezentrierung und Öffnung auf den Anderen hin an, die jenseits der intentional handelnden Subjekte geschieht und ihnen gewissermaßen vorausgeht. Ganz im Sinne von Mauss wird der Austausch von Dingen als Bedingung sichtbar, um überhaupt als Person anerkannt werden zu können. Indem Derrida die Unmöglichkeit einer vollständigen Aneignung und Rückkehr der gegebenen Sache auf den Tausch im Allgemeinen ausweitet, dekonstruiert er die Vorstellung eines autonomen, über sich selbst und sein Eigentum verfügenden Subjekts, auf das sich sowohl der Gabediskurs als auch die moderne ökonomische Theorie beziehen. Wenn sich aber weder das eigene Selbst noch das Objekt jemals ohne zeitliche Differenz, ohne die konstitutive Beziehung auf andere aneignen lässt, dann sind Geben und Tauschen nicht nur aufgrund ihrer Aktstruktur genuin soziale Praktiken, sondern weil sie das Verhältnis der Einzelnen zu sich selbst, den Anderen und der dinglichen Welt im Ganzen konstituieren.

Literatur

Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München [10]1998 [engl. Originalausgabe 1958].

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Schriften Bd. 3. Hamburg 1995a.

Aristoteles: *Politik*. Schriften Bd. 4. Hamburg 1995b.

Bataille, Georges: Der Begriff der Verausgabung. In: Ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie*. München [3]2001, 7–31 [frz. Originalausgabe 1933].

Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Theorie des Handelns*. Frankfurt a. M. 1998 [frz. Originalausgabe 1994].

Caillé, Alain: *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt a. M. 2008 [frz. Originalausgabe 2000].

Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*. München 1993 [frz. Originalausgabe 1991].

Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München 1999 [frz. Originalausgabe 1996].

Graeber, David: *Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln*. Zürich 2012 [engl. Originalausgabe 2001].

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt a. M. [4]1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke*. Bd. 7. Hg. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M. 1986.

Hénaff, Marcel: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt a. M. 2009 [frz. Originalausgabe 2002].

Lévi-Strauss, Claude: Einführung in das Werk von Marcel Mauss. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1989, 7–41 [frz. Originalausgabe 1950].

Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M. 1993 [frz. Originalausgabe 1949].

Luhmann, Niklas: Wirtschaft als soziales System. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Bd. 1. Opladen 1974, 204–231.

Malinowski, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific. An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Long Grove 1984 [engl. Originalausgabe 1922].

Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Ders./Friedrich Engels: *Werke. Ergänzungsband, erster Teil*. Berlin 1968, 465–588 [Originalausgabe 1932].

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd. 1. Berlin 1972 [Originalausgabe 1867].

Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M. 1990 [frz. Originalausgabe 1923/24].

Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. New York 1972.

Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*. Gesamtausgabe Bd. 6. Frankfurt a. M. 1989 [Originalausgabe 1900].

Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München [4]1988 [engl. Originalausgabe 1776].

Streck, Bernhard: Das Prinzip Sonne. Exzesskulturen in der Alten und Neuen Welt. In: Claus Deimel (Hg.): *The Power of Giving/Die Macht des Schenkens*. Berlin 2011, 205–212.

Dirk Quadflieg

5. Orientierung/Desorientierung durch Dinge

Kulturwissenschaftliche Traditionen der Beschreibung Materieller Kultur

Welche Rolle spielen Dinge im Handeln von Menschen? Wie verortet sich der Einzelne in einer Welt, die von einer immer größeren Zahl an Gütern in seinem Sachbesitz geprägt ist? Diese im Kontext einer allgemein konstatierten zunehmenden »Sachdominanz« der Sozialstruktur (Linde 1972) immer wichtigeren Fragen sind bis heute nicht beantwortet. Zu diesem Problem gibt es zwei grundlegende kulturwissenschaftliche Perspektiven, die sich mit den Dingen beschäftigen und zugleich grundlegende Erklärungen zu ihrer sozialen und kulturellen Rolle anbieten. Obwohl die beiden Perspektiven im Prinzip ähnliche Anliegen vertreten, stehen sie zueinander im deutlichen Widerspruch. Ausgehend von ganz unterschiedlichen Prämissen möchten sie erklären, in welcher Weise das Handeln der Menschen durch die Gegenwart von Materieller Kultur beeinflusst wird.

Jede dieser Erklärungen beruht auf einer je eigenen Logik der Wahrnehmung der Welt der Dinge insgesamt; sie kommen damit zu diametral entgegengesetzten Ergebnissen. Während die eine Perspektive die orientierende Wirkung der Dinge als anthropologische Basis für den Bestand sozialer und kultureller Ordnungen herausstellt, beharrt die andere Sichtweise auf der Bedrohung durch die Gegenwart einer immer größeren Zahl von Gegenständen im Alltag. Im Folgenden sollen diese beiden Perspektiven als wichtige ideengeschichtliche Trends skizziert werden. Zugleich sind aber auch die Widersprüche und Verkürzungen jeder einzelner dieser Perspektiven herauszuarbeiten.

Allein der hier folgenden Darstellung ist es geschuldet, dass der Eindruck entstehen kann, hier würde eine zeitliche Abfolge von nacheinander sich entfaltenden Ideen beschrieben. Das ist keineswegs der Fall. Vielmehr stehen die hier provisorisch mit ›Orientierung‹ und ›Desorientierung‹ bezeichneten Konzepte für schon lange bestehende Positionen in der europäischen Geistesgeschichte. Beide wurden mehrfach und zu ganz verschiedenen Zeitpunkten geäußert, und für beide lassen sich historische Beispiele finden. Letztlich sind sie jedoch auch mit Ideologien über den Zustand der Gesellschaften weltweit verbunden. Indem zum Beispiel die Dinge und ihre Bedeutung für den Menschen als Indikator seines sozialen Status genutzt werden, verschaffen sich diese Denkweisen eine höhere Plausibilität. Jede Erörterung der Eingangsfragen muss die Voraussetzungen der Konzepte durchschauen. Möglicherweise wird dadurch eine eindeutige Antwort schwieriger werden. Aber es ist auch der Gewinn zu erwarten, dass der ideologisch geprägte Hintergrund der beiden Trends deutlicher und angemessener berücksichtigt wird.

Im Folgenden sollen die Konzepte so hergeleitet werden, wie es für den Zweck der Darstellung sinnvoll erscheint. Jedem einzelnen wird ein eigener Abschnitt gewidmet sein, in dem auch auf einige für die jeweilige Erklärung der Mensch-Ding-Beziehungen wichtige Autoren zu verweisen ist. Fächergrenzen sollen dafür keine wesentliche Rolle spielen. Die Kulturwissenschaften werden dabei breit gefasst und beinhalten auch Philosophie, Anthropologie und Soziologie.

Schließlich wird in einem vierten Abschnitt die These vertreten, dass solche grundlegenden Fragen an das Studium Materieller Kultur nur durch präzise empirische Forschung eine weitergehende Klärung erfahren können. Das Defizit der bisherigen Auseinandersetzungen, so das übergeordnete Argument, besteht nicht so sehr in der mangelnden Kohärenz der beiden Perspektiven, sondern im Mangel an empirischen Untersuchungen auf der ›Mikroebene‹: Es bedarf der genauen Überprüfung der Fragen, was Menschen mit Dingen und was Dinge mit Menschen machen, um zu verstehen, wie diese beiden Konzepte einzuordnen sind.

Orientierung

Dinge haben in der Wahrnehmung anderer Kulturen und in der eigenen kulturellen Selbstdarstellung von je her einen besonderen Platz eingenommen. In vielen Kulturen basieren beispielsweise Kosmologien auf der Vorstellung, die den Menschen umgebenden Dinge seien nicht anders als sie selbst Teil der Ordnung, die den Alltag in der Gegenwart und Zukunft bestimmt. Mehr als das: Die Welt entstehe nur deshalb, weil transzendente Mächte oder Schöpferfiguren die verfügbaren Elemente zu Objekten formten und damit eine Ordnung der Dinge schaffte, die für das Leben des Menschen erst die notwendige Grundlage bildete. Die Menschen verdanken nach dieser Vorstellung ihre Existenz nicht allein einer ›göttlichen Intention‹ oder Willensäußerung, sondern, weil transzendente Wesen in der Auseinandersetzung mit den Elementen eine Ordnung erzwingen. Wie Gernot und Hartmut Böhme gezeigt ha-

ben, gilt diese »Ordnung der Elemente« auch auf der Ebene der Substanzen, die den Menschen in seiner Körperlichkeit ausmachen, und die, wenn sie in ein Ungleichgewicht geraten, Krankheit oder gar den Tod herbeiführen (Böhme/Böhme 1996). Menschen sind an erster Stelle selbst die Substanzen, die ihre Existenz begründen. Die biblische Schöpfungsgeschichte, der zufolge der Mensch aus Lehm geformt wird, ist ein gutes Beispiel für solche Vorstellungen. Aber auch moderne Auffassungen betonen beispielsweise die herausgehobene Rolle von Wasser für das stoffliche Gleichgewicht des menschlichen Körpers. Der Mensch besteht zu 70 % aus Wasser, und moderne Legenden heben die Tatsache hervor, dass die fortwährende Zufuhr von ausreichenden Mengen an Wasser ein wesentlicher Faktor der Vorbeugung gegen viele Krankheiten sei.

Die Rolle der Stoffe und ihres Gleichgewichts für das leibliche Wohl des Menschen tritt nirgends deutlicher hervor als in der Chinesischen Medizin. Dort wird mit dem Übermaß oder dem Fehlen an Substanzen schlichtweg jede Krankheit oder jedes physische Ungleichgewicht erklärt (Farquhar 2007). Die in China verbreitete Wertschätzung bestimmter Stoffe als Medizin hat mittlerweile eine globale Jagd nach diesen Substanzen ausgelöst, bis hin zur illegalen Tötung geschützter Tiere, weil man bestimmte Körperteile als Lieferanten wirkmächtiger Stoffe auffasst (z. B. das Nashorn). Die Existenz von Restaurants in China, die ›medizinische Gerichte‹ anbieten, bezeugen ein – aus westlicher Sicht – eigenartiges Verhältnis von Mensch und Umwelt. Die spezifische Rolle bestimmter Stoffe für den Körper ist nicht mehr als ein signifikantes Beispiel, das die ordnungsstiftende Funktion des Materiellen im Bereich der Gesundheit anschaulich macht.

Der Gedanke eines unverbrüchlichen Zusammenhangs zwischen den Dingen und den Menschen ist aber noch in eine andere Richtung zu verfolgen. Dabei geht es nicht um kosmologische Zusammenhänge und auch nicht um den Körper selbst, sondern um die Dinge, die den Menschen als Geräte und Güter im Alltag umgeben. Zur kulturellen Ausgestaltung von Gesellschaften gehört nämlich vielfach auch die grundlegende Vorstellung, dass Menschen entsprechend ihrem Stand, oder ihrer Berufsgruppe mit spezifischen Dingen ausgestattet sind. Menschen leben mit den Dingen, die zugleich Symbole ihres Satus sind. Anhand der materiellen Ausstattung einer Person oder eines Haushalts ist demnach eine Ordnung zu erkennen, die letztlich auf deren relativen Platz in der Gesellschaft und auf die soziale Differenzierung verweist.

In der modernen Soziologie sind diese Vorstellungen durch Mary Douglas (1921–2007) und Pierre Bourdieu (1930–2002) intensiv dargestellt und auch umfassend empirisch belegt worden (s. Kap. II.9). Aber schon sehr viel früher wurde dieser Zusammenhang deutlich zum Ausdruck gebracht, nämlich in der niederländischen Malerei des 17. Jahrhunderts. Die dabei abgebildeten Dinge scheinen stets in einer Ordnung zu stehen (Schneider 2009). Sie verweisen nicht nur auf die zum Teil mit abgebildeten Personen als Besitzer und Benutzer, sie repräsentieren zugleich auch die Ordnung der Gesellschaft insgesamt. Bezogen auf die Aussage solcher Bilder wäre noch genauer zu formulieren: Die Dinge des Alltags bilden den Rahmen, in dessen Mitte die Menschen – emporgehoben über die Gegenstände – stehen. Die Dinge als solche haben keine Bedeutung. Ihre Relevanz erlangen sie vielmehr als Metapher oder Allegorie für bestimmte Eigenschaften der Menschen, denen sie zugeordnet sind. Geschichten, die sie erzählen, erzählen sie über die Personen, über deren Fähigkeiten und Status. Für einen Schmied stehen Hammer und Amboss, so wie der Schriftsteller durch Schreibgerät, Tinte und Papier repräsentiert wird. Damit ist eine zentrale Denkfigur aus der Sozialgeschichte Europas benannt, die beispielsweise auch durch unzählige Kleiderordnungen veranschaulicht wird, die unter anderem von Norbert Elias (1897–1990) zusammengetragen wurden (Elias 1969).

Die Perspektive einer ordnungsstiftenden Funktion wurde hier bislang in Kosmologie, Medizin, Sozialordnung und Kunst angesprochen. Diese Perspektive ist eine der grundlegenden Positionen abendländischen Denkens und in Bezug auf das Materielle zum Beispiel auch in Martin Heideggers (1889–1976) Ausführungen über das »Zeug« wiederzufinden. Heidegger (1950, 18–22) unterscheidet zwischen »Ding«, »Werk« und »Zeug«. Die beiden ersten Kategorien von Objekten strahlen für ihn eine gewisse ›Autonomie der Sache‹ aus, sei es aufgrund ihrer Monumentalität oder aufgrund der Intention menschlichen Einwirkens, die einen Gegenstand zu einem abgeschlossenen Werk werden lässt. Relevant für die hier interessierende Idee der »Ordnung« ist jedoch viel mehr das »Zeug«, das, wie Heidegger schildert, nur in seinem dienlichen Zusammenhang verstanden werden kann:

> »Das Zeugsein des Zeuges besteht in seiner Dienlichkeit. Aber wie steht es mit dieser selbst? Fassen wir mit ihr schon das Zeughafte des Zeuges? Müssen wir nicht, damit dies gelingt, das dienliche Zeug in seinem Dienst aufsuchen? Die Bäuerin auf dem Acker trägt die Schuhe.

> Hier erst sind sie, was sie sind. Sie sind dies umso echter, je weniger die Bäuerin bei der Arbeit an die Schuhe denkt oder gar sie anschaut oder auch nur spürt. Sie steht und geht in ihnen. So dienen die Schuhe wirklich. An diesem Vorgang des Zeuggebrauchs muß uns das Zeughafte wirklich begegnen« (Heidegger 1950, 18).

Nicht der eigenständige Charakter, sondern der offensichtliche Gebrauch und die Spuren des alltäglich wiederholten Gebrauchs sind es, die aus einem ›Zeug‹ ein für den aufmerksamen Beobachter hoch geschätztes Zeugnis seiner Lebenswelt machen. Die hier beschriebene Welt ist die der unprätentiösen Dinge, die Welt des Alltäglichen. Zum Zeug, das in seiner Selbstverständlichkeit an der Seite des Menschen seinen Platz hat, gehört auch dessen weit verbreitete Unterschätzung, wenn nicht gar Vernachlässigung. Diesen Dingen wird kaum Beachtung geschenkt, und bei ihnen werden – wenigstens auf den ersten Blick – keine Werte vermutet (Stüttgen 1993).

Die besondere Eigenschaft des ›Zeugs‹ ist es, erst durch den Kontext, in dem es steht, seine wahre Bedeutung zu entfalten. Nach Heidegger ist es wichtig, diese Arten der Einpassung, die durch die Gegenwart des ›Zeugs‹ erkennbar werdende Ordnung, auszuloten. Aus diesem Grund prägt Heidegger (1994, 7) den zunächst unverständlichen Satz: »Der Krug krugt«. Das bloße Dasein und die Reduktion auf eine einzelne Funktion (etwa: Der Krug steht da; oder: Der Krug enthält Wasser) sind banal oder bedeutungslos. Alles an diesen Dingen wird durch dessen Verhältnis zum Menschen, durch Kontext, Gebrauch und Dienlichkeit bestimmt. Der Krug steht nicht nur da, er enthält nicht nur Wasser, sondern er erinnert den Benutzer auch an eine Geschichte; seine Präsenz ist für den Besitzer eine Vergewisserung der Möglichkeit, frisches Wasser zu trinken etc. Die geringen, unbedeutenden Sachen entfalten ihre eigentliche Bedeutung nur im Kontext und offenbaren erst dann ihre Bedeutung für die Orientierung des Menschen (Eykman 1999). Als *Das Unscheinbare*, wie es Jens Soentgen (1997) in einem Buchtitel nennt, zeigen sie am besten die stabilen Beziehungen zwischen Menschen und Dingen.

Das orientierende Potential der alltäglichen Gegenstände greift weit über universelle Konzepte von Wert und Relevanz hinaus. Letztere können nicht erklären, wie die materielle Umwelt kulturabhängig, unterschiedlich und in spezifischen Relevanzen erfahren wird. Erst durch den Verzicht auf übergeordnete Ordnungsmuster und durch die Spezifizierung wird ein Raum eröffnet, in dem differente Vorstellungen von Wert und Relevanz deutlich werden. Kaum beachtete, unansehnliche, zumeist alltägliche Dinge wie Schuhe, aber auch Abfalleimer, Küchengeschirr oder Objekte der persönlichen Hygiene sind hervorragende Beispiele für das hier Gemeinte. Solche Dinge sind nach Heideggers Definition »Zeug«, und zugleich hochfrequent genutzte Objekte, zu denen schon durch die alltägliche Interaktion ein spezifisches, hohes Sachwissen entsteht. Es handelt sich bei dem Umgang mit diesen Dingen um ein Wissen mit den Händen, das oft ohne eine bewusste Reflexion Orientierung bietet.

Bezüge zwischen Dingen und bedeutungsvoller Entfaltung eigener Sinnhorizonte im Alltag gibt es also insbesondere dort, wo auf den ersten Blick keine ›Meisterwerke‹ und keine ›Wertobjekte‹ zu erkennen sind. Dies haben Edit Fél und Tamás Hofer anhand einer Studie über Haushaltsinventare in einem ungarischen Bauerndorf gezeigt (Fél/Hofer 1974). Im Fokus ihrer Untersuchung stehen nicht so sehr die aktuell genutzten oder die jeweils neuesten Geräte. Vielmehr interessieren sie sich auch für die nicht mehr brauchbaren, in einer Kammer gelagerten Dinge. Auch diese Objekte erfahren eine spezifische Wertschätzung, und zwar aus dem Grund, dass sie – gewissermaßen in der zweiten Reihe stehend – die Sicherheit einer eventuellen späteren Nutzung vermitteln. Fél und Hofer machen klar, dass nicht nur alltägliche Vertrautheit und intensiver Gebrauch zu dieser Orientierungsfunktion gehören, sondern auch andere, sehr viel speziellere Sinnbezüge, die auf vergangenes oder zukünftiges Handeln verweisen. In dieser Hinsicht gehen sie über Heideggers schon erwähntes Konzept von »Zeug« hinaus.

Die Studien von Fél und Hofer versuchen zudem, die ›Welt der Dinge‹ als methodologisches Paradigma einzuführen. Für diesen Zweck haben sie den Begriff des »Sachuniversums« geprägt, der in besonderer Weise die orientierende Funktion der materiellen Umwelt hervorhebt (Hofer 1979, 115). Der Begriff des Sachuniversums ist zunächst nicht mehr als eine Metapher. Anschaulicher als andere Begriffe zeigt er jedoch, wie Dinge unterschiedlich hell leuchten, und wie ungleiche Relevanzen von einzelnen Dingen nebeneinander existieren. Ähnlich wie das Verhältnis von Fixsternen, Planeten und Monden untereinander, sind die relativen Lagen der Dinge zwar ungleich, aber stabil. Zugleich ist diese Heterogenität jedoch in einen Kosmos eingebunden. Wie die Bahnen von Planeten und Monden sich aufeinander beziehen, so ist auch im Sachuniversum für jedes Objekt ein bestimmter Lebenslauf im Verhältnis zu den anderen Dingen im Sachuniversum beschreibbar. Menschen stehen im Mittelpunkt des Geschehens und definieren sich selbst über ihren

Umgang mit Dingen (s. Kap. III.7), über die Zuweisung von Bedeutungen zu einzelnen Objekten und zum Universum der Dinge insgesamt.

Eine weitere wichtige Autorin für die Perspektive der ordnenden Rolle der Dinge ist Hannah Arendt (1906–1975). Deutlicher als viele andere hat sie die Materialität des menschlichen Daseins, dessen Ordnung und die ordnende Funktion der alltäglichen Dinge miteinander verbunden. Nach Arendt könnte der Mensch ohne Orientierung durch Dinge, ohne Stabilisierung durch vertraute Objekte nicht leben:

> »Die Weltdinge haben die Aufgabe, menschliches Leben zu stabilisieren, und ihre ›Objektivität‹ liegt darin, daß sie der Veränderung des natürlichen Lebens […] eine menschliche Selbigkeit darbieten, eine Identität, die sich daraus herleitet, daß der gleiche Stuhl und der gleiche Tisch den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit entgegenstehen« (Arendt 1981, 162).

Ganz offensichtlich handelt es sich bei der Idee der orientierenden Rolle von Dingen um eine weit verbreitete Auffassung und um eine allgemein anerkannte Strategie, die Bedeutung der Dinge in alltäglichen Interaktionen zu erklären. Es gibt einige neuere Anknüpfungen an die Gedanken Arendts, die auf praktische Anwendungen hingewiesen und damit große Popularität erlangt haben. Dies gilt insbesondere für das Prinzip des *flow* von Mihaly Csikszentmihalyi und Eugene Rochberg-Halton (1981). Sie beschreiben, wie ein geeignetes Arrangement von Mobiliar und Einrichtung zu Momenten des gesteigerten Lebensgefühls beitragen können. Das richtige Arrangement der materiellen Umwelt, so das Argument, ist Vorbedingung für ein gelungenes Leben. Das Haus und das Wohnzimmer sind gewissermaßen ein Spiegel der Fähigkeit des Einzelnen, mithilfe der verfügbaren Umwelt den Sinn des eigenen Lebens auszudrücken (z. B. Halton 1999).

Desorientierung

Aber sind solche Effekte wirklich möglich? Die Zweifel an solchen Auffassungen sind so alt wie die Idee der orientierenden Funktion der Dinge selbst. Tritt nicht viel häufiger an die Stelle der perfekten Einpassung die Beeinträchtigung des eigenen Handelns durch die Gegenwart der Dinge, also Irritationen durch das Materielle? Die von Adolf Muschg so prägnant auf eine Formel gebrachte »Tücke des Objekts« hat eine wenigstens ebenso große Resonanz wie das bis jetzt geschilderte Konzept (Muschg 1981).

Das Misstrauen gegenüber den Dingen und die Vorstellung, die Präsenz des Materiellen sei nur ein störender Faktor im Denken und ein Hindernis für die Klärung des Ich, sind im Abendland wenigstens so weit verbreitet wie der Gedanke der Orientierung durch Dinge. Insbesondere in der Philosophie gab es immer die Einschätzung, ein Konzept, eine Idee, oder eine persönliche Wertsetzung seien nur dann gültig, wenn sie sich gerade nicht an Dingen orientiere. Die Denkweise von René Descartes (1596–1650) ist hier paradigmatisch und wurde in letzter Zeit auch mehrfach als ein substantielles Handicap für einen angemessenen Zugang zu Materieller Kultur identifiziert (z. B. Domanska 2006). Die auf dem Denken von Descartes aufbauende sogenannte ›cartesianische Teilung‹ der Welt unterscheidet zwischen den ›Dingen der Welt‹ (*res extensa*) und den ›Dingen der Erkenntnis‹ (*res cogitans*). Letzteres, also das Denken, muss sich grundsätzlich von allem Weltlichen befreien, um zu Sicherheit, Objektivität und gedanklicher Kohärenz zu finden. Während die ›Dinge der Welt‹ eher nur irritierendes, störendes Beiwerk darstellen, führen allein die immateriellen Dinge der Erkenntnis zu einer klaren Orientierung über Werte, Normen und letztlich zum Sinn des Lebens. Die Dinge erscheinen dann nur noch als Verführungen oder Lockmittel; sie lenken vom rechten Weg der reinen Erkenntnis ab.

In einer anschaulichen und zugleich ironisierenden Weise wurde dieser Charakter des Verstörenden von Marcel Duchamp (1887–1968) thematisiert. Duchamp, der Künstler, der ein Urinal ins Museum stellte, berichtet dabei über einen Kleiderhaken, den er gekauft habe, um seinen Mantel nach dem Betreten des Ateliers nicht mehr auf dem Boden ablegen zu müssen. Da ihm aber Zeit und Energie fehlten, diesen Kleiderhaken an der Wand zu befestigen, wurde der Gegenstand, wohin er ihn auch schob, zu einem Stolperstein, der ihn immer wieder störte, bis er schließlich auf unkonventionelle Weise Ordnung schaffte, und den Haken am Boden befestigte. Funktion hatte dieses Ding damit keine mehr, aber die Störung durch seine Präsenz war nun wenigstens kalkulierbar geworden (Rübel 2009).

In einem weiteren Sinne ist Duchamps berühmtes Urinal aus dem Jahr 1917 als eine logische Fortsetzung der jetzt schon anschaulich eingeführten Idee der ›Desorientierung durch Dinge‹ anzusehen. Insbesondere die Objektkunst ist ein Genre, in dem sich die empfundene Distanz zwischen Menschen und Dingen artikuliert. Die Objektkunst hat die gleichen Dinge genutzt, die schon von Heidegger als Beispiele für ›dienliches Zeug‹ herangezogen worden waren

(z. B. getragene Schuhe). Allerdings werden die bei Heidegger im Mittelpunkt stehenden Kontexte explizit ausgelöscht oder durch Distanzierung ihrer Glaubwürdigkeit entzogen. Die dadurch in den Vordergrund gerückte Befremdung soll den Betrachter irritieren, oder zumindest auf die Fragwürdigkeit des alltäglichen Umgangs mit Dingen hinweisen.

Es gibt noch eine andere Entwicklung, die Objekten ohne gesicherten Platz wiederfahren kann: Sie können nämlich auch zu Fetischen werden. Karl Marx (1818–1883) hat das zuerst im Kontext seines Begriffs von »Warenfetischismus« aufgegriffen (s. Kap. IV.27). Damit meinte er scheinbar hochgeschätzte Eigenschaften von Dingen, die nichts mit ihrem Gebrauchswert zu tun haben. Was bleibt, ist ein mystischer Charakter. Da Hannah Arendt und Karl Marx von Objekten gleicher Art sprechen, z. B. über den Tisch, lohnt es sich, sein Zitat über den Tisch anzuführen:

> »Es ist sinnenklar, daß der Mensch durch seine Tätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert. Die Form des Holzes z. B. wird verändert, wenn man aus ihm einen Tisch macht. Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz […]. Aber sobald der Tisch als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne. Der mystische Charakter der Ware entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswert« (Marx 1867, 85).

Die hier drastisch geschilderte, aber ganz offensichtlich unsinnige Überbewertung, so wie überhaupt alle Kontexte nicht zu erklärender Wertschätzung, der Sehnsucht nach Dingen, und der Wunsch, bestimmte, nur schwer zu erlangende Dinge in den persönlichen Besitz zu bringen, sind durchweg Aspekte einer Befremdung, also Desorientierung, da solchen spezifischen Objektbeziehungen ja keine objektive nachvollziehbare Bedeutung gegenübersteht (Brown 2003). Der Aufstieg solcher ›fetischisierten‹ Objekte, die Ausbreitung der Sammelleidenschaft in bürgerlichen Schichten während des 19. Jahrhunderts und andere Phänomene der zunehmenden Wertschätzung bestimmter, ausgewählter oft auch sehr seltener Dinge diskutiert Christoph Asendorf (1984) unter dem Titel *Batterien der Lebenskraft*. Nicht mehr die Dinge, die den Menschen im Alltag umgeben, sind nun relevant, sondern die seltenen oder unerreichbaren Dinge.

Das 19. Jahrhundert ist auch die Epoche, in der die Museen als Plätze öffentlich zugänglicher Sammlungen einen ungeahnten Aufschwung erlebten. Das Sammeln ist jedoch gerade nicht mehr der alltägliche Umgang (der zum Beispiel im Stillleben noch so wichtig war), sondern gilt als etwas Besonderes. Den Objekten der Sammlung oder im Museum kommt ein eigener, vom Alltag abgetrennter Ort zu. Sammeln mag zugleich ein Versuch sein, in einem hoch spezialisierten Bereich Ordnung herzustellen, wo ansonsten die Umwelt durch einen Mangel an Ordnung gekennzeichnet ist (s. Kap. III.3). Dass Sammlungen niemals abgeschlossen sein können, ist nur eines unter vielen Indizien für den in sich widersprüchlichen Charakter dieses ordnenden Sachbezugs. In jedem Fall ist das Museum der Ort in dem einzigartigen Objekten eine klare Rolle zugewiesen wird (s. Kap. IV.18): Der Wert des Objekts und seine Bedeutung für die Gesellschaft insgesamt werden durch die Aufnahme in die Sammlung oder durch die Ausstellung des Museums eindeutig markiert. Errichtung und Unterhalt von bestimmten Museen sind Zeichen der öffentlichen Anerkennung. Zugleich sind die Museen aber offensichtlich überfordert in der Repräsentation der Komplexität der Gegenwart. Viele Ausstellungen sorgen deshalb eher für Befremdung (Sloterdijk 1988).

Wenn Museen weite Bereiche der materiellen Umwelt der unmittelbaren Erfahrung der meisten Angehörigen einer Gesellschaft entziehen, so bleibt die unmittelbare Konfrontation durch die Welt des Konsums. Längst ist der Konsument überfordert durch die schiere Zahl der angebotenen Güter, die aus aller Welt auf den Markt gelangen und zur Verfügung zu stehen scheinen. Das Bild des sich selbst versorgenden Haushalts, dessen Angehörige von den Erträgen der eigenen agrarischen Tätigkeit leben und damit die Kontrolle über die Versorgung mit den grundlegenden Dingen des Alltags haben, gehört der Vergangenheit an. Der eigentliche *material turn* ist der historische Moment, zu dem die Mehrheit der Bevölkerung in Europa in Abhängigkeiten geraten ist, die sie selbst nicht mehr durchschaut. Mit dem *material turn* sind Lieferketten und Warenangebote kein Zusatz zum alltäglichen Umgang mit Dingen mehr, sondern etwas, das essentiell für das Überleben wird. Wie der Konsumhistoriker Frank Trentmann (2009) vermutet, fand dieser Moment, in dem die konsumierten Dinge die Qualität des Essentiellen und Unverzichtbaren erreichten, irgendwann im 18. Jahrhundert statt. In diesem Zeitraum wurden zum Beispiel in Großbritannien indische Baumwolle und Zucker aus der Karibik populär (s. Kap. III.1). Aber es ist mehr als nur die offensichtliche neue Popularität exotischer Dinge: Es ist auch die ›Entdeckung der Befremdung‹ (oder auch Ver-

zauberung) durch Dinge, die erst danach und ganz allmählich in den Vordergrund rücken wird.

Die Arbeit von Walter Benjamin (1892–1940) kann als Ausdruck der zunehmenden Sensibilität für die verstörende und desorientierende Rolle der Dinge gesehen werden. Indem Benjamin zwischen Kategorien von Objekten unterscheidet, trennt er die übergroße Zahl von desorientierenden Gegenständen von einer sehr viel kleineren Zahl auratischer Dinge ab: den Kunsterzeugnissen (s. Kap. IV.5). In der Rezeption des Werks von Benjamin häufig übersehen, aber im Grunde nicht weniger wichtig, sind seine Beschreibungen der übergroßen Zahl an Objekten des Massenkonsums, die eine eher benebelnde oder betäubende Funktion haben (Hahn 2011). Nach Benjamin ist der alltägliche Konsum auf Zerstreuung und Gewöhnung hin optimiert und hält den Menschen in seiner urban-industriellen Konsumwelt fest (Benjamin 1983, 993). Benjamins Gedanken bringen eine wichtige Fortentwicklung der Vorstellung von der Desorientierung durch Dinge, weil er die Gleichzeitigkeit von desorientierenden und orientierenden Dingen anerkennt.

Wesentlich für die hier entwickelte Argumentation ist die im Grundsatz gleichsinnige Entwicklung, die der Kunst von Duchamp, Marx' Idee des Warenfetischismus, dem *material turn* und – nach Benjamin – auch dem alltäglichen Konsum zugrunde liegt. Die Denkfiguren verweisen auf den Verlust einer unmittelbaren Sinnstiftung in der Mensch-Ding-Beziehung. Die Dinge sind nicht mehr einfach das dienliche Zeug, sondern sie sind eine Herausforderung.

Bis in die Gegenwart beschäftigt sich die Kunst mit der Kritik an der Masse der Güter, die den Einzelnen umgeben. Im Kern der künstlerischen Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Welt in Konsumgesellschaften steht die Erkenntnis der Sinnentleerung und Selbstentfremdung. Vorstellungen von Desorientierung bis hin zu Abstumpfung sind heute Grundthemen künstlerischer Befassungen mit der Warenwelt. Kunst kann vor diesem Hintergrund nichts anderes sein als Konsumkritik, weil sie das Grundgefühl der Befremdung und Desorientierung mit der Überfülle der Waren konfrontiert (Hollein/Grunenberg 2002). Würde die anklagende Botschaft der Kunst nicht als wahrhaftig empfunden, so hätte sie sicher nicht die große Resonanz erhalten, die zum Beispiel den Bildern eines Andreas Gursky entgegengebracht wird. Der Betrachter seiner Bilder scheint mitten in der Masse der Objekte in Kaufhausregalen zu stehen, für ihn gibt es keinen Fluchtweg mehr aus dem Konsumterror, und trotzdem, oder gerade wegen der nie zuvor erreichten Überfülle der Dinge, verschließen sie sich. Es gibt keinen Zugang mehr zu den alltäglichen Dingen, die jeden Einzelnen unmittelbar umgeben.

Diese Aussage verallgemeinernd, wäre herauszustellen, dass die gesamte Konsumkritik auf dem diffusen Gefühl einer ›Desorientierung durch Dinge‹ beruht. Kritik am alltäglichen Umgang mit Dingen, die Bedrohung durch das fehlende ökologische Bewusstsein der Konsumenten, die Behauptung, sie ließen sich verführen, oder die These, die Ästhetik der Waren führe zu einer Abstumpfung der Sinne, all diese Argumente entstammen letztlich der Empfindung einer Befremdung durch die Welt der Dinge (Skidelsky/Skidelsky 2013). Die Konsumkritik hat jedoch eine schwache Seite, die jede Aussage über die Desorientierung durch Konsumgüter fragwürdig macht. Es gibt keine empirische Untersuchung, die ihre Hypothesen untermauern. Daniel Miller (2001) hat dies einmal die »Armut der Kritik« genannt, und betont, dass Konsumkritik viel zu oft mit moralischen Argumenten arbeitet und deshalb wirkungslos bleibt.

Niemand hat je im Vergleich Sachgüterausstattungen im vorindustriellen Kontext mit der Welt der Waren in einer Konsumgesellschaft untersucht. Es gibt keine Befunde über den Umgang mit Dingen außerhalb der von der Konsumkritik hypothetisch angenommen Sphäre der Desorientierung. Konsumkritik ist zunächst nur der Ausdruck eines alten Gedankens der westlichen Geistesgeschichte, in der den Dingen hauptsächlich das Potential der Desorientierung zugesprochen wird.

Die hier vorgeschlagene Synthese mag zunächst überraschen: Einerseits die Widersprüche der Objektkunst, andererseits Karl Marx' Warenfetischismus, die Fetischisierung des Materiellen und der Aufstieg der Museen und nicht zuletzt die viel zu sehr moralorientierte Konsumkritik. Alle diese Perspektiven stehen aber in einem direkten Zusammenhang, wenn sie unter dem Schlagwort der ›Desorientierung durch Dinge‹ nebeneinandergestellt werden.

Schluss

Es ist offensichtlich, dass die beiden hier präsentierten Erklärungen der Mensch-Ding-Beziehung jede für sich eine lange Tradition und eine breite Resonanz haben. Sowohl die Idee der Orientierung durch Dinge als auch die Vorstellung der Desorientierung durch befremdliche, aber nicht weniger alltägliche Dinge können auf zahlreiche populäre Vordenker

zurückgreifen. Diese Gegenüberstellung verläuft nicht zwischen etablierten gesellschaftlichen Domänen, also beispielsweise nicht zwischen Kunst und Konsum. Vielmehr gibt es innerhalb der Kunst, wie anhand von Stillleben und Objektkunst exemplarisch gezeigt, beide Perspektiven. Auch das Thema Konsum kann sowohl als soziale Repräsentation des Ich, wie auch als Desorientierung durch Dinge verstanden werden. Nicht anders in der Philosophie: So wie Heidegger und Arendt die ordnende Funktion hervorheben, sind bei Benjamin eindringliche Schilderungen der Desorientierung durch Dinge zu finden.

Die hier erörterten und zutage getretenen Widersprüche führen zu neuen Fragen, die zunächst von Bewertungen abstrahieren und noch viel genauer Akteure und Kontexte in den Fokus nehmen. Wer empfindet Dinge als orientierend? Für wen erscheinen Objekte als Befremdung? Unter welchen Umständen können Dinge eine Orientierungsfunktion haben?

Untersuchungen zu solchen Fragen können nur auf der Mikroebene realisiert werden. Nur durch genaue Beobachtung ist zu klären, wann und für wen Dinge bestimmte Interaktionen möglich machen, wann dies nicht zustande kommt, und anstelle dessen Befremdung oder Desorientierung im Vordergrund steht. Der Ausgangspunkt für solche Studien muss so gewählt werden, dass er frei von Vorannahmen über bestimmte Rollen von Dingen ist. Die kritische Distanz gegenüber den beiden hier geschilderten Perspektiven wäre also eine fundamentale Voraussetzung für das Gelingen einer solchen Untersuchung. Zugleich ist die Idee, dass es eine Interaktion zwischen Menschen und Dingen gibt, als Eingangsbedingung für eine Studie dieser Art anzunehmen. Der hier zu untersuchende Umgang mit Dingen wäre dabei provisorisch einfach als individuelles oder soziales Handeln zu verstehen.

Im Sinne eines nachhaltigen Verständnisses der Rolle Materieller Kultur im Alltag muss die Frage, wie es nun um die Welt der Dinge bestellt ist, also möglichst lange offen gehalten werden: Es ist gut möglich, dass beides – das Konzept der Orientierung durch Dinge und die Perspektive der Desorientierung – nebeneinander seinen Platz hat, und dass eine gewisse Komplementarität eine zutreffende Beschreibung darstellt. Dann wäre aber historisch, gesellschaftlich und kulturell zu klären, unter welchen Umständen Orientierung als wichtiger empfunden wird, und wann die Desorientierung als notwendige oder zumindest angemessene Beschreibung gelten kann.

Literatur

Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 1981 [engl. Originalausgabe 1958].

Asendorf, Christoph: *Batterien der Lebenskraft. Zur Geschichte der Dinge und ihrer Wahrnehmung im 19. Jahrhundert*. Gießen 1984.

Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1983.

Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut: *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*. München 1996.

Brown, Bill: *A Sense of Things. The Object Matter of American Literature*. Chicago 2003.

Csikszentmihalyi, Mihaly/Rochberg-Halton, Eugène: *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*. Cambridge 1981.

Domanska, Ewa: The return to things. In: *Archaeologia Polona* 44 (2006), 171–185.

Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde. Bern 1969 [Originalausgabe 1939].

Eykman, Christoph: *Die geringen Dinge. Alltägliche Gegenstände in der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*. Aachen 1999.

Farquhar, Judith: Medicinal meals. In: Margaret M. Lock/Judith Farquhar (Hg.): *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*. Durham 2007, 286–296.

Fél, Edit/Hofer, Tamás: *Geräte der Átányer Bauern*. Budapest 1974.

Hahn, Hans Peter: Konsumlogik und Eigensinn der Dinge. In: Heinz Drügh/Christian Metz/Björn Weyand (Hg.): *Warenästhetik – Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst*. Frankfurt a. M. 2011, 92–110.

Halton, Eugene: Ich packe mein Wohnzimmer aus. In: Urs Fuhrer/Ingrid E. Josephs (Hg.): *Persönliche Objekte, Identität und Entwicklung*. Göttingen 1999, 17–39.

Heidegger, Martin: *Holzwege*. Frankfurt a. M. 1950.

Heidegger, Martin: Das Ding. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 79*: Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt a. M. 1994, 5–21 [Originalausgabe 1954].

Hofer, Tamás: Gegenstände im dörflichen und städtischen Milieu. In: Günter Wiegelmann (Hg.): *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa*. Münster 1979, 113–137.

Hollein, Max/Grunenberg, Christoph (Hg.): *Shopping – 100 Jahre Kunst und Konsum*. Ostfildern 2002.

Linde, Hans: *Sachdominanzen in Sozialstrukturen*. Tübingen 1972.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Hamburg 1867.

Miller, Daniel: The poverty of morality. In: *Journal of Consumer Culture* 1/2 (2001), 225–243.

Muschg, Adolf: *Die Tücke des verbesserten Objekts*. Wald 1981.

Rübel, Dietmar: Dinge werden Kunst – Dinge machen Kunst. Über das Verhalten eigensinniger Objekte. In: Katharina Ferus/Dietmar Rübel (Hg.): *Die Tücke des Objekts – Vom Umgang mit Dingen*. Berlin 2009, 129–155.

Schneider, Norbert: *Stillleben: Realität und Symbolik der Dinge. Die Stilllebenmalerei der frühen Neuzeit*. Köln 2009.

Skidelsky, Robert J.A./Skidelsky, Edward: *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*. Berlin 2013.

Sloterdijk, Peter: Museum – Schule des Befremdens. In: Peter Noever (Hg.): *Tradition und Experiment. Das Österreichische Museum für Angewandte Kunst, Wien*. Salzburg 1988, 288–296.
Soentgen, Jens: *Das Unscheinbare. Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden.* Berlin 1997.
Stüttgen, Albert: *Die Botschaft der Dinge. Ansätze neuer ganzheitlicher Welterfahrung*. München 1993.
Trentmann, Frank: Consumption and globalization in history. In: *Journal of Consumer Culture* 9/2 (2009), 187–220.

Hans Peter Hahn

6. Dinge in Bewegung

Dinge in Bewegung lassen sich nach dem (bürgerlichen) Recht als bewegliche Sachen bezeichnen. Sie sind *Mobilien* im Gegensatz zu den *Immobilien*, den Grundstücken (Liegenschaften) und den auf ihnen befindlichen Gebäuden. Diese kulturell überaus bedeutsame Unterscheidung ist keineswegs eindeutig und versteht sich nicht von selbst. Das gilt nicht nur, weil man in *mobile homes* wohnen und Stahlwerke nach China versetzen kann, und weil umgekehrt ehemals bewegliche Sachen aufhören können, solche zu sein, wenn sie zu ›wesentlichen Bestandteilen‹ der Immobilie geworden sind (Baur 1989, 10 f.). Nach dem Sachenrecht ist eine Sache ein abgegrenzter körperlicher Gegenstand (§ 90 BGB), ein *Ganzes*, an dem man Besitz und Eigentum erlangen kann. Ein Mensch ist dort, wo es keine Sklaven gibt, keine Sache, weil er nicht Gegenstand, sondern Träger von Rechten ist. Tiere gelten zwar – eine Konzession an den Tierschutz – seit 1990 nach deutschem Recht nicht mehr als Sachen, sind aber gleichwohl rechtlich weitestgehend – beweglichen – Sachen gleichgestellt (§ 90a BGB). Andere Dinge (wenn man sie so nennen darf) wie Licht, Elektrizität oder Luft sind nicht Sachen im Sinne des bürgerlichen, wohl aber im Sinne des öffentlichen Rechts.

Ein Forschungsfeld, dass sich unter dem Stichwort ›Dinge in Bewegung‹ abgrenzen ließe, gibt es nicht und kann es nicht geben. Die Formel zielt auf einen sehr allgemeinen Aspekt, unter dem beinahe alle materiellen Dinge einer Kultur betrachtet werden können. Aus diesem Grunde kommen Dinge in Bewegung in vielen Artikeln dieses Handbuchs zur Sprache. Das gilt für verschiedene »Praktiken und Transformationen«, in denen spezifische Formen der Beweglichkeit von Dingen thematisch sind: So etwa das »Sammeln« (s. Kap. II.3) oder das »Tauschen und Geben« (s. Kap. III.4). Und für viele der in den »Begriffen und Konzepten« aufgeführten Aspekte ist die Mobilität der Dinge ebenfalls wesentlich – etwa für die »Erinnerungsdinge« (s. Kap. IV.10), die von woanders herkommen müssen, um zu erinnern; für die »Museumsdinge« (s. Kap. IV.18), die ihren Sitz im Leben haben verlassen müssen; für den »Warenfetischismus« (s. Kap. IV.26), der die Zirkulation käuflicher Güter voraussetzt.

Ethnologie

Die Formel von den ›Dingen in Bewegung‹ ist nicht physikalisch zu verstehen. Die Rede ist nicht von Gestirnen in ihrer Umlaufbahn, nicht vom fliegenden Pfeil und nicht vom rollenden Zug. Vielmehr geht es um bewegliche Sachen, die man geben und entgegennehmen, erwerben und veräußern, in Besitz nehmen und abstoßen, verlieren und finden kann: Die Dinge werden unter dem Aspekt betrachtet, dass ihr Eigentümer und ihr Besitzer *wechseln* kann. Regeln, die den Umgang mit diesen Dingen betreffen, sind in allen Kulturen zu finden. Grundlegend und Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ist hier der Gabentausch (Mauss 1975) und der Status sakraler Objekte, die als unveräußerlich gelten (Kohl 2003, 151 ff.), auch wenn sie physikalisch gesehen beweglich sind (und geraubt werden können).

Die einzelne Gabe, die zur Gegengabe verpflichtet, begründet – wie der Warentausch – strenggenommen nur ein Verhältnis zwischen Zweien. Erst die Summe der einzelnen Akte des Gebens ergibt die gemeinschaftsstiftende Sphäre der Zirkulation. Hartmut Böhme (2006, 292) erklärt im Anschluss an Maurice Godelier, die Verpflichtung zur Gegengabe in den von Marcel Mauss (1872–1950) beschriebenen Kulturen bewirke, dass die Dinge, »die verausgabt werden«, zu »eigenaktiven Agenten« würden, »die von sich aus die Zirkulation lebendig halten«. Eine Art »magische Substanz« – bei Mauss nach seinem polynesischen Gewährsmann *hau* genannt (Mauss 1975, 24) – lenke »die Dinge (die ›unterwegs‹, wie der Zinseszins weitere Werte hecken) zurück auf die Bahn zum ursprünglichen Geber« (Böhme 2006, 292 f.): Wenn ein Ding in Bewegung ist, bleibt sein Bezug zum ursprünglichen Geber irgendwie bestehen. Damit aber die Dinge – wie man präzisieren muss – überhaupt ›unterwegs‹ sein können, darf die magische Kraft des *hau* nicht absolut wirken und die sofortige Rückgabe erzwingen. Ein wesentliches Moment für die Gemeinschaft stiftende Funktion des Gabentausches ist die Verzögerung (Kohl 2003, 133). Tatsächlich wird das *hau* eines Dings, die »unauslöschliche Präsenz des Gebers im gegebenen Objekt«, nur dann »wirklich sichtbar, wenn das Objekt über den einfachen Austausch von Gaben zwischen zwei Personen hinaus zirkuliert« (Godelier 1999, 79), also an einen Dritten weitergegeben wird. Der Zweite rückt dann in die Position des Mittlers. Wenn ›Dinge in Bewegung‹ betrachtet werden sollen, sind daher stets mindestens drei Positionen im Spiel (Niehaus 2009, 161 ff.).

Überdies liegen natürlich nicht überall dort, wo Dinge von Hand zu Hand gehen, Gabe und Tausch vor. So lassen sich schon aus ethnologischer Perspektive (Kohl 2003, 121 ff.) von den Tauschgegenständen und den unveräußerlichen Objekten die Gebrauchsgegenstände unterscheiden, zu denen Nahrungsmittel ebenso gehören wie Werkzeuge, Kleidung und Baumaterialien. All diese Dinge werden im Alltag unablässig weitergegeben, geliehen, gefunden, verlegt, anvertraut usw. Mit einem Begriff der Existenzialontologie Martin Heideggers (1889–1976) ausgedrückt, ist diese »Zuhandenheit« die primäre Weise des menschlichen Umgangs mit den Dingen (Heidegger 1977, 66 ff.). Man kann daher sagen, dass sich Mitglieder einer Kultur auf vielfältigste Weise unter dem Zeichen von beweglichen Dingen verketten (Niehaus 2009, 13). Und in jeder dieser Weisen kann es zu spezifischen Störungen kommen.

Recht

In unserer Kultur bestimmt das Recht, ob und in welcher Weise wir ein bewegliches Ding *haben* können bzw. in welcher Weise ein Ding ›unterwegs‹ sein kann. Der Unterschied in der rechtlichen Behandlung von Mobilien und Immobilien zeigt sich dabei bereits in der Einrichtung des *Grundbuchs*. Formen des Registerwesens, in denen das Eigentum an Immobilien beurkundet wurde, gab es bereits in der Antike. Man kann sogar das bewegliche Gut – auch *Fahrnis* genannt – darüber definieren, dass es *keine* entsprechende Registrierung gibt. So gelten – seit Mitte des 19. Jahrhunderts – Schiffe aufgrund der Schiffsregister nicht als bewegliche Sachen (der Fahrzeugbrief, der auch die Funktion hat, die Abfolge der Eigentümer eines Kraftfahrzeugs zu dokumentieren, ist eine Ausnahme). An die Stelle des Grundbuchs tritt vielmehr die *Publizitätsfunktion* des Besitzes: Wer die tatsächliche Sachherrschaft über eine Sache ausübt und sie damit in seinem Besitz hat, von dem gilt die gesetzliche *Vermutung*, dass er auch der Eigentümer ist, der ein umfassendes Herrschaftsrecht über die Sache ausübt (das ›dingliche Vollrecht‹, das der Eigentümer über eine Sache hat, tilgt also gewissermaßen dessen Vorgeschichte). Diese Verknüpfung von Besitz und Eigentum, deren kategoriale Trennung aus dem Römischen Recht stammt, erfordert der Rechtsfrieden. Im germanischen Recht, das keinen klaren Eigentumsbegriff ausgebildet hat, wird dieser Komplex des Besitzschutzes als *Gewere* gefasst (Ogris 1971).

Dass man nicht beweisen kann, der rechtmäßige Besitzer einer beweglichen Sache zu sein, spielt so lange keine Rolle, wie der Besitz unwidersprochen bleibt. Sobald ein Widerspruch auftritt, tritt die ›bewegte Vergangenheit‹ des betreffenden Gegenstands in ihr Recht. In der Ausgestaltung einiger Verfahren im älteren deutschen Recht wird dies besonders deutlich. So konnte im sogenannten *Anefangverfahren* derjenige, dem der rechtmäßige Besitz an einer Sache bestritten wurde, sich vor Gericht durch Nennung des Mannes verteidigen, von dem er die Sache bekommen hatte. Erschien der Betreffende dann vor Gericht, konnte ihm die Sache ›zugeschoben‹ werden. Weil dieser aber ebenso verfahren konnte, entstand virtuell ein sogenannter »Zug auf den Gewähren« (Werkmüller 1971, Sp. 161). Auf diese Weise konnten virtuell alle Besitzerwechsel symbolisch rückgängig gemacht werden bis zu dem Punkt, an dem ein unrechtmäßiger Erwerb stattgefunden hatte. Freilich war ein solches Verfahren nur zulässig bei Dingen, die »ein Zeichen oder eine Marke trugen, so daß ihre Identität nachgewiesen werden konnte« (ebd., Sp. 163).

Ein solches Verfahren führt darüber hinaus vor Augen, dass der Besitzer einer beweglichen Sache strukturell gesehen nicht wissen kann, ob er Eigentümer dieser Sache ist – es sei denn, er habe die Sache selber hergestellt. Gemäß dem Grundsatz des Römischen Rechts, dass niemand mehr Rechte auf einen anderen übertragen kann als er selber hat, müsste er darauf vertrauen, dass derjenige, von dem er etwas erwirbt, auch tatsächlich der Eigentümer ist. Um das Zirkulieren der Sachen nicht durch diese Möglichkeit zu behindern, schützt das bürgerliche Recht den »gutgläubigen Erwerb« bei beweglichen Sachen (Wolf/Wellenhofer 2010, 102–125). Dies gilt allerdings nur, wenn derjenige, der die Sache als sein Eigentum veräußert hat, diese vom wirklichen Eigentümer freiwillig überlassen bekommen hat.

Zur Erfassung der vielfältigen Weisen, in denen man eine bewegliche Sache zu Recht oder zu Unrecht haben und bekommen kann, reicht die kategoriale Unterscheidung zwischen Besitz und Eigentum natürlich nicht aus. Um die Zirkulation von Sachen in einer Kultur zu normieren, bedarf das Sachenrecht – die »Grundlage des marktwirtschaftlichen Systems« (ebd., 12) – zahlreicher Differenzierungen. Sie sind im Hinblick auf die Materielle Kultur vor allem dann von Bedeutung, wenn sie Verhältnisse zwischen Menschen und Dingen wiedergeben, die wohl in jeder Kultur vorkommen: Auch wenn eine Kultur keinen klaren Eigentumsbegriff besitzt, spielen die verschiedenen Möglichkeiten des Eigentumserwerbs – neben der Übereignung etwa die Aneignung herrenloser Sachen oder die Ersitzung – eine Rolle. Ebenso wird es etwas geben müssen, was dem ›Miteigentum‹ in unserer Rechtsordnung entspricht oder den ›beschränkten dinglichen Rechten‹ wie etwa den Nutzungs- oder Verwertungsrechten. Darüber hinaus gibt es viele Verhältnisse, in denen jemand etwas rechtmäßig ›haben‹ kann, was ihm nicht gehört – bewegliche Dinge kann man mieten, man kann sie leihen, als Pfand bekommen, in Verwahrung nehmen und anderes mehr.

Die Bestimmung des Besitzes als tatsächliche Sachherrschaft ist bei näherem Hinsehen ebenfalls erklärungsbedürftig. Denn man besitzt nicht nur die Sachen, die man tatsächlich in seinen Händen, am Leibe oder in seiner Tasche hat. Erfordert wird vielmehr ein ›Besitzwille‹, der die betreffende Sache betrifft und mich mit ihr irgendwie verbindet, auch wenn ich sie nicht griffbereit habe. Daher kann man auch umgekehrt etwas bei sich haben, ohne es zu besitzen (wenn beispielsweise etwas heimlich zugesteckt oder in der eigenen Wohnung deponiert wurde). Aus der Annahme eines solchen Besitzwillens lassen sich weitere Differenzierungen ableiten, die ebenfalls der Beschreibung von Relationen zwischen Menschen dienen, wie sie im Alltag jeder Kultur vorkommen. So nennt das Recht etwa einen Lehrling, der das Werkzeug seines Meisters benutzt, einen ›Besitzdiener‹; wer einen Gegenstand nicht als eigenen Gegenstand besitzt, wird ›Fremdbesitzer‹ genannt. Wer Anvertrautes nicht zurückbringt, sondern unterschlägt, wandelt sich vom Fremd- zum Eigenbesitzer (Gerhardt 1992, 13 ff.).

Man könnte vereinfacht sagen: Würden Besitzer und Eigentümer stets zusammenfallen und der Besitzerwechsel zugleich als Wechsel des Eigentümers erfolgen, wäre alles einfach, und die Sachen befänden sich niemals auf *Abwegen* (Niehaus 2009, 22 f.). Tatsächlich aber sind die beweglichen Dinge förmlich dadurch definiert, sich auf die verschiedenste Weise auf Abwegen befinden zu können. Wenn das Recht diese Abwege zu regeln und zu beschreiben versucht, greift es zu Fallkonstruktionen. Diese sind nichts anderes als kleine Geschichten, in denen die beteiligten Subjekte durch ihre Position in der Kette bestimmt sind, die ihnen das bewegte Ding beim Wechsel der Besitzer zuweist. Zum Beispiel: Jemand entleiht ein wertvolles Buch aus einer Bibliothek, entfernt die Stempel usw., um es als Eigenes zu behalten; er lässt es aber im Freibad liegen, wo eine Frau das Buch findet, die es ihrem Freund schenkt. Kann die Bibliothek die Herausgabe des Buchs fordern? Antwort im Sinne des Rechts: Ja, da der

Freund »die Sache unentgeltlich erworben hat« (Gerhardt 1992, 110).

Anhand solcher Fallkonstruktionen kann das Recht also regeln, wie Konflikte um bewegliche Sachen entschieden werden können. Welche *Wirkung* die Positionierungen durch die bewegliche Sache auf die beteiligten Subjekte hat und welches Verhältnis in einer Kultur zu den Dingen in Bewegung damit vorgezeichnet wird, ist damit freilich erst in Umrissen gesagt. Es sind vor allem Geschichten der Literatur und des Films, in denen diese Fragen auftauchen und bearbeitet werden. Daher sind sie es, die eine Art Antwort auf die Frage geben können, was es mit den ›Dingen in Bewegung‹ in unserer Kultur auf sich hat. Diese Geschichten vermögen vor Augen zu führen, dass die Dinge nicht einfach Sache des Rechts sind.

Paradigma I: Leichnam

Die Unterscheidung zwischen Sache und Ding zeigt sich indes auch im Recht selbst. Insbesondere ist der Leichnam ein Ding, das als (bewegliche) Sache zu definieren sich das Recht schwer tut. Die Frage, wie mit einem Leichnam umzugehen ist, gehört zweifellos zu den Grundfragen jeder Kultur. Zunächst erscheint der Leichnam »zugleich als Ding und als bestimmter Mensch« und damit als »Monstrum« (Macho 1998, 28). Gerade deshalb muss sich jede Gemeinschaft mit ihren Leichnamen befassen und kann sie nicht einfach liegen lassen. In der Notwendigkeit seiner Bestattung erweist sich der Leichnam zwar als ›Ding in Bewegung‹, aber nur, damit ihm im Ort der Bestattung endgültige Immobilität (jedenfalls bis zur etwaigen Auferstehung des Fleisches) zugeschrieben werden kann. Entsprechend dieser Sonderform der Mobilität spricht man im Deutschen davon, dass Leichen ›überführt‹ werden. Die mit der Bestattung erfolgte endgültige Zuweisung eines Orts erstreckt sich übrigens auch auf die beweglichen Sachen, die den Toten in verschiedenen Kulturen ins Grab gelegt werden. Wer das Sakrileg der Grabplünderung begeht und die Dinge wieder in Umlauf bringt, scheint alle Bindungen zu der betreffenden Gemeinschaft gekappt zu haben. Dasselbe gilt selbstredend vom Leichenräuber.

Leichen sind Dinge, an denen man kein Privateigentum im Sinne eines ›dinglichen Vollrechts‹ erwerben kann. Da ein Leichnam aber über alle Merkmale einer beweglichen Sache im Rechtssinn verfügt (ein abgegrenzter körperlicher Gegenstand, über den man Herrschaft ausüben kann), und da ein Leichnam keine Persönlichkeitsrechte mehr haben kann, lässt sich nicht ohne weiteres begründen, warum er nicht als Sache aufgefasst werden darf. Da sich der Leichnam der Kategorisierung entzieht, hat man ihn sogar als ›Sachoid‹ bezeichnet (Maurer/Kersting 2011, 17). Fest steht, dass der Leichnam in keiner der bekannten Kulturen als bloße Sache aufgefasst worden ist. Fest steht allerdings auch, dass mit Leichen vielfach illegaler Handel getrieben wurde. In der Neuzeit geschah dies vor allem, um den Bedarf der medizinischen Fakultäten zu decken.

Frühere Zeiten waren gerade nicht an den verweslichen Bestandteilen, sondern an den haltbaren Gebeinen der Heiligen interessiert. Mehr noch als der *ganze* Leichnam kamen dabei allerdings die diversen *Reste* in Betracht, die als Reliquien verehrt werden. Der ebenso bekämpfte wie schwunghafte Reliquienhandel im Mittelalter hatte freilich das strukturelle Problem, dass die Echtheit einer Reliquie im Prinzip nur durch eine lückenlose Rekonstruktion ihres bisherigen Weges beglaubigt werden konnte. Die *Authentiken* – an die Reliquie geheftete Pergamentstreifen mit Identifizierungsfunktion – waren da nur ein Notbehelf (Legner 1995). Im Übrigen zeigt gerade der Umgang mit Reliquien, dass Dinge, die mehr sind als bewegliche Sachen, sich nicht darin erschöpfen, einen Eigentümer zu haben, sondern dass sie einen (symbolischen) *Ort* brauchen, an dem sie gleichsam ›zur Ruhe kommen‹ – hier das Reliquiar. Das Beispiel der Reliquien zeigt auch, dass die Auffassung der sterblichen Überreste als ein Ganzes, als eine Einheit, nicht unproblematisch ist: Zusammengesetzte Sachen haben in der Regel wesentliche und unwesentliche Bestandteile (Wolf/Wellenhofer 2010, 8 f.); worin aber beim toten Körper – da die Seele daraus entwichen ist – die wesentlichen Bestandteile bestehen, ist fraglich. Dem trägt die kurrente Metapher vom menschlichen Körper als ›Ersatzteillager‹ Rechnung, die auf das durch die Errungenschaften der modernen Medizin immer drängender werdende Problem der Ökonomisierung des toten und dann auch des lebendigen Körpers (Organhandel usw.) verweist – ein *Lager* ist nach dem Spezialitätsgrundsatz (siehe ebd., 18 f.) keine einzelne Sache, sondern ein (nichtsymbolischer) Ort, der eine Vielzahl von Sachen enthält, die einzeln abgegeben werden können.

Auch vor diesem Hintergrund kann zwischen Ding und Sache unterschieden werden. Dem Ding wird eine Einheit jenseits seiner wahrnehmbaren Eigenschaften und seiner Funktionalität unterstellt. Dies trifft sich nicht nur mit der Kategorie des ›Dings an sich‹ bei Kant, sondern auch mit dem Ort,

den neuere Strömungen der Psychoanalyse dem Ding zugewiesen haben. So spricht Jacques Lacan (1901–1981) vom Ding als einem »kohärenten Sein« (Lacan 1996, 142); es gehöre anders als die Sache, die ein »Produkt der Betriebsamkeit oder des menschlichen Handelns als eines durch Sprache regierten« sei, der »stummen Realität« an, die sich uns entzieht: »Was da ist in *das Ding*, das ist das wirkliche Geheimnis« (ebd., 59).

Auch wenn ein Leichnam wie eine bewegliche Sache behandelt wird, bleibt er ein Ding. Geschichten, die davon erzählen, handeln von der Übertretung einer grundlegenden kulturellen Grenze. Sie sind daher meist grotesk oder unheimlich. Die Faszination für den Leichnam in Bewegung zeigt sich von der »Geschichte des Buckligen« aus den *Erzählungen aus Tausendundein Nächten*, wo eine (wie sich später herausstellt: vermeintliche) Leiche verschiedenen Leuten untergeschoben wird, über Robert Louis Stevensons und Lloyd Osbournes makabren Roman *Die falsche Kiste*, in dem etwas Ähnliches im London um 1880 geschieht, bis zur schwarzen Komödie *Immer Ärger mit Harry* von Alfred Hitchcock, in der die wiederholte Notwendigkeit, eine Leiche zu begraben und wieder auszubuddeln, Anlass zu diversen Bemerkungen über den Leichnam als Ding und zugleich als bestimmte Person gibt. Der Film ist das adäquate Medium, dieses ›Zugleich‹ vor Augen zu stellen, wie die rekurrente Verwendung dieses Motivs zeigt.

Paradigma II: Geld

Beim Geld – so kann man sagen – liegt das Verhältnis von Ding und Sache genau umgekehrt. Geld ist ja als Tauschmedium – von Staats wegen – dazu gemacht, um zu zirkulieren und die Zirkulation von Waren (und Dienstleistungen) zu befördern. Wer sein Geld vergräbt, statt es unter die Leute zu bringen, handelt in umgekehrter Weise zweckwidrig wie der Leichenräuber, der den Leichnam einem verwerflichen Zweck zuführt. Kann man daraus folgern, dass das Geld überhaupt *nur* als bewegliche Sache und nicht mehr als Ding in Frage kommt? Jegliche Verwendung von Geld, in der dieses an *einen* Ort verbannt würde, käme dann einfach einer Fehlverwendung gleich, vom Glückspfennig bis zur Beute, vom Sparstrumpf bis zur Münzsammlung. Man kann sich aber leicht klar machen, dass dies zu kurz greift. Zum einen ist Geld in Bezug auf den Einzelnen als materielles Tauschmedium auch ein Fetisch, weil es etwas Immaterielles – eine Potentialität – repräsentiert. Ein rein rationales Verhältnis zum Geld ist kaum denkbar, weswegen es unaufhörlich zum Gegenstand des theoretischen und praktischen Nachdenkens gemacht wird. Zum anderen hört das Geld, wenn es aufhört, ein Ding zu sein, natürlich auch auf, eine bewegliche Sache zu sein: Als bloßes Tauschmedium oder – im Sinne der Systemtheorie – als ›generalisiertes Kommunikationsmedium‹ aufgefasst, wird das Geld tatsächlich immateriell. Auch im Recht ist Geld eine Sache nur solange, wie es – als Bargeld, als Münze und Schein – eine materielle Existenz hat, während es als Buchgeld eine bloße Abstraktion ist, ein *Zeichen* (für einen Wert oder eine Forderung).

Als bewegliche Sache betrachtet, ist Geld geradezu dazu prädestiniert, auf Abwege zu geraten. Nur Bargeld zum Beispiel kann man stehlen und rauben. Bei beweglichen Sachen kann der Eigentümer die Herausgabe genau *dieser* Sache vom Besitzer verlangen. Zugleich gehört Geld zu den sogenannten ›vertretbaren Sachen‹, die – anders als der schlechthin unvertretbare Leichnam – nach »Zahl, Maß oder Gewicht bestimmt zu werden pflegen« (§ 91 BGB). Vertretbare Sachen sind gewissermaßen durch interne Vertauschbarkeit gekennzeichnet – eine Kartoffel gilt als so gut wie die andere. Deshalb sind vertretbare Sachen keine Sachen im eigentlichen Sinn, sondern rücken in die Nähe von Substanzen. Wem Geld geraubt wird, der möchte nur die Summe zurück haben, es geht ihm nicht um die Herausgabe genau *dieser* Sache.

Im Grunde interessieren sich die Menschen für das Zirkulieren von materiell spezifiziertem Geld (in Form einer bestimmten Münze, eines Geldscheins, einer Bündels Banknoten oder eines Geldkoffers) nur dann, wenn es sich vom bestimmungsgemäßen Zirkulieren unterscheidet bzw. sich ihm überlagert. Wiederum sind es die zahlreichen und ganz verschiedenartigen Geschichten über wanderndes Geld, an denen dies deutlich wird. Man denke an die vielen Kriminalfilme, in denen gefundene Geldkoffer oder Erpressungsgeld in nummerierten Scheinen zum Problem wird; oder man denke an die Möglichkeiten, einen Geldschein an einer Markierung zu identifizieren (wie in Erich Kästners *Emil und die Detektive*). Der Film *Twenty Bucks* von Keva Rosenfeld (1988) verfolgt das Zirkulieren eines Geldscheines, auf dem die Besitzer diverse Signaturen hinterlassen, bis er schließlich aus dem Verkehr gezogen wird. Innerhalb von Fiktionen können Scheine und Münzen freilich auch identifizierbar bleiben und unser Interesse erregen, wenn ihr Zirkulieren keine individualisierenden Spuren auf ihnen anhäuft. In

dem Roman *Eine Münze in neun Händen* (*Denier du rêve*, 1934) von Marguerite Yourcenar beispielsweise kursiert ein unscheinbares Zehn-Lire-Stück während eines Tages und einer Nacht durch die Hände von neun Menschen, die allesamt im Kraftfeld eines scheiternden Attentats auf Mussolini stehen.

Ein Sonderfall zirkulierenden Geldes wirft noch ein besonderes Licht auf die Logik von Dingen in Bewegung innerhalb einer Kultur, sobald diese einen gewissen Komplexitätsgrad erreicht hat: das Falschgeld. Das Falschgeld ist eine Sache, die der Urheber in Umlauf bringen muss, ohne dass sie als Falschgeld erkannt wird. Daraus folgt aber, dass jeder Privatmann, der sich Falschgeld andrehen lässt, virtuell selber in die Position des Falschmünzers gerät. Denn ihm bleibt, wenn er nicht auf dem Schaden sitzen bleiben will, wenig anderes übrig, als die Münze oder den Schein selbst wieder unter der Hand einem Dritten unterschieben (und sich damit strafbar machen). Bloß in den seltensten Fällen kann er – eben weil das Geld eine bewegliche Sache ist – zweifelsfrei beweisen, von wem er es bekommen hat, um sich an ihm schadlos zu halten (siehe Niehaus 2009, 180 ff.). Wer mit Falschgeld erwischt wird, ist der Dumme. Daher gehört Falschgeld zu den Dingen, die man *loswerden* muss. Dass das Loswerden beim Falschgeld lediglich über die Teilnahme an der Zirkulation der Waren vonstattengehen kann, macht dessen eigentümliche Paradoxie aus.

Verschiedene Gründe können in einer Kultur dafür sprechen, dass man eine Sache nicht haben, sondern im Gegenteil loswerden möchte. Sachen, die wir abstoßen wollen, drängen sich uns in besonderer Weise als Dinge auf. Dazu gehört zunächst einmal jegliche Art von Abfall (s. Kap. IV.1). Die Möglichkeit der Eigentumsaufgabe (Dereliktion) gehört zwar zu den dinglichen Vollrechten eines Eigentümers, sie muss aber mit dem Abfallbeseitigungsgesetz in Einklang stehen. Die Zeiten, in denen die Welt so groß war, dass es stets genug Platz für das Überzählige gab, sind vorbei. Jetzt wird der Sondermüll verschoben, weil es kein Endlager dafür gibt oder weil man die Kosten dafür scheut. Das Problem des Abfalls besteht darin, dass er innerhalb der Kultur keinen Ort hat.

Man kann etwas aber auch nicht als Eigentümer, sondern als Besitzer loswerden wollen – dann nämlich, wenn der Besitz einer Sache etwas über den Besitzer *aussagt*. So ist zwar der Leichnam in gewisser Weise Abfall, der Grund, warum man einen Leichnam loswerden möchte, besteht indes schon in der »Geschichte des Buckligen« aus den *Erzählungen aus Tausendundein Nächten* darin, dass man sich durch die Leiche im Haus unversehens in die Position des Mörders versetzt sieht. Dasselbe gilt für alles, was wir metaphorisch gesprochen ›heiße Ware‹ nennen. Es ist zumindest in unserer Kultur ein großes Faszinosum, dass man unwillentlich oder willentlich, unwissentlich oder wissentlich etwas haben kann, durch das man in den Augen der anderen – der Polizei oder der Öffentlichkeit – als etwas *bezeichnet* wird. Davon zeugen nicht nur unzählige Geschichten, sondern etwa auch das Kinderspiel »Taler, Taler, du musst wandern«.

Geschichten

Geschichten, in denen Dinge in Bewegung eine Rolle spielen, können sehr unterschiedlicher Art sein, immer aber geben sie Aufschluss über den symbolischen Ort und den Stand der Dinge in der jeweiligen Kultur. Häufig steht nicht ihre Dinglichkeit im Vordergrund, sondern ihre Zeichenhaftigkeit. Es ist dann *bedeutsam*, dass ein Ding zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort auftaucht bzw. einem bestimmten Träger zugeordnet werden kann. Das Ding fungiert dann als Index, als Indiz. Indizien etwa in Kriminalgeschichten sind aber keineswegs unbedingt ›Dinge in Bewegung‹, die den Ort und den Besitzer wechseln. Indizien, die dies tun, vermögen vielmehr gerade dadurch auch die Unsicherheit ihres indiziellen Wertes vor Augen zu stellen. Bewegliche Indizien können manipuliert werden – man denke an das verhängnisvolle Taschentuch in Willam Shakespeares *Othello*. Wandernde Indizien der Eifersucht (Niehaus 2009, 116–160) können freilich nur deswegen trügen, weil sie etwas an den Tag bringen: Wenn ich eine Liebesgabe unversehens bei einem Dritten wiederfinde, so bedarf dies einer Erklärung (und der Hinweis auf das Herrschaftsrecht des Eigentümers wäre hier fehl am Platze).

Die besonderen Eigenschaften eines als Indiz fungierenden Dings sind gleichwohl nicht zu vernachlässigen. So spielt es eine Rolle, ob das Ding identifizierbar ist, ob es untergeschoben werden kann, ob es offen getragen oder sogar zur Schau gestellt wird usw. In jedem Fall geht es um die *Position*, in die sich das Subjekt versetzt sieht, das mit dem bezeichnenden Ding gleichsam ertappt wird. Zum paradigmatischen literarischen Text hierfür ist Edgar Allan Poes Erzählung *The Purloined Letter* (*Der entwendete Brief*) geworden. In seinem berühmten *Seminar über E. A. Poes »Der entwendete Brief«* hat Jacques Lacan gezeigt, wie das Ding auf Abwegen hier ganz in seiner Bezeichnungsfunktion aufgeht und den beteilig-

ten Figuren ihre Plätze in einer Konstellation zuweist (Lacan 1975). In seiner ausführlichen Auseinandersetzung mit Lacan ist Jacques Derrida (1930–2004) unter anderem der Frage nach der Art der Materialität dieses Brief-Signifikanten nachgegangen (Derrida 1987; siehe auch Niehaus 2009, 364–384).

Geschichten, in denen ein ›Ding in Bewegung‹ zum »Strukturmotiv« (ebd., 40) wird, lassen sich auf ganz verschiedene Weise einteilen. Man kann z. B. die Art der Dinge kategorisieren: In Literatur und Film häufig wandernde Dinge sind – neben Münze und Schein sowie toten Körpern und Körperteilen – etwa Ringe und Edelsteine, Trophäen und Waffen, Kleidungsstücke und Accessoires, Bücher und Briefe. Freilich kann das Wandern einen ganz unterschiedlichen Stellenwert einnehmen. So verweist ein wandernder Ring zwar meist auf die Beziehung zwischen Zweien (wie in Gotthold Ephraim Lessings *Minna von Barnhelm* oder in Shakespeares *Der Kaufmann von Venedig*), er kann aber auch als Zauberring im nominellen Zentrum einer großen Geschichte stehen (Richard Wagners *Ring des Nibelungen*, J. R. R. Tolkiens *Der Herr der Ringe*). Ein Edelstein kann die Handlung eines Kriminalromans in Gang setzen und antreiben (*Der Monddiamant* von Wilkie Collins, 1868), er kann aber auch in einem Märchenlustspiel eine verzauberte Prinzessin bergen (Friedrich Hebbels *Der Rubin*, 1851). Eine Waffe kann zum geheimen Agenten werden, wenn sie sich in einer Schicksalstragödie wiederholt als Tatwerkzeug anbietet wie das Messer in *Der vierundzwanzigste Februar* von Zacharias Werner (1808), sie kann aber auch zu einer verhängnisvollen Trophäe werden wie die »Winchester 73« in Anthony Manns gleichnamigem Western (1950). Ein Brief vermag eine intersubjektive Konstellation zu figurieren wie bei Poe, er kann aber auch Teil einer großen Briefzirkulation sein, die in einen Briefroman mündet wie in den *Gefährlichen Liebschaften* von Choderlos de Laclos (1782).

Wandernde Dinge können in ganz verschiedenen Gattungen vorkommen, werden aber dort auch je unterschiedliche Rollen spielen. In Tragödie und Trauerspiel befördern sie zwar den Gang des Schicksals, treten aber eher in den Hintergrund, in der Komödie können sie auf beziehungsreiche Weise thematisiert werden. In beiden Fällen bringen sie intersubjektive Konstellationen ans Licht, während die Wunderdinge im Märchen vor allem als Instrumente vorkommen, die der Protagonist zur Verfügung haben oder verlieren kann. Wunderdinge können aber auch (wie bei Wagner und Tolkien) in einem synthetischen Mythos als strukturierendes Prinzip an die Stelle des eigentlichen Helden treten (Niehaus 2012). Im Allgemeinen tendieren längere epische Texte, in denen wandernden Dingen eine strukturierende Funktion zukommt, zur Form des Episodischen (Annie Proulx: *Das grüne Akkordeon*, 1997; Peter Adolphsen: *Brummstein*, 2005). Eine ähnliche Funktion kommt wandernden Dingen auch immer wieder in Spielfilmen zu (Helmut Käutner: *In jenen Tagen*, 1947; François Girard: *Die rote Violine*, 1998). Die Grenze zwischen einem gewöhnlichen und einem mit übernatürlichen Eigenschaften ausgestatteten Ding kann dabei durchaus unklar werden (Alex van Warmerdam: *Das geheimnisvolle Kleid*, 1996).

Man kann wandernde Dinge auch nach der Art der Bahn einteilen, die sie in den Geschichten beschreiben. Wo kommen sie her? Wo endet ihre Bewegung? In den Geschichten, in denen sich das Ding in seiner Funktion als Indiz erschöpft, ist dies natürlich unerheblich, aber immer dort, wo ein Text, ein Drama oder ein Film tatsächlich auch die Geschichte eines Dings erzählen will, wird es immer auch darum gehen, inwiefern das Ding am Ende an einen legitimen *Ort* kommt. Wagners und Tolkiens synthetische Mythen enden mit der Zerstörung des Dings, weil die Ringe keinen rechten Ort auf Erden haben können. Insbesondere Edelsteine wandern als unzerstörbare Dinge, die am Ende von der Kolonialmacht an das Heiligtum zurückgegeben werden müssen, aus dem sie einst geraubt wurden (Wilkie Collins: *Der Monddiamant*, 1868), oder sie gehen auf zweideutige Weise an das Herrscherhaus zurück, um dessen Legitimität zu symbolisieren (Friedrich Hebbel: *Der Diamant*, 1841). Ausnahmsweise kann auch die Tat vollbracht werden, den unzerstörbaren Stein auf immer unzugänglich zu machen (Robert Louis Stevenson: *Der Diamant des Rajahs*, 1882). Schmuckstücke bekommen einen neuen, wahren Adressaten (die Berlocken in der gleichnamigen Erzählung von Gottfried Keller, der Armreif in Howard Hawks' Western *Red River*, 1948) oder werden gestiftet (Max Ophüls: *Madame de …*, 1953). Unheilvolle Dinge kommen in die Rüstkammer (wie die Schürze in Clemens Brentanos *Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl*, 1817) oder müssen zurück ins Grab, aus dem sie entwendet wurden (Selma Lagerlöf: *Der Ring des Generals*, 1925); unpassend Gewordenes wird als Kuriosität ausgestellt (Willibald Alexis: *Die Hosen des Herrn von Bredow*, 1846 bzw. *Der Werwolf*, 1848). In all diesen Endpunkten erweist sich die narrative Verpflichtung, ein Ding in Bewegung am Ende an einen Ort gelangen zu lassen, der ihm zukommt. Aus ihr spricht der unhintergehbare Stellenwert der Dinge

als Bestandteile der symbolischen Ordnung einer Kultur.

Aus der Sicht der bewegten Dinge

Die wenigsten Geschichten, in denen wandernde Dinge vorkommen, richten ihre Aufmerksamkeit tatsächlich auf dieses Ding: Sie handeln vielmehr von den Subjekten, die mit diesen Dingen in Berührung kommen, und die Dinge tauchen in ihnen hin und wieder auf. Je mehr die Geschichte des Dings ins Zentrum rückt, desto mehr werden die Schicksale der mit ihm verknüpften Menschen zu Episoden. Das gilt zumal, wenn das Ding die Menschen gewissermaßen ›überlebt‹. Dann wird es virtuell zum ›Zeugen‹ der Schicksale und Lebensumstände derjenigen, mit denen es im Laufe seiner eigenen ›Geschichte‹ in Berührung gekommen ist. Darin liegt das Verführerische der Vorstellung, dass die Dinge ihre eigene Geschichte erzählen, von ihren erduldeten ›Abenteuern‹ Zeugnis ablegen könnten. In dieser Weise wird beispielsweise in Heinrich Bölls Erzählung *Abenteuer eines Brotbeutels* (1951) vom Verhängnis aller Kriege erzählt, die der Brotbeutel überlebt, während seine jeweiligen Besitzer in ihnen zu Tode kommen.

Böll, der seine Erzählung zwar streng am Leitfaden des Dings, aber in der dritten Person erzählt, wusste möglicherweise nicht, dass er sich mit ihrem Titel in eine literarische Tradition einschrieb, in der die subjektivierten Dinge häufig selbst das Wort ergreifen. Für die britische Literatur hat Mark Blackwell in vier Bänden sogenannte *It-Narratives* aus den Jahren zwischen 1750 und 1830 zusammengetragen (Blackwell 2012). Es handelt sich um ein weitgehend vergessenes Genre, dessen Aufkommen mit der Entwicklung und Ausdifferenzierung der ökonomischen Zirkulationssphäre zusammenhing. Blackwell versteht unter *It-Narratives* Prosafiktionen, in der unbelebte Objekte oder Tiere zu zentralen Charakteren werden, häufig mit einer eigenen Subjektivität begabt, nicht selten als Erzähler (ebd. Bd. 1, VII). Nach seiner weiten Definition hat das Feld solcher Fiktionen sehr unscharfe Grenzen. Da auch Tiere (wie im Römischen Recht) ohne Vorbehalte zu den *It-Narratives* gezählt werden, müsste man auch Romane wie etwa *Flush* von Virginia Woolf (1933) oder *Timbuktu* von Paul Auster (1999) dazu zählen, weil sie beide aus der Perspektive von Hunden erzählt werden.

Worauf es bei den *It-Narratives* in der Zeit des aufkommenden Kapitalismus jedoch ankommt, ist gewiss nicht die Einfühlung in nichtmenschliche Kreaturen. Vielmehr geht es in der Regel darum, den Verkehr der Menschen untereinander zu beobachten. Die Dinge fungieren in diesen Fiktionen auf verschieden ausgeprägte Weise als unbeobachtete Beobachter – gleichsam als Spione, die den Menschen näher kommen können als andere Menschen und zugleich unbestechliche, weil unparteiische Zeugen sind (ebd.). Es werden realistische, entlarvende, satirische oder belehrende Blicke auf soziale und kulturelle Verhältnisse gerichtet. Das zeigt sich bereits an dem Text, der als frühestes Beispiel dieses Genres gilt, dem Buch *The Golden Spy* von Charles Gildon (1709), in dem Goldstücke verschiedener Provenienz von ihrer Vergangenheit erzählen – entsprechend lautet der Untertitel: »or, a political journal of the British nights entertainments of war and peace, and love and politics: wherein are laid open, the secret miraculous power and progress of gold, in the courts of Europe«. Es ist kein Zufall, dass der ganze erste Band der von Blackwell herausgegebenen Sammlung wandernden Münzen und Scheinen gewidmet ist (der zweite Band enthält *It-Narratives* von Tieren, der dritte umfasst Kleidungsstücke und Transportmittel, der vierte Spielzeug, Accessoires und Sonstiges).

Die in der literarischen Mode der *It-Narratives* – mehr oder weniger konsequent – installierte phantastische Erzählperspektive besitzt eine didaktisch-pädagogische Dimension, insofern sie geeignet ist, eine Bandbreite von Verhaltensweisen vorzuführen und auf diese Weise über den Verkehr und den Umgang der Menschen untereinander und ihr Verhältnis zu den Dingen aufzuklären. Es verwundert daher nicht, dass sich dann im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert viele dieser Erzählungen an Kinder richten. In das Kunstmärchen hat diese Form ebenfalls Eingang gefunden; bekannt ist etwa – um wiederum ein Beispiel aus dem Bereich des Geldes zu nennen – *Der Silbertaler* von Hans Christian Andersen. Auch im heutigen Kinderbuch ist das Motiv des wandernden Dings noch verbreitet. In einem sehr grundsätzlichen Sinne kann man die Vorstellung des bewegten Dings als Subjekt eine kindliche Perspektive nennen.

Literatur

Baur, Fritz: *Lehrbuch des Sachenrechts*. München [15]1989.

Blackwell, Mark (Hg.): *British It-Narratives: 1750–1830*. 4 Bde. London 2012.

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Derrida, Jacques: *Der Facteur der Wahrheit*. In: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits*. 2. Lieferung. Berlin 1987, 183–282.

Gerhardt, Walter: *Mobiliarsachenrecht. Besitz – Eigentum – Pfandrecht*. München [3]1992 [Erstauflage 1976].
Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. Aus dem Französischen von Martin Pfeiffer. München 1999.
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen [14]1977 [Originalausgabe 1927].
Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.
Lacan, Jacques: Das Seminar über E. A Poes *Der entwendete Brief*. In: Ders.: *Schriften I*. Frankfurt a. M. 1975, 7–60.
Lacan, Jacques: *Die Ethik in der Psychoanalyse*. Weinheim/Berlin 1996.
Legner, Anton: *Reliquien in Kunst und Kultur zwischen Antike und Aufklärung*. Darmstadt 1995.
Macho, Thomas: Ursprünge des Monströsen. In: Kirstin Breitenfellner/Charlotte Kohn-Ley (Hg.): *Wie ein Monster entsteht. Zur Konstruktion des anderen in Rassismus und Antisemitismus*. Bodenheim 1998, 11–42.
Maurer, Susan/Kersting, Daniel: Ist der Leichnam eine Sache? In: *Jusletter* 29/8 (2011), 1–21.
Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 2. München 1975, 11–144.
Niehaus, Michael: *Das Buch der wandernden Dinge. Vom Ringe des Polykrates bis zum entwendeten Brief*. München 2009.
Niehaus, Michael: Dinge der Macht. *Der Ring des Nibelungen* und *Der Herr der* Ringe. In: *Zeitschrift für Germanistik* N.F. 22/1 (2012), 72–88.
Ogris, Wilhelm: Gewere. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 1. Berlin 1971, Sp. 1658–1667.
Werkmüller, Dieter: Anefang. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 1. Berlin 1971, Sp. 159–163.
Wolf, Manfred/Wellenhofer, Marina: *Sachenrecht*. München [25]2010.

Michael Niehaus

7. Wahrnehmen

Historische Entwicklungen und Problemstellung

Wahrnehmen bzw. die Wahrnehmung ist ein Feld, das heute von so verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen bearbeitet wird, dass nicht einmal annähernd die unterschiedlichen Fragestellungen umfassend und ausreichend komplex dargestellt werden können. Vielmehr könnte man anhand einer Geschichte der Konzeptionen von ›Wahrnehmung‹ im Spannungsfeld von ›Erkennen‹, ›Empfinden‹, ›Denken‹ und ›Kognition‹ eine Geschichte der abendländischen Wissensgeschichte entwerfen, die von der vorsokratischen Atomistik bis zur aktuellen Neurobiologie reicht. Wahrnehmung wird jeweils in einem sowohl historisch als auch systematisch signifikanten Verhältnis zu Empfindung und Erkenntnis verhandelt und kann dabei einerseits als Grundlage des Denkens verstanden werden: »Von unserer Erkenntnis gilt, daß nichts im Verstand ist, was nicht erst in den Sinnen war« (»Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu«, Thomas von Aquin: *De veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19, zit. nach Stein 1931, 53). Andererseits aber können Wahrnehmung und Empfinden, also die Sinneseindrücke, auch als Hindernis wahrer Erkenntnis gelten, so etwa bei den Vertretern des Rationalismus wie René Descartes (1596–1650) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Wahrnehmung wird der Erkenntnis insbesondere dann nachgeordnet, wenn sie mit der Begründung, sie sei an den Körper, die Sinne, und damit an Raum und Medialität gebunden, als kontingent und störanfällig qualifiziert wird. Es sind daher gerade die materiellen Bedingungen von Wahrnehmung, die zu einer Einschätzung als unzuverlässig, täuschungsanfällig, unzureichend, subjektiv oder relativ führen.

Wahrnehmung gilt als unproblematisch, solange man entsprechend einem Alltagsverständnis darunter die realistische Abbildung von Gegenständen der ›äußeren‹ Welt im Bewusstsein versteht. Aber bereits die ersten atomistischen Positionen – und damit die Vorläufer aller späteren materialistischen Wahrnehmungstheorien – von Demokrit, Aristipp und Epikur zeigen, dass eine simple Abbildtheorie keine Lösung bietet. Die Kosmogonie von Demokrit beruht bekanntlich auf der mechanistischen Annahme, die Welt sei aufgrund eines Zusammenpralls geballter Atome entstanden. So basiert auch die Wahrnehmungstheorie auf dem Prinzip von Druck und Stoß, die die Atome aufeinander ausüben. Die

größten Schwierigkeiten bietet dieses Modell für die Erklärung visueller Wahrnehmung. Darum wurde ein kompliziertes System konstruiert, das annimmt, dass sich jeweils von den Objekten ablösende Bilder (*eidola*) mit Bildern des Wahrnehmenden treffen. Auf diese Weise wird dem Wahrnehmungsvorgang eine subjektive Komponente zugeschrieben, und so bekommt bereits die aus Demokrits wahrnehmungstheoretischen Überlegungen resultierende Skepsis gegenüber der Wahrheit sinnlicher Erkenntnis einen vernunftkritischen Aspekt: »Und erkennen muß der Mensch mit Hilfe der vorliegenden Regel, daß er von der Wirklichkeit (Wahrheit) entfernt ist« (Demokritos: Fragment 6, zit. nach Diels 1952, 138). Die prägnanteste Formulierung lautet: »Und doch wird es klar sein, daß, wie in Wirklichkeit ein jedes ist, zu erkennen nicht zugänglich ist« (Demokritos: Fragment 8, zit. ebd., 139). Diese Aussage weist in eine eher skeptische Richtung und trifft sich sogar mit kritischen Positionen der Aufklärung, etwa mit der Immanuel Kants (1724–1804).

Verlässlichkeit von Wahrnehmung

In der philosophischen Tradition gilt also fast ausschließlich – mit Ausnahme der radikalen Sensualisten – die Auffassung, dass Wahrnehmung nur einen Teil der wahrhaft existierenden Dinge vermittelt, meist eben nur den phänomenalen Eindruck, die materiellen Gegebenheiten, nicht aber die ›Wahrheit‹, ›das Wesen‹ oder das ›Ding an sich‹. Dieses verborgene Wesen der Welt wird aber nicht wahrgenommen, sondern gedacht und erkannt. Wahrnehmung ist abhängig vom Körper und – wie Aristoteles bemerkt – ein ›Erleiden‹ (*paschein*) der Seele (*De anima*, II 11, 424 a, zit. nach Aristoteles 1950, 317). Die Frage, welchen Anteil die Wahrnehmung an der Erkenntnis hat, ist daher immer wieder neu beantwortet worden. Während Platon Wahrnehmung für kontingent hält und vor ihrer Verführbarkeit warnt – das prominente Beispiel ist das sogenannte ›Höhlengleichnis‹ – gilt für Aristoteles immerhin, dass Erkenntnis mit der Wahrnehmung beginnt – allerdings dort nicht stehen bleiben darf. Besonders radikal vertritt die wahrnehmungskritische Position der neuzeitliche Rationalismus: Die ersten drei Kapitel von Descartes' *Discours de la méthode* lassen sich als eine Entgegnung auf sensualistische und materialistische Positionen lesen. Die Abkehr von den äußeren Eindrücken und die Absage an die Informationen, die das *livre du monde* bieten könnte, bilden den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Das Ergebnis ist eine Methode der »langen Ketten ganz einfacher und leichter Begründungen« (Descartes 1990, 33). Die Verwirrung löst sich in der Exaktheit der Methode, der Klarheit der geometrischen Linie und der Sicherheit des einen richtigen Wegs. Die erfolgreiche Mathematisierung und Geometrisierung des Denkens basiert gewissermaßen auf einer Disqualifikation von Wahrnehmung.

Das cartesische Programm einer wissenschaftlichen Rationalisierung des Denkens wird durch die aufklärerische Anthropologie erschüttert und erfährt in der Folge eine naturwissenschaftliche Überarbeitung, die sich nicht auf Mathematik und Philosophie, sondern auf die modernen Naturwissenschaften, die empirische Medizin und eine neu entwickelte Psychologie stützt. Entscheidend ist das nun zentrale Interesse an der Körperlichkeit von Wahrnehmung bzw. an der Körperlichkeit menschlicher Existenz überhaupt. Die Aufklärung ersetzt den christlichen – immer negativ besetzten – Leib durch den medizinisch-diätetisch zu behandelnden Körper und schafft dadurch die Voraussetzungen für eine moderne Wahrnehmungskonzeption. Diese allerdings greift nicht auf einen eindimensionalen Sensualismus zurück, da die Kantsche Kritik – ebenso Teil der aufklärerischen Wahrnehmungstheorie – nicht übergangen werden kann. Kant hat gegen jegliche Simplifizierung der Wahrnehmungstheorie zu Recht moniert, dass sie dem nur »rezeptiven Vermögen« der »sinnlichen Anschauung« schon einen Erkenntniswert beimisst. Die Verwechslung von Erscheinung und den Dingen, wie sie »an sich selbst« sein mögen, sei der aus unkritischer Philosophie resultierende Fehler (Kant 1978, 289).

Für das 19. Jahrhundert stellt sich allerdings vor allem die Frage, wie dieses »rezeptive Vermögen« in all seinen verschiedenen Ausprägungen des Sehens, Tastens, Riechens und Hörens funktioniert. Das Interesse verschiebt sich deutlich auf die Frage nach der Funktion und dem Funktionieren der Sinne. Die Geltungsdiskussion der Empfindungen ist damit nicht mehr Sache einer philosophischen Erkenntnistheorie, sondern die der Psychologie, der Medizin, der Biologie und Chemie und später der Soziologie – und damit der Wissenschaftstheorie.

Schon Mitte des 19. Jahrhunderts wird die allgemeine Ordnung des Wissens durch den Aufstieg von Physiologie, Chemie und Biologie zu neuen ›Leitwissenschaften‹ revolutioniert. Mit der Hierarchieverschiebung im System der Disziplinen geht der Siegeszug des von Auguste Comte (1798–1857) begründeten Positivismus einher, der das Ziel verfolgt, wissenschaftliche Forschung auf die Sphäre des

sinnlich Erfahrbaren zu beschränken. Im Lauf des 19. Jahrhunderts, besonders aber mit der einsetzenden Moderne um 1900 wird die Debatte um die Wahrnehmung noch deutlich über die Wissenschaften hinaus zu einem Thema, das auch in Kunst, Literatur und später im Film verhandelt wird und eine allgemeine Diskussion über Kultur, Wissen, den Menschen und seine Gefährdung in der modernen Welt anregt. Exemplarisch sei hier auf das Werk des Physikers und Wissenschaftsphilosophen Ernst Mach (1838–1916) hingewiesen, das die wissenschaftliche mit der medienhistorischen, der ästhetischen und der kulturkritischen Debatte verbindet.

Seine Forschungen sind Ausläufer einer im 19. Jahrhundert entstehenden Disziplin, die, angesiedelt im Kreuzungspunkt von Physik und Psychologie, den materiellen, physikalischen Grundlagen psychischer Prozesse nachgeht. Begründet von Theodor Fechner (1801–1887) und praktiziert von Wilhelm Wundt (1832–1920), Hermann von Helmholtz (1821–1894) und anderen, untersucht die ›Psychophysik‹ physiologische Abläufe der Wahrnehmung. Mach beschäftigt sich unter anderem mit optischen und akustischen Wahrnehmungsprozessen, mit Raum- und Zeitempfindungen sowie mit Gedächtnisleistungen. Dass Machs wissenschaftliches Werk dabei nicht nur akademischen Einfluss gewinnt, sondern um 1900 zugleich zum Bezugspunkt einer ganzen Schriftstellergeneration wird, ist durch eine Reihe von Gründen zu erklären. So beschränkt er sich keineswegs darauf, seine physikalischen Studien statistisch zu dokumentieren; vielmehr zieht er aus ihnen theoretische Schlüsse von allgemeiner Reichweite, die seine Arbeiten auch für die Literaten der Zeit interessant machen. Bekannt ist insbesondere die Bedeutung der Arbeiten Machs für das literarische und essayistische Werk von Robert Musil (1880–1942). Entscheidend ist dabei, dass Machs psychophysische Forschungen (und die seiner Kollegen) mithilfe von modernen Experimenten und technischen Apparaturen die Grenzen der alltäglichen Wahrnehmung überschreiten. Dazu zählen das Mikroskop wie auch die Momentfotografie, Röntgenaufnahmen und später die Großaufnahme im Kino, die den Bereich des Sichtbaren zeitlich ausweiten, indem sie Bewegungsabläufe dauerhaft zu fixieren helfen oder Oberflächen durchdringen bzw. überhaupt erst sichtbar machen. Dies »impliziert eine Reflexion über die Wahrnehmung und das Sichtbare überhaupt« (Stiegler 1998, 280). Gerade die medial veränderte Perspektive lässt Mach zufolge nämlich erkennen, dass es sich auch bei der vermeintlich ›unmittelbaren‹ und ›natürlichen‹ Wahrnehmung des Alltags um eine Konstruktion handelt, die auf einem gewaltigen Abstraktionsprozess beruht.

Die Wahrnehmung von Gegenständen bzw. Körpern ist der Wirklichkeit also keineswegs adäquat. Verstehen und Objekterkenntnis vergleicht Mach mit einem künstlerischen Schöpfungsprozess, der abstrakte Bilder erzeugt und sie anschließend für die Wirklichkeit selbst hält, ohne dass ihnen freilich etwas Tatsächliches entspräche. Dies gilt nicht nur für die Wahrnehmung von äußerer Realität, sondern auch für die des eigenen Ich: »Das Ich ist nicht scharf abgegrenzt, die Grenze ziemlich unbestimmt und willkürlich verschiebbar« (Mach 1900, 8 f.).

Der mikroskopische Blick der Psychophysik findet hier seine theoretische Konsequenz in der Auflösung des ›Ichs‹ zu einer variablen Menge kleinster Einheiten, die nicht weiter zerlegbar sind. Die kulturhistorische Bedeutung einer solchen Wahrnehmungskonzeption kann kaum überschätzt werden: Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung spielen eine herausragende Rolle in Kunst und Literatur der Moderne; die Überschneidungen mit der psychoanalytischen Anthropologie sind ebenfalls deutlich zu erkennen. Jedoch schließen sich vor allem mediengeschichtliche Debatten an diese Thesen an. Es geht dabei um Aufmerksamkeit und Zerstreuung, Ichkonstitution und Ichverlust, Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit (dazu Sarasin/Tanner 1998).

Die Frage nach der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit von Wahrnehmung im Zeitalter der Bildmedien gilt als konstitutiv für die europäische Moderne: Die Geschichte von Medialität und Materialität (s. Kap. IV.17) überschneidet sich hier mit der Frage nach Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit von Wahrnehmung. Während taktile Wahrnehmung, Berührung von Gegenständen und Materialen, als maximal unmittelbar und damit als verlässlich gilt, wird der optischen Wahrnehmung Täuschungsanfälligkeit vorgeworfen. Dies kehrt die Verhältnisse, die lange Zeit herrschten, um. Die optische Wahrnehmung wurde am ehesten der Erkenntnis zugeordnet und gerade durch ihre Ferne zu jeder Form von ›Materialität‹ dem Denken und nicht dem Fühlen assoziiert (dazu Stiegler 2001; Wilke 2010).

Eines der anschaulichsten Beispiele für diesen Dissens ist die jahrhundertelange Diskussion über das berühmte Experiment mit dem Stab im Wasser. Roman Ingarden (1893–1970) gibt in seiner Schrift *Die Bestrebungen der Phänomenologen* von 1919 eine ausführliche Beschreibung des Phänomens:

> »Ich tauche einen geraden Stock zu einem Teil und in einem spitzen Winkel in reines Wasser ein. Wenn ich das zum ersten Mal in meinem Leben tue und wenn mir

> niemand vorher gesagt hat, welche Erscheinung mir begegnen wird, nehme ich jetzt mit einer gewissen Verwunderung wahr, daß der zuvor gerade Stock jetzt an der Berührungslinie zwischen dem Wasser und der Luft gebeugt oder gebrochen ist. […] Schließlich nehme ich den Stock ganz aus dem Wasser, und es zeigt sich, daß er ganz gerade ist. Ich prüfe somit anders nach: ich tauche eine Hand ins Wasser ein, und es stellt sich heraus, daß der Stock an der Stelle, wo er augenscheinlich gebrochen ist, für den Tastsinn nach wie vor ganz gerade bleibt« (Ingarden 1999, 176 f.).

Aus der Beschreibung von Ingarden geht hervor, dass es sich nicht um ein zufällig gewähltes Beispiel handelt, vielmehr zeigen sich auch hier noch die Spuren der Auseinandersetzung mit dem philosophischen Rationalismus. Denn für Descartes ist es keineswegs der Tastsinn, sondern der Verstand, der den Irrtum der Augen berichtigt:

> »[…] [D]aß nämlich dieser Irrtum nicht durch den Verstand, sondern durch den Tastsinn berichtigt werde, das kann ich nicht zugeben; denn wenngleich wir nach dem Tastsinn urteilen, daß der Stab gerade ist und zwar dies auf Grund der Art zu urteilen, an die wir von Jugend auf gewöhnt sind, und die daher als Sinn (›sensus‹) bezeichnet wird, so genügt dies doch nicht, um den Irrtum des Gesichtssinns zu berichtigen, sondern es ist außerdem erforderlich, daß wir einen Grund haben, der uns lehrt, daß wir in diesem Falle eher dem auf Grund des Tastsinns, als dem auf Grund des Gesichtssinns gefällten Urteil zu vertrauen haben. Da dieser Grund nun nicht seit unserer Kindheit in uns gewesen ist, so ist er nicht dem Sinn, sondern dem Verstand zuzuschreiben. Es ist daher gerade in diesem Beispiel allein der Verstand, der den Irrtum des Sinnes verbessert« (Descartes 1994, 380).

Die Leistung taktiler Erfahrung wird in der Geschichte der Wahrnehmungstheorie erst dann anders bewertet, wenn die Konzeption von Wahrnehmung als eine individuierte und leibliche in den Vordergrund rückt. In seiner Arbeit zum Tastsinn betont der Gestaltpsychologe David Katz (1884–1953): »Dass es trotz veränderlicher Sehgröße […] nur eine wahre Größe und Gestalt gibt, dafür spricht der Tasteindruck« (Katz 1925, 256). Das Getastete sei das eigentlich Wirkliche, »das zu Wahrnehmungen führt […], das Spiegelbild, die Fata Morgana wendet sich an das Auge« (ebd.).

Wahrnehmung und Moderne

Wahrnehmungsphysiologie, Medienforschung und Gestaltpsychologie erheben Einspruch gegen die Konzeption eines de-korporierten Sehens und einer ausschließlich vernünftigen Kontrolle. Im Gegensatz zu Descartes' körperlosem Beobachter denkt etwa Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) das Subjekt des Sehens als eines, das sich »durch seinen Leib, der selbst sichtbar ist, in das Sichtbare eingetaucht« (Merleau-Ponty 2003, 279) findet. Für ihn gilt, »daß sich das Sehen aus der Mitte der Dinge heraus vollzieht oder ereignet« (ebd., 280), und heute formuliert der französische Philosoph Stéphane Ferret (2006, 40): »Les choses sont là, devant nous, palpables, tangible, et ne coincident pas avec leurs représentations« (»Die Dinge sind da, vor uns, berührbar, greifbar und sie stimmen nicht mit ihren Repräsentationen überein«, Übers. D.K.). Ein solcher Moment der Wahrnehmung ist in einem ganz grundsätzlichen Sinn einer der sinnlichen körperlichen Präsenz, wie es etwa Henri Bergson (1970, 280 f.) formuliert: »Mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps« (»Meine Präsenz liegt in dem Bewusstsein, das ich von meinem Körper habe«, Übers. D.K.), oder auch Robert Musil ausdrückt, der in seiner Kritik an Descartes' ›cogito‹ von einem »Sich-Denken-Fühlen« (Heft 24 1904/1905, zit. nach Musil 1976, 117) spricht.

Festzuhalten bleibt der für die Moderne charakteristische paradoxe Befund: Die Debatten um Wahrnehmen und Erkennen, Denken und Fühlen führen auf der einen Seite zu einer radikalen Infragestellung des idealistischen mit sich selbst identischen und von anderen exakt abgegrenzten Ich. Auf der anderen Seite führt die Verlagerung von Wahrnehmungsfragen aus der philosophischen Erkenntnistheorie in die psychologisch-physiologische Forschung zu einer Aufwertung von Körperlichkeit, Sinnlichkeit und damit individueller Leiblichkeit, deren Erfahrungsqualitäten zudem mit gewissen moralischen und ästhetischen Forderungen versehen werden (siehe Holzkamp 1978; Haag 2007). Wahrnehmung wird nicht mehr nur im Kontext von Philosophie, Psychologie, Anthropologie und Medizin, sondern nun auch von Ethik, Ästhetik und Kulturkritik diskutiert (dazu Crary 1999).

Die Kritik der Wahrnehmung wird zu einer Kritik der modernen, zerstreuten, ökonomischen, rationalisierten Wahrnehmung. So formuliert Viktor Šklovskij (1893–1984): »Um uns für die Wahrnehmung des Lebens wieder herzustellen, die Dinge fühlbar, den Stein steinig zu machen, gibt es das, was wir Kunst nennen« (Šklovskij 1984, 13). Ziel sei es, so Šklovskij, »uns ein Empfinden für das Ding zu geben, das Sehen und nicht nur Wiedererkennen ist«. ›Nur‹ Wiedererkennen bedeutet für Šklovskij nämlich, im alltäglichen, automatischen Registrieren von Gegenständen, Handlungen und Mitmenschen die Dinge und die Menschen verlorengehen zu lassen:

»So geht das Leben dahin, wird zum Nichts. Die Automatisation verschlingt alles, die Dinge, die Kleider, die Möbel, die Frau und die Angst vor dem Krieg« (ebd.). Verfehlte, standardisierte Wahrnehmung ist hier verantwortlich für den Verlust von Wirklichkeit und Menschlichkeit, weil das jeweils Besondere und Einzelne nicht mehr wahrgenommen werden kann. Die Kunst gilt dabei als die Domäne, die Wahrnehmung individuell, konkret, material, langsam und konzentriert machen kann und soll. Als Verfahren gelten Entökonomisierung und Destandardisierung von Wahrnehmung, das heißt, es geht um »die Verfremdung der Dinge und die Komplizierung der Form, um die Wahrnehmung zu erschweren und ihre Dauer zu verlängern. Denn in der Kunst ist der Wahrnehmungsprozeß ein Ziel in sich und muß verlängert werden« (ebd.). Der aufmerksame, spezifisch veränderte Wahrnehmungsprozess als solcher ist in sich das Ziel einer ästhetischen Erfahrung, ja ist die ästhetische Erfahrung. So dient letztlich eine ästhetisch und medial ›verfremdete‹ Wahrnehmung der Aufhebung einer entfremdeten Alltagswahrnehmung bzw. wie Siegfried Kracauer (1889–1966) das in seiner Filmtheorie formuliert, einer »Errettung der äußeren Wirklichkeit« (siehe Kracauer 2008).

Der spezifische Gewinn, den die moderne Kunst und Literatur aus einer verfremdeten Wahrnehmung ziehen, ist nicht nur im Bereich einer innovativen Ästhetik zu suchen, sondern auch Teil einer kultur- und wahrnehmungskritischen Reflexion auf die Moderne selbst bzw. auf den abendländischen Humanismus und seine Ausdifferenzierung der Phänomene in wahrnehmende Subjekte und wahrgenommene Objekte. Als ein mögliches Beispiel soll hier die phänomenologische Dingprosa von Francis Ponge (1899–1988) angeführt werden. Texte von Robert Musil, Robert Walser, Walter Benjamin, Franz Kafka oder Rainer Maria Rilke wären jedoch ebenfalls geeignet gewesen (s. Kap. V.6).

Ponges phänomenologische Dingprosa ist zugleich Dichtung *und* Sprachkritik. Seine Ode an den Schlamm etwa, *Ode inachevée à la boue*, bleibt programmatisch unvollendet: »[…] so geb ich ihm gern seine Chance und will ihn nicht allzu sehr ins Wort verwandeln. Denn er ist den Gestaltungen feindlich gesinnt und behauptet seinen Platz auf der Grenze zum Gestaltlosen. […] Und so vermöchte ich denn zu seinem Ruhm […] nichts anderes schreiben als eine Ode, die in aller Sorgfalt unvollendet bleibt […]« (Ponge 1968, 77). Die Verwandlung des Schlamms, der Urform der Materie, des Lehms, aus dem Gott und Prometheus den Menschen formen, wird abgebrochen, kurz bevor daraus ein Ding werden könnte, das man dann mit einem Namen versehen müsste. Der Dichter ›ehrt‹ den Schlamm ›als solchen‹, indem er ihn nicht in Form und auf den Begriff bringt und damit als reine Materialität ohne Eigenschaften – also ein unmöglich zu Denkendes – stehen bzw. liegen lässt.

Für Jean-Paul Sartre (1905–1980) ist Ponge einer der vielen modernen Dichter, deren »literarische Berufung durch einen außergewöhnlichen Kampf gegen die Sprache gekennzeichnet ist« (Sartre 1973, 103). »L'Homme et les choses« (1944), so heißt sein langer Essay über Ponge: »In der Welt Ponges spielt sich alles so ab, als bemächtige sich eine subtile Materialisation hinterrücks der Bedeutungsinhalte selbst, oder vielmehr, als ›stockten‹ die Dinge und Gedanken, wie man es bei Sahne nennt« (ebd., 122). Sartre attestiert Ponge, dass es ein »ehrgeiziges« Unterfangen sei, »die Natur ohne den Menschen zu überraschen« (ebd., 112). Dies bedeutet, gewissermaßen das ›Ding an sich‹, das sich nicht erkennen und vor allem nicht wahrnehmen lässt als ein ›Ding für sich‹ zu imaginieren und damit wenigstens annähernd zu umschreiben. Die Bedingungen einer solchen Umschreibungstechnik hat Ponge relativ genau festgehalten: Es handelt sich um eine Form der desubjektivierten Wahrnehmung, die man bei Robert Musil etwa mit dem Konzept des ›anderen Zustands‹ verbindet. Es geht Ponge darum, »alle Dinge als unbekannt anzusehen, spazierenzugehen und sich entweder unter Bäumen oder auf dem Gras auszustrecken und alles noch einmal von vorn zu beginnen« (ebd., 118; siehe Ponge 1999, 204). Der Neubeginn bezieht sich dabei auf die Verteilung von Eigenschaften: »Was mich betrifft, so möchte ich betonen, dass ich anders bin und dass ich außer all den Eigenschaften, die ich mit der Ratte, dem Löwen und dem Netz gemein habe, auch die des Diamanten beanspruche […]« (siehe Ponge 1999, 202). Es handelt sich hier nicht nur um den ästhetischen Aspekt der ›Verfremdung‹, die die Welt aus einer anderen Perspektive zeigt und damit interessanter oder attraktiver macht. Die eigentliche Frage ist die nach den sozialen, vielleicht politischen und philosophischen Implikationen: »[…] je me fais tirer, par les objets, hors du vieil humanisme, hors de l'homme actuel et en avant de lui« (ebd., 536: »Ich lasse mich von den Dingen aus dem alten Humanismus herausziehen, aus dem jetzigen Menschen heraus und über ihn hinaus«, Übers. D.K.).

Die ›Entfremdung‹ von Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung folgt nicht den marxistischen Vorgaben einer Kritik an der kapitalistischen Warenwelt, sondern vielmehr einem weit weniger be-

achteten und doch bemerkenswerten Konzept der ›Begegnung‹ von Menschen und Material, Dingen, Objekten und Gegenständen. Bruno Latour (1996, 67) formuliert diesen neuen Subjektstatus folgendermaßen: »Nous pouvons produire des êtres légèrement autonomes qui nous dépassent quelque peu«. (»Wir sind in der Lage Dinge zu produzieren, die leicht autonom sind und uns auf eine bestimmte Weise überholen«, Übers. D.K.). Ein gewisser Grad an Eigendynamik und Nichtbeherrschung des Materiellen, die Tatsache, dass man von Dingen – und Ereignissen – affiziert ist und sie nicht lenkt, dass man mit den Dingen – und Menschen – lebt, ohne sie ganz zu kennen und sogar ohne sie ganz benennen und begreifen zu können, entspricht der Erfahrung, die Kunst vermittelt:

> »In der ästhetischen Wahrnehmung […] ereignet sich eine Affirmation des begrifflich und praktisch Unbestimmbaren; sie leistet […] eine sensitive Betrachtung dessen, was in den Dingen unbestimmbar ist. Sie ist darauf aus, ihre Gegenstände so zu belassen, nicht wie sie unter diesem oder jenem Aspekt sind, sondern wie sie unseren Sinnen jeweils hier und jetzt erscheinen« (Seel 2000, 38).

Im 20. Jahrhundert wird so die Debatte über Wahrnehmung und ihre Funktionen, Leistungen, ihre Defizite und Unzulänglichkeiten zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem idealistischen Subjekt und führt zugleich zu einer Neubestimmung ästhetischer Positionen.

Dorothee Kimmich

Wahrnehmen von Dingen

Wir sind überall von Dingen umgeben – wir können sie sehen, hören, tasten, riechen und schmecken, also mit all unseren Sinnen ihre Farbe, Form und Beschaffenheit wahrnehmen. Unser Verhältnis zu Dingen ist daher in gewisser Weise ›innig‹ und ähnlich dem zu Menschen. Der schwedische Volkskundler Nils-Arvid Bringéus (1986, 173) hat es so umschrieben:

> »Wir haben ein Verhältnis zu den Dingen, das sich als Freude oder Schmerz, als Gewohnheit oder Gleichgültigkeit erleben läßt. Wir können mit den Dingen gedankenlos oder bewußt umgehen. Wir können die Dinge liebkosen wie die Wange unserer Liebsten, und wir können auf sie losschlagen wie ein Kind, dem sein Spielzeug über ist«.

Ganz ähnlich hat es der britische Kulturanthropologe Daniel Miller (2010) in seinem Buch *Der Trost der Dinge* dargestellt, das Menschen und ihre Relation zu Dingen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Seine Porträts zeigen, dass »unser Verhältnis zu den Dingen keineswegs oberflächlich ist«, sondern sich vielmehr »förderlich auf unsere Beziehungen zu anderen Menschen auswirkt« (ebd., 9). Über unsere Beziehung zu Dingen lassen sich also auch Aussagen über Beziehungen zu unseren Mitmenschen machen.

Unser Verhältnis zu Dingen hängt aber nicht von Dingen selbst ab, sondern ist vor allem durch die Wahrnehmung des Menschen bestimmt. Ein Glockenläuten mag die eine als stimmungsvoll und feierlich empfinden, der andere als Lärmbelästigung (Bringéus 1986, 173). Dinge können positive und negative Auswirkungen auf das Ich haben, die Wahrnehmung von Dingen ist also immer subjektiv. Dies betrifft besonders ›geliebte Objekte‹ (Habermas 1996), die bisweilen sakralisiert werden und einen Menschen so sehr in ›Besitz nehmen‹ können, dass er sich in ihrer Gegenwart glücklich fühlt und in ihrer Abwesenheit bedrückt (s. Kap. V.10).

Die Wahrnehmung von Dingen ist darüber hinaus nicht nur durch Passivität gekennzeichnet, sondern umfasst selbstverständlich auch aktive Elemente (Hahn 2005, 31). Es gibt Dinge – etwa uns umgebende ›geliebte Dinge‹ oder auch Alltagsdinge (s. Kap. IV.2) –, die schauen und fassen wir täglich und vielfach routiniert und ohne nachzudenken an. Aber es gibt ebenso Dinge, die nur einem kleinen Personenkreis zugänglich sind, die wir niemals berühren dürfen – z. B. Museumsdinge (s. Kap. IV.18) und bestimmte Ritualdinge (s. Kap. IV.22) –, ja nicht einmal betrachten können und dürfen wie gewisse Fetische (s. Kap. IV.12) oder Kunstwerke in privaten Sammlungen. Nicht alle Dinge können also von uns mit allen Sinnen wahrgenommen werden.

Umgang mit Dingen

Bedingt durch materielle und morphologische Besonderheiten erfordern Dinge bestimmte Umgangsweisen. Sie besitzen sogar einen ›Eigensinn‹ (Hahn 2005, 46 ff.; 2011) und fordern bisweilen geradezu auf, sie auf bestimmte Weise zu benutzen (engl. *affordance*). Ein vielzitiertes Beispiel ist der Krug, der dem Nutzer gleichsam aufdrängt, darin Flüssigkeit aufzubewahren bzw. damit zu füllen und sie daraus auszuschenken. Dinge konstituieren, so Hans Peter Hahn (2005, 31), die »Umwelt des Menschen und bestimmen die Möglichkeiten seines Handelns«.

Unser Umgang mit Dingen ist allerdings nicht nur rein funktional, sondern auch symbolisch-kommunikativ. Er ist durch Absichten und Haltungen

gekennzeichnet, die er seinerseits zugleich enthüllt (Korff 2013, 267). Mit Dingen lassen sich beispielsweise nicht nur Werthaltungen, Selbstbilder, soziale Positionen, Milieus und Lebensstile (s. Kap. IV.24) erschließen, sondern eben auch ausdrücken (ebd., 267 f., 272). Kleidung ist dafür nur ein Beispiel, sie kann sowohl die Berufsgruppe (z. B. medizinisches Personal) oder eine konkrete Funktion (z. B. Postbote) anzeigen, sie kann aber auch Ausdruck eines Lebensstils sein wie etwa die Jeans, die nach dem Zweiten Weltkrieg in der deutschen Jugendkultur als Symbol der Freiheit galt (z. B. Scharfe 1985).

Die Nutzung von Dingen entspricht allerdings nicht immer der ihnen vom Hersteller zugedachten Funktion. Dinge werden seit jeher nicht nur repariert, verändert und umgestaltet, sondern erfahren auch eine Umnutzung/Zweckentfremdung (z. B. Elektrokabel zum Korbflechten); bisweilen wird aus einem weggeworfenem Ding – Abfall – sogar ein Kunstwerk (sogenannte ›Abfallkunst‹, s. Kap. IV.1).

Die zunehmende Technisierung speziell der Westlichen Welt hat in den letzten Jahren auch vermehrt Fragen nach dem Umgang mit Technik in den Vordergrund gerückt (z. B. Hörning 1989; 2001; Beck 1997). Wichtige Impulse kamen dabei aus der Techniksoziologie sowie aus den Laborstudien; hier sind besonders die Arbeiten von Bruno Latour hervorzuheben (s. Kap. V.12). Er sieht in Dingen Handlungsträger oder ›Aktanten‹ und hebt sie damit gewissermaßen auf eine Stufe mit sozialen Akteuren. Die Latoursche Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) (s. Kap. II.11) stellt materielle Objekte heraus, indem sie ihnen Handlungspotential zuweist und sie in einem gewissen Sinne ›vermenschlicht‹. Latours Ansatz, der innerhalb der Soziologie durchaus Kritik erfahren hat (s. Kap. II.11) und momentan mehr außerhalb der Soziologie rezipiert wird (derzeit z. B. in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie, s. Kap. V.14), ist jedoch nicht der einzige, der sich mit Mensch-Ding-Beziehungen befasst.

Bei Karl H. Hörning (z. B. 1989; 2001) stehen – ganz im Gegensatz und in bewusster Abgrenzung zu Latour und dessen ›Theorie‹ – nicht die »Praktiken *der* Dinge« (Wieser 2004, 96), sondern der alltägliche Umgang mit (technischen) Dingen im Zentrum des Interesses. Er bezeichnet Dinge als »Herausforderer«, die den Nutzer reizen, aufregen, bedrängen und provozieren (Hörning 2001, 14). Der Umgang mit ihnen bringe Widersprüchlichkeiten in vielfach eingeschliffenen Praktiken an die Oberfläche (ebd.). Zugleich weist er der Technik – und damit Dingen – eine gewisse Macht zu (s. Kap. II.10), indem er sie als »Medium der Macht« bezeichnet, das »entweder zu stören oder zu glätten, Ordnungen zu stärken oder zu irritieren vermag« (ebd., 182). Auch wenn Hörning eine enge Aufeinanderbezogenheit zwischen Mensch (Subjekt) und Ding (Objekt) feststellt (ebd., 14), so behält er aber eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt bei – ihm geht es um die Praktiken des Umgangs und darum, wie der »Nutzer Dinge in sein Leben einbindet« (ebd., 215).

Selbstverständlich wurde der Umgang mit Dingen auch ästhetisch reflektiert. Literatur, Kunst, aber vor allem auch Film und Fotografie entwickeln zu Beginn des 20. Jahrhunderts regelrechte ›Dingästhetiken‹, die insbesondere wahrnehmungstheoretische Fragen aufgreifen, aber auch die Medienkonkurrenz zwischen Film, Theater und Literatur thematisieren und zudem auf die Bedingungen des Alltagslebens in der Moderne reflektieren (z. B. die Arbeiten Šklovskijs, s. o.).

Hier schließt die Debatte um die Dingwahrnehmung direkt an die zeitgenössische Aufmerksamkeitsdebatte an (z. B. Kohn 1894; Lipps 1903; später z. B. Bachelard 1932; Crary 1999). Während die positivistische Psychologie die physikalischen und biologischen Grundlagen zu erforschen suchte, entwickelten z. B. Henri Bergson und William James regelrechte »Aufmerksamkeitsphilosophien« (James 1981, Kap. XI und bes. 424). Bei Ernst Mach spielt Aufmerksamkeit besonders im Zusammenhang mit Gedächtnis eine Rolle. Bergson (1970, 246) betont neben den traditionellen Aspekten von Klarheit und Exaktheit des Eindrucks, der durch aufmerksame Wahrnehmung entsteht, den »moment d'inhibition«, der das aufmerksam betrachtete Objekt zunächst festhält, isoliert und als solches erkennbar macht. Die enge Verbindung von Aufmerksamkeit, Dingwahrnehmung und Ästhetik lässt sich an den Werken z. B. von Robert Musil, Franz Kafka, Walter Benjamin und Rainer Maria Rilke erkennen, aber auch in der zeitgleich entstehenden Medientheorie verfolgen (siehe Bálazs 1982). Der Film gilt – insbesondere was die Techniken der Großaufnahme, der Einstellung und der Montage angehen – als *das* Medium der Sichtbarmachung von Dingen: »Die Gewohnheit des Alltagsanblicks hat unsere Umgebung unsichtbar gemacht. Wir sehen nur die Existenz der Dinge, nicht ihre Gestalt. Wir sehen nicht, wir orientieren uns bloß. Die ungewohnte Einstellung aber reißt das Gesicht der Dinge aus dem Nebel der Abgestumpftheit heraus und macht sie wahrnehmbar« (Bálazs 1972, 40). Es geht um eine Wiederentdeckung der latenten Physiognomie der Dinge.

Zum Umgang mit Dingen gehört selbstverständlich auch der Produktionsprozess. Dieser lässt sich

in der Regel sehr gut beschreiben und verstehen, selbst für Objekte, die mehrere tausend Jahre alt sind. Für archäologische Artefakte (s. Kap. IV.4) wurde daher auch vorgeschlagen, den Blick weg von den Herstellungsintentionen hin auf die Umgangspraktiken zu richten (Hofmann/Schreiber 2011). Aufgrund der fragmentarischen Überlieferung der Quellen ist aber gerade die Rekonstruktion der Umgangspraktiken (z. B. über Gebrauchsspurenanalysen), wie Kerstin P. Hofmann und Stefan Schreiber (ebd., 178) auch selbst einräumen, jedoch kaum zu leisten, da »rein archäologische Aussagen zu Menschen und ihren Aspekten im Rahmen von Praktiken« nur begrenzt möglich sind. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Heute wissen wir zwar ziemlich gut über die Herstellung von Bronzeobjekten in der Bronzezeit (ca. 2200–750 v.Chr.) Bescheid und können bisweilen, wie bei der berühmten ›Himmelsscheibe von Nebra‹, über materialkundliche Analysen den Herstellungs- und Umarbeitungsprozess recht genau nachvollziehen. Hingegen können wir über den Umgang mit diesem Objekt oder gar über seine Bedeutung kaum eine verlässliche Aussage treffen, weil wir die einstige Lebenswirklichkeit aus den wenigen uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht rekonstruieren können (siehe Eggert/Samida 2013, 221 ff.).

Was bleibt? Die Analyse des Wahrnehmens von Dingen und des Umgangs mit ihnen – die Analyse von Kontexten und Bedingungen ihrer sinnlichen Erfassung und mentalen Aneignung – bedarf immer einer Kulturanalyse (so schon Köstlin/Bausinger 1983).

Stefanie Samida

Literatur

Aristoteles: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*. Eingeleitet und neu übertragen von Olof Gigon. Zürich 1950.

Bachelard, Gaston: *L'intuition de l'instant*. Paris 1932.

Bálazs, Béla: *Der Geist des Films*. Frankfurt a. M. 1972.

Bálazs, Béla: Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films. In: Ders.: *Schriften zum Film*. Bd.1. Hg. von Helmut H. Diedrichs/Wolfgang Gersch/Magda Nagy. München 1982.

Beck, Stefan: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte.* Berlin 1997.

Bergson, Henri: Matière et mémoire. In: André Robinet (Hg.): *Œuvres*. Bd. 1. Paris 1970 [Originalausgabe 1896].

Bringéus, Nils-Arvid: Perspektiven des Studiums materieller Kultur. In: *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 29 (1986), 159–174.

Crary, Jonathan: *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge, MA 1999.

Descartes, René: *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung.* Frz.-Dt., übers. und hg. von Lüder Gäbe. Hamburg 1990 [frz. 1637].

Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übers. und hg. von Artur Buchenau. Hamburg 1994 [frz. 1641].

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 2. Berlin 1952.

Eggert, Manfred K. H./Samida, Stefanie: *Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie*. Tübingen/Basel ^{2}2013.

Ferret, Stéphane: *La leçon de choses. Une initiation à la philosophie*. Paris 2006.

Haag, Johannes: *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt a. M. 2007.

Habermas, Tilman: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung.* Berlin/New York 1996.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hahn, Hans Peter: Konsumlogik und Eigensinn der Dinge. In: Heinz Drügh/Christian Metz/Björn Weyand (Hg.): *Warenästhetik. Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst*. Berlin 2011, 92–110.

Hofmann, Kerstin P./Schreiber, Stefan: Mit Lanzetten durch den *practical turn*. Zum Wechselspiel zwischen Mensch und Ding aus archäologischer Perspektive. In: *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 52/2 (2011), 163–187.

Holzkamp, Klaus: *Sinnliche Erkenntnis*. Frankfurt a. M. 1978.

Hörning, Karl H.: Vom Umgang mit den Dingen. Eine techniksoziologische Zuspitzung. In: Peter Weingart (Hg.): *Technik als sozialer Prozeß*. Frankfurt a. M. 1989, 90–128.

Hörning Karl H.: *Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens*. Weilerswist 2001.

Ingarden, Roman: Die Bestrebungen der Phänomenologen. In: Wlodzimierz Galewicz (Hg.): *Gesammelte Werke*. Bd. 3: *Schriften zur frühen Phänomenologie*. Tübingen 1999 [Originalausgabe 1919].

James, William: *The Principles of Psychology*. Bd. 1. Cambridge 1981.

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften (Hg.): [Akademie-Ausgabe] *Gesammelte Schriften*. Bd. IV. Berlin 1978 [Originalausgabe 1781].

Katz, David: *Der Aufbau der Tastwelt*. Leipzig 1925.

Kohn, Harry A.: *Zur Theorie der Aufmerksamkeit*. Halle 1894.

Korff, Gottfried: Umgang mit Dingen. In: Ders.: *Simplizität und Sinnfälligkeit. Volkskundliche Studien zu Ritual und Symbol*. Tübingen 2013, 262–275 [Originalausgabe 1991].

Köstlin, Konrad/Bausinger, Hermann (Hg.): *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*. Regensburg 1983.

Kracauer, Siegfried: Die Errettung der äußeren Wirklichkeit. In: Inka Mülder-Bach/Ingrid Belke (Hg.): *Werke*. Bd. 3: *Theorie des Films*. Frankfurt a. M./Berlin 2008.

Latour, Bruno: *Petite reflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris 1996.

Lipps, Theodor: *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig 1903.

Mach, Ernst: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Jena [2]1900.
Merleau-Ponty, Maurice: *Das Primat der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M. 2003.
Miller, Daniel: *Der Trost der Dinge*. Frankfurt a. M. 2010 [engl. *The Comfort of Things*. Cambridge/Malden, MA 2008].
Musil, Robert: *Tagebücher*. In: Adolf Frisé (Hg.): *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Hamburg 1976.
Ponge, Francis: *Ausgewählte Werke. Stücke, Methoden*. Frankfurt a. M. 1968.
Ponge, Francis: *Introduction au ›Galet‹*. In: Bernhard Beugnot (Hg.): *Œuvres complètes*. Bd 1. Paris 1999 [Original 1933].
Sarasin, Philipp/Tanner, Jakob (Hg.): *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1998.
Sartre, Jean-Paul: Nachwort. Der Mensch und die Dinge. In: Francis Ponge: *Im Namen der Dinge*. Frankfurt a. M. 1973, 101–149.
Scharfe, Martin (Red.): *Jeans – Beiträge zur Mode und Jugendkultur*. Tübingen 1985.
Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*. München 2000.
Šklovskij, Viktor B.: *Theorie der Prosa*. Frankfurt a. M. 1984 [Original 1919].
Stein, Edith: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones Disputatae de veritate)*. In dt. Übertragung von Edith Stein. Bd. 1 (Quaestio 1–13). Breslau 1931.
Stiegler, Bernd: Ernst Machs ›Philosophie des Impressionismus‹ und die Momentphotographie. In: Ursula Renner: *Hofmannsthal-Jahrbuch. Jahrbuch zur europäischen Moderne*. Bd. 6. Freiburg 1998, 257–280.
Stiegler, Bernd: *Philologie des Auges. Die photographische Entdeckung der Welt im 19. Jahrhundert*. München 2001.
Wieser, Matthias: Inmitten der Dinge. Zum Verhältnis von sozialen Praktiken und Artefakten. In: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld 2004, 92–107.
Wilke, Tobias: *Medien der Unmittelbarkeit*. München 2010.

8. Verdinglichen

Wenn mit dem Vorgang des Verdinglichens gemeint ist, etwas wie ein bloßes Objekt zu behandeln, dann scheint es nicht mehr als folgerichtig, dass nur solche Entitäten verdinglicht werden können, die selbst wesentlich keinen Dingcharakter haben. Die Gefahr einer Verdinglichung würde demnach vor allem Lebewesen betreffen, die, auf ihr materielles Sein reduziert, zu Objekten der Willkür eines anderen werden (siehe Jaeggi/Stahl 2011, 698). Wie sehr eine solche Einstellung insbesondere gegenüber anderen Menschen gegen fundamentale ethische Maßstäbe verstößt, zeigt sich nicht zuletzt an jenem ›Kategorischen Imperativ‹, den Immanuel Kant (1724– 1804) an die Spitze seiner Moralphilosophie stellt: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (Kant 1974, B 66 f.). Bereits in Kants Formulierung klingt an, dass eine verdinglichende Degradierung zum bloßen Mittel nicht nur die Beziehung zu anderen Personen, sondern auch zu sich selbst betreffen kann.

Neben der normativen Konzeption eines verdinglichenden Umgangs mit sich selbst und anderen lässt sich allerdings auch in Bezug auf geistige Aktivitäten, Vorstellungen, Gedanken usw. von einer Verdinglichung sprechen, wenn damit so etwas wie die Materialisierung oder praktische Verwirklichung eines zuvor nur Gedachten gemeint ist. Diese zweite, neutralere Bedeutung von Verdinglichung macht es weiterhin möglich, materielle Objekte umgekehrt als Verkörperungen von Begriffen und kulturellen Vorstellungen zu verstehen. So gesehen wären es die Dinge selbst, die aus einem Prozess der Verdinglichung geistiger Gehalte überhaupt erst hervorgehen.

Während die erste Deutung des Verdinglichens ein ethisches Problem anspricht, scheint die zweite direkt in den Themenbereich ›Materielle Kultur‹ zu führen. Dennoch erweist es sich begriffsgeschichtlich als einigermaßen schwierig, beide Lesarten sauber voneinander zu trennen. Bereits Georg Lukács (1885–1971), der den Verdinglichungsbegriff maßgeblich geprägt hat, verwendet ihn in beiden Hinsichten: als Symptom einer sozialen Pathologie und als ›Gegenstandsform‹, d. h. als Weise, wie die Dinge erscheinen (1). Vor allem Autoren der Frankfurter Schule haben sich immer wieder auf Lukács' Verdinglichungsdiagnose berufen, schränken sie allerdings in neueren Arbeiten zunehmend auf intersubjektive Verhältnisse ein. Dagegen hatte

Theodor W. Adorno (1903–1969) vor einer verkürzten Verdinglichungskritik gewarnt, die zu einer pauschalen Abwertung des Dinglichen tendiert (2). Die bei Adorno lediglich angedeutete Möglichkeit, dem Vorgang des Verdinglichens eine positive Seite abzugewinnen, lässt sich zum einen bei Hannah Arendt (1906–1975), zum anderen in den *Material Culture Studies* weiterverfolgen, die auf unterschiedlichem Wege versucht haben, materielle Gegenstände als Objektivierung von Kulturleistungen zu verstehen (3).

Zu den Ursprüngen des Verdinglichungsbegriffs bei Marx und Lukács

Der normativ aufgeladene Begriff der Verdinglichung stammt aus der marxistischen Tradition und wurde von Georg Lukács in seiner Arbeit »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« aus dem Jahr 1923 zum ersten Mal zur Analyse eines gesamtgesellschaftlichen Prozesses eingesetzt. Im Werk von Karl Marx (1818–1883) selbst taucht das Wort ›Verdinglichung‹ nur an wenigen Stellen und terminologisch unspezifisch auf (siehe Marx 1968, 887). Er verwendet es offenbar synonym mit ›Versachlichung‹, einem eindeutig negativ konnotierten Begriff, der sich von dem neutraleren Ausdruck ›Vergegenständlichung‹ abheben lässt. Letzteren verbindet Marx mit der arbeitenden Tätigkeit im Allgemeinen, die sich in einem ›Stoffwechsel mit der Natur‹ in den Produkten vergegenständlicht. Jede hergestellte Ware ist daher zunächst vergegenständlichte Arbeit, und da die Ware ihren Wert einzig aus der Arbeit erhält, ist auch die allgemeine Äquivalenzform dieses Wertes, das Geld, nichts anderes als eine Vergegenständlichung gesellschaftlicher Arbeitsleistung (siehe Marx 1972, 121).

Während sich der Vorgang der Vergegenständlichung – Marx spricht zuweilen auch von ›Materialisierung‹ oder ›Materiatur‹ – stets auf die Arbeit bezieht, steht Versachlichung für einen darauf aufbauenden Prozess, der sich aus dem Warencharakter aller Dinge im Kapitalismus ergibt (s. Kap. IV.27). Damit sich qualitativ unterschiedliche Güter überhaupt als Äquivalente austauschen lassen, werden sie auf die rein quantitative Größe der zu ihrer Herstellung nötigen Arbeitszeit reduziert. Die Überlagerung des qualitativen Gebrauchswertes eines Guts durch den quantitativen Tauschwert ist laut Marx das Kennzeichen der Warenform. Sie verdeckt im Kapitalismus die in den Produkten vergegenständlichte Arbeit ebenso wie die gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen die Waren entstanden sind. Der Tauschwert erscheint dann als ein rein dingliches Verhältnis, so, als würde den Waren ihr Wert von Natur aus zukommen (Marx 1972, 86). In der abstrakten Gleichsetzung aller menschlichen Arbeit im Warentausch wird daher ein eigentlich gesellschaftliches Verhältnis versachlicht bzw. umgekehrt ein sachliches Verhältnis personifiziert, sind es doch die Dinge selbst, die jetzt gleichsam als Schöpfer ihres eigenen Tauschwertes erscheinen (siehe Marx 1968, 838).

Beschreibt ›Vergegenständlichung‹ einen Transformationsprozess, der jedem formenden Umgang mit den Dingen innewohnt, zielt die Rede von Versachlichung auf die Entfremdung von einem ursprünglich zwischenmenschlichen Verhältnis und hat insofern einen kritischen Gehalt. Lukács' Verdinglichungsbegriff nun schließt an die von Marx analysierte Entfremdung in der Warenproduktion an, sieht darin jedoch über die ökonomische Sphäre hinaus ein »zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen« (Lukács 1977, 257). Aus seiner Sicht durchdringt die verdinglichende Warenform alle Bereiche der Gesellschaft und greift sowohl den Gegenstandsbezug als auch die Denkweise der Subjekte an. Mit Lukács' Ausweitung der Entfremdungsdiagnose rückt daher verstärkt jener Bereich in den Vordergrund, der bei Marx als geistiger ›Überbau‹ hinter der ökonomischen ›Basis‹ zurücktritt – eine Perspektivenverschiebung, die Lukács den Vorwurf des ›Idealismus‹ von Seiten orthodoxer Marxisten eingebracht hat.

Lukács' gegenüber Marx verschobene Sichtweise zeigt sich nicht zuletzt an dem zweiten Gewährsmann, den er für die Ausarbeitung seiner gesamtgesellschaftlichen Verdinglichungsdiagnose heranzieht: Von Max Weber (1864–1920) übernimmt er die Konzeption einer modernen gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, in deren Zuge die entkoppelten Teilbereiche einen vergleichbaren Prozess der Rationalisierung durchlaufen (ebd., 270 f.). Webers Rationalisierungsthese erlaubt es Lukács, die zunächst im ökonomischen Bereich aufgezeigte Entfremdung durch Verdinglichung auch in anderen Sphären der Gesellschaft, etwa dem Recht oder der Bürokratie, aufzudecken. Gleichwohl teilt er Webers religionssoziologische Herleitung der Rationalisierungswelle aus der protestantischen Arbeitsethik, dem ›Geist des Kapitalismus‹, nicht, stimmt aber mit ihm darin überein, dass sich die moderne Form der rationellen Arbeitsorganisation nur im Zusammenspiel mit anderen gesellschaftlichen Sphären entwickeln konnte.

Zwar führt Lukács den Verdinglichungsbegriff zunächst mit Marx als die Verkehrung eines interpersonalen Verhältnisses in das von Sachen ein, gibt ihm aber insgesamt eine eher an Weber erinnernde Wendung, indem er ihn verallgemeinert und aus dem »Prinzip der auf Kalkulation, der auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung« (ebd., 262) erklärt. Etwas zu verdinglichen, bedeutet demnach, ihm gegenüber eine rein berechnende und instrumentelle Einstellung einzunehmen. Deutlich stärker als Marx nimmt Lukács damit die subjektive Seite des Verdinglichungsvorgangs in den Blick. Was für die Fabrikarbeiter als »kontemplatives«, d. h. passives und distanziertes Verhältnis zur eigenen Tätigkeit beginnt, senkt sich, so Lukács, »immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein« (ebd., 268). Dank dieser erweiterten Bestimmung des Verdinglichungsvorgangs wird es nunmehr möglich, auch solche Verhaltensweisen und Denkformen als verdinglichend zu kritisieren, die nur indirekt mit der industriellen Warenproduktion zusammenhängen.

Beispiele für die gesamtgesellschaftliche Relevanz der verdinglichenden Einstellung findet Lukács im Rechtssystem, der Bürokratie und dem Journalismus. Auch diese Bereiche haben sich zu eigengesetzlichen Funktionsapparaten ausdifferenziert, in denen die Angestellten ähnlich wie die Arbeiter in der Warenproduktion nur noch einen begrenzten Teilaspekt bearbeiten, ohne den Gesamtvorgang zu überblicken. Die journalistische Tätigkeit stellt für Lukács den »Gipfelpunkt der kapitalistischen Verdinglichung« (ebd., 275) dar, weil hier offenkundig wird, was in abgeschwächter Weise auch für die Angestellten der Justiz und der Verwaltung gilt: Im Unterschied zu den Arbeitern machen sie nämlich nicht nur ihre (körperliche) Arbeitskraft zur Ware, sondern verkaufen gleichsam ihre gesamte Weltsicht und Persönlichkeit. Diese Form der Selbstverdinglichung geht noch über die distanzierte, ›kontemplative‹ Einstellung zur eigenen Tätigkeit hinaus, sofern dabei auch solche kognitiven Fähigkeiten und Formen des emotionalen Ausdrucks instrumentalisiert werden, die – eigentlich unveräußerlich – die »organische Einheit der Person« (ebd.) bilden.

Wenn Lukács seinen um Bewusstseinsformationen und Denkdispositionen erweiterten Ansatz schließlich bis in die ›bürgerliche Philosophie‹ hinein verfolgt, scheint es, als würde er sich immer weiter von den ursprünglich materiellen Grundlagen des Verdinglichungsprozesses entfernen. Wie wichtig der Gegenstandsbezug – trotz der umfangreichen Exkursionen in die Philosophiegeschichte – für seine Konzeption des Verdinglichens bleibt, lässt sich indes anhand von zwei zusammenhängenden Aspekten nachvollziehen: Zum einen beschränkt sich Lukács' Kritik an der Verdinglichung nicht allein auf die Überformung von zwischenmenschlichen Beziehungen und Selbstverhältnissen. Aus seiner Sicht sind es zunächst vor allem die Dinge selbst, die in den Strudel einer rationell objektivierenden Einstellung geraten, weil sie nur noch als Waren mit einem bestimmten Tauschwert auftreten. In der bereits von Marx beschriebenen Umstellung vom Gebrauchs- auf den Tauschwert entsteht dann laut Lukács tatsächlich eine »neue Objektivität«, in der die »ursprüngliche, eigentliche Dinghaftigkeit« (ebd., 267) der Dinge untergeht: Statt sie gemäß ihrer intrinsischen Eigenschaften zu gebrauchen, werden Gegenstände nur noch im Hinblick auf einen möglichen Profit bewertet.

Die ›Ontologie der Gebrauchsgegenstände‹, die sich in Lukács' Kritik an einer Verdinglichung der Dinge zumindest negativ abzeichnet, wirft zum anderen die Frage nach den normativen Grundlagen seiner Diagnose auf. Doch wie bereits bei Marx lässt sich auch Lukács' Antwort auf diese drängende Frage lediglich zwischen den Zeilen lesen (siehe Honneth 2005, 26 ff.). Auffallend ist, dass er das verdinglichende Prinzip der Kalkulierbarkeit ausgehend von einer Zerlegung der »Einheit des Produktes« (Lukács 1977, 262) in der modernen Arbeitsteilung einführt. Erst daraus leitet er dann eine Isolierung und Atomisierung der Subjekte ab, die durch Spezialisierung und immer kleinteiligere mechanische Arbeitsabläufe zu einem passiven Rädchen in einem funktionalen Getriebe werden. Das unausgesprochene Gegenbild dazu wäre offenbar eine Tätigkeit, in der die Subjekte mit ihren je besonderen Fähigkeiten im Herstellungsprozess berücksichtigt würden und als ein organisches Ganzes gemeinsam auf ein für alle ersichtliches Ziel hin arbeiten. Das mag einigermaßen romantisch klingen, impliziert bei Lukács jedoch die weitaus stärkere These, dass sich die Individuen erst vermittelt durch die organisch geteilte Arbeit an einem Produkt als soziale Wesen erfahren können. Insofern deutet sich hier wenigstens indirekt eine Form der sozialen Vermittlung durch die gemeinsame Bearbeitung der materiellen Welt an.

Das bestätigt sich in Lukács' Privilegierung der Arbeiterklasse, die sich schon im zweiten Teil des Titels von »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« ankündigt. Weil die Werktätigen im Gegensatz zu den Angestellten trotz aller Rationalisierung der industriellen Warenproduktion den Be-

zug auf die materielle Dimension der Arbeit nicht verloren haben, sieht Lukács hier das Potential zu einer Bewusstseinsveränderung, die eine Befreiung von der total gewordenen Verdinglichung einleiten könnte. Die dialektische Grundfigur der Befreiung lautet deshalb, dass es nur im praktischen Umgang mit Gegenständen, wo die entfremdenden Effekte der Verdinglichung unmittelbar objektiv werden, auch zu einer Bewusstwerdung der herrschenden »Gegenständlichkeitsform« kommen kann (ebd., 361 ff.). Obwohl der gegen Ende des Essays eingeführte Begriff der Gegenständlichkeitsformen noch einmal die Bedeutung des Objektbezugs unterstreicht, konnte dies nicht verhindern, dass Lukács' Verdinglichungskritik in erster Linie mit einer Ausweitung auf die subjektiven Denkdispositionen in Verbindung gebracht wurden. Der historische Wandel der Arbeitswelt sowie die ausgebliebene Revolution des Proletariats haben ihr übriges getan, um die materialistische Grundlage von Lukács' Verdinglichungsbegriff zunehmend in Vergessenheit geraten zu lassen.

Die Verdinglichungskritik der Frankfurter Schule und Adornos ›Liebe zu den Dingen‹

Für die erste Generation der Frankfurter Schule, besonders deren beiden Schlüsselfiguren Theodor W. Adorno und Max Horkheimer (1895–1973), stellt Lukács' Verdinglichungsessay eine nicht zu unterschätzende Referenzgröße dar. Ohne ihn namentlich zu nennen, übernehmen und radikalisieren sie in ihrer gemeinsam verfassten *Dialektik der Aufklärung* die dort eingeleitete Ausdehnung der Marxschen Entfremdungstheorie auf alle gesellschaftlichen und kulturellen Bereiche. Doch während Lukács weiterhin an einem Primat des Ökonomischen festhält, stellt der Industriekapitalismus für Horkheimer und Adorno lediglich die moderne Erscheinungsform einer sehr viel älteren, letztlich bis in die mythische Vorgeschichte zurückreichenden Vorherrschaft des instrumentellen Denkens dar. Die gesamte Menschheitsgeschichte wird von Horkheimer und Adorno als ein fortwährender Kampf gegen die übermächtige Natur interpretiert, der bis in die begriffliche Erkenntnis der Dinge hinein Züge einer zweckrationalen Objektivierung und Versachlichung annimmt (siehe Demmerling 1994, 126 ff.). Damit folgen sie Lukács' an Weber geschulte Definition der Verdinglichung im Sinne einer zweckrationalen, kalkulatorischen Einstellung, sehen deren Ursachen aber deutlich tiefer in einer Unterdrückung der äußeren und inneren Natur durch das Subjekt.

Aus einer solchen Perspektive lässt sich einerseits bereits der Mythos als eine rudimentäre Form der Naturbeherrschung und insofern als Aufklärung, andererseits die historische Aufklärung und die industrielle Revolution als Mythologisierung verstehen, sofern diese das zweckrationale Denken und Handeln einseitig zum Wesen der Vernunft schlechthin verklären. Entsprechend lautet die doppelte These ihres Buches: »Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück« (Adorno/Horkheimer 1969, 6). Die Formung der Natur durch Arbeit macht dann allerdings nur noch einen kleinen Teil jener umfassenden verdinglichenden Einstellung aus, die Horkheimer und Adorno dem neuzeitlichen, aufs Subjekt zentrierten Vernunftbegriff als solchem anlasten.

Dennoch geht der besondere Bezug auf die materielle Welt, bei Marx und Lukács durch die zentrale Stellung der Arbeit festgehalten, auch in dem eher erkenntnistheoretisch gewendeten Verdinglichungsbegriff der ersten Generation der Frankfurter Schule nicht ganz verloren. Da Horkheimer und Adorno die verdinglichende Rationalisierung bis in die begriffliche Sprache und die erkenntnistheoretische Trennung von Subjekt und Objekt zurückverfolgen, lässt sie sich allerdings nicht mehr durch eine Revolution der Produktionsverhältnisse rückgängig machen. Horkheimer und Adorno suchen deshalb nach alternativen Residuen, in denen sich unter den gegenwärtigen Bedingungen ein anderes Verhältnis von Subjekt und Objekt abzeichnen kann. Einen solchen Zufluchtsort finden sie im künstlerischen Umgang mit dem Material, der weder auf ein begriffliches Erkennen zielt noch einer rein kalkulierenden Zwecksetzung folgt (ebd., 39). Gerade weil die Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft als unproduktiv marginalisiert wird, kann in ihr eine mimetische Angleichung an das Objekt überleben, die Horkheimer und Adorno zufolge einer untergegangenen magischen Weltsicht entstammt. Das gelungene Kunstwerk kann so an einen Zustand erinnern, in dem Natur und Geist, Objekt und Subjekt noch nicht getrennt waren und am besonderen Ding das Ganze aufscheinen konnte. Im Anschluss an Walter Benjamin (1892–1940) nennen Horkheimer und Adorno dies die »Aura« des Kunstwerks (ebd., 25).

Mit dem an der Kunst herausgehobenen mimetischen Verhalten gegenüber dem Objekt deutet sich ein einschneidender Wandel in Bezug auf eine mögliche Überwindung von Verdinglichung an. Der Fokus rückt nun von einer nicht entfremdeten Arbeit, in der sich die Individuen vermittelt über die gemeinsame Formung der Dinge als soziale Wesen be-

greifen können, auf eine passive, durch das Material geleitete Dezentrierung des Subjekts. Die Erfahrung der Aura bleibt jedoch eine Ausnahme und gibt im besten Falle eine unbegriffliche Ahnung davon, was unwiederbringlich verloren ist. Den beiden Autoren geht es deshalb auch nicht um eine Rückkehr in die mythische Vorzeit, sondern um jene seltenen Augenblicke, in denen der als total apostrophierte ›Verblendungszusammenhang‹ der instrumentellen Vernunft aufbricht und die Möglichkeit einer kritischen Reflexion freisetzt.

Insbesondere Adorno ist sich darüber im Klaren, dass die ästhetische Mimesis, das sich passive Überlassen an das Material, durchaus eine strukturelle Nähe zu jener Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses aufweist, die bei Marx und Lukács den Kern der verdinglichenden Einstellung ausmacht. Das in seiner *Negativen Dialektik* skizzierte Programm, die erkenntnistheoretische Privilegierung des Subjekts mit einem ›Vorrang des Objekts‹ zu kontern, setzt sich daher wiederholt von einer verkürzten Verdinglichungskritik ab, in der jedweder Objektbezug pauschal abgewertet wird (siehe Adorno 1997, 191). Adornos zunehmendes Unbehagen an der rein negativen Konnotation des Ausdrucks ›Verdinglichung‹ speist sich aus seiner inflationären Verwendung in den zeitgenössischen Diskussionen der politischen Linken, in denen die Verwirklichung einer authentischen Subjektivität kurzerhand mit der Befreiung von Verdinglichung gleichgesetzt wurde (ebd., 367). Genau diese Vereinfachung aber verharrt in dem von Horkheimer und Adorno aufgedeckten Mythos der instrumentellen Vernunft, deren Ideal des autonomen Subjekts notwendig mit einer Entfremdung von der inneren wie äußeren Natur einhergeht. Was die pauschale Ablehnung von Verdinglichung unterschlägt, ist die asymmetrische Dialektik in der wechselseitigen Konstitution von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, bei der die erste Seite aufgrund ihrer eigenen Dinghaftigkeit stärker auf die zweite angewiesen bleibt als umgekehrt (siehe Adorno 1977, 742).

Die wenigen Stellen, an denen Adorno über eine Versöhnung dieser Spannung spekuliert, bleiben indes äußerst vage. War in der *Dialektik der Aufklärung* von einem »Eingedenken der Natur im Subjekt« (Adorno/Horkheimer 1969, 47) die Rede, fasst Adorno dies später nicht weniger erratisch als »Einverständnis von Menschen und Dingen […], in dem das Unterschiedene teilhat aneinander« (Adorno 1977, 743), oder kürzer als »Liebe zu den Dingen« (Adorno 1997, 191). Klar ist daran zunächst nur so viel, dass es ihm nicht um eine Verschmelzung oder Identität der beiden Seiten geht, sondern um eine Anerkennung der Differenz oder, wie es bei Adorno heißt, eine »Kommunikation des Unterschiedenen« (Adorno 1977, 743). Folglich ließe sich mit Bezug auf das moderne Vernunftsubjekt, das sich durch den Ausschluss seiner eigenen Dinghaftigkeit konstituiert, sagen, es sei gleichsam zu wenig ›verdinglicht‹. Die damit angesprochene Doppelbödigkeit des Verdinglichungsbegriffs, der einerseits für das Prinzip der instrumentellen Vernunft, andererseits für eine mimetische ›Liebe zu den Dingen‹ einstehen kann, hatte Adorno bereits 1940 in einem Brief an Walter Benjamin deutlich zum Ausdruck gebracht, in dem er – ohne dies weiter auszuführen – zwischen einer »guten« und einer »schlechten« Verdinglichung unterscheidet (siehe Adorno 1994, 417).

In seinen Schriften hat Adorno freilich nie offen von einem solchen positiven Verdinglichungsbegriff gesprochen, auch wenn er der Sache nach im Vorrang des Objekts angelegt ist. Dennoch kann er als der erste Vertreter des marxistischen Verdinglichungsdiskurses gelten, der die Ambivalenzen des Begriffs deutlich gesehen hat und ihm prinzipiell eine positive Seite abgewinnen konnte. Für die nachfolgenden Generationen der Frankfurter Schule wird Adornos Ansatz aber in erster Linie deshalb problematisch, weil er aus ihrer Sicht immer noch in einem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet bleibt. Jürgen Habermas und Axel Honneth, die auf unterschiedlichem Wege eine Aktualisierung von Lukács' Verdinglichungsdiagnose versuchen, starten deshalb beide mit der (letztlich an Georg Wilhelm Friedrich Hegel geschulten) Annahme, dass intersubjektiven Beziehungen ein Primat gegenüber den Selbst- und Weltverhältnissen gebührt. Während Habermas dazu in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1987a) die spezifisch modernen Vernunftpotentiale sprachlicher Verständigungsprozesse in den Mittelpunkt rückt, konzentriert sich Honneth auf die in gesellschaftlichen Institutionen verwirklichten Praktiken der wechselseitigen Anerkennung (siehe Honneth 1992). Innerhalb ihres jeweiligen Theorierahmens bestimmen sie Verdinglichung dann als eine zweckrationale Überformung oder ein Vergessen dieser grundlegenden Intersubjektivität. Die zur Vernunftkritik gesteigerte Verdinglichungskritik der Vorgänger weisen sie dagegen als totalisierend zurück.

Weder für Habermas noch für Honneth spielt der Bezug auf materielle Dinge, der bei Lukács am Beginn des Verdinglichungsprozesses steht, eine entscheidende Rolle. Das ist sicherlich einer der Gründe dafür, weshalb Habermas den Begriff der Verdingli-

chung schließlich ganz aufgibt und stattdessen von einer »Kolonialisierung« intersubjektiver Verständigungsprozesse durch eine zweckorientierte Handlungsrationalität spricht, die in den ausdifferenzierten gesellschaftlichen Sphären der Wirtschaft und der politischen Verwaltung vorherrscht (siehe Habermas 1987b, 275 ff.). Auch Honneth, der sich in seiner Studie *Verdinglichung* auf die Suche nach einer neuen Grundlage der Verdinglichungskritik begibt, schenkt dem befreienden Potential materieller Praktiken – von Lukács in einer nicht-entfremdeten Arbeit, von Adorno in der Kunst verortet – so gut wie keine Beachtung. Vielmehr scheint sich bei ihm der von Lukács beschriebene Prozess, dass sich die verdinglichende Einstellung ausgehend von einem zweckrationalen Objektbezug auf alle weiteren sozialen Verhältnisse ausdehnt, umzukehren. Verdinglichung bedeutet für Honneth eine Form der ›Anerkennungsvergessenheit‹, bei der eine vorgängige und konstitutive Anteilnahme an anderen Personen durch eine distanzierte, objektivierende Einstellung verdeckt wird. Aufgrund dieser Neujustierung kann er eine verdinglichende Beziehung auf die äußere Natur nur noch als ein sekundäres – und, wie er zu verstehen gibt, weniger dramatisches – Phänomen erklären (siehe Honneth 2005, 74 ff.). Gemessen an der Bedeutung, die dem Umgang mit der materiellen Welt in den vorhergehenden Positionen der Verdinglichungskritik zukommt, tritt diese Dimension mit der von Habermas und Honneth vollzogenen intersubjektivistischen Wende daher nahezu vollständig in den Hintergrund.

Die sich damit in der Frankfurter Schule bemerkbar machende Reduktion materieller Praktiken auf ein bloß instrumentelles Handeln – eine Tendenz, die Honneth (1980) selbst in einem frühen Aufsatz noch für Habermas' Begriff der Arbeit aufgezeigt hatte – steht jedoch in einer eigentümlichen Spannung zu der zentralen Stellung, die das Verdinglichungsthema nach wie vor für die Kritische Theorie hat. Zumindest auf der diskursiven Ebene, so könnte man sagen, insistiert daher gleichsam in der Negation noch etwas von jener ›Liebe zu den Dingen‹, die Adorno angemahnt hatte.

Dinge als Objektivierungen geistiger Gehalte: Hannah Arendt und die *Material Culture Studies*

Untrennbar mit dem Werk Lukács' verbunden, hat der Ausdruck ›Verdinglichung‹ jenseits des marxistischen Diskurses und dessen Weiterführung durch die Kritische Theorie kaum Aufnahme gefunden. Eine interessante Ausnahme bildet Hannah Arendt (1906–1975), die in ihrem Buch *Vita activa oder Vom tätigen Leben* in Auseinandersetzung mit dem Marxschen Arbeitsbegriff zu einer deutlich positiveren Bestimmung der verdinglichenden Tätigkeit kommt. Allerdings versteht sie den Vorgang des Verdinglichens anders als die Lukács-Tradition weder als Verkehrung von sozialen Beziehungen in sachliche Verhältnisse noch als zweckrationale Überformung aller gesellschaftlichen Bereiche. Arendt greift vielmehr auf eine Bedeutung zurück, die im Marxschen Begriff der Vergegenständlichung anklingt, nämlich allgemein auf die Materialisierung von menschlicher Arbeit in den hergestellten Gegenständen. Im Gegensatz zu Marx aber reserviert sie für die in diesem Sinne verdinglichende Tätigkeit den Begriff des Herstellens, den sie von der reproduktiven Arbeit einerseits und dem politischen Handeln andererseits abgrenzt (siehe Arendt 1998, 161 ff.). Die ungewöhnliche Differenzierung von Arbeit und Herstellen wird aus ihrer Sicht notwendig, um den von Marx vernachlässigten Unterschied zwischen Verbrauchs- und Gebrauchsgütern zu berücksichtigen. Der Kern des Marxschen Arbeitsbegriffs, so Arendts Verdacht, liegt letztlich in der »Aufrechterhaltung und Erneuerung des Lebensprozesses« (ebd., 106), also in Reproduktion von Verbrauchsgüter, die kurz nach ihrer Fertigstellung wieder verzehrt werden. Was dabei aus dem Blick gerät, sind die relativ beständigen Gebrauchsdinge, mit denen sich der Mensch seine eigene Umwelt schafft.
Selbstverständlich will Arendt keineswegs die Notwendigkeit der Lebenserhaltung bestreiten, nur sieht sie im ständigen Wechsel von Arbeit und Konsum jenen unendlichen Kreislauf aus Entstehen und Vernichten wiederholt, der dem der Natur selbst entspricht und daher unfrei bleibt. Die herstellende Tätigkeit dagegen muss ihr Material gewissermaßen gewaltsam dem Kreislauf der Natur abtrotzen, damit daraus ein Werk von relativer Dauer entstehen kann (ebd., 165). Anders als die Konsumgüter verschwinden die hergestellten Dinge nicht sogleich wieder, sondern werden in den Bestand der gegenständlichen Welt eingefügt. Das Herstellen lässt sich dann insofern verdinglichend nennen, als es zunächst einer Vorstellung oder eines Entwurfs bedarf, der im Herstellungsprozess umgesetzt wird und sich im Produkt materialisiert. In der Verdinglichung des geistigen Modells geht die leitende Idee aber nicht in gleicher Weise unter wie das Bedürfnis in der Arbeit. Sie bleibt vielmehr als Idee im Endprodukt erhalten und gehört somit zur dinglichen Welt selbst. Ver-

dinglichung meint bei Arendt diesen zweifachen Prozess, in dem eine geistige Idee materielle Gestalt annimmt und zugleich im fertigen Gegenstand überdauert, so dass sie für neue Herstellungsprozesse weiter zur Verfügung steht (ebd., 168).

Für Arendt stellt die verdinglichende Umsetzung geistiger Gehalte in dauerhafte Werke eine grundlegende Aktivität dar, durch die Welt überhaupt erst als ein ›Erscheinungsraum‹ von Dingen entstehen kann. Der herstellende Mensch, *homo faber*, ist dabei in einer ganz anderen Weise frei gegenüber seinem Werk als der Arbeiter in Bezug auf die Konsumgüter. Er kann ebenso darüber entscheiden, ob und wann das Produkt seiner Tätigkeit dem leitenden Bild entspricht, wie sein Werk aus freien Stücken wieder vernichten (ebd., 170). Erst im Herstellen beherrscht der Mensch die Natur, aber er tritt in diesem Tun nach Arendt immer nur als Einzelner auf. Hier zeichnet sich ab, weshalb Arendt das Herstellen im Vergleich zum politischen Handeln, das wesentlich auf den Bereich des Zwischenmenschlichen zielt, für defizitär hält. Das Ungenügen des Herstellens liegt jedoch nicht im Vorgang des Verdinglichens als solchem, sondern in der reinen Zweck-Mittel-Orientierung dieser Tätigkeit. Ebenso wie der Umgang mit dem Material allein auf den Endzweck des zu verfertigenden Produkts ausgerichtet ist, werden auch die Gebrauchsgegenstände selbst einzig unter dem Gesichtspunkt ihrer Zweckdienlichkeit bewertet. Der *homo faber* ist, mit anderen Worten, unfähig, der Welt der Dinge einen anderen Sinn zu verleihen als den der Nützlichkeit (ebd., 182 ff.).

Auf diese Weise kehrt bei Hannah Arendt eine Kritik an der Instrumentalisierung wieder, die den Verdinglichungsdiskurs seit Lukács begleitet. Sie verschiebt allerdings die Koordinaten dieser Kritik erheblich, indem sie den Prozess des Verdinglichens als Wesensmerkmal der Herstellung von Gebrauchsgütern und nicht mehr als spezifisches Phänomen der modernen Rationalisierung bestimmt. Damit verliert aber zugleich Lukács' Gegenmodell zur Verdinglichung, die organisch-kooperative Arbeitsweise, seine normative Funktion. In einer Jürgen Habermas vorwegnehmenden Wende hält Arendt den gesamten Bereich der reproduktiven Arbeit und des verdinglichenden Herstellens für ungeeignet, um daraus Kriterien für das soziale Zusammenleben zu gewinnen. Das kann nach ihrer Überzeugung nur das politische Handeln leisten, in dem sich die Individuen wechselseitig über die Ausgestaltung der öffentlichen Angelegenheiten verständigen müssen (ebd., 213 ff.).

Zumindest an einigen Stellen von *Vita activa* lässt sich Arendts deskriptiver Verdinglichungsbegriff allerdings auch so verstehen, als ob die im Herstellen vergegenständlichte Welt die Voraussetzung für ein geschichtliches Überleben von Kulturleistungen und letztlich die materielle Grundlage des zwischenmenschlichen Handeln sei (ebd., 212). Ähnlich wie schon Adorno, sieht sie eine solche geschichtsbildende Leistung jedoch ausschließlich in Kunstwerken und nicht in den zweckdienlichen Gebrauchsgegenständen verwirklicht. Weil Arendt den Prozess des Herstellens zudem als eine einsame Tätigkeit einführt, bleibt ihr jene, etwa für die Ethnologie so selbstverständliche Einsicht verstellt, dass es gerade die alltäglichen Gebrauchsgegenstände sind, in denen sich mannigfaltige Aspekte des menschlichen Zusammenlebens manifestieren.

Seit ihren Anfängen hat die moderne Ethnologie deshalb ein verstärktes Interesse an materiellen Ausdrucksformen und Techniken an den Tag gelegt (siehe Mauss 2013, 73 ff.; s. Kap. V.1). Vielfach angeregt durch die strukturale Linguistik, werden fremde Kulturen als Bedeutungssysteme gelesen, in denen die Dinge ebenso wie Lebewesen relational bestimmbare Positionen in einer symbolischen Ordnung einnehmen (siehe Lévi-Strauss 1968, 20 f.). Neben sakralen Objekten und Kultgegenständen, denen schon immer die besondere Aufmerksamkeit des ethnologischen Beobachters galt, lassen sich so auch die unscheinbaren Dinge des alltäglichen Umgangs und Gebrauchs als symbolische Elemente einer umfassenden Vorstellungswelt analysieren. Freilich weichen solche symbolisch-strukturalistischen Ansätze das hierarchische Gefälle zwischen Geist und Materie, Subjekt und Objekt auf, das für Arendts Auslegung des Verdinglichens unverzichtbar ist. Als symbolische Elemente bedeuten die Dinge aber nicht deshalb, weil ein Subjekt sie nach seiner Vorstellung geschaffen hat. Sie sind vielmehr Teil eines das gesamte kulturelle Leben durchgreifenden Klassifikationssystems, das überhaupt erst mögliche Relationen zwischen Personen und Sachen festlegt.

In der Rückübertragung dieser ethnologischen Perspektive auf westliche Industriegesellschaften taucht dann in den 1980er Jahren eine neue Variante des Verdinglichungsbegriffs auf. Im Rahmen der anglo-amerikanischen *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) nehmen verschiedene Untersuchungen unser Verhältnis zu Waren der industriellen Produktion als ›Objektivationen‹ kultureller Bedeutungsmuster in den Blick und wenden sich verstärkt dem »sozialen Leben der Dinge« zu (siehe Appadurai 1986). Daniel Miller, eine Galionsfigur dieser neuen akade-

mischen Subdisziplin, greift dazu in seinem Buch *Material Culture and Mass Consumption* in prominenter Weise auf den englischen Ausdruck *objectification* zurück, den er unter anderem mit Hegel, Marx und Georg Simmel (1858–1918) einführt. Abgesehen von der Schwierigkeit, dass Hegels Begriff der Verwirklichung, Marx' Begriff der Vergegenständlichung und Simmels Rede von Objektivierungen gleichermaßen als *objectification* übersetzt werden (siehe Hahn 2005), schließt er damit insofern an die Tradition des Verdinglichungsdiskurses an, als es ihm wie den Autoren der Frankfurter Schule vor allem um eine Unterwanderung des strikten Subjekt-Objekt-Dualismus geht (siehe Miller 1987, 4). Gegen eine einseitige Kritik an der Entfremdung durch den ›Warenfetischismus‹ (s. Kap. IV.27), versucht er mit Hilfe von ethnologischen Methoden eine Neubewertung der sozialen Bedeutung des Konsums vorzunehmen. Dass die industrielle Produktion und die schiere Masse der verfügbaren Güter in der Tat einen entfremdenden Effekt haben, gesteht Miller durchaus zu. Er sieht jedoch auf Seiten des Gebrauchs auch und gerade von Massenwaren die Möglichkeit einer Wiederaneignung durch die Konsumenten, die den Dingen neue, nicht-entfremdete Bedeutungen verleihen und sie so zu ›Objektivationen‹ von Gruppenidentitäten oder sozialen Beziehungen machen können (ebd., 189 ff.). Entscheidend für die positive Bewertung des derart verstandenen Verdinglichungsprozesses ist jedoch, dass es den Subjekten gelingt, ihre konstitutive Beziehung auf andere im kreativen Umgang mit den Objekten wiederzufinden und zu bejahen.

Mit dieser an Hegel geschulten Figur einer sozialen Vermittlung durch die Dinge lösen Miller und die *Material Culture*-Debatte gleichsam jene Dialektik der Verdinglichung ein, die Adorno eingefordert hatte und die in gewisser Hinsicht auch bei Arendt aufscheint: Demnach wäre das von Marx und Lukács betonte Moment der Entfremdung in der kapitalistischen Warenproduktion, die Umkehrung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, zugleich die Voraussetzung dafür, um an den Dingen selbst einen Weg zurück zu ihrer sozialen und welterschließenden Bedeutung zu finden.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Zu Subjekt und Objekt. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1977, 741–758 [Originalausgabe 1969].

Adorno, Theodor W.: Brief an Walter Benjamin vom 29. Februar 1940. In: Henri Lonitz (Hg.): *Theodor W. Adorno – Walter Benjamin Briefwechsel*. Frankfurt a. M. 1994, 415–421.

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. [9]1997 [Originalausgabe 1966].

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1969 [Originalausgabe 1947].

Appadurai, Arjun: Introduction. Commodities and the politics of value. In: Ders. (Hg.): *The Social Life of Things*. Cambridge, MA 1986, 3–63.

Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München [10]1998 [engl. Originalausgabe 1958].

Demmerling, Christoph: *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt a. M. 1994.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt a. M. [4]1987a.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Frankfurt a. M. [4]1987b.

Hahn, Hans Peter: Dinge des Alltags – Umgang und Bedeutungen. Eine ethnologische Perspektive. In: Gudrun M. König (Hg.): *Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur*. Tübingen 2005, 63–79.

Honneth, Axel: Arbeit und instrumentelles Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Ders./Urs Jaeggi (Hg.): *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*. Frankfurt a. M. 1980, 185–233.

Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M. 1992.

Honneth, Axel: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M. 2005.

Jaeggi, Rahel/Stahl, Titus: »Schwerpunkt: Verdinglichung«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59/5 (2011), 697–700.

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1974 [Originalausgabe 1788].

Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M. 1968 [frz. Originalausgabe 1962].

Lukács, Georg: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: Ders.: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt/Neuwied [2]1977 [Originalausgabe 1923].

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd. 3. Berlin 1968 [Originalausgabe 1894].

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd. 1. Berlin 1972 [Originalausgabe 1879].

Mauss, Marcel: *Handbuch der Ethnographie*. München 2013 [frz. Originalausgabe 1947].

Miller, Daniel: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford 1987.

Dirk Quadflieg

IV. Begriffe und Konzepte

1. Abfall

Reste entstehen in allen Gesellschaften, denn sie sind unweigerlich mit jedem Produzieren und Konsumieren verbunden. Jede Materielle Kultur ist also sowohl durch den Umgang mit den Dingen als auch durch ihr Entsorgen geprägt; Sonja Windmüller (2004) sprach daher vom Abfall als der »Kehrseite der Dinge«. Als kulturelles Konzept ist ›Abfall‹ tief mit der Gesellschaft verwoben; eine Natur ohne Menschen jedenfalls würde keine Abfälle kennen. Wie Abfall entsteht und wie mit ihm umgegangen wird, berührt die Makrostrukturen der Gesellschaft wie Politik, Wirtschaft und Produktionsweisen ebenso wie die Mikrostrukturen des Alltags; das ›Abfallverhalten‹ reicht bis hin zur körperlichen Geste des Wegwerfens (Zimring/Rathje 2012). Allerdings wird diese zentrale Rolle des Umgangs mit Resten in den meisten Gesellschaften verdrängt, denn Abfall ist negativ konnotiert. Dies dürfte auch der Grund sein, warum die meisten der zahlreichen Studien zu Konsum (s. Kap. III.1) und Materialkultur das ›Ableben‹ der Dinge nur selten betrachten. Abfall stinkt oder staubt, ist widerständig und widerwärtig und wird negativ durch die Tatsache bestimmt, dass man ihn aus dem eigenen Habitat verbannen will.

Das Wort ›Abfall‹ bezeichnet dementsprechend eine undifferenzierte Materialmasse, die lediglich von der Absicht seines Beseitigens her bestimmt ist; nur gelegentlich finden noch Unterscheidungen statt, etwa wenn von ›Industrieabfällen‹ oder ›Atommüll‹ die Rede ist. Der Abfallbegriff ist moralisch-ethisch hoch aufgeladen, was sich durch die ökologische Wende der letzten Dekaden noch verstärkt hat. Trotz eines steigenden Umweltbewusstseins hält sich jedoch hartnäckig die Formulierung eines ›Entsorgens‹, obwohl Abfälle nicht gänzlich vernichtet werden können: Sie werden auf der Müllhalde ›deponiert‹ und auch die Müllverbrennungsanlage hinterlässt abermals Reste. Eine genauere kulturwissenschaftliche Analyse zeigt, dass gerade der Abfall einer Gesellschaft (oder auch eines Individuums) ein detaillierter Indikator für deren Konsumkultur, deren Normen und Symbolwelten sowie der zugrundeliegenden Wert-, Moral- und Naturvorstellungen ist. Denn die Kategorie ›Abfall‹ ist keine vom Verbrauch, Abnutzen und Ableben der Dinge her diktierte Größe, sondern Ergebnis eines gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses; sie berührt und stabilisiert (oder destabilisiert) soziale, räumliche, materiale und symbolische Ordnungen und ist Zeuge des Verhältnisses des Menschen zu seiner Materiellen Kultur (s. Kap. II.2) wie zu seiner Umwelt.

›Abfall‹ und ›Müll‹ als Reste der industrialisierten, urbanen Gesellschaft

Als Begriff zur Bezeichnung von Resten haben sich die Termini ›Abfall‹ und ›Müll‹ erst nach und nach herausgebildet. ›Abfall‹ meinte im 18. Jahrhundert, von einem Glauben oder einer Person abtrünnig zu werden oder sich der Herrschaft anderer zu entziehen (Kuchenbuch 1988) und war damit bereits negativ konnotiert; das englische *waste* verwies außerdem auf nicht kultiviertes Land. Erst im 19. Jahrhundert bezeichnete ›Abfall‹ die festen Reste der Produktion und vermehrt auch jene der städtischen Haushalte. Allerdings wurden diese Abfälle oftmals noch einer Weiternutzung zugeführt, und neben dem ›Altstoffhandel‹, der die Reste zwischen Produktions- und Konsumsphäre vermittelte, basierten ganze Produktionszweige auf dem Einsatz von Abfällen wie etwa die Knochenindustrie, die eine ganze Palette chemischer Halbfabrikate bereitstellte. ›Müll‹ – wie auch das französische Pendant der *ordures ménagères* – kam am Ende des 19. Jahrhunderts als neuer Terminus für die festen Reste der Stadthaushalte auf (Kuchenbuch 1988; Barles 2005). Hintergrund waren Städtewachstum, Urbanisierung und die Entstehung neuer Konsumformen (s. Kap. III.1) in den Großstädten um 1900. Da traditionelle Formen der Abfallbeseitigung und Abfallverwertung den Müll nicht mehr bewältigten, wurde er zu einem urbanen Hygieneproblem, woraufhin viele Städte geregelte Müllabfuhren einrichteten. Seitdem setzte sich im Häuslich-Privaten ein Abfallumgang durch, bei dem der einzelne Haushalt immer weniger Reste hortete oder dem sogenannten ›Lumpensammler‹ übergab, sondern sie einfach ›wegwarf‹ (Strasser 1999). Das ›Wegwerfen‹ bezieht sich dabei auf den Wurf in die nun jedem Haushalt verordnete Mülltonne, mit dem die privaten Reste dem öffentli-

chen System der kommunalen Müllabfuhr überantwortet werden.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, wie stark sich der Umgang mit Resten wandelte und vom jeweiligen Standpunkt abhing. So wurden Fäkalien von Hygienikern, Stadtpolitikern und Städtern des 19. Jahrhunderts als ›städtische Abfallstoffe‹ wahrgenommen, aber zugleich als wertvoller Dünger auf den Feldern eingesetzt; Lumpen waren ein unentbehrlicher Rohstoff für die Papierfabrikation; das Konzept von toxischen Abfällen (›Sondermüll‹ bzw. *hazardous waste*) wiederum kam überhaupt erst in den späten 1960er Jahren im Zusammenhang einer entstehenden Umweltpolitik auf. Entsprechend änderte sich auch die Zuständigkeit für den Abfall und seine ›Entsorgung‹: Dominierten um 1900 Ärzte und Hygieniker, so waren es später Ingenieure oftmals aus der Verkehrstechnik, solange die Frage des schnellen Abtransport des Mülls im Vordergrund stand, und schließlich eigens ausgebildete Abfalltechniker, die sich inzwischen als ›Umweltingenieure‹ verstehen. Dass Müll als eine Gefahr für die Natur gesehen wird, ist historisch relativ neu. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein kippte man den Abfall wegen der städtischen Hygiene an der Peripherie der Städte in Gruben und Flüsse, in Feuchtgebiete oder auch in Seen und Meere und vertraute dabei auf eine Selbstreinigungskraft der Natur. Historisch nicht neu hingegen ist das Recycling (s. Kap. III.2), denn in Gesellschaften mit knappen Ressourcen war und ist die Wieder- und Neuverwendung von Altgut üblich.

Der heutige Umgang mit Müll ist wesentlich von der Ära der Hygienisierung um 1900 und der Herausbildung einer Massenkonsumkultur geprägt. Erst seit den Jahren um 1970 wurde der bis dahin dominante Hygienediskurs vom ökologischen Diskurs zurückgedrängt. Aus dieser Zeit stammen auch die ersten ›Abfallgesetze‹. Sie zeigen an, dass der Abfall nicht mehr nur als spezifisch städtisches, sondern als nationales und zunehmend globales Problem wahrgenommen wurde. Sie definierten ›Abfall‹ als all jene Stoffe und Gegenstände, derer sich ihr Eigentümer entledigen will. Kürzlich wurden solche Gesetzestexte, die zunächst das ›Entledigen‹ in den Vordergrund gestellt hatten, um Vorstellungen von einer Kreislaufwirtschaft ergänzt (z. B. im »Kreislaufwirtschaftsgesetz« von 2012), die das Vermeiden und das Recycling von Abfällen betonen.

Klassische kulturwissenschaftliche Abfalltheorien

Um Abfall als kulturelle Ordnungskategorie zu beschreiben, orientieren sich die meisten zeitgenössischen Forschungen zu Müll und Abfall an zwei älteren ›Abfalltheorien‹. Zum einen hat die englische Sozialanthropologin Mary Douglas (1921–2007) in ihrer religionsethnologischen Studie *Purity and Danger* (1966) beschrieben, dass Verunreinigungen dort entstehen, wo die als richtig empfundene Ordnung der Dinge unterlaufen wird. ›Schmutz‹ ist demnach keine Frage von Hygiene, sondern Teil von symbolischen Klassifizierungssystemen: Das ›Saubere‹ entspricht den kulturellen Ordnungs- und Wertschemata, während das ›Schmutzige‹ diesen zuwiderläuft. Als ›Materie am falschen Platz‹ wird es als Dreck identifiziert, und Praxen des Reinigens, Aufräumens und Sortierens schließen sich an, um wieder Ordnung herzustellen. Übertragen auf den Abfall, kann auch dieser zunächst als Stoff am falschen Ort angesehen werden: Der Stuhl am Straßenrand gilt z. B. als Sperrmüll; zugleich ist Müll ein unweigerlich mit Sortieren und Klassifizieren verbundenes Phänomen: Was als Abfall weggeworfen werden soll, wird von seinem üblichen Platz weggeräumt und ausrangiert.

Michael Thompson hat eine *Rubbish Theory* (1979) entworfen, die betont, dass Müll einen Status des Transitorischen, des Vorübergehenden aufzeigt: Dinge können als ›wertlos‹ entsorgt werden und sind dann ›Abfall‹. Diesem kann aber jederzeit wieder Wert zugeschrieben werden, etwa wenn Sperrmüll als kostbare Antiquität entdeckt wird oder ausrangierte Geräte musealisiert werden (s. Kap. IV.18; IV.19). Thompson erörtert, wie sich die Wertzuschreibungen an Dinge verschieben; er betont, dass Dinge sowohl zu entsorgenden Resten als auch – ausgehend vom transitorischen Charakter des Abfalls – zu Dingen von dauerhaftem Wert werden können. Grundsätzliche Reflexionen über Müll finden sich auch in den Arbeiten von Kunstschaffenden. Indem sie Abfall als Material der Kunst nutzen, setzen sich viele Künstler mit solchen Wertzuschreibungen auseinander und brechen dabei oftmals Tabus und überschreiten die Grenze hin zu Chaos, Ekel oder Schmutz. Eine solche ›Abfallkunst‹ setzte am Anfang des 20. Jahrhunderts ein; Kurt Schwitters (1887–1948) beispielswiese verwendete in seinen Collagen alte Fahrscheine, verblichene Reklame und Gerümpel vom Müllhaufen. Sie reicht sodann von Arman Fernandez' (1928–2005) künstlerischer Kritik an der Massenkonsumkultur der Nachkriegs-

ära – er ließ 1960 einen Abfallhaufen in einer Galerie anschütten – bis zu Künstlern, die mit Verwesungsprozessen oder Körperausscheidungen arbeiten. Inzwischen ist Abfallkunst zu einer etablierten Spielart des Kunstbetriebs geworden.

Aktuelle ›Müllstudien‹ (*Waste Studies*)

Seitdem Abfall als ökologisches Problem wahrgenommen wird und vermehrt global gehandelt und verschoben wird, hat auch die Abfallforschung einen Aufschwung erfahren. Insbesondere Elektronikschrott (*E-waste*), Plastikmüll und Nahrungsmittelabfälle wurden zu einem brisanten Forschungsgegenstand in Studien, die nicht nur das Wegwerfverhalten des Durchschnittskonsumenten analysieren, sondern auch die Frage nach Umweltauswirkungen und sozialer Gerechtigkeit stellen. Auch die derzeitige Abfallforschung, die von den Kultur- und Sozialwissenschaften, der Geschichte sowie der Umweltwissenschaft getragen wird, unterstreicht, dass dem Abfall keine intrinsische Eigenschaft anhaftet. Der Abfall heutiger Industrie- und Konsumgesellschaften wird, dem Schmutz vergleichbar, als ›Materie am falschen Ort‹ und als Ergebnis eines Klassifizierungsprozesses beschrieben, in dem bestimmte Stoffe und Sachen als wegzuwerfender Rest ausgesondert werden. Dabei wird danach gefragt, wie Abfall von unterschiedlichen Akteuren wahrgenommen oder als solcher deklariert wird, welchem historischen Wandel er unterlag und in welche sozio-kulturellen sowie technisch-materiellen Strukturen Abfall eingebettet ist. So hat Nicky Gregson (2007) in ihren Studien genauer verfolgt, wie der/die Einzelne sich überhaupt von Dingen lossagt. Sie spricht von einem *divestment*, um den komplexen Prozess des Um- bzw. Entwertens anzuzeigen, der nicht von der Praxis des Kaufens, des Aneignens und Bewahrens isoliert werden kann. In solchen Arbeiten werden die älteren Abfalltheorien außerdem hinsichtlich der Frage nach den wesentlichen sozio-technischen Entsorgungsstrukturen sowie der stofflich-materialen Dimension von Abfall erweitert.

Soziologische und historische Forschungen betonen, dass die Entscheidung, was zu Abfall wird, nicht nur auf individueller Ebene stattfindet, sondern von den gegebenen Ver- und Entsorgungsstrukturen mitgeprägt ist (Strasser 1999; Melosi 2005). Diese reichen vom Supermarkt und seinem Prinzip der Einwegverpackung bis hin zum eigenen Komposthaufen im Garten. Einerseits deuten wir zwar Dinge als Abfall, wenn sie regelwidrig angeordnet sind. Andererseits hat die Konsumgesellschaft des 20. Jahrhunderts ganz spezifische Zuständigkeiten eingerichtet sowie Orte und Transiträume für den Abfall und seine Entsorgung bereitgestellt, etwa in Form von genormten Mülleimern, Mülldeponien oder einer – erst sehr spät aus der Hygienelehre hervorgehenden – dezidierten Abfallwissenschaft. Abfall ist also weit mehr als nur Materie am ›falschen Ort‹: Denn Reste werden gerade über ihre räumliche Anhäufung an bestimmten Orten zu Abfall; zugleich werden solche Räume des Mülls zumeist an die Ränder der Gesellschaft ausgelagert. Der Abfall bleibt dabei unscharf bestimmt und im Transitorischen: So wird Abfall zur ›Ressource‹, wenn bestimmte Stofffraktionen ausgesondert und rezykliert werden (s. Kap. III.2); was der eine als wertlos wegwirft, mag für den anderen ein wertvolles Fundstück im Müllcontainer bedeuten. Das sogenannte ›Mülltauchen‹ (*dumpster diving*), bei dem Brauch- und Essbares aus den Containern hervorgezerrt wird, hat sich inzwischen sogar zu einer öffentlichen Protestform gegen die westliche Wegwerfkultur entwickelt.

Des Weiteren wird Müll selbst – im Trend einer *material agency* der Dinge stehend – als wirkmächtig erkannt, etwa wenn er als übrig gebliebener Zeuge der Vergangenheit dient oder die Toxizität bestimmter Abfallstoffe problematisiert wird. Für Archäologen hat ur- und frühgeschichtlicher sowie mittelalterlicher und neuzeitlicher Abfall erheblichen Aussagewert (s. Kap. V.8; V.14). Denn heuristisch lässt Abfall als nicht absichtsvoll überlieferte Spur Einsichten zu, die fehlende Schriftquellen substituieren oder die das Wissen aus überlieferten schriftlichen Quellen ergänzen oder gar korrigieren können. Als eine Art moderne ›Müllarchäologie‹ hat William L. Rathje die sogenannte *Garbology* – von engl. *garbage*, ›Abfall‹, ›Müll‹ – ins Leben gerufen, die Abfälle amerikanischer Hausmülldeponien sichert und auswertet (Rathje/Murphy 1992). Seine Müllstudien lieferten manche Einsichten zur amerikanischen Konsumkultur der Nachkriegszeit; beispielsweise ließen die auf Mülldeponien gefundenen Knochenreste auf einen höheren Fleischkonsum als bisher angenommen schließen. Außerdem sind zahlreiche Kulturanthropologen auf Müllkippen insbesondere ärmerer Regionen der Welt – dem sogenannten *Global South* – unterwegs. Sie untersuchen die Sozialstruktur der dortigen Müllsammler, die sich oft entlang einzelner Abfallfraktionen gliedern. Solche Studien zeigen, dass die Weiterleitung, Transformation und Entsorgung von Abfall auf sozial marginalisierte, am Rand der Gesellschaft stehende Gruppen abgewälzt wird (Corteel/Le Lay 2011). Dem lässt sich mit Blick

auf geschlechtsspezifische Hierarchien hinzufügen, dass es im häuslichen Bereich meist Frauen sind, die die dreckige Arbeit mit Abfällen übernehmen.

Umwelthistorische Arbeiten haben darauf hingewiesen, dass Abfälle hygienische und ökologische Verschmutzungsgefahren und Schadstoffbelastungen beinhalten. In welcher Höhe sie in Kauf genommen werden, ist Gegenstand von Konfliktdiskursen und oft mit einer ungerechten Verteilung der Umweltbelastungen (*environmental injustice*) verbunden. Ärmere oder machtlosere Wohnviertel bzw. Bevölkerungsschichten werden eher mit den aus Abfällen resultierenden Beeinträchtigungen belastet, denn sie haben weniger Einfluss, um das sogenannte ›NIMBY‹-Prinzip (*not in my backyard*) durchzusetzen. Thompsons dualistisch gedachte Einordnung von Abfall als ›Rest‹ oder ›Ressource‹ lässt sich in dieser Sicht zur Trias ›Rest‹, ›Risiko‹ und ›Ressource‹ erweitern (Weber 2014). Obwohl Abfall gerade das ist, dessen man sich entledigen will, wird damit die Frage, wem der Abfall gehört – wer mithin für den Rest, das Risiko oder die Ressource verantwortlich ist – zentral. Müll wird also zunehmend als ein Forschungsfeld beschrieben, das nur disziplinübergreifend zu erfassen ist. Dem versuchen die *Waste* bzw. *Discard Studies* nachzukommen, die interdisziplinär geprägt sind und sich mit den politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, technischen, juristischen und ökologischen Dimensionen des Abfalls auseinandersetzen.

›Abfallregimes‹: Abfall als spezifisches Charakteristikum einer Gesellschaft

Dies führt uns zu der Frage, inwieweit bestimmte Abfälle bzw. Umgangsweisen mit Resten mit bestimmten Gesellschaftsformationen oder historischen Epochen einhergehen. Martin O'Brien (2008) etwa sieht im Abfall und Wegwerfen ein wesentliches Kennzeichen von Industriegesellschaften. Zudem wird Abfall oft als ein Dynamisierungsfaktor der modernen kapitalistischen Gesellschaft beschrieben. Solche verallgemeinernden Annahmen sind zu differenzieren. Schon das antike Rom ›produzierte‹ den Monte Testaccio, einen rund 35 m hohen Hügel, der durch die Scherben der Amphoren, in denen Nahrungsmittel transportiert wurden, emporwuchs, und mittelalterliche Städte besaßen Vorformen einer geregelten Müllabfuhr. Des Weiteren weisen die Abfälle von Industriegesellschaften bedeutsame Unterschiede auf, worauf Zsuzsa Gille (2007) mit dem Begriff des *waste regime* verweist. Für das sozialistische Ungarn zeigte sie, dass die Vorstellung, Abfälle wie Schrott und Metallreste als Ressource einsetzen zu können, die Abfallpolitik und Abfallpraxis des Landes, seiner Industrie und seiner Bürger bestimmte. Abfall war in diesem Regime nicht negativ konnotiert, sondern wurde als Möglichkeit gesehen, Rohstoffdefizite und Produktionsziffern aufzubessern. Ähnliches ließe sich für die DDR sagen, die an die Stelle des Abfallbegriffs neue Termini wie ›Altstoffe‹, ›Sekundärrohstoffe‹ und ›Abprodukte‹ setzte, wobei nur Letztere beseitigt wurden. Aber auch Kriege führten zu ganz spezifischen *waste regimes*, in denen die Bürger im Sinne der Kriegsmobilisierung dazu aufgerufen wurden, Alltagsreste – ›Knüllpapier‹, Lumpen, Gummi, Knochen etc. – zu sammeln und der Kriegsindustrie als Ressource zur Verfügung zu stellen.

Betrachtet man Hausmüll im historischen Wandel, so lassen sich prägnante Veränderungen feststellen, die mit dem Wandel der materiellen Basis der Gesellschaft einhergingen. Ein solcher Blick erfordert jedoch, anstelle der simplifizierenden Bezeichnung ›Abfall‹ zunächst einmal seine Materialität und Heterogenität anzuerkennen und dann das ›Ableben‹ der Dinge genau zu untersuchen sowie den Weg von Dingen und Stoffen in ihrem Fluss durch die Gesellschaft zu beschreiben (s. Kap. IV.19; IV.25). Die Humanökologie hat hierfür auch den Begriff des ›Stoffumsatzes einer Gesellschaft‹ bzw. des ›sozialen Metabolismus‹ geprägt (Barles 2005).

Als um 1900 städtische Müllabfuhren eingesetzt wurden, ›produzierte‹ der deutsche Städter ca. ein halbes Kilogramm Hausmüll pro Tag. Wegen der üblichen Feuerstellen für das Heizen und Kochen bestand er vornehmlich aus Asche; rund ein Viertel waren Küchenreste und der Rest sogenannte ›Sperrstoffe‹ bzw. ›gewerbliche Abfälle‹, die in Teilen wiedergenutzt wurden. Seit etwa 1960 veränderte sich der städtische Hausmüll: Die Müllmengen stiegen dramatisch, nicht zuletzt, weil nun auch kleinere Kommunen den Hausmüll einsammelten; Asche wurde mit der Umstellung der Haushalte und Wohnungen auf Elektro- oder Gasherde sowie Zentralheizungen immer seltener, während Papier nicht mehr verbrannt wurde und sein Konsum außerdem zunahm. Des Weiteren kam mit Plastik ein neuer Abfallstoff hin. Als neue Unterkategorie entstand der ›Sperrmüll‹ – ein Begriff, der all jene Abfälle der Haushalte umfasst, die nicht in die Abfuhrtonne passten.

Das derzeitige Abfallregime in hochentwickelten Konsumgesellschaften ist von der ›ökologischen Wende‹ gekennzeichnet. Im öffentlichen Diskurs

herrscht eine alarmistische Rhetorik vor, die im Müllumgang eine Entfremdung der Menschheit von der Natur und ihre Missachtung sieht (Hawkins 2005). Gefordert wird ein möglichst ökologischer Abfallumgang, der eine ›Kreislaufführung‹ von Stoffen über deren möglichst umfassendes Recycling (s. Kap. III.2) nach dem Anfall als Abfall oder gar die Vermeidung jeglichen Abfalls (›Null-Abfall-Gesellschaft‹ bzw. *zero waste*) propagiert. Gerade die kulturwissenschaftliche Analyse kann in diesem Zusammenhang darauf verweisen, dass ›Abfall‹ als ein kulturelles Konzept wechselnde, aber wichtige Funktionen einnimmt, immer mit einem moralischen Diskurs einhergeht und dass jede Gesellschaft der Prozesse des Aussortierens, Klassifizierens und Lossagens bedarf, die unweigerlich Müll erzeugen.

Literatur

Barles, Sabine: *L'invention des déchets urbains, France: 1790–1970*. Seyssel 2005.

Corteel, Delphine/Le Lay, Stéphane: *Les travailleurs du déchet*. Toulouse 2011.

Douglas, Mary: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London 1966.

Gille, Zsuzsa: *From the Cult of Waste to the Trash Heap of History. The Politics of Waste in Socialist and Postsocialist Hungary*. Bloomington 2007.

Gregson, Nicky: *Living with Things. Ridding, Accomodation, Dwelling*. Oxford 2007.

Hawkins, Gay: *The Ethics of Waste. How We Relate to Rubbish*. Lanham, MD 2005.

Kuchenbuch, Ludolf: Abfall. Eine Stichwortgeschichte. In: Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Kultur und Alltag.* Göttingen 1988, 155–170.

Melosi, Martin: *Garbage in the Cities. Refuse, Reform, and the Environment*. Pittsburgh 2005.

O'Brien, Martin: *A Crisis of Waste? Understanding the Rubbish Society*. New York/London 2008.

Rathje, William L./Murphy, Cullen: *Rubbish! The Archaeology of Garbage*. New York 1992.

Strasser, Susan: *Waste and Want. A Social History of Trash*. New York 1999.

Thompson, Michael: *Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Value*. Oxford 1979.

Weber, Heike: »Entschaffen«. Zum Ableben, Zerlegen und Beseitigen des Gemachten. In: *Technikgeschichte* 81/1 (2014), im Druck.

Windmüller, Sonja: *Die Kehrseite der Dinge. Müll, Abfall, Wegwerfen als kulturwissenschaftliches Problem*. Münster 2004.

Zimring, Carl A./Rathje, William L. (Hg.): *Encyclopedia of Consumption and Waste. The Social Science of Garbage.* Thousand Oaks 2012.

Heike Weber

2. Alltagsdinge

Alltagsobjekte, Alltagsgegenstände, Dinge des täglichen Gebrauchs. Es gibt eine Vielzahl von Begriffen, um zu bezeichnen, worum es in diesem Beitrag gehen soll: die Dinge und Gegenstände, deren Menschen sich im Verlauf ihres täglichen Lebens bedienen, die sie zur Bewältigung ihres Alltags benutzen sowie zur Verrichtung stetig wiederkehrender Arbeits- und Handlungsabläufe heranziehen. Erweitern ließe sich diese Dimension des Konsums und der Nutzung von Alltagsobjekten um die ihrer Produktion und ihres Vertriebs. Alltagsobjekte zu betrachten heißt, den Blick auf eine Form materieller Kultur zu werfen, der so gar nichts Außergewöhnliches anzuhaften scheint und die gerade deshalb lange Zeit als wenig interessant, aussagekräftig und untersuchenswert galt. Was, so könnte man sich fragen, trägt etwa die Untersuchung der Zahnbürste zum Verständnis historischer oder gesellschaftlicher Prozesse bei? Welche Rolle spielt es, ob die Plastikbehälter des Haushaltswarenherstellers *Tupperware* in den Farben rosa, hellblau oder dunkelgrün gehalten waren? Wie wichtig ist es, der ästhetischen Gestaltung und den funktionalen Eigenschaften sowie dem Verkaufspreis eines *IPods* oder eines *IPhones* Beachtung zu schenken?

Quer durch die Kulturwissenschaften und ihre Nachbarfächer in den Sozial- und Geisteswissenschaften ist das Interesse an genau diesen Fragestellungen seit den 1980er Jahren stark gestiegen. Fast ließe sich sagen, dass sich das Untersuchungsinteresse nachgerade von den symbolträchtigen Artefakten, Denkmälern und Erinnerungsdingen, um die es in diesem Band auch geht, zu den Alltagsdingen verschoben hat, von deren Betrachtung sich die Wissenschaft neue Erkenntnismöglichkeiten verspricht. Dass diese Aussicht auf neue Einsichten und Erkenntnisse auch von einer breiteren Öffentlichkeit geschätzt wird, zeigt die Menge und Popularität alltagsdingbezogener Studien, die schon seit Jahren das Angebot der wissenschaftlichen wie der Publikumsverlage durchziehen. Sei es die Geschichte des Reißverschlusses (Friedel 1994), des Korsetts (Barbe 2012), der Klimaanlage (Cooper 1998) oder des Zahnstochers (Petroski 2007) – sie alle rücken Gegenstände in den Mittelpunkt, die im Alltagsleben als vermeintlich unabkömmlich galten oder gelten. Solche Untersuchungen, die auf die spezifische Dinghaftigkeit von Objekten fokussieren, versprechen, kulturelle Kodierungen zu entschlüsseln und die Konstruktionen von sozialen Normen und Praktiken offenzulegen.

Alltagsdinge in fachübergreifender Perspektive

Dabei erklärt sich die Entdeckung der Alltagsdinge in Fächern jenseits der Archäologie und der Kulturanthropologie durch den Wunsch, die vielfältigen Dimensionen von Alltagserfahrung in historischer wie zeitgenössischer Perspektive fassbar zu machen. Hierzu haben vor allem die Sozialgeschichte und die aus ihr erwachsene Alltagsgeschichte sowie die Kulturwissenschaften beigetragen. Sie machen es sich insbesondere zur Aufgabe, die Geschichte und Lebensumstände von Menschen zu untersuchen, deren Erfahrungshorizonte bislang wenig Aufmerksamkeit erfahren haben, weil sie marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen angehörten oder keine schriftlichen Quellen hinterlassen haben. Dies gilt häufig für Angehörige der Unterschichten und für Frauen in Widerspiegelung klassen- und geschlechterspezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse. Gerade für eine ›Geschichte von unten‹, die diese und andere soziale Gruppen ins Blickfeld rückt, so die Überzeugung von Alltagshistorikern und Kulturwissenschaftlern, eignet sich eine Betrachtung von Alltagsgegenständen. Sie vermitteln nicht nur einen Eindruck davon, in welchem Mikrokosmos von Objekten des täglichen Gebrauchs sich ein Individuum oder eine soziale Gruppe bewegte. Ihre Objektqualitäten erlauben es auch, Rückschlüsse auf die ökonomische Situation und die soziale Stellung ihrer Besitzer zu ziehen. Des Weiteren machen sie die Alltagsgeographien und die Dinglandschaften sichtbar, in denen sich das tagtägliche Sein der Produzenten, Besitzer und Nutzer von Alltagsgegenständen abspielte. Ähnlich den Träumen, die Einblicke ins Unterbewusstsein liefern, so der Kunsthistoriker Jules David Prown (2000, 13), geben Alltagsdinge Aufschluss über die »kulturellen Wahrheiten« der Vergangenheit oder der Gegenwart.

Vertreter der unterschiedlichen Fächer teilen die Einschätzung, dass kein Ding zu unbedeutend und kein Objekt zu klein ist, um nicht schon kulturell kodiert und mit Bedeutungen aufgeladen zu sein. Darauf haben zum Beispiel bedeutende Vertreter des *New Historicism* wie Catherine Gallagher und Stephen Greenblatt (2000) hingewiesen. Jeder Alltagsgegenstand, und sei er noch so unscheinbar und unprätentiös, wird damit zum potentiell interessanten Untersuchungsgegenstand der Forschung. Auch der Literaturwissenschaftler Bill Brown (2001) argumentiert, dass die Banalität des Gegenstands eben nicht zwingend zur Banalität der Untersuchung führen muss. Vielmehr seien es gerade die Materialität der Alltagsdinge wie ihre Omnipräsenz, die zu einem Nachdenken über ihre Wahrnehmung, Repräsentation und Bedeutung einlade. Dies unterstreicht auch der Psychologe Mihaly Csikszentmihalyi, der in den Dingen des täglichen Gebrauchs Ankerpunkte menschlicher Existenz sieht und Gegenstände als »Objektivierung des Selbst begreift«. Als »Zeichen der Erinnerung und Souvenirs aus der Vergangenheit, Wegweiser für zukünftige Ziele« und Indizes der Gegenwart verdienten sie eine intensive Untersuchung, um ihre konkrete Bedeutung in Prozessen der Sinn- und Identitätsstiftung ermessen zu können (Csikszentmihalyi 1993, 23). Am Erkenntniswert einer auf Alltagsdinge fokussierten Sachkulturforschung hält auch der Kulturwissenschaftler Gottfried Korff fest. Jenseits der Dingheit der Dinge, die eine solche zu beschreiben in der Lage sei, sei es deren Interesse an Materialität, Form und Funktion, die Alltagsdinge als sinnlich einprägsam, suggestiv, alltagsnah und lebensweltlich plausibel ernstnehme. Aufgrund dieser »Wirkungskonkretheit« komme ihnen zentrale Relevanz bei der Dekodierung von historischen wie zeitgenössischen Bedeutungszusammenhängen und symbolischen Ordnungen zu (Korff 2005, 32–33).

Wie dieser kurze Abschnitt deutlich macht, denken Wissenschaftler also schon seit geraumer Zeit auf beiden Seiten des Atlantiks über Alltagsgegenstände, Dingkulturen und die Dinghaftigkeit von Alltagsdingen nach (verschiedene Beiträge finden sich bei Ortlepp/Ribbat 2010). Während dies zunächst in der Forschungspraxis zu weitgehend unterschiedlichen Untersuchungsschwerpunkten und Herangehensweisen führte, ist seit der Jahrtausendwende eine stärkere Konvergenz der Projektzuschnitte zu beobachten. So charakterisiert die aus den *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) hervorgegangenen amerikanischen Arbeiten der unmittelbare Zugriff auf Alltagsdinge, der unter Anwendung semiotisch-kulturwissenschaftlicher Methoden ein *close reading* von Alltagsgegenständen eingebettet in ihre historischen und gesellschaftlichen Kontexte anstrebt. Das Interesse an den materiellen Eigenschaften von Alltagsdingen, ihren Gebrauchsweisen wie ihrem Bedeutungsgehalt steht im Vordergrund. Häufig geht es wie zum Beispiel im Beitrag von Gary Kulik (1997) zur amerikanischen Axt darum, nationale Besonderheiten alltäglicher Dingkulturen herauszuarbeiten und Alltagsgegenstände als Ausdrucksform eines amerikanischen Exzeptionalismus zu konstruieren. Dieser Exzeptionalismusdiskurs spielt in der aktuellen Debatte allerdings keine Rolle mehr. Auch den Vertretern der britischen *Material*

Culture Studies wie Daniel Miller (z. B. 2010) ging es bei ihrer Analyse von Alltagsobjekten um Produktion, Gebrauch, Konsum und Aneignung. Sie privilegierten jedoch eine zeitgenössische Perspektive, die noch immer im Vordergrund steht, wenn es darum geht, Alltagsgegenstände zu gesellschaftlichen Machtgefügen, die auf Konstruktionen von *race*, Klasse und Geschlecht basieren, in Beziehung zu setzen bzw. sie als Instrumente und Symbole von Machtausübung zu lesen oder in Frage zu stellen. In Großbritannien wird allerdings auch in den *Material Culture Studies* stärker historisierend gearbeitet, wie die Beiträge in dem Band von Tara Hamling und Catherine Richardson (2010) zeigen. Im deutschen Kontext überwog in der Debatte um Aspekte der Dingkultur – auch den Alltagsdingen – lange ein eher theoretisches Interesse, nämlich die Frage, was ihre Dinghaftigkeit ausmacht (z. B. König 2005). Auch hier sind in den vergangenen zehn Jahren zunehmend einzelne Alltagsgegenstände in den Fokus der Betrachtung gerückt (siehe etwa Barbe 2012).

Alltagsdinge, Gender und *race*

Welchen Mehrwert eine Betrachtung von Alltagsdingen insbesondere für die Rekonstruktion der (historischen) Alltagserfahrung und der gesellschaftlichen Stellung marginalisierter Gruppen wie etwa Frauen, Migranten oder armen Menschen liefert, haben mittlerweile eine Vielzahl von Studien deutlich gemacht. So konnte beispielsweise Alison Clarke (1999) zeigen, dass die Plastikbehälter der Marke *Tupperware* trotz ihrer vermeintlich typisch weiblichen Farbgebung nicht allein als Symbol einer geschlechtergetrennten amerikanischen Konsumgesellschaft zu deuten sind, die sich in der Nachkriegszeit in den Vorstädten (*suburbs*) entfaltete. Sie schlägt vielmehr eine Lesart vor, die in Tupperware und ihrem bahnbrechend neuen Vertrieb – dem Direktverkauf – einen Emanzipationsmechanismus sieht, der es Frauen aus der unteren Mittelschicht ermöglichte, ihre Rolle und Stellung in der Familie durch ihren Zuverdienst als Handelsvertreterinnen neu zu definieren – ohne offen gegen normative Geschlechterideale zu rebellieren, die eine weibliche finanzielle Unabhängigkeit nicht vorsahen. Dies traf, so zeigt Clarke, in besonderem Maße für Frauen mexikanischer Abstammung zu, in deren ethnischer Gemeinschaft aushäusige Erwerbsarbeit als inakzeptabel galt.

In ihrer Auseinandersetzung mit der Entstehung der Hip Hop-Bewegung, um ein weiteres Beispiel anzuführen, verweisen Tricia Rose (1994) sowie Lyle Owerko (2010) auf die zentrale Bedeutung des tragbaren Kassettenrekorders, der sogenannten ›Boombox‹. Sie zeigen, dass Hip Hop im Kontext der amerikanischen Wirtschaftskrise Mitte der 1970er Jahre im New Yorker Stadtteil Bronx von benachteiligten afro-amerikanischen Jugendlichen als Ausdrucksmedium entwickelt wurde, um eine selbstbewusste, sich von diskriminierenden Fremdzuschreibungen emanzipierende Identität zu artikulieren. Im Prozess der Artikulation kam der Boombox als neuem, technischem Gerät eine wichtige Funktion zu. Mit dem Gerät ließen sich zum einen Musik und Sprechgesang (Rap) auf einen Tonträger – die Kassette – aufnehmen. Zum anderen ermöglichte es die batteriebetriebene Boombox, diese Aufnahmen an jedem beliebigen Ort abzuspielen. Besitzer und Benutzer dieser Geräte machten sich diese Produkteigenschaften zunutze und transportierten die Boomboxes durch den öffentlichen Raum, um ihn mit Musik zu beschallen und zu dieser Musik zu rappen und zu tanzen (Breakdancing). Mit diesen Praktiken, so argumentieren sowohl Rose als auch Owerko, reklamierten junge Afro-Amerikaner Zugang zu Orten und Räumen, der ihnen bislang verwehrt war und stellten Machtverhältnisse in Frage, die auf Rassendiskrimierung und ökonomischer Ungleichheit basierten. Aus dieser Blickrichtung betrachtet, wird die Boombox zum Symbol für Widerständigkeit und den Anspruch auf Gleichbehandlung in einer demokratischen Gesellschaft.

Alltagsdinge, Macht und nationales Selbstverständnis

Alltagsdinge erzählen jedoch nicht allein die Geschichten benachteiligter Individuen und sozialer Gruppen. Sie können darüber hinaus Einblicke in die Alltagserfahrungen von herrschenden oder privilegierten gesellschaftlichen Gruppen liefern. Studien, die sich mit der Alltagsdingkultur von herrschenden Klassen auseinandersetzen, befassen sich häufig mit Kleidung, Hausrat, Schmuck, Prestigegütern, Repräsentationsobjekten oder Architektur. In zeitgenössischer oder historischer Perspektive lesen sie Alltagsobjekte als Symbole von Status und Macht, als Ausdrucksformen gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Machtgefüge und Herrschaftsideale sowie als Verdinglichung nationaler Selbstverständnisse. Jules David Prown (2000, 16–21) etwa setzte sich mit neuenglischen Teekannen aus dem 18. Jahrhundert auseinander, die sowohl während

der amerikanischen Kolonialzeit als auch nach der Unabhängigkeit zum Hausrat von Familien der Oberschicht gehörten und besonders in ihrer Ausfertigung in Silber nur für die wohlhabendsten Familien erschwinglich waren. Neben dem Material, aus dem sie gefertigt waren, interessierte sich Prown besonders für die Form der Kannen, die sich nach der Unabhängigkeit deutlich zu verändern begann. Während die älteren Kannen bauchig und rund waren und insbesondere von oben betrachtet an die Form einer weiblichen Brust erinnern, haben die jüngeren Kannen eine stärker abstrakte Form, die einem Zylinder ähnelt. Obwohl sich der Formenwechsel nicht über Nacht vollzog, leitet Prown daraus dennoch kulturelle Veränderungen ab. Mit der Form der Kanne, die mit dem Teeausschank symbolisch für den Akt des Gebens stand, änderten sich Gebräuche des Gebens und Nehmens, die Wohltätigkeitskultur, aber auch die Vorstellungen von persönlicher Nähe und Distanz, Privatheit und Öffentlichkeit sowie Konzepte von Autoritätsausübung und persönlicher wie kollektiver bzw. nationaler Unabhängigkeit. Prown benutzt damit die Teekanne, um über das Selbstverständnis von Eliten im kolonialen Neuengland wie in den neugegründeten Vereinigten Staaten von Amerika nachzudenken.

Die Macht der Dinge: Alltagsgegenstände und Emotionen

Auch mit der emotionalen Beziehung zu Alltagsdingen, die Menschen ausbilden können, hat sich die Wissenschaft immer wieder beschäftigt (z. B. Habermas 1996). Es geht ihr darum zu verstehen, warum Menschen an Alltagsgegenständen hängen, wie sich die emotionale Verbundenheit zu liebgewonnenen Alltagsdingen ausdrückt und welche individuellen und kollektiven Befindlichkeiten in der Dingverbundenheit (*thing attachment*) zum Ausdruck kommen. Dabei ging und geht es zum einen auf theoretischer Ebene um die Erkundung von Alltagsdingen und Emotionen (s. Kap. V.10). Hier wird häufig auf die Abhängigkeit der Menschen von den Alltagsdingen verwiesen (wie zum Beispiel bei Csikszentmihalyi 1993). Zum anderen gibt es eine Vielzahl von Betrachtungen, die sich mit spezifischen Beziehungsverhältnissen von Menschen und Alltagsgegenständen auseinandersetzen. So befasst sich Catherine Richardson (2010) mit der Bedeutung von Kopfbedeckungen für den Verlauf von Eheverhandlungen in England während des 16. Jahrhunderts. Sie kann zeigen, dass Hüte, die heiratswillige Männer ihren auserkorenen Partnerinnen kauften, eine besondere Funktion als Objekte hatten, die die emotionale Verbundenheit zwischen beiden zum Ausdruck brachten. Sie taten dies zum einen für beide Partner. Hüte dienten der emotionalen Selbstvergewisserung und der Vergegenständlichung des Eheversprechens, das greifbar war, auch wenn eine geographische Distanz die Partner voneinander trennte. Hüte waren aber zum anderen auch ein Symbol, das der Gemeinschaft die emotionale Verbundenheit eines Paares kommunizierte. Kam die Verbindung nicht zustande, so zeigt Richardson, wurde ein geschenkter Hut zum dinglichen Ausdruck eines gebrochenen Versprechens und der damit einhergehenden Gefühlslagen – sowohl auf Seiten der betroffenen Individuen wie der Gemeinschaft.

Dinglandschaften

Schließlich können Alltagsdinge auch als Objekte dienen, an denen sich gesamtgesellschaftliche Entwicklungen ablesen lassen. So denkt etwa der Kulturgeograph Jürgen Hasse (2007, 10) über die sich wandelnde Bedeutung von Parkhäusern in Europa und Nordamerika im 20. Jahrhundert nach. Während sie zunächst eine »technische, kulturelle und architektonische Neuerung im Städtebau« repräsentierten und »deshalb symbolisch für einen epochalen Fortschritt im modernen Leben« standen, weist er auf ihre Selbstverständlichkeit in den zeitgenössischen Alltagsgeographien hin, die ohne Auswirkung auf die Imaginationen (post-)modernen Lebens bleibt und oft in ihrer unspektakulären Gestaltung Ausdruck findet (ebd.). Auch wenn sie heute keinen herausragenden Architekturtyp mehr darstellen, weil ihre Wirkungsdynamik auf Konstituierungsprozesse urbanen Lebens ignoriert wird, bleibt ihre sinnliche Präsenz als architektonisches Ding dennoch bestehen (ebd., 12). Sprachlich, thematisch und ästhetisch ausgeklammert, so Hasse, wirken sie quasi ex negativo auf Diskurse über zukünftige Stadtentwicklung und die Rolle von Architektur (s. Kap. IV.3) bei der Formulierung von Visionen für Stadt und Gesellschaft.

Literatur

Barbe, Josephine: *Figur in Form. Geschichte des Korsetts*. Bern 2012.

Brown, Bill: Thing theory. In: *Critical Inquiry* 18/1 (2001), 1–22.

Clarke, Alison J.: *Tupperware. The Promise of Plastic in 1950s America*. Washington 1999.

Cooper, Gail: *Air-Conditioning America. Engineers and the Controlled Environment, 1900–1960*. Baltimore 1998.
Csikszentmihalyi, Mihaly: Why we need things. In: Steven Lubar/W. David Kingery (Hg.): *History from Things. Essays on Material Culture*. Washington 1993, 20–29.
Friedel, Robert: *Zipper. An Exploration in Novelty*. New York 1994.
Gallagher, Catherine/Greenblatt, Stephen: The potato in the materialist imagination. In: Dies. (Hg.): *Practicing New Historicism*. Chicago 2000, 110–135.
Habermas, Tilmann: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*. Berlin/New York 1996.
Hamling, Tara/Richardson, Catherine (Hg.): *Everyday Objects. Medieval and Early Modern Material Culture and Its Meanings*. Surrey 2010.
Hasse, Jürgen: *Übersehene Räume. Zur Kulturgeschichte und Heterotopologie des Parkhauses*. Bielefeld 2007.
König, Gudrun M. (Hg.): *Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur*. Tübingen 2005.
Korff, Gottfried: Sieben Fragen zu den Alltagsdingen. In: Gudrun König (Hg.): *Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen* Kultur. Tübingen 2005, 29–42.
Kulik, Gary: American difference revisited. The case of the American axe. In: Ann Smart Martin/Ritchie Garrison (Hg.): *American Material Culture. The Shape of the Field*. Knoxville 1997, 21–38.
Miller, Daniel: *Stuff*. Cambridge 2010.
Ortlepp, Anke/Ribbat, Christoph (Hg.): *Mit den Dingen leben. Zur Geschichte der Alltagsgegenstände*. Stuttgart 2010.
Owerko, Lyle: *The Boombox Project. The Machines, the Music, the Urban Underground*. New York 2010.
Petroski, Henry: *The Toothpick. Technology and Culture*. New York 2007.
Prown, Jules David: The truth of material culture. History or fiction? In: Ders./Kenneth Haltman (Hg.): *American Artifacts. Essays in Material Culture*. East Lansing 2000, 11–28.
Richardson, Catherine: ›A very fit hat‹. Personal objects and early modern affection. In: Tara Hamling/Catherine Richardson (Hg.): *Everyday Objects. Medieval and Early Modern Material Culture and Its Meanings*. Surrey 2010, 289–298.
Rose, Tricia: *Black Noise. Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover 1994.

Anke Ortlepp

3. Architektur

Begriffliches

Alles Gebaute, und ebenso das Gewebte und Genähte (die architektonischen Artefakte nomadischer Kulturen) umfassend, bildet die Architektur den buchstäblich fundamentalen Teil der Materiellen Kultur. Zugleich fordert sie das gleichnamige Paradigma sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung heraus: Architektonische Artefakte werden nicht konsumiert, sie sperren sich gegen die *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7), sofern sich diese auf den Konsum beziehen; die Architektur bezieht sich auf den Körper, sie sperrt sich als nichtsprachliches Medium auch gegen die Frage, was ein Objekt bedeutet.

Dabei differieren Gesellschaften erheblich hinsichtlich ihrer Architekturen, die ihnen nicht äußerlich sind. Welche Architektur sich eine Gesellschaft wählt, entscheidet vielmehr mit darüber, welches Selbstbild die Einzelnen haben, wie sie sich im Kollektiv einordnen, welche Begehren sie entfalten. Anders formuliert, richtet sich ein Kollektiv (auch) in seiner Bauweise als eine je spezifische Gesellschaft ein: angesichts der sicht- und greifbaren räumlichen Gestalt, die die Architektur dem Sozialen gibt, und in der permanenten Umgebung der Körper durch die architektonischen Artefakte, die je spezifische akustische, visuelle, taktile Wahrnehmungen, Bewegungen, Haltungen mit sich bringen. Mit den Bauweisen gehen jeweils andere Lebenswelten mit anderen sozialen Differenzierungen und Integrationen einher.

Weder der Begriff ›Architektur‹ noch das Konzept ›Architektur als Materielle Kultur‹ (respektive ›als Materialität des Sozialen‹) sind einfach zu definieren. Die Grenzen zur Infrastruktur einerseits, zum Mobiliar andererseits sind fließend. Auch lässt sich das Architektonische nicht allein aus einer Funktion (des Wohnens hinsichtlich der ›Alltagsbedeutung‹ der Dinge) oder aus der Differenz der (kunstvollen, professionellen) ›Architektur‹ zum (gewöhnlichen) ›Gebauten‹ bestimmen. Es gibt eben ganz verschiedene Bautypen; und mehr noch, jede Gesellschaft, Ethnie, Kultur oder Gruppe hat ihre eigene Architektur. Sie nutzt dabei je spezifische Materialen, die mit eigenen Dimensionen, akustischen, taktilen und visuellen Qualitäten einhergehen, eigene Affektionen und symbolische Gehalte zur Folge haben.

In die Analyse der Architektur als Materieller Kultur sind all ihre Aspekte einzurechnen, vom Ma-

terial bis zur Gestalt, vom Grundriss bis zur Akustik, ebenso die anderen Artefakte und symbolischen Medien, die von der Architektur gerahmt werden (z. B. Keramiken, Ornamente, Rituale). Dabei darf die Analyse auch nicht beim Einzelgebäude aufhören, muss den städtischen oder dörflichen und den natürlichen Kontext einbeziehen, ebenso wie die Frage, welchen Raum die Bauweisen erzeugen. Nicht zu unterschätzen ist zudem der Bezug zum Boden, den die Architektur je hat: Handelt es sich um eine architektonische Eingrabung, Fixierung in der Erde, oder um die Bewegung der Gesamtgesellschaft, die eigene architektonische Artefakte erfordert?

Architekturen und Gesellschaften

Architektonisch unterscheiden sich die Kollektive auch hinsichtlich der Intensität der sozialen Differenzierung (handelt es sich um stets dieselben Gebäude, oder werden Geschlechter, Generationen, Schichten oder Funktionen baulich getrennt, und wie affektiv sind die jeweiligen Bauten?); der Stellung des Religiösen, Politischen, Ökonomischen usw. (welches Funktionssystem dominiert die Anschauung des Sozialen?); des Verhältnisses zu den Tieren (dürfen sie mit ins Haus, sind sie gleichberechtigter ›socius‹ – ›Gefährte‹ respektive Gruppenmitglied?) sowie zur umgebenden Natur (etabliert die Bauweise ein sichtbar gegennatürliches Verhältnis oder fügen sich die Bauten in die ›Natur‹ ein?).

Mit den Architekturen, ihrer Art der Herstellung und der Haltbarkeit des Materials differieren zudem die Zeit einer Gesellschaft sowie ihr Verhältnis zur eigenen Veränderung: Eine Gesellschaft kann sich stets dieselbe bauliche Gestalt geben oder aber sich – mittels einer kreativen Profession – immer neue Gestalten schaffen. Namentlich in der europäischen Kultur spielt der Imperativ des Neuen in der Architektur eine zentrale Rolle; die (›heiße‹) Gesellschaft nutzt hier gezielt das kreative Potential der Architektur als Kunst, im Gegenzug zu anderen (›kalten‹) Gesellschaften, die sich – sanktioniert durch Bauvorschriften, Rituale, Traditionen – gezielt dieselben Architekturen herstellen, *um sie selbst zu bleiben*. Zu fragen ist auch, welche Subjekte angesichts, um und in den Architekturen entstehen (etwa das moderne Subjekt in den Disziplinararchitekturen, so Michel Foucault). Die Gesellschaften differieren schließlich ebenso in der Frage, welchen ontologischen Status sie der Architektur zusprechen. Marcel Mauss (1872–1950) berichtet in seinem *Essay über die Gabe* von den Tlingit, dass für sie das Haus beseelt sei, die Häuser und die einzelnen Bauteile ›Lebewesen‹ sind. Das ›Haus persönlich‹ ist es, das die jungen Initiierten empfängt oder ›ausspeit‹. Sind solche kollektiven Bedeutungen, ist die Gesellschaft als die Einzelnen übergreifende Entität wesentlich eine *Vorstellung*, eine Imagination, so ist das Imaginäre als solches stets auf Symbolisches und dieses auf Materielles verwiesen. Anders formuliert, braucht das Kollektiv zu seiner Existenz (auch) eine materielle räumliche Gestalt, die Architektur. Womöglich gibt es zudem (so könnte man es mit Cornelius Castoriadis (1922–1997) formulieren) je ein ›zentrales Imaginäres‹, das alle Individuen – jenseits aller Unterschiede – einer Gesellschaft teilen, eine zentrale Bedeutung, die den Begehren, den subjektiven Selbsteinordnungen und ihren Zukunftsentwürfen vorhergeht. Nimmt man etwa an, dass dieses zentrale Imaginäre in den mittelalterlichen Gesellschaften ›Gott‹ war, so kam dem Kirchenbau hier in der Tat eine zentrale Rolle zu. All dies lässt den Satz André Leroi-Gourhans (1911–1986) nicht unmotiviert erscheinen, dass die Architektur die »persönlichste der ethnischen Spuren« (1945, 254) sei.

Eine weitere Ebene der Analyse Materieller Kultur bezieht sich auf die Transformationen, die eine Kultur durch ihre architektonische Aktivität vollzieht (durch die eigene oder die Aneignung anderer Architekturen) – die Frage, wohin sich eine Gesellschaft in ihrer und durch ihre Architektur bewegt, bis zu Punkten, an denen Architektur und Gesellschaftsform inkompatibel werden, sich eine neue soziale Form instituiert. Hier, in Bezug auf die Transformationen, scheint wichtig, nicht evolutionär zu denken. Keine Gesellschaft ist ›einfach‹ oder ›archaisch‹ in Bezug auf ihre Bauweise; so gehen weder die Zelte noch Hütten den uns gewohnten Architekturen voraus. Daher lässt sich etwa die archäologisch oft diskutierte Frage, ab wann eine Gesellschaft eine ›Stadtform‹ hat, im Grunde nicht stellen: Es gibt keinen Punkt, an dem eine nomadische Gesellschaft urban wird; noch viel weniger ist eine nomadische Kultur wegen ihrer architektonischen Aktivität ›archaischer‹ als eine sesshafte. Vielmehr handelt es sich um zwei konträre Gesellschaftsformen, auch architektonisch: die Zelte, die sich permanent bewegen, gegenüber der fixierten, sich eingrabenden festen Bauweise. Anders formuliert, ›fehlt‹ den Gesellschaften, die keine Architektur in unserem Sinne haben, nichts; es sind – um den Gedanken von Pierre Clastres aufzunehmen – keine Gesellschaften ›ohne‹ Architektur. Sie bauen eben nicht wie wir, und zwar aufgrund einer ihnen eigenen sozialen Rationalität.

Will man derart die vielen (aber nicht unendlich vielen) Möglichkeiten der architektonischen Aktivität ordnen, und zwar jenseits des Evolutionismus, so ist ein Tableau vorstellbar (methodisch angelehnt an Descola 2011), das zunächst vom Bezug der architektonischen Artefakte zur Erde ausginge. Dann stünden sich in ihrer Architektur und Lebensweise nicht nur nomadische und sesshafte Kollektive gegenüber; sondern auch solche, die Hochbau betreiben, gegenüber denen, die sich eingraben (z. B. die *maisons creusées* im zentralchinesischen Lössland); oder solche, die sich baulich konzentrieren (alle städtischen Kulturen), gegenüber jenen, die sich zerstreuen (z. B. die Kulturen der südamerikanischen Tropenwälder). Hinzu kämen die weiteren angesprochenen Dimensionen, in denen sich Architektur *und* Vergesellschaftung unterscheiden, nicht zuletzt die Frage, welches Verhältnis zur Zeit, zur eigenen Veränderung und Vergangenheit (das ›kollektive Gedächtnis‹) eine Gesellschaft architektonisch etabliert.

Die Ethnologie hat eine enge Berührung mit diesen Artefakten und zahlreiche Studien hervorgebracht (s. Kap. V.1), in denen die Architektur einzelner Kulturen analysiert oder mehrerer Kulturen verglichen werden (u. a. Oliver 1975; Macdonald 1987; Carsten/Hugh-Jones 1995; Amerlinck 2001; Fox 2006). Zudem sind enzyklopädische Arbeiten verfügbar (z. B. Oliver 1998). Noch mehr als die Ethnologie ist die Archäologie auf die Architektur-Studien angewiesen; auch hier gibt es eine Vielzahl von Einzelstudien zur Architektur, nun auch explizit als *Archäologie der Architektur,* der *gebauten Umwelt* respektive als *Spatial Archaeology*. Gleichwohl sprechen Vertreter beider Disziplinen von der *Neglected Architecture* (für die Ethnologie: Humphrey 1988). Dies bezieht sich nicht nur auf die vielen unberücksichtigten Aspekte, nicht nur darauf, dass sich die Analyse oft auf den Grundriss beschränkt (namentlich, aber nicht nur in der älteren Ethnologie mit ihrem semiotischen Zug). Es bezieht sich vor allem auf die konzeptionelle Ebene. In der Gesellschaftstheorie beider Disziplinen wie auch in derjenigen der Soziologie spielte die Architektur nämlich lange keine Rolle. In der Frage, was eine Gesellschaft ›ist‹, wie sie sich konstituiert, gehen das soziologische und ethnologische Denken traditionell von Verwandtschaftsstrukturen, der politischen Organisation oder der Ökonomie aus. Der Ethnologie waren und sind zudem Mythen und Rituale zentraler als Artefakte, der Soziologie die ›symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien‹ (Luhmann 1974) und die Sprache. Mit Ausnahme der Monumentalarchitektur werden Fragen der Spezifik der Gesellschaft aber auch in der Archäologie eher an andere Medien gestellt: an Gräber, Texte, Keramik. Zunehmend kommt hier zwar die Wohnarchitektur in den Blick; dabei interessiert gerade die Archäologie aber oft allein der Grundriss. Zudem konzipiert diese Disziplin aus nachvollziehbaren Gründen die Architektur wesentlich passiv, als bloßen Indikator des ›eigentlichen‹ (hier: verschwundenen) Sozialen.

Gesellschaftswissenschaftliche Theorien der Architektur

Zunehmend gibt es demgegenüber in allen drei gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen ein neues Theorieinteresse; zunehmend versucht man in diesem Zug, auch der Alltagsbedeutung und Präsenz der architektonischen Artefakte gerecht zu werden. Solche theoretischen Impulse, solche neue Ontologien und Methodologien des Sozialen bieten die neuere Architektursoziologie (z. B. Fischer/Delitz 2009; Delitz 2010), die jüngere Archäologie (z. B. Hodder 2006; Trebsche/Müller-Scheeßel/Reinhold 2010) und Kulturanthropologie (z. B. Pearson/Richards 1994; Carsten/Hugh-Jones 1995; Amerlinck 2001; Fox 2006; Beck 2007; Ingold 2012). Konzentriert sich die Soziologie dabei zunächst auf die Neuerfindung adäquater Begriffe und Konzepte, so arbeiten Kulturanthropologie und Archäologie eher fallzentriert, dabei oft entweder auf Claude Lévi-Strauss' (1908–2009) Definition der *Sociétés à maisons* (1979) oder auf Pierre Bourdieus (1930–2002) Studie des kabylischen Hauses (1993) zurückgreifend. Beide waren freilich kaum Denker der Materialität des Sozialen, der Materiellen Kultur; entsprechend werden sie aktuell um neuere Konzepte ergänzt, um solche, die den neueren sozial- und kulturwissenschaftlichen *turns* folgen, der konzeptionellen Hinwendung zu den Artefakten (s. Kap. IV.4), zum Körper (s. Kap. IV.16), zur Materialität und Affektivität. So betonte Lévi-Strauss (1979, 150) in seiner Definition der ›Hausgesellschaften‹ gegenüber Franz Boas (1858–1942) – der sich nur für die »technische Konstruktion und utilitäre Funktion«, also nur für die »materielle Kultur« interessiert habe (!) –, dass die »Häuser« der ›sociétés à maisons‹ »*moralische Personen*« sind. Es ging ihm in dieser häufigen Referenzstelle für Architekturanthropologien also um eine spezifische Weise, wie Gesellschaften die basale Einheit ihrer sozialen Struktur auf Dauer stellen. Das ›Haus‹ ist eine

> »*institutionelle Kreation*, die erlaubt, Kräfte zu bilden, die sich überall sonst wegen ihrer gegensätzlichen Orientierungen nur bei gegenseitiger Exklusion zu zeigen scheinen«. Alle »Begriffe, die den Ethnologen gewöhnlich dazu dienen, die verschiedenen bekannten Typen von Gesellschaften zu unterscheiden, vereinigen sich im Haus, als wenn der Geist […] dieser Institution letztlich die Anstrengung übersetzte, in allen Bereichen des kollektiven Lebens theoretisch unvereinbare Prinzipien zu überschreiten« (ebd.,161; Hervorhebung durch die Autorin).

Unabhängig von dieser Definition hat sich Lévi-Strauss gleichwohl für die räumlichen Arrangements, die Grundrisse der Häuser und Dörfer interessiert, die zur sozialen Struktur in einem komplexen und nicht äußerlichen Verhältnis stünden: Weder spiegeln die architektonischen Elemente treu die soziale Struktur (etwa die einer dualen Organisation), noch könne die soziale Struktur ohne die materielle Struktur dauern. Pierre Bourdieu hat sich in seiner Hommage an Lévi-Strauss ebenso vor allem für den Grundriss interessiert, wenn er die Gesellschaftsordnung der Kabylen anhand des Hauses analysiert. Weitere architektonische Dimensionen (wie die Eigenheiten der Baustoffe) und soziale Effekte, die mit architektonischen Aktivitäten einhergehen (z. B. kollektivierende und hierarchisierende Effekte von Bauritualen) wurden von anderen Autoren betont, z. B. von André Leroi-Gourhan, René Maunier oder Marcel Mauss.

Die neuen Konzepte, die die beiden Klassiker der Architekturanthropologie Lévi-Strauss und Bourdieu nun zunehmend ergänzen, sind einerseits von der Akteur-Netzwerk-Theorie übernommen (s. Kap. II.11), schließen also an die ›symmetrische Anthropologie‹ Bruno Latours an, an die Konzeption des Sozius aus menschlichen und nichtmenschlichen ›Aktanten‹. Andererseits schließen sie an Gilles Deleuze und Félix Guattari (1992) an, die im Konzept des »Gefüges« (*agencement*) ganz verschiedene ontologische Elemente in deren Zusammenwirken erfassen (Artefakte, Akteure, Diskurse; Pflanzen, Tiere, der Körper der Erde usw.). Mit beiden Konzepten oder ›neuen Ontologien‹ des Sozialen spielt namentlich in Ethnoarchäologie und Archäologie auch die Architektur eine zunehmend explizite Rolle. Gefragt wird nach der diesen Artefakten eigenen ›Macht‹; beobachtet werden deren *material-social entanglements* (Hodder 2006). Diese neuen Konzepte sind dabei kritisch gegenüber der identitäts- oder repräsentationslogischen Denkweise der Sozialwissenschaften, der zufolge Artefakte stets sekundär sind, als nachrangiger ›Spiegel‹ oder ›Ausdruck‹ des ›eigentlichen‹ Sozialen (z. B. der ökonomischen Verhältnisse, der Verwandtschaftsstrukturen) gelten. Die Grenze dieser Denkweise für eine Erforschung der Materialität des Sozialen ist, dass sie letzteres stets bereits als konstituiert voraussetzen – die Gesellschaft oder das Kollektiv unabhängig und vor deren Materialität konzipieren. Die Grenze ist also diejenige ›soziologistische‹ Reduktion, die nur intentionale Subjekte als sozial aktiv und daher sozialwissenschaftlich wesentlich konzipiert. Statt als bloße Kopie, als nachrangiger Ausdruck dieses Sozialen werden die (architektonischen) Artefakte demgegenüber nun selbst als sozial aktiv verstanden – als *Aktant* oder *socius*; als mitentscheidend dafür, in welcher Gesellschaft und in welchem Alltag sich die Einzelnen befinden; als mitentscheidend dafür, wie schnell und in welche Richtung sich ein Kollektiv transformiert, welche Hybride es bildet, sich also des architektonischen Wissens anderer Kulturen bedient oder nicht.

Kurz, die neuen Konzepte teilen mehr oder weniger explizit und auf differenten Aggregationsebenen die These, dass die architektonischen Artefakte sozialkonstitutiv sind – dass sie dazu dienen, das Kollektiv gegenüber der stetigen Veränderung zu fixieren. Jedes Kollektiv instituiert sich als *diese spezifische* Gesellschaft, mit *diesen* Hierarchien, *diesen* Begehren, *diesen* Zeit- und Raumverständnissen, *diesen* Subjekten usw. nur mittels eines spezifischen Symbolischen und einer ihm entsprechenden materiellen Grundlage. In ihrer Permanenz und Präsenz kommt der Architektur in der Materiellen Kultur dann eine wesentliche soziale Bedeutung zu.

Literatur

Amerlinck, Mari-Jose (Hg.): *Architectural Anthropology.* London 2001.

Beck, Robin A. Jr. (Hg.): *The Durable House. House Society Models in Archaeology.* Carbondale 2007.

Bourdieu, Pierre: Das Haus oder die verkehrte Welt. In: Ders.: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft.* Frankfurt a. M. 1993, 468–489 [frz. Originalausgabe 1960].

Carsten, Janet/Hugh-Jones, Stephen (Hg.): *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge 1995.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2.* Berlin 1992 [frz. Originalausgabe 1980].

Delitz, Heike: *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*. Frankfurt a. M./New York 2010.

Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a. M. 2011 [frz. Originalausgabe 2005].

Fischer, Joachim/Delitz, Heike (Hg.): *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*. Bielefeld 2009.

Fox, James M. (Hg.): *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living*. Canberra 2006.

Hodder, Ian: *The Leopard's Tale. Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. London 2006.
Humphrey, Caroline: No place like home in anthropology. The neglect of architecture. In: *Anthropology Today* 4 (1988), 16–18.
Ingold, Tim: *Making. Archaeology, Anthropology, Art and Architecture*. London 2012.
Leroi-Gourhan, André: *Milieu et techniques*. Paris 1945.
Lévi-Strauss, Claude: L'organisation sociale des Kwakiutl. In: Ders.: *La voie des masques. Éd. revue, augmentée et rallongée de trois excursions*. Paris 1979, 164–192.
Luhmann, Niklas: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: *Zeitschrift für Soziologie* 3/3 (1974), 236–255.
Macdonald, Charles (Hg.): *De la hutte au palais. Sociétés ›à maison‹ en Asie du Sud-est insulaire*. Paris 1987.
Oliver, Paul (Hg.): *Shelter, Sign, and Symbol*. London 1975.
Oliver, Paul: *Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*. Cambridge 1998.
Pearson, Michael P./Richards, Colin (Hg.): *Architecture and Order. Approaches to Social Space*. London 1994.
Trebsche, Peter/Müller-Scheeßel, Nils/Reinhold, Sabine (Hg.): *Der gebaute Raum. Bausteine einer Soziologie vormoderner Architekturen*. Münster/New York u. a. 2010.

Heike Delitz

4. Artefakte

Zum Begriff ›Artefakt‹

Der Begriff ›Artefakt‹ ist von lat. *ars*, ›Geschick‹, und *facere*, ›machen‹, abgeleitet. Er bezeichnet demnach etwas, das ›mit Geschick gemacht‹, d. h. kunstfertig vom Menschen geschaffen worden ist. Dabei kann es sich um Gegenstände wie etwa ur- und frühgeschichtliche Geräte (z. B. aus Silex gefertigte Faustkeile und Geschossspitzen oder aus Eisen und anderen Materialien hergestellte Gewandspangen) handeln, aber auch um Objekte der Bildenden Kunst (z. B. Ölgemälde und Plastiken aus Stein, Metall oder Terrakotta). Auch große ›Gegenstände‹ wie Gebäude aller Art und technische Baustrukturen wie Brücken und Tunnel zählen ebenso zu den Artefakten wie Straßen, Landebahnen, Hafenanlagen sowie Landschaftsgärten und Parks. Das Gleiche gilt für Fortbewegungsmittel von Kinderrollern über Fahrräder und Booten bis zu Erfindungen mit Motorantrieb, die demselben Zweck dienen (z. B. Motorräder und Flugzeuge). Schließlich gehören auch Werke, die ihrem Wesen nach abstrakt sind, wie z. B. literarische oder musikalische Schöpfungen, zur Kategorie der Artefakte, wenngleich man sie gemeinhin nicht damit verbindet.

Wie bereits durch diese Beispiele deutlich wird, lässt sich – legt man ein genügend weites Raster zugrunde und das entspricht dem Artefaktkonzept – die gesamte vom Menschen geschaffene materielle und immaterielle Welt unter die Kategorie ›Artefakt‹ subsumieren. Dass neben abstrakten Kulturschöpfungen wie Werken der Literatur und Musikkompositionen auch Tiere und Pflanzen dazugehören können, wird deutlich, wenn man sich natürliche Fortbewegungsmittel wie beispielsweise Pferde ansieht: Auch sie sind letztlich als kulturelle ›Artefakte‹ zu begreifen, da sie erst durch den Einfluss des Menschen zu Reit- und Zugtieren gemacht werden. Nicht anders verhält es sich etwa mit für die Jagd abgerichteten Falken sowie ganz allgemein für domestizierte Tiere und Pflanzen. Selbst natürliche Objekte zählen in dem Augenblick zur Kategorie der Artefakte, in dem sie durch den Menschen modifiziert worden sind. Der amerikanische Kunsthistoriker Jules David Prown nennt in diesem Zusammenhang u. a. Steine, die zu einer Mauer zusammengefügt wurden, einen tätowierten Körper und sogar ein zubereitetes Mahl (Prown 1993, 2).

Man muss allerdings einräumen, dass eine derart umfassende Auslegung – so angemessen sie ist –

meist nicht gemeint ist, wenn es um den Begriff ›Artefakt‹ geht. Es handelt sich im allgemeinen Verständnis vielmehr um ein wichtiges Konzept der Empirischen Kulturwissenschaften, bei dem sein genuin weites Bedeutungsspektrum zu erheblichen Teilen ausgeblendet wird. Der gesamte Bereich der Hervorbringungen der Ingenieurswissenschaften etwa bleibt gemeinhin unberücksichtigt. Unter den Kulturwissenschaften sind es vor allem die Archäologien, die Ethnologie und Europäische Ethnologie/Empirische Kulturwissenschaft/Volkskunde sowie die Kunstwissenschaft/Kunstgeschichte, in denen Artefakte von erheblicher, teils auch zentraler Bedeutung sind.

Artefakte in Kunstwissenschaft/Kunstgeschichte

Dass die Kunstwissenschaft von Artefakten lebt, bedarf keiner besonderen Betonung. Ihr Forschungsgegenstand sind konkrete schöpferische Hervorbringungen, gleichgültig, ob es sich dabei um Gemälde und andere Bilder aller Art, um Werke der Plastischen Kunst (Skulpturen) oder um solche der Bau- und Gartenkunst handelt (s. Kap. IV.7; V.5). Allerdings wird der Artefaktbegriff als allumfassende Gegenstandskategorie im Fach recht zurückhaltend verwendet, da man in aller Regel auf der darunterliegenden Ebene der einzelnen Objektklassen operiert.

Unter dem Einfluss des Wirkens von Aby Warburg (1866–1929) tendiert man seit den 1990er Jahren in der Kunstgeschichte dazu, das Fach als ›Bildwissenschaft‹ zu verstehen (zusammenfassend Bredekamp 2011). Das ändert jedoch nichts an seinem Gegenstandsbereich, denn es werden dabei keineswegs Bilder im engeren Sinn, sondern ein umfassendes Bildverständnis zugrunde gelegt. Insofern fällt die Kategorie ›Bild‹ auch weiterhin mit jenen Phänomenen zusammen, die man traditionell als ›Artefakte‹ bezeichnet. Als Folge des Warburgschen Kunstverständnisses wurde die einstige Konzentration auf die sogenannte ›Hochkunst‹ zunehmend aufgegeben und damit die Grenze zwischen – wie man heute in der Bildwissenschaft gern formuliert – ›High/Low‹ aufgehoben (Hoppe 2011).

Artefakte in Ethnologie und Europäischer Ethnologie

In der Ethnologie hat das Artefaktkonzept eine Tradition, die über die frühe Phase der Herausbildung dieser Wissenschaft im 19. Jahrhundert hinausreicht. Das hängt mit dem Sammeln ›exotischer‹ Gegenstände durch Europäer bei kulturell anderen Bevölkerungen zusammen. Diese Bevölkerungen traten seit dem 15. Jahrhundert im Zuge der Entdeckung bisher unbekannter Weltgegenden in den Gesichtskreis der seefahrenden Nationen Europas. Sehr bald entstanden erste Museen, in denen solche Objekte thesauriert und ausgestellt wurden (z. B. 1753 das Britische Museum in London; 1878 das Musée d'Ethnographie du Trocadéro, das spätere Musée de l'Homme und seit 2006 das Musée du quai Branly in Paris; 1886 das Museum für Völkerkunde in Berlin).

Die Bedeutung von Artefakten in der Ethnologie schlug sich allerdings in der ersten bahnbrechenden Kulturdefinition, die der englische Ethnologe Edward B. Tylor (1832–1917) vorlegte, nur recht indirekt nieder. Er bezeichnete ›Kultur‹ oder ›Zivilisation‹ als ein »komplexes Ganzes«, das »Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten« einschließt, die sich der Mensch als Gesellschaftswesen angeeignet habe (Tylor 1871, 1). Es ist offenkundig, dass hier die alte Dichotomie von ›Geist‹ und ›Materie‹ und die damit verbundene Betonung des Geistigen eine Rolle spielte (s. Kap. II.1).

Im deutschsprachigen Raum fand die Materielle Kultur jenseits der Museumsebene während des größten Teils des 20. Jahrhunderts nur ein geringes Interesses. Daran änderte sich auch nur wenig, als Christian F. Feest und Alfred Janata (1999) erstmals 1966 eine vorzügliche, handbuchartige Erörterung der gesamten Thematik vorlegten. Erst 1992 wurde der Status von Artefakten durch einen in der traditionsreichen *Zeitschrift für Ethnologie* erschienenen Aufsatz von Ulla Johansen mit dem Titel »Materielle oder materialisierte Kultur?« aus einer Art akademischen Dornröschenschlaf erweckt (Johansen 1992). Dieser Aufsatz löste eine lebhafte Diskussion aus (Feest u. a. 1993). Johansen ging es darum, der sogenannten ›Materiellen Kultur‹ jenseits der Museumsethnologie gebührende Aufmerksamkeit zu verschaffen (hierzu und zum Folgenden s. Kap. II.2; V.2).

Von der deutschen Universitätsethnologie weitgehend unbemerkt bzw. ignoriert, hatte jedoch bereits vorher im Frankfurter Frobenius-Institut unter Eike Haberland eine Rückbesinnung auf die Materielle Kultur stattgefunden. Er regte seit den frühen 1970er Jahren mehrere Dissertationen über die Materielle Kultur nord-, west- und zentralafrikanischer Ethnien an. Diese Untersuchungen waren allerdings

weitgehend positivistisch als Inventarwerke konzipiert. Aus dem Kreis der Haberland-Schüler hat Hans Peter Hahn dann den Schritt von den gängigen Frankfurter Korpuswerken zur Analyse des mit der Materiellen Kultur verknüpften Bedeutungsfelds vollzogen. In einer Monographie legte er schließlich die mannigfachen Aspekte und Verknüpfungen sowie das große Potential des Forschungsfelds ›Materielle Kultur‹ dar (Hahn 2005). Darin definiert er diesen Begriff als die »Summe aller Gegenstände«, die »in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll« sind. Entscheidend sei dabei nicht der Grad ihrer Bedeutung, sondern die Tatsache, dass sie in der »Lebenswelt der Menschen« eine Rolle spielten (ebd., 18). Aus dieser weitgefassten Bestimmung folgt, dass für ihn Nahrungsmittel sowie Speisen und Getränke ebenso zur Materiellen Kultur gehören wie der Kontext ihrer Zubereitung und ihres Verzehrs (ebd., 19). Mehr noch, nicht nur vom Menschen gestaltetes Dingliches rechnet er dazu, sondern auch naturgegebene Konkretisierungen wie beispielsweise Bäume, die in der Wahrnehmung und im Umgang des Menschen von Bedeutung sind (ebd., 20). Das Spektrum seiner Überlegungen in diesem Buch reicht von der Perzeption und Aneignung von Dingen über forschungsgeschichtlich-biographische Skizzen bis zu einem semiotischen Konzept Materieller Kultur: Er nimmt das Materielle als Zeichensystem wahr und charakterisiert Dinge beziehungsweise Objektzeichen in diesem Kontext als ›unscharfe‹ Zeichen (ebd., 122–129). Das von Hahn vertretene Konzept der Materiellen Kultur in der Ethnologie sucht alle Facetten von Artefakten zu erfassen und für die Kulturanalyse zu entfalten.

Das traditionell als ›Volkskunde‹, heute jedoch meist als ›Europäische Ethnologie‹ oder ›Empirische Kulturwissenschaft‹ bezeichnete Fach ist seit seiner akademischen Herausbildung immer recht eng mit der ›Sachkultur‹ meist ländlich-bäuerlicher Bevölkerungen verknüpft gewesen (s. Kap. V.2). Eine gezielte sozialwissenschaftliche Erweiterung des überkommenen Forschungsfelds, das neben der Sachkultur auch andere Bereich wie etwa ländliches Brauchtum sowie die Mythen- und Erzählforschung einschloss, erfolgte durch die erstmals 1961 veröffentlichte Habilitationsschrift von Hermann Bausinger (2005). Auf ihn geht auch die Fachbezeichnung ›Empirische Kulturwissenschaft‹ zurück, die er an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen durchsetzte.

Im Rahmen der bereits in den 1960er Jahren sehr produktiven ›Tübinger Schule‹ spielten Artefakte bzw. das ›Sachgut‹ auch weiterhin eine wichtige Rolle. Geändert hatten sich lediglich die Art und Weise, wie man die Materielle Kultur wahrnimmt und damit auch die daraus abgeleiteten Interpretationen. Vor allem Bausingers Schüler und späterer Kollege Gottfried Korff hat durch eine sehr große Zahl von Beiträgen zur theoretischen Durchdringung der Materiellen Kultur oder der ›Welt der Dinge‹ – wie Artefakte in den empirisch arbeitenden, gegenwartsbezogenen Kulturwissenschaften zunehmend genannt werden – beigetragen (siehe etwa Korff 2002).

Artefakte in der Archäologie

Es gibt kein anderes Fach, in dem Artefakten eine so zentrale Bedeutung zukommt wie in der Archäologie. ›Archäologie‹ steht hier für die sieben Einzelarchäologien (Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie, Vorderasiatische Archäologie, Biblische Archäologie, Klassische Archäologie, Provinzialrömische Archäologie, Christliche Archäologie und Archäologie des Mittelalters; die Ägyptologie und die Archäologie der Neuzeit sind dabei aus unterschiedlichen Gründen nicht berücksichtigt; siehe hierzu Eggert 2006). Der Grund dafür ist offenkundig: In allen Einzelarchäologien sind es wesentlich oder gar ausschließlich Artefakte, also die materiellen Hinterlassenschaften einer längst entschwundenen Welt, die von dieser Welt Kunde zu geben vermögen. Das ›ausschließlich‹ bezieht sich auf die Urgeschichtliche oder Prähistorische Archäologie, die in globaler Perspektive jene Zeit der Kultur erforscht, in der die Menschen noch nicht über die Kenntnis von Schrift und damit über die Fähigkeit zu schreiben verfügten. Man muss sich darüber im Klaren zu sein, dass rund 99,5 % der Geschichte des Menschen von den Australopithecinen Afrikas bis in die Gegenwart nur über die Archäologie erschließbar sind.

Es liegt auf der Hand, dass Artefakte im Sinn materieller bzw. materialisierter Hinterlassenschaften in jenen Archäologien eine besondere Rolle spielen, in denen keine schriftliche ›Parallelüberlieferung‹ vorliegt. Daher werden sich die folgenden Ausführungen in paradigmatischer Absicht auf die Prähistorische Archäologie konzentrieren.

Bei den für die Prähistorische Archäologie zentralen Artefakten handelt es sich einerseits um dingliche Quellen aus der schriftlosen Vergangenheit, also um ›Sachgut‹, und zum anderen um die Zusammenhänge, in denen dieses Sachgut zutage gekommen ist. Auch diese Fundkontexte haben sich materiell niedergeschlagen und sind damit in dieser oder jener Form erhalten geblieben. In der Archäologie spricht

man meist von ›Funden‹, wenn man Sachgut, von ›Befunden‹ hingegen, wenn ›Fundzusammenhänge‹ meint (siehe Eggert 2012, 49–53; Eggert/Samida 2013, 30–33). Traditionell pflegt man in der Prähistorischen Archäologie einen sehr pragmatischen Umgang mit Artefakten, ähnlich dem, der sich in der Monographie von Feest und Janata (1999) niedergeschlagen hat (siehe etwa Hahn 1991; Hodges 1976; Hurcombe 2007). Dabei unterscheidet man bisweilen auch zwischen ›Geräten‹ und ›Werkzeugen‹, und zwar in dem Sinn, dass Werkzeuge eine Klasse von Geräten ist, die zur Herstellung anderer Geräte dienen (Feest/Janata 1999, 15 f.). Diese Differenzierung ist aber, wie angedeutet, keineswegs verbindlich.

Erst mit der Hinwendung zu einem semiotisch-kommunikationstheoretischen Kulturbegriff (siehe Eggert 2013; s. Kap. V.14), die in der Archäologie im Wesentlichen um die Wende zu diesem Jahrtausend erfolgte, setzte eine systematische, fachübergreifend orientierte Reflexion der semiotischen Dimension von Funden und Befunden ein. An dieser Stelle soll der Begriff ›Mentefakt‹ (von lat. *mens*: ›Geist‹, ›Vernunft‹) eingeführt werden. Er stammt aus der Museologie (Waidacher 2005, 320) und bezieht sich im Gegensatz zum Artefakt, »bei dem die Erscheinung gilt«, auf ein »Erzeugnis, dessen geistiger Gehalt maßgebend ist« (ebd.). Selbst wenn diese Definition nicht recht befriedigt, wird doch immerhin deutlich, dass sich mit diesem Begriff die semiotische Dimension von Artefakten recht gut erfassen lässt.

Zwei weitere Differenzierungen von Artefakten, die von Feest und Janata (1999, 15) in ethnographischem Kontext vorgenommen worden sind, lassen sich unter günstigen Voraussetzungen auch in der Archäologie anwenden. Feest und Janata unterscheiden zwischen »Endofakten« und »Exofakten«. Endofakte sind Artefakte, die innerhalb der sie verwendenden Gruppe hergestellt worden sind, während Exofakte nicht von der Gruppe selbst produziert, sondern von außen bezogen wurden.

Abschließend sollen einige Begriffe behandelt werden, die in der Prähistorischen Archäologie nicht unter die Artefaktkategorie fallen, wohl aber häufig in deren Umfeld von Bedeutung sind. Am wichtigsten ist dabei der Begriff ›Ökofakt‹, der von ›Ökologie‹ – der Wissenschaft von der Beziehung von Tieren und Pflanzen zu ihrer Umwelt – abgeleitet ist. Ökofakte sind also Überreste von Tieren und/oder Pflanzen, die in archäologisch relevantem Kontext gefunden wurden und damit Erkenntnisse über die natürliche Umwelt der betreffenden Menschen erlauben. Statt dieses Begriffs spricht man gelegentlich auch von ›Biofakten‹. Daneben gibt es aber auch den Begriff ›Naturfakt‹ – Friedrich Waidacher (2005, 16) spricht von ›Naturafakt‹ –, der allerdings missverständlich ist. Manchmal wird er auf das ›von der Natur Gemachte‹ bezogen und stellt damit das Gegenteil von Artefakt dar. Andererseits benennt man damit Dinge, die vom Menschen zu einem bestimmten Zweck der Natur entnommen sind – Feest und Janata (1999, 15) führen hier einen Stein an, der zum Aufschlagen einer Nuss benutzt wird. Je nach ihrer Funktion können solche Naturfakte deutliche Gebrauchsspuren aufweisen.

Bei bestimmten stein- oder tonartigen Objekten mag der Artefaktcharakter bisweilen fraglich sein; meist stellen sie sich dann bei näherer Analyse als natürliche Bildungen heraus. Früher pflegte man solche Gegenstände – z. B. nicht-anthropogene Silexabsplisse oder sogenannte ›Windkanter‹, also durch Windeinwirkung geschliffenes Felsgestein, sowie sogenannte ›Lösskindl‹ oder ›Lössmännchen‹, d. h. Kalkkonkretionen, die bei gutem Willen an Figürchen erinnern – als ›Naturspiele‹ zu bezeichnen, während man heute meist von ›Geofakten‹ spricht.

Erweitertes Artefaktkonzept

Seit den 1980er Jahren ist in verschiedenen Wissenschaften, z. B. in den Sozial- und Rechtswissenschaften, ein Gebrauch von ›Artefakt‹ festzustellen, der von jenem in den Kulturwissenschaften abweicht. Einerseits besteht besonders im englischsprachigen Raum eine Tendenz, auch ihrem Kern nach wesentlich abstrakte soziale Institutionen, aber auch Handlungen von Individuen und Gruppen und ihre Konsequenzen, als ›soziale Artefakte‹ zu bezeichnen. Dazu wären beispielsweise jeweils zwei oder mehrere Parteien bindende Vereinbarungen und Verträge, aber etwa auch moralische Rechte zu zählen. Jedoch bedarf es nicht notwendigerweise bestimmter festgelegter gegenseitiger Verpflichtungen, um von ›sozialen Artefakten‹ zu sprechen. Viele Institutionen, denen man sich ohne großes Reglement sozial zugehörig fühlt (z. B. Stammtisch- oder Skatrunden und Kegeltreffen) oder denen man als Mitglied beitritt (z. B. Sport- und Schützenvereine oder Dorffeuerwehren) lassen sich hier anführen. Aber selbst etwaige nicht geplante oder auch bewusst herbeigeführte Folgen sozialen Verhaltens – z. B. Streit bei Familienfeiern aufgrund unbeabsichtigter oder gezielter verbaler Direktheit Einzelner – könnte ohne weiteres als Artefakte sozialen Handelns verstanden werden.

Andererseits wird der Begriff ›Artefakt‹ auch für ›Fehler‹ oder – konkreter – für Konsequenzen ver-

wendet, die nicht direkt mit dem analysierten Forschungsobjekt zusammenhängen, sondern auf die dafür zugrunde gelegte Methode zurückgehen. In solchen Fällen träfe die Aussage ›Phänomen *X* ist ein Ergebnis der Methode *Y*‹ gültig, wobei diese Aussage impliziert, dass das Phänomen *X* den Forschungsgegenstand verzerrt oder ihn sonstwie nicht korrekt wiedergibt.

In ähnlichem Sinn spricht man in manchen Bereichen der Computerwissenschaft von ›digitalen Artefakten‹, wenn es durch den Prozess der digitalen Datenmanipulation zu Veränderungen und Verzerrungen dieser Daten kommt. Vor allem in der Computergrafik spielen solche Artefakte – dort als ›visuelle Artefakte‹ bezeichnet – eine beträchtliche Rolle. Es handelt sich dabei um wahrnehmbare Beeinträchtigungen digitaler Bilder, die ausnahmslos auf Ursachen zurückgehen, die nicht mit dem Ausgangskontext, sondern mit der digitalen Technik zusammenhängen.

Das in diesem Abschnitt angesprochene Verständnis von ›Artefakt‹ – und es gibt noch eine Reihe ähnlicher Varianten in anderen Wissenschaften – scheint recht weit von dem der Kulturwissenschaften entfernt zu sein. Dieser Eindruck trifft jedoch nicht zu. So hat etwa Georg Elwert (1947–2005) gezeigt, dass dieses erweiterte Artefaktkonzept auch für die Begriffs- und Theoriebildung der Ethnologie und anderer empirischer Sozialwissenschaften relevant ist (Elwert 1989).

Literatur

Bausinger, Hermann: *Volkskultur in der technischen Welt*. Frankfurt a. M./New York 2005 [erweiterte Neuausgabe; Erstausgabe 1961].

Bredekamp, Horst: Bildwissenschaft. In: Ulrich Pfisterer (Hg.): *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*. Stuttgart/Weimar ^{2}2011, 72–75.

Eggert, Manfred K. H.: *Archäologie. Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft*. Tübingen/Basel 2006.

Eggert, Manfred K. H.: *Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden*. Tübingen/Basel ^{4}2012 [Erstauflage 2001].

Eggert, Manfred K. H.: ›Kultur‹. Zum praktischen Umgang mit einem Theoriekonzept. In: Ders./Ulrich Veit (Hg.): *Theorie in der Archäologie. Zur jüngeren Diskussion in Deutschland*. Münster/New York u. a. 2013, 13–61.

Eggert, Manfred K. H./Samida, Stefanie: *Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie*. Tübingen/Basel ^{2}2013 [Erstauflage 2009].

Elwert, Georg: Ethnologische Artefakte und die theoretische Aufgabe der empirischen Sozialwissenschaften. In: *Saeculum* 40 (1989), 149–160.

Feest, Christian F. u. a.: Kommentare zu Ulla Johansen: Materielle oder materialisierte Kultur? *Zeitschrift für Ethnologie* 117, 1992: 1–15 und Antwort der Autorin. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 118 (1993), 141–197.

Feest, Christian F./Janata, Alfred: *Technologie und Ergologie in der Völkerkunde*. Bd. 1. Berlin ^{4}1999 [Erstauflage Mannheim 1966, hg. von Walter Hirschberg/Alfred Janata].

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hahn, Joachim: *Erkennen und Bestimmen von Stein- und Knochenartefakten. Einführung in die Artefaktmorphologie*. Tübingen 1991.

Hodges, Henry: *Artifacts. An Introduction to Early Materials and Technology*. London 1976 [Erstausgabe 1964].

Hoppe, Ilaria: High/Low. In: Ulrich Pfisterer (Hg.): *Metzler Lexikon Kunstwissenschaft. Ideen, Methoden, Begriffe*. Stuttgart/Weimar ^{2}2011, 170–175.

Hurcombe, Linda M.: *Archaeological Artifacts as Material Culture*. London/New York 2007.

Johansen, Ulla: Materielle oder materialisierte Kultur? In: *Zeitschrift für Ethnologie* 117 (1992), 1–15.

Korff, Gottfried: *Museumsdinge. Deponieren – Exponieren*. Hg. von Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen. Köln/Weimar u. a. 2002.

Prown, Jules David: The truth of material culture. History or fiction? In: Steven Lubar/W. David Kingery (Hg.): *History from Things. Essays on Material Culture*. Washington/London 1993, 1–19.

Tylor, Edward B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Bd. 1. London 1871.

Waidacher, Friedrich: *Museologie – knapp gefasst*. Wien/Köln u. a. 2005.

Manfred K. H. Eggert

5. Aura

Der Aura-Begriff bei Walter Benjamin

Es ist wohl kein immaterielleres Phänomen im Rahmen einer Konzeption von Materieller Kultur denkbar als die Aura. Das Gewicht indessen, das ihr im Werk des Philosophen und Schriftstellers Walter Benjamin (1892–1940) zukommt, wird in einem Vergleich deutlich, der auch für die Theorie der Materiellen Kultur bedeutsam sein könnte. In einem Brief vom November 1935 berichtet der Emigrant aus Paris, dass er seine Studien am *Passagen-Werk*, die der »Urgeschichte« des 19. Jahrhunderts galten (Benjamin GS V/1–2 1982), unterbrochen habe, um ein aktuelles Thema, die »Lebensbedingungen der Kunst der Gegenwart« (Benjamin GB V, 199) zu behandeln. Das Verhältnis beider Arbeiten zueinander und die sie tragende geschichtliche Erkenntnis hat er im Bild einer Waage gefasst, »deren eine Schale mit dem Gewesnen, deren andere mit der Erkenntnis der Gegenwart belastet ist. Während auf der ersten die Tatsachen nicht unscheinbar und nicht zahlreich genug versammelt sein könnten, dürfen auf der zweiten nur einige wenige schwere massive Gewichte liegen« (ebd.). Als solches schweres Gewicht hat er die Reflexion über die Kunstbedingungen der Gegenwart in die Waagschale gelegt und damit auch methodologisch das geschichtliche Erkennen an die Perspektive der Gegenwart geknüpft.

Berühmt wurde die hier angesprochene, mittlerweile in drei deutschen und einer französischen (der einzigen seinerzeit publizierten) Fassung vorliegende Abhandlung mit dem Titel »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« (hier zit. nach Benjamin GS VII/1, 350 ff.) durch die Einführung des Begriffs der Aura, an deren *Verfall* in der Moderne Benjamin eine marxistisch-materialistische Kunsttheorie zu begründen versuchte. Diese Übertragung eines mystischen Traditionen entstammenden Begriffs auf gesellschaftliche Zusammenhänge und Entwicklungen respektive die Behauptung eines »Verfalls der Aura« am Kunstwerk (ebd., passim) aufgrund der sich entwickelnden Reproduktionsverfahren, die das Kunstwerk und seinen Begriff selbst veränderten – nicht nur diese These, sondern auch Benjamins kämpferische Zustimmung zu diesem Vorgang stellen bis heute für Leser und Interpreten eine Herausforderung, aber ebenso sehr ein Faszinosum dar. Beides ist begründet in der unauflöslichen Verschmelzung mystisch-theologischer Aspekte mit den materialistischen Intentionen in Benjamins Denken.

Entgegen allen ideologischen Vereinnahmungen in der Rezeptionsgeschichte ist zugleich festzuhalten, dass Benjamin keine stringente Theorie der Aura entwickelt hat. Sie ist vielmehr ein »Arbeitsbegriff« (Lindner 2006, 237), mit dem er die geschichtlichen Entwicklungen untersucht. Entscheidend dabei ist, dass Benjamin nicht von einem »Verlust« der Aura spricht, sondern immer von ihrem »Verfall« oder ähnlichen Formulierungen, d. h. von einem *Prozess*, dem eine eigene Dialektik innewohnt: die Genese der Aura im Augenblick ihres Verfalls, der das Verfallende erst zu Bewusstsein bringt. Damit wird Aura zu einer Kategorie der *Erfahrung*, die Benjamin auf vielfältige Weise und weit über die Kunstwerk-Thesen hinaus in ihren Veränderungen in der Moderne thematisiert (siehe Stoessel 1983).

Wortgeschichte und Einflüsse

Schon die Antike kannte den griechischen Begriff *aúra*, lat. *aura*, der ›Luft‹, ›(Wind-)Hauch‹, ›Hülle‹ und ›Aureole‹ bedeutet – ein Nimbus, eine Ausstrahlung, die Menschen, Körper und Gegenstände umgibt. Der romantische Theosoph Franz von Baader (1765–1841) verstand sie als »göttlichen Hauch« (*divina aura*), der Anthroposoph Rudolf Steiner (1861–1925) wiederum als jene Lichthülle um den Menschen, die in mystischer Schau nur dem Erleuchteten wahrnehmbar wird. Seit der antiken Medizin (Galen, 2. Jahrhundert) gilt sie zudem als Vorbotin des epileptischen Anfalls. Aber auch in der Kabbala findet sich der Begriff, dort hebräisch als *ha-Awir ascher sebibaw*: ein »Äther, welcher den Menschen umgibt und in dem seine Taten bis zum jüngsten Gericht aufbewahrt werden« (Tiedemann 1971, 652). Einflüsse, die für Benjamins Aufnahme des Begriffs wichtig waren, gehen unter anderem auch auf die Münchner »Kosmiker« zurück, die in dem Altertumsforscher Alfred Schuler (1865–1923), dem Psychologen und Graphologen Ludwig Klages (1872–1956) sowie dem Schriftsteller Karl Wolfskehl (1869–1948) ihre wichtigsten Vertreter hatten (siehe Stoessel 1983, 14 mit Anm. 18 u. 20). Wolfskehl, der wie Benjamin als Jude emigrieren musste und dem Benjamin zum 60. Geburtstag eine Hommage widmete (Benjamin GS IV/1, 366 ff.), hatte in seinen Beiträgen für die *Frankfurter Zeitung* um 1930 die Aura und ihr mögliches Schwinden mehrfach thematisiert, darunter in dem Essay »Lebensluft«, den auch Benjamin schätzte (Benjamin GB III, 475; Wolfskehl 2011).

Benjamin über die Aura und das Auratische

Nach sporadischen Verwendungen taucht die Aura bei Benjamin erstmals ausführlich in einem *Haschisch*-Protokoll von 1930 auf, wo er sie ausdrücklich gegen theosophische Lehren abgrenzt. Hier beschreibt er sie als »ornamentale Umzirkung«, die an *jedem* Ding und Körper erscheine, sich mit dessen Bewegung verändere, und in der »das Ding oder Wesen fest wie in einem Futteral eingesenkt liegt« (Benjamin GS VI, 588). Kategoriale Geltung indes erhält die Aura dann 1931 in seiner Abhandlung »Kleine Geschichte der Photographie«, einer Vorstudie zum 1935/36 verfassten Kunstwerk-Aufsatz. Dort findet sich bereits jene Kurz-Definition der Aura als »einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag« (Benjamin GS II/1, 378), die auch später immer wiederkehrt. Benjamin beschreibt hier die Entwicklung von der frühen, noch auratischen Daguerreotypie über ihre Verfallsperiode bis zu jenen Fotografen, die wie Eugène Atget (1857–1927), Germaine Krull (1897–1985) oder August Sander (1876–1964) »die Befreiung des Objekts von der Aura« eingeleitet und vollzogen hätten (ebd.). Als »technisches Äquivalent« für den auratischen Charakter der frühen Fotografie nennt er das »Kontinuum von hellstem Licht zu dunkelstem Schatten«, das man in der anschließenden »Verfallsperiode« durch künstliche Retusche, Gummidrucke u. a. aufrechtzuerhalten versuchte (ebd., 376).

Mit kleinen Variationen in den verschiedenen Fassungen der Kunstwerk-Thesen (hierzu ausführlich Lindner 2006) kehren in der 1989 publizierten und hier zitierten Version fast wörtlich die Beschreibung und Erläuterung der Aura aus dem Photographie-Aufsatz wieder, auch hier als Antwort auf die Frage, was ›Aura‹ eigentlich sei: »Ein sonderbares Gespinst aus Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag. An einem Sommernachmittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Ruhenden wirft – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen« (Benjamin GS VII/1, 355). Dieser auratischen Naturerfahrung stellt Benjamin als »gesellschaftliche Bedingtheit des gegenwärtigen Verfalls der Aura« das gewachsene Bedürfnis der Massen gegenüber, sich die Dinge »näherzubringen« und ihrer in Abbild und Reproduktion habhaft zu werden (ebd.). Entsprechend nennt er als wesentliche Merkmale, die das auratische Kunstwerk von dem massenhaft reproduzierbaren, nichtauratischen Werk unterscheiden: »Ferne«, »Echtheit« und »Einmaligkeit«, sowie den »Kultwert« (ebd., 352 ff.). Das heißt: Wie das Kultbild, so erscheint auch das säkularisierte Kunstwerk als Unnahbares in räumlicher Ferne. Dagegen stehen mit der fotografisch-filmischen Reproduktionstechnik Berührbarkeit, Nähe und Zugänglichkeit für jedermann. Der massenhaften Produktionsweise entspricht die Masse der Rezipienten. Echtheit und Einmaligkeit wiederum bedingen einander: Das einmalige Dasein eines Werks, sein *hic et nunc*, in dem sich sowohl seine »materielle Dauer« wie seine geschichtliche Überlieferung bezeugt (ebd., 353), verbürgt zugleich seine Echtheit. Mit der massenhaften Reproduzierbarkeit eines Werks, wie sie für das Kunstwerk möglich, für Fotografie und Film jedoch technische Bedingung und Voraussetzung ist, verlieren Originalität und Echtheit ihren Sinn. Alle herkömmliche Kunst wiederum hat ihren ›Ursprung‹ im kultischen Ritual, daraus resultiert der »Kultwert« (ebd., 357 ff.), auch des säkularisierten Werks. Dieser Kultwert wird abgelöst vom »Ausstellungswert« (ebd.), die visuelle Ferne von taktiler Nähe, das vormals unantastbare (Kult-)Bild weicht dem jederzeit berührbaren und verfügbaren Abbild (ebd., u. passim).

Widersprüche in Benjamins Aura-Begriff und »Kampfwert« der Thesen

Diese Bestimmungen, vor allem die unendliche Reproduktionsfähigkeit, scheinen eigene materiale bzw. technische Werkskategorien darzustellen und stützen auch fraglos einen neuen ›unauratischen‹ Kunstbegriff. Zugleich aber verdecken sie nur oberflächlich die andere Seite des Phänomens: die Wahrnehmung des Gegenstands im Subjekt, im Betrachter selbst, die allerdings wiederum gravierenden Veränderungen unterliegt, die Benjamin auf vielfältige Weise auch in anderen seiner Werke beschreibt. Zudem macht die sich entwickelnde Warenwelt – darauf wird Theodor W. Adorno (1903–1969) später mit Nachdruck verweisen – auch vor dem Kunstwerk nicht halt: Es wird zur Ware, und im *Fetischcharakter*, den im Marxschen Sinn jedes Produkt als Tauschwert (= Ware) erhält, entsteht wie bei der Retusche eine Art ›Talmi-Aura‹, die nicht ohne weiteres von jener anderen zu unterscheiden ist. Aus alldem resultiert eine irritierende Ambiguität im Begriff der Aura selbst. Sie betrifft vor allem die produktionsästhetische Seite der Aura respektive ihres Verfalls, sofern diese an den fotografischen und filmischen Herstellungsverfahren dargestellt werden. Dass der Kamera-Blick den Blick des Aufgenommenen nicht

zu erwidern vermag, gilt Benjamin zwar als Beleg für ein (objektiv) technisches »Äquivalent« (Benjamin GS II/1, 377), auf der anderen Seite aber, und daran lässt er keinen Zweifel, bestimmt sich Aura als Phänomen der Projektion immer auch im Blick und in der Wahrnehmung des Betrachters, oder, wie Benjamin an derselben Stelle betont, im *Verhältnis* des Fotografen zu seiner Technik (ebd.).

Somit liegt das eigentlich Wegweisende des Aura-Begriffs bzw. der These von ihrem Verfall in der Moderne, in der marxistisch inspirierten Darstellung der Auswirkung der sich ändernden gesellschaftlichen und materiellen Bedingungen auf die *Erfahrung*. Diese Veränderungen, die sich seit dem 19. Jahrhundert mit der Industrialisierung, dem Wachsen der Städte und Großstädte, des Verkehrs und des aufstrebenden Kapitalismus abzeichnen, und von denen die ›Krisis der Künste‹ nur eines ihrer Symptome ist, hat Benjamin auch im Begriff der »Chok-Wahrnehmung« (ebd., 379 ff.) gefasst, die gegen die auratische Erfahrung abdichtet. Diesen Veränderungen galt sein Pariser *Passagen*-Projekt – als der Versuch, die Physiognomie eines vergangenen Jahrhunderts zu zeichnen in einem Moment höchster politischer Gefahr, wie sie in den 1930er Jahren mit Nationalsozialismus und Faschismus heraufzog. Angesichts dieser Gefahr verlieh Benjamin seinen Kunstwerk-Thesen ausdrücklich einen »Kampfwert« (Benjamin GS VII/1, 350), als Kampf gegen eine faschistische Ästhetisierung der Politik, der er im Rahmen der neuen Produktions- und Reproduktionsmittel eine Kunst entgegenstellt, die auf Politik gegründet ist (ebd.). Die Hoffnung, mit der historisch-materialistischen Begründung des Aura-Verfalls seine Thesen gegen jegliches Missverständnis immun zu machen, erfüllte sich allerdings nicht einmal gegenüber den Freunden Bertolt Brecht (1898–1956) auf der einen Seite (siehe Brecht o. J., 7) und Gershom Scholem (1897–1982) auf der anderen (siehe Benjamin GB IV, 25 ff.; hierzu Stoessel 1993, 72). Adorno wiederum war es, der ihm 1936 am Ende einer eingehenden Kritik die »völlige Liquidierung der Brechtischen Motive« empfiehlt (Adorno/Benjamin 1994, 173).

Aura als Erinnerung und Belehnung: Das vergessene Menschliche

Was Benjamin mit der Aura zunächst noch kritisch als Diagnose ihres Verfalls einführt und im Sinne seiner marxistisch-materialistischen Orientierung programmatisch vertritt, zeigt indes in der weiteren Entwicklung der Kategorie dialektisch auch jene andere Seite, in der Aura als ›Belehnung‹ und ›Erinnerung‹ erscheint. In der zweiten Fassung seiner Baudelaire-Arbeit von 1939 – »Über einige Motive bei Baudelaire« (Benjamin GS I/2, 605 ff.) – hat Benjamin den Begriff der Aura explizit aus der menschlichen Erfahrung des erwiderten Blicks abgeleitet und diese Fähigkeit auf Natur und Unbelebtes übertragen. Solcher »Belehnung« entsprächen die Funde der *mémoire involontaire*, der »unwillkürlichen Erinnerung« – ein Begriff, den er in Anlehnung an Marcel Proust (1871–1922) und Henri Bergson (1859–1941) gewinnt (ebd., 646 f.). Vor allem in der Auseinandersetzung mit Adornos Kritik an der ersten Fassung der Baudelaire-Studie (Adorno/Benjamin 1994, 364 ff.) werden in dieser zweiten Version somit jene Einflüsse produktiv, die den Aura-Erinnerungs-Begriff im Sinne der *Correspondances* nicht nur an Charles Baudelaire (1821–1867) selber (siehe das gleichnamige Gedicht), sondern insbesondere an Proust und den Gedächtnis-Theorien von Bergson und Sigmund Freud (1856–1939) orientieren.

Allerdings muss auch gegen Adorno, in dessen Ästhetik später die Aura als »Nicht-Identisches« und als metaphysisches »Über-sich-hinaus-weisen« des traditionellen Kunstwerks wiederkehrt (Adorno 1970, 409 u. passim), gesagt werden, dass Benjamin – wie erwähnt – nie nostalgisch von einem Aura-*Verlust* spricht, sondern stets von ihrem *Verfall*. Es ist die Blickrichtung, in der sich Benjamin von seinen damaligen New Yorker Auftraggebern, Max Horkheimer (1895–1973) eingeschlossen, unterscheidet. Aura ist bei Benjamin kein ontologischer Ursprungsbegriff – das unterscheidet ihn strikt von Martin Heidegger (1889–1976) (siehe Stoessel 1983, 105 ff.) –, sondern bleibt dialektisch immer auf ihren Verfall bezogen, so wie Erinnerung auf das Vergessen, der Traum auf das Erwachen und die Notwendigkeit seiner »Übersetzung« (ebd., 62 u. passim).

Was aber dieses »Vergessene« bzw. zu Erinnernde (»Data der Vorgeschichte«, siehe Benjamin GS I/2, 639) individuell wie kollektiv ist – dies bleibt der unauflösbare Rest, der den Begriff der Aura und damit Benjamins Werk insgesamt in seiner theologisch-materialistischen Spannung hält. Auf Adornos spätere Frage, ob es sich bei der Aura um die »vergessene menschliche Arbeit« handele (Adorno/Benjamin 1994, 418), womit solche Ding-Belehnung dem (Waren-)Fetischismus (s. Kap. IV.27) nahekäme, antwortet Benjamin, wohlgemerkt im Jahr 1940, so klar wie rätselhaft:

»Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das Vergessen, das Sie in die Diskussion der Aura einwerfen, von großer Bedeutung ist. […] Aber wenn es sich in der Aura in der Tat um ein ›vergessenes Menschliches‹ handeln dürfte, so doch nicht notwendig um das, was in der Arbeit vorliegt. Baum und Strauch, die belehnt werden, sind nicht vom Menschen gemacht. Es muß also ein Menschliches an den Dingen sein, das *nicht* durch die Arbeit gestiftet wird« (ebd., 425).

Verwandlung contra Vermittlung: Mimesis und auratische Erinnerung als Utopie

Dieser aporetische Rest verweist zugleich auf einen entscheidenden und nur wenig beachteten Unterschied: An die Stelle der von Adorno und Horkheimer geforderten »Vermittlung« der Fakten im Hegel-Marxschen Sinn (siehe Adorno/Benjamin 1994, 366 f.), tritt bei Benjamin deren »Konstellation« respektive »Montage« und damit, mehr oder weniger explizit, die Idee der »Verwandlung« (Stoessel 1983, 178 ff.; 1993, 74), die auch seine in denselben Jahren entwickelte *Mimesis*-Theorie und jenen letzten Aspekt der Aura im Verhältnis von »Hülle und Verhülltem« prägt (Benjamin GS II/1, 210 ff. u. passim). In diesem Verhältnis bleibt ein mystisches, nicht vermittelbares Element erhalten, mit dem Benjamin wieder an seine frühen sprachtheologischen Arbeiten anknüpft. Damit wird Aura auch zu einem Phänomen von Sprache und Mitteilung bzw. den Grenzen ihrer Mitteilbarkeit (Stoessel 1983, Kap. II + III); sie bestimmt sich zugleich durch ein Nicht-Definierbares, im Wortsinn »Ent-Grenzendes« (ebd., 43 ff., 46), das sich in den Metamorphosen der ›Übersetzung‹ als »unsinnliche Ähnlichkeit« (Benjamin GS II/1, 212), in der surrealistischen Erfahrung wiederum als »profane Erleuchtung« (ebd., 295 ff.) manifestiert: als Erinnerung an ein Anderes, Fremd-Vertrautes, das – und dies prägt auch die Dialektik von Benjamins messianischer Geschichtstheorie – in der Zukunft liegt. Dies ihre Utopie.

Neue Ansätze und Reauratisierungen in Kunst und Medientheorie

Etliche Theoretiker und Künstler haben mittlerweile versucht, Benjamins Kunstwerk-Thesen fortzudenken oder sie, mehr oder minder zu Recht, in Frage zu stellen. So hat die amerikanische Filmwissenschaftlerin Miriam Hansen Benjamins Ansätze zu einer *Spiel*-Theorie aufgegriffen, die es allerdings noch weiter auszuloten gilt (siehe Lindner 2006, 248 f.). Alles kann, an den richtigen Ort, in den entsprechenden Kontext und Rahmen gestellt, als ›Kunst‹ deklariert, eine Aura im Sinne des *hic et nunc* erhalten, auch die Reproduktion. Was Dadaisten und Surrealisten mit Ready-made und *objet trouvé*, oder Joseph Beuys (1921–1986) mit ›Fettecke‹ und ›Badewanne‹ längst demonstrierten, das hat der Kunsttheoretiker Boris Groys (2003) im Begriff einer »Topologie der Aura« weitergedacht, mit dieser Wendung allerdings die *zeitliche* Komponente unterschlagen, die in Benjamins Begriff der Aura-Ferne wesentlich enthalten ist.

Im Begriff der *Atmosphäre* hat sich wiederum ein neuer Zweig in der ästhetischen Theorie etabliert, der den sinnlichen Elementen der auratischen Wahrnehmung und ihren Veränderungen heute gilt (siehe Böhme 1995). Nicht zufällig sind es insbesondere Medientheoretiker, die das Phänomen ›Aura‹ – entgegen Benjamins diagnostiziertem Verfall – wiederzubeleben versuchen, mit solchen ›Reauratisierungen‹ aber, wie Dieter Mersch, auch in fragwürdige Nähe zu Heideggers ontologischen Ableitungen rücken. Weil von ihm als »Verlust« verstanden, begegnet Mersch (2002) dem Phänomen gewissermaßen in kompensatorischer Sicht, in der – in performativen Veranstaltungen ebenso wie in philosophischer Kontemplation – Aura als *Ereignis* erfahrbar werden soll.

Dennoch zählen die genannten, Benjamins Denken nicht orthodox folgenden Ansätze, unter ihnen auch die explizit auratisch verstandenen Matrix-Druck-Werke des Mailänder Künstlers Roberto Ciaccio (2006), zu ihren produktivsten. Sie alle vermögen zu den Gegenständen einer Materiellen Kultur in Beziehung zu treten. Die von Benjamin dargestellten Aspekte der Aura aber, ihre ästhetisch-sprachtheologischen wie ihre historisch-soziologischen und geschichtsphilosophischen Bezüge, können nur innerhalb seines Werks in ihrer gesamten Entwicklung erschlossen werden (siehe Stoessel 1983). Ihre aporetischen Blindstellen machen deutlich, dass die uneingelösten Gehalte der Aura fortdauern werden, solange wir den Traum von einer menschlicheren Gesellschaft nicht ausgeträumt haben. Auch insofern ist der Begriff der Aura, wie Adorno sagte, »nicht ausgedacht« (Adorno/Benjamin 1994, 418). Doch ist dieser unausgeträumte Traum eben das ›Gewicht‹, das auch eine Theorie der Materiellen Kultur auf die eine ihrer Waagschalen zu legen hätte.

Marleen Stoessel

Das Aura-Konzept und Verwandtes in den Empirischen Kulturwissenschaften

Im Gegensatz zu den Literaturwissenschaften und zur Kunstgeschichte bzw. Bildwissenschaft ist das Aura-Konzept in den zeitgenössischen Empirischen Kulturwissenschaften weniger präsent. Selbstverständlich wird der Begriff ›Aura‹ durchaus gelegentlich verwendet, aber dann doch in aller Regel in einem gänzlich allgemeinen Sinn, d. h. ohne Bezug auf Walter Benjamin. Dass der Begriff im Sachregister aktueller Einführungen in die Ethnologie, die Volkskunde/Europäische Ethnologie und die verschiedenen Archäologien fehlt, überrascht also nicht. Anders steht es allerdings mit der Einführung *Materielle Kultur* von Hans Peter Hahn (2005). Hahn geht darin explizit auf die »Aura des Gegenstands« ein und bezieht sich dabei auf Benjamins Kunstwerk-Aufsatz von 1936 (ebd., 30 f.). Karl-Heinz Kohl verwendet den Begriff ›Aura‹ in seinem Buch *Die Macht der Dinge* (2003) nicht nur in einem allgemeinen Sinn (etwa ebd., 9, 12, 231). Vielmehr spricht er zudem konkret von der »Aura des Sakralen« (ebd., 255). Auch er beruft sich auf Benjamins Kunstwerk-Aufsatz, wenn er schließlich der Frage nachgeht, ob »Museumsstücke« nicht vielleicht »die sakralen Objekte der Moderne« sein könnten (ebd., 256 ff.).

Das ›Authentische‹ und das ›Unsichtbare‹

Die weitaus größte Präsenz des Aura-Konzepts in den Empirischen Kulturwissenschaften findet sich in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie. Dies ist allerdings kein genereller Befund, sondern hängt mit dem Wirken von Gottfried Korff zusammen. Korff lehrte von 1982 bis 2007 am Tübinger Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, wie die Volkskunde/Europäische Ethnologie in Tübingen heißt. Er hat sich in zahlreichen grundsätzlichen Arbeiten mit Fragen des Museums- und Ausstellungswesens auseinandergesetzt (siehe dazu vor allem die Sammlung Korff 2002). Benjamin »als begeisterter Ausstellungsbesucher und -rezensent in den zwanziger Jahren« – so Korff (2002, 378) – bildete dabei häufig einen seiner Anknüpfungspunkte (etwa ebd., 12, 40, 354). Immer aber und wesentlich ging es Korff um das sogenannte ›Sachgut‹, die Welt der Dinge, nicht zuletzt um jene Dinge der Vergangenheit, die in dieser oder jener Weise tradiert, in der Gegenwart vorhanden sind. *Museumsdinge* – so der Haupttitel einer Sammlung seiner Essays, Besprechungen und Reflexionen (Korff 2002) – benennt diese Kategorie von Objekten in aller Klarheit (zu Museumsdingen s. Kap. IV.18). Ihr galt und gilt Korffs besonderes Interesse, und dem Faszinosum des authentischen Objekts der Vergangenheit hat er eine Reihe tiefgründiger Überlegungen gewidmet. Hier findet er die unmittelbare Verknüpfung zu Benjamins Aura-Konzept, indem er mit der seit den 1980er Jahren veränderten Rezeption von Benjamin (wesentlich hierbei Stoessel 1983) feststellt, dass mit ›Aura‹ keineswegs allein das Kunstwerk, sondern – wie schon schon in Benjamins Kunstwerk-Aufsatz selbst – auch der ›geschichtliche‹ Gegenstand gemeint ist (Korff 2002, 37 f.).

Das ›Authentische‹ (s. Kap. IV.6) der in die Gegenwart hineinragenden Objekte der Vergangenheit, die dem Betrachter zwar »räumlich nah, jedoch mental, emotional und intellektuell fremd und fern« sind (ebd., 37; siehe bes. auch ebd., 120 f.) entspricht – wie Korff festhält – der Benjaminschen Nähe und Ferne der Aura. Mit der Revision des Aura-Begriffs wurde, so Korff (ebd., 38), das originale, authentische Sachgut als »eigentliches Kompositionselement von historischen Ausstellungen« nicht nur aufgewertet, sondern unentbehrlich. Über die ›Zeitzeugenschaft‹ von historischen Dingen – dem ihnen innewohnenden Potential, über die Vergangenheit Auskunft zu geben – stellt er zu Recht die Verbindung zum Konzept der *Semiophoren* (s. Kap. IV.23) in Krzysztof Pomians (1998) Überlegungen zum Ursprung des Museums her (z. B. Korff 2002, 143). In ihrer Eigenschaft als Zeichenträger repräsentieren Museumsobjekte nach Pomian (1998, 49 f.) das »Unsichtbare«, nämlich die Vergangenheit, und zugleich vermitteln sie kraft ihres historischen Aussagepotentials zwischen diesem Unsichtbaren und dem »Sichtbaren«, der Gegenwart. Korff (2002, 143) hat es auf die einprägsame Formel von der Vermittlung zwischen »der Materialität des Anschaubaren und der ›Immaterialität‹ des Erinnerbaren« gebracht. Es erstaunt daher, dass Pomian in seinem *Der Ursprung des Museums* – einer deutschen Zusammenstellung einzelner Buchkapitel und Essays – keinerlei Bezug auf Benjamin nimmt. Gerade hier hätte man eine Verknüpfung mit dessen Ideen unbedingt erwartet – eine Verknüpfung, die eben erst Korff vorgenommen hat.

›Dingbeseelung‹ und ›Dingbedeutsamkeit‹

So sehr die Benjamin- und besonders die Aura-Rezeption in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie durch Korff hervorzuheben ist, muss doch andererseits festgehalten werden, dass ein der ›Aura‹ sehr

ähnliches Konzept in der Volkskunde eine recht lange Tradition besitzt. Es handelt sich dabei um einen teils analytisch, teils interpretativ gemeinten und entsprechend eingesetzten Ansatz jener volkskundlichen Forschung, die den symbolisch aufgeladenen materiellen Formen der Lebenswelt gewidmet ist. Im Mittelpunkt dieses Ansatzes stand ursprünglich der Begriff ›Dingbeseelung‹, dem die Dissertation von Karl-Sigismund Kramer (1916–1998) galt (Kramer 1940). Später wählte er dafür die Bezeichnung ›Dingbedeutsamkeit‹ (dazu im Einzelnen Kramer 1995).

Korff hat diesem Kramerschen Begriff im Lauf der Jahre mehrere Arbeiten gewidmet (Korff 1992; 1995; 2000), in denen es ihm sowohl um die »Transformation von Gebrauchswert in den Symbolwert eines Dings« als auch um das »komplizierte Symbolnetz« geht, das »der Mensch über die Dinge geworfen hat« (Korff 1995, 35). Wenngleich es nahegelegen hätte, über die Qualitäten von Distanz und Nähe sowie Authentizität in der Benjaminschen Aura eine Beziehung zur Kramerschen Dingbedeutsamkeit herzustellen, hat Korff darauf überraschenderweise verzichtet. Dennoch ist offenkundig, dass vieles aus dem weiten Symbolbereich der Materiellen Kultur, das wir heute mit Benjamins Aura-Konzept charakterisieren, nicht minder gut unter die Kategorie Kramers gefasst werden könnte.

›Orenda‹ und ›Mana‹

Schließlich gibt es ein weiteres Konzept, das in den 1920er und 1930er Jahren in der Volkskunde eine Rolle gespielt hat. Es ist unter der Bezeichnung ›Orenda‹ von dem Klassische Philologen, Religionswissenschaftler und Volkskundler Friedrich Pfister (1883–1967) aus der amerikanischen Ethnologie entlehnt worden. ›Orenda‹ steht bei den Irokesen für eine unpersönliche Macht, und Pfister (1935, Sp. 1295; 1936, 30) hat diesen Begriff in das Zentrum des von ihm so bezeichneten *Orendismus* oder »Machtglaubens« gerückt. Bei dieser »ältesten Form des Glaubens« handele es sich um das Vertrauen auf »unpersönliche, besonderes wirkungsvolle Kräfte, die an irgendwelche körperlichen oder unkörperlichen Objekte« gebunden seien (Pfister 1936, 30). Sicherlich wäre es unangebracht, den Bogen vom Aura-Begriff zu anderen Konzepten überspannen zu wollen, aber es ist doch andererseits offenkundig, dass sowohl zur ›Dingbedeutsamkeit‹ als auch zu ›Orenda‹ bei allen Unterschieden im Einzelnen eine mehr als nur vage Gemeinsamkeit besteht.

Dies gilt im Übrigen auch für das poly- und melanesische Konzept ›Mana‹, auf das auch Pfister (ebd.; 1935, Sp. 1295 ff.) selbst – neben ähnlichen Konzepten – beiläufig verweist. In unserem Zusammenhang geht es jedoch nicht darum, das Orenda- und das Mana-Konzept – Letzteres hat in Deutschland erstmals der Ethnologe und Religionswissenschaftler Friedrich Rudolf Lehmann (1887–1969) systematisch behandelt (Lehmann 1922; kritisch zum Konzept unter anderem Keesing 1984) – aus der Tiefe der Forschungsgeschichte hervorzuholen und zu prüfen, ob und inwieweit sie heute geeignet wären, zur Dechiffrierung der symbolischen Aufladung der Materiellen Kultur beizutragen. Dies würde sich angesichts der mannigfachen Verankerung dieser Konzepte in den ›Geist der Zeit‹ – d. h. den Voraussetzungen, in und unter denen sie erörtert wurden – nicht lohnen. Man müsste sie dafür dieser besonderen, heute weitgehend entrückten Festlegung entkleiden, und dieser Aufwand wiederum erscheint in Relation zu dem, was damit zu gewinnen wäre, zu groß. Der von der Aura ausgehende Rückgriff auf ›Mana‹, Orenda‹ und ›Dingbeseelung‹/›Dingbedeutsamkeit‹ sollte hier allein dazu dienen, ein Spektrum von analytisch-interpretativen Ansätzen sichtbar zu machen, die im Wesentlichen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts entwickelt wurden. Sie alle betreffen in je besonderer Weise auch – um es mit Gottfried Korff (2000, 22, 31) zu sagen – die »symbolischen Valenzen« bzw. die »kollektiven, kulturell codierten Bedeutsamkeiten« der Materiellen Kultur.

Manfred K. H. Eggert

Literatur

Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1970.

Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: *Briefwechsel 1928–1940*. Hg. von Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1994.

Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Bd. I–VII. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1984–1989 [GS].

Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Bd. III–V. Hg. von Christoph Gödde/Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1990 [GB].

Böhme, Gernot: *Atmosphäre. Essays zur neueren Ästhetik*. Frankfurt a. M. 1995.

Brecht, Bertolt: *Arbeitsjournal*. Berlin/Weimar o. J.

Ciaccio, Roberto: *Revenants – Rispecchiamenti della matrice – Widerspiegelungen der Matrix*. Milano 2006.

Groys, Boris: Die Topologie der Aura. In: Ders.: *Topologie der Kunst*. München 2003, 33–46.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Keesing, Roger M.: Rethinking »Mana«. In: *Journal of Anthropological Research* 40/1 (1984), 137–156.

Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.
Korff, Gottfried: Notizen zur Dingbedeutsamkeit. In: *13 Dinge. Form Funktion Bedeutung. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum für Volkskultur in Württemberg*. Stuttgart 1992, 8–17 [Wiederabdruck in Korff 2002, 283–294].
Korff, Gottfried: Bemerkungen zur Dingbedeutsamkeit des Besens. In: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1995, 33–44.
Korff, Gottfried: Ein paar Worte zur Dingbedeutsamkeit. In: *Kieler Blätter zur Volkskunde* 32 (2000) 21–33.
Korff, Gottfried: *Museumsdinge. Deponieren – Exponieren*. Hg. von Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen. Köln/Weimar u. a. 2002.
Kramer, Karl-Sigismund: *Die Dingbeseelung in der germanischen Überlieferung*. München 1940.
Kramer, Karl-Sigismund: Dingbedeutsamkeit. Zur Geschichte des Begriffes und seines Inhaltes. In: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1995, 22–32.
Lehmann, Friedrich Rudolf: *Mana. Der Begriff des »außerordentlich Wirkungsvollen« bei Südseevölkern*. Leipzig 1922.
Lindner, Burkhardt: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders. (Hg.): *Benjamin Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2006, 229–251.
Mersch, Dieter: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a. M. 2002.
Pfister, Friedrich: Orendismus. In: Hanns Bächtold-Stäubli/Eduard Hoffmann-Krayer (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 6. Berlin 1935, Sp. 1294–1306.
Pfister, Friedrich: *Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben*. Berlin/Leipzig 1936.
Pomian, Krzysztof: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin 1998 [frz. Erstausgabe der einzelnen Kapitel 1986, 1987 u. 1988].
Stoessel, Marleen: *Aura – Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*. München/Wien 1983.
Stoessel, Marleen: Aura und Menschenrecht. In: Ulrich Greiner (Hg.): *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand*. Hildesheim 1993, 71–77.
Tiedemann, Rolf: Aura. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1971, 652–653.
Wolfskehl, Karl: *Lebensluft oder Ein Vormittag bei Hermes*. Hg. von Eckhardt Köhn. Berlin 2011.

6. Authentizität

Die Wortbedeutung des schillernden Authentizitätsbegriffs umfasst heute in vielfältigen Kontexten ›Glaubwürdigkeit‹, ›Aufrichtigkeit‹, ›Urheberschaft‹, ›Ursprünglichkeit‹, ›Wahrhaftigkeit‹, und damit ›beurkundet‹, ›beglaubigt‹, ›verbürgt‹, ›genuin‹, ›unverfälscht‹, ›unmittelbar‹, ›natürlich‹, ›eigentlich‹ und auch ›die Treue zu sich selbst‹. Nach der griechischen Herkunft des Wortes bedeutet ›authentisch‹ (*authentikós*; lat. *authenticus*) zunächst Echtheit im Sinne eines ›Verbürgten‹, das ›als Original befunden‹ wird. Darüber hinaus ist mit dem Authentischen auch der ›Herr‹, ›Gewalthaber‹ und die ›Machtvollkommenheit‹ gemeint, was den Begriff wiederum eng mit ›Autorität‹ und ›Autorisierung‹ verknüpft. Weitgehend verlorengegangene Bedeutungen sind hingegen ›Täter‹ und ›Mörder‹ sowie ›das Selbstvollendete‹ *(auto-entes)* und ›der Selbsthandanlegende‹, weshalb zum Bedeutungshorizont letztlich auch der Selbstmörder gehört (Knaller/Müller 2005).

Im Folgenden wird die heuristische Unterscheidung zwischen Objekt- und Subjektauthentizität bzw. zwischen materialen und personalen bzw. kollektiven Authentizitätsvorstellungen (siehe Knaller 2006; Lindholm 2008) aufgegriffen und um die Kategorie der ›historischen Authentizität‹ erweitert. Vor dem Hintergrund der *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) werden Konvergenzen zwischen Objekt- und Subjektauthentizität sowie verschiedene theoretisch-methodische Zugänge zum Authentischen aufgezeigt.

Materiale Authentizität

Als ›authentisch‹ werden üblicherweise Schriften bezeichnet, deren Autorschaft, Originalität und Herkunftsechtheit eindeutig festzustellen ist. Noch im 17. und 18. Jahrhundert meinte der Begriff ›authentisch‹ neben ›Glaubwürdigkeit‹ insbesondere diesen Akt des Autorisierens. Die »authentica interpretatio« ist jene Deutung insbesondere juristischer und religiöser Texte, der nicht widersprochen werden kann, und so blieb es dem Gesetzgeber und Landesherren vorbehalten, die endgültige, ›authentische‹ Lesart festzulegen. Diese Bedeutung blieb in der Rechtswissenschaft bis heute erhalten, da der vom Gesetzgeber selbst veröffentlichte, rechtsverbindliche Wortlaut (wie etwa im Bundesgesetzblatt) nach wie vor ›authentisch‹ genannt wird.

Authentizitätsprüfungen im Sinne von Echtheitsbestimmungen, Fragen der Datierung, der Autorschaft, der Zuschreibungen zu Schulen, Epochen oder Kulturen, waren zunächst ein Spezialgebiet der klassischen Kritik, zunächst in der Philologie, zudem in der Geschichtswissenschaft, und – stärker auf die Analyse von Form, Stil, Material, Produktions- und Verwendungsweisen ausgerichtet – in der Archäologie, den Kunstwissenschaften und der Europäischen Ethnologie/Empirischen Kulturwissenschaft sowie der Ethnologie. Gerade im Rahmen positivistischer Wissenschaftstraditionen sind Authentizitätsfeststellungen oft in Begründungsstrategien eingebunden, die in einen Essentialismus münden, nach dem eine Sache oder ein Subjekt Authentizität ›verkörpert‹ bzw. in dessen ›Wesen‹ zu verorten sei. Deutlich wird damit, dass es sich bei ›Authentizität‹ um einen Differenzbegriff handelt, der immer auf Fragen nach Fälschung, Kopie, Serie, Plagiat, Fake und damit auf das ›Inauthentische‹ Bezug nimmt (Reulecke 2006).

Der im 18. und 19. Jahrhundert entstehende Kunst- und Antiquitätenmarkt begünstigte nicht zuletzt aufgrund der Entdeckung von Fälschungen den Authentizitätsbegriff, bis dann im Rahmen der Kunsttheorie der Moderne ›Authentizität‹ ein eigenständiger ästhetischer Wert wird: Ein authentisches Kunstwerk ist nicht nur echt, sondern wahrhaftig, originell und unverfälscht. Die mit dem Authentischen verbundene Konzeption der Originalität verweist darauf, dass Kunstwerke oder materielle Objekte einer vergangenen Kultur sowohl als Ausdruck von Individuen als auch von Kollektiven wahrgenommen bzw. mit ihnen identifiziert werden. Gerade vor dem Hintergrund der Materiellen Kultur ist deshalb die Unterscheidung von materialer und personaler Authentizität nur bedingt aufrechtzuerhalten.

Seit dem 19. Jahrhundert und der industriellen Massenproduktion von alltäglichen Gütern hat die Zahl der Dinge, mit denen sich Menschen umgeben, stetig zugenommen. Begreift man Dinge als Medien für soziale Beziehungen, für Identitätsfragen und die persönliche Selbstverortung, wurden trotz der Herstellung von Massenwaren und den modernen technischen Möglichkeiten des Kopierens und Reproduzierens zahlreiche neue Möglichkeiten geschaffen, sich selbst auszudrücken. In der Bezugnahme und Abgrenzung (Distinktion) zu anderen wird über die Wahl der Kleidung, die Gestaltung der eigenen Umwelt und die Ausbildung eines eigenen Geschmacks Authentizität signalisiert. Ästhetisch konzipierte Lebensentwürfe und neue Selbstdarstellungsmöglichkeiten in der Mediengesellschaft beförderten dies.

Walter Benjamin (1892–1940) hat die These aufgestellt, dass »mit der Säkularisierung der Kunst […] die Authentizität an die Stelle des Kultwerts« trete und der Ausstellungswert den Kultwert ablöse (Benjamin 1974, 481). Im »Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit« und insbesondere mit der Fotografie beginnt so zugleich eine neue Sichtbarkeit des Authentischen – und zwar einerseits dadurch, dass das Licht einen quasi ›natürlichen‹ Abdruck auf dem fotochemischen Material hinterlässt, und andererseits durch die Darstellungsmöglichkeiten der Portraitfotografie. Das Authentische löst sich damit von der Bedeutung des Originals bzw. des Singulären und steht in einem Spannungsverhältnis zur Kopie, wie etwa Judy Attfield (2000) am Beispiel des Möbeldesigns zeigt: So werden Reproduktionen von ›klassischen‹ Möbeln als authentisch angesehen, während aktuellen Designproduktionen dieses Prädikat oft nicht zugeschrieben wird. Neue Reproduktionsmöglichkeiten, aber auch die Popkultur sowie der Diskurs der Postmoderne verweisen so auf die Paradoxien des Authentizitätsverlangens, während sie gleichzeitig die Suche nach und die Inszenierung von Authentischem befördert haben.

Personale Authentizität

Die über die Wortbedeutung der Autorisierung vorhandene »Verstrickung des Authentizitätsbegriffs in den Obrigkeitsjargon« lässt »das Ausmaß und die oppositionelle Qualität der Selbstermächtigung erkennen, die in Rousseaus Anspruch eines ›authentischen Menschen‹« liegt (Lethen 1996, 210). Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), der als Begründer einer Ethik der Authentizität gilt, ist daher immer wieder der Bezugspunkt, wenn in der Folgezeit ein personaler Authentizitätsbegriff entfaltet wird. Nach Lionel Trilling (1980) löst der vielstimmige Authentizitätsdiskurs in der Mitte des 18. Jahrhunderts das Ideal der Aufrichtigkeit ab. Die mit dem personalen Authentizitätsbegriff verbundene Vorstellung, dass jeder Mensch seine eigene originelle Weise hat, bildet sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts im Pietismus, im Zuge der Aufklärung, der Kultur der Empfindsamkeit und der Frühromantik auf unterschiedliche Weise aus und ist dann insbesondere von den Lebensreformern um 1900 sowie von den neuen sozialen Bewegungen und dem New Age in den 1970er und 1980er Jahren aufgegriffen worden. Authentizität als Treue zu sich selbst und der eigenen ›inneren Natur‹ wird dabei als eine Quelle des modernen Selbst verstanden (Taylor 2009).

Die Forderung an das moderne Selbst, authentisch zu sein, ist in der einen oder anderen Weise immer eine Reaktion auf zeitkritische Diagnosen, die das Individuum als entfremdet ansehen. Diese Entfremdung des Subjekts kann auf den zivilisatorischen Prozess der Moderne, eine kritisch gesehene Vergesellschaftung, etwa im Hinblick auf die Entdeckung ›traditioneller‹ und scheinbar ›authentischer‹ Kulturen, die Auflösung klassischer Milieus oder aber auf die Entwicklung der Massen-, Konsum- und Informationsgesellschaft und damit auf Prozesse der Individualisierung, Kommerzialisierung und Virtualisierung der Lebenswelt zurückgeführt werden (siehe Saupe 2012). Dabei werden Konflikte zwischen dem Einzelnen als unvergleichliches, singuläres Individuum und seiner Rolle in Gesellschaften, Gemeinschaften, Organisationen und Gruppen konstatiert. So ist das Verlangen nach Unverfälschtheit und Selbstechtheit, so Susanne Knaller und Harro Müller (2006, 10 f.), immer auch »Ausdruck und zugleich Symptom einer Krise«, in der sich das Individuum auf paradoxe Weise gezwungen sieht, eine »unvergleichliche Vergleichbarkeit unvergleichlich darzustellen«.

Historische Authentizität

Die Suche und in diesem Zusammenhang oft konstatierte Sehnsucht nach dem Authentischen hat im Zuge des Gedächtnisparadigmas im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts einen neuen Aufschwung erhalten. Stärker als zuvor ist damit das Authentische mit den Modi des Erinnerns verknüpft. Museen und Sammlungen sind klassische Ausstellungsorte authentischer Objekte par excellence. In der Präsentation und Rezeption kann es zu einer mythischen Aufladung von Dingen bzw. Fetischisierung kommen (s. Kap. IV.12; IV.27), die auf einem Reiz des Echten beruhen und eine Lesart der reinen Ursprünglichkeit befördern.

Darüber hinaus ist es aber gerade die »sinnliche Anmutungsqualität« (Korff/Roth 1990, 15–17) und damit die spezifische Materialität von Objekten und historischen Environments, die eine emotionale Verbindung zur Vergangenheit ermöglichen. Gerade einzelne Objekte können dabei als Medien bzw. ›Geschichtszeichen‹ begriffen werden, die auf einen konkreten Zeitpunkt in der Vergangenheit, auf eine Praxis oder einen Gebrauch der Dinge verweisen. Ihr Vermögen ist es, einerseits auf historische Narrative und Kontexte hinzudeuten, andererseits sind sie relativ bedeutungsoffen und können so im Rezeptionsprozess weiterführende Assoziationen anregen.

Demgegenüber kommt dem Authentischen an Erinnerungsorten und Gedenkstätten eine erweitere Bedeutung zu, da sich hier vergangene Erfahrungen, Erinnerung und Vergangenheit ›materialisieren‹ (siehe z. B. Hoffmann 2000). Die Präsenz der Überreste, Relikte und Spuren und damit »die Anmutungsqualität der Gedenkstätte als authentischer Ort [entscheidet] über den Grad der affektiven Aufmerksamkeit« (Uhl 2012, 273). Dabei korreliert die seit den 1970er Jahren zu registrierende »neue Sensibilität für die historischen Orte und ihr Potential als materielle Ankerpunkte für die Geschichte der NS-Verbrechen mit den Zeugnissen der Überlebenden des Holocaust« (ebd.). Auch in die internationale Denkmalpflege zog die Sicherung historischer Authentizität im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ein, insbesondere durch die *Charta von Venedig* (1964). Aus einer europäischen Perspektive wurde dabei die Denkmalpflege an die Bewahrung ›originaler Materialität‹ auf der Grundlage der Überlieferung ›authentischer Dokumente‹ angebunden. Im Zuge postmoderner und postkolonialer Kritik sowie der Auseinandersetzung mit fernöstlichen Rekonstruktions- bzw. Restaurierungspraktiken wurde mit der *Deklaration von Nara* (1994) dann ein erweitertes Verständnis von historischer Authentizität vorgelegt, das die kulturelle Diversität und die regionale Spezifik des Verständnisses von Authentizität anerkannte (Falser 2012).

Zugänge zum Authentischen

Im Hinblick auf die Authentizität von Museums- und Ausstellungsdingen ist kritisch festgehalten worden: »Authenticity is not about factuality or reality. It is about authority« (Crew/Sims 1991, 163). In der Museumspraxis wird den Dingen durch gesellschaftliche Institutionen autoritativ ein kultureller Wert zugeschrieben, die nun für sich selbst zu sprechen scheinen. Entgegen positivistischen und essentialistischen Positionen sehen solche konstruktivistischen Ansätze Authentizität als ein kulturspezifisches Produkt. Diesem Verständnis nach kann den Dingen recht unabhängig von ihrer materiellen Substanz, ihrer Herstellungs- und Gebrauchsgeschichte Authentizität zugeschrieben werden, die solange als glaubwürdig erachtet wird, bis sich soziale und kulturelle Kontexte der Autorisierung verschoben haben. Da die Frage, was authentisch ist, gar nicht geklärt werden könne, seien allein »Effekte des Au-

thentischen«, so Helmut Lethen (1996, 209), zu analysieren. Es bietet sich deshalb an, Authentizität im Hinblick auf Kommunikationsstrukturen zu untersuchen, d. h. danach zu fragen, wem oder was wann, wie und weshalb Authentizität zugesprochen wird. In diesem Sinne kann Authentizität etwa als rhetorischer Modus begriffen werden, der im Rahmen von Ausstellungen durch einen ›Pakt‹ zwischen Besuchern, Ausstellungsmachern und Institutionen hervorgerufen wird.

Sowohl die personale, kollektive als auch materiale Authentizität stehen dabei immer in einem Spannungsverhältnis zum Inszenierungscharakter. So lässt sich mit einer weiteren paradoxen Begriffsbestimmung immer dann von Authentizitätseffekten sprechen, wenn sich »das Dargestellte durch die Darstellung als nicht Dargestelltes präsentiert« (Strub 1997, 9) und dadurch der Eindruck von Unmittelbarkeit erzeugt wird. Das Überinszenierte wird demnach nicht als authentisch wahrgenommen, wie die Analyse der »staged authenticity« im Tourismus (MacCannell 1973) oder aber künstlerische, mediale und politische Performanzen von Authentizität zeigen (Fischer-Lichte/Pflug 2007).

Mit der Zuschreibung von Echtheit als ein Akt objektivierender Autorisierung kann ebenso wie durch konstruktivistische Ansätze die den Dingen eingeschriebene subjektive Dimension, die schöpferische Leistung, das individuelle Zeugnis, das handwerkliche Können, der materielle Eigensinn der Dinge und damit die Bedeutung des Authentischen für die Rezipienten aus dem Blick geraten. Wahrnehmungen und Zuschreibungen von Authentizität sollten jedoch als individuelle Bedürfnisse ernstgenommen werden und können aus der symbolischen, räumlichen und oftmals emotionalen Beziehung zwischen Dingen, Personen und Orten erklärt werden (siehe Jones 2010).

Praktiken, Performances und Diskurse über das Authentische – etwa im Zusammenhang mit Ethnokunst und ›traditionellen‹ Kulturen, mit Musik, Tanz, Trachten und regionalem Essen – verweisen dann nicht nur auf die Konvergenzen zwischen objektbezogener materialer und subjektbezogener personaler und kollektiver Authentizität, sondern können als »Weisen der Welterzeugung« (Nelson Goodman), Identitätsmarker und Mittel der Ab- und Ausgrenzung begriffen werden. Das heißt gleichzeitig, sie als oftmals »erfundene Traditionen« (Eric Hobsbawm) zu dekonstruieren.

Literatur

Attfield, Judy: *Wild Things. The Material Culture of Everyday Life*. Oxford/New York 2000.

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. I, 2. Frankfurt a. M. 1974, 471–507.

Crew, Spencer R./Sims, James E.: Locating authenticity. Fragments of a dialog. In: Steven Lavine/Ivan Karp (Hg.): *The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington 1991, 159–175.

Falser, Michael S.: Von der Charta von Venedig zum *Nara Document on Authenticity*. 30 Jahre »Authentizität« im Namen des kulturellen Erbes der Welt. In: Michael Rössner/Heidemarie Uhl (Hg.): *Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*. Bielefeld 2012, 63–87.

Fischer-Lichte, Erika/Pflug, Isabel (Hg.): *Inszenierung von Authentizität*. Tübingen ²2007.

Hoffmann, Detlef: Authentische Erinnerungsorte. Oder: Von der Sehnsucht nach Echtheit und Erlebnis. In: Hans-Rudolf Meier/Marion Wohlleben (Hg.): *Bauten und Orte als Träger von Erinnerung. Die Erinnerungsdebatte und die Denkmalpflege*. Zürich 2000, 31–46.

Jones, Siân: Negotiating authentic objects and authentic selves. Beyond the deconstruction of authenticity. In: *Journal of Material Culture* 15/2 (2010), 181–203.

Knaller, Susanne: Genealogie des ästhetischen Authentizitätsbegriffs. In: Dies./Harro Müller (Hg.): *Authentizität. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*. München 2006, 17–35.

Knaller, Susanne/Müller, Harro: Authentisch/Authentizität. In: Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 7. Stuttgart/Weimar 2005, 40–65.

Knaller, Susanne/Müller, Harro: Einleitung. Authentizität und kein Ende. In: Dies. (Hg.): *Authentizität. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*. München 2006, 7–16.

Korff, Gottfried/Roth, Martin: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik*. Frankfurt a. M. 1990, 9–37.

Lethen, Helmut: Versionen des Authentischen: sechs Gemeinplätze. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek bei Hamburg 1996, 205–231.

Lindholm, Charles: *Culture and Authenticity*. Malden, MA/Oxford 2008.

MacCannell, Dean: Staged authenticity. Arrangements of social space in tourist settings. In: *American Journal of Sociology* 79 (1973), 589–603.

Reulecke, Anne-Kathrin (Hg.): *Fälschungen. Zu Autorschaft und Beweis in Wissenschaften und Künsten*. Frankfurt a. M. 2006.

Saupe, Achim: Authentizität. Version 2.0, 22.10.2012. In: *Docupedia-Zeitgeschichte*, https://docupedia.de/zg/Authentizit.C3.A4 t_Version_2.0_Achim_Saupe?oldid=84810 (20.11.2013).

Strub, Christian: Trockene Rede über mögliche Ordnungen der Authentizität. In: Jan Berg/Hans-Otto Hügel/Hajo Kurzenberger (Hg.): *Authentizität als Darstellung*. Hildesheim 1997, 7–17.

Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M. 2009.
Trilling, Lionel: *Das Ende der Aufrichtigkeit*. Frankfurt a. M. 1980 [engl. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA 1972].
Uhl, Heidemarie: Orte und Lebenszeugnisse. »Authentizität« als Schlüsselkonzept in der Vermittlung der NS-Verfolgungs- und Vernichtungspolitik. In: Michael Rössner/Heidemarie Uhl (Hg.): *Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen*. Bielefeld 2012, 257–284.

Achim Saupe

7. Bilder

Die Wende zum Bild

Bilder werden gezeichnet, gemalt, geschnitzt, gehauen, geknetet, gegossen, gebrannt, geklebt, auf Zelluloid gebannt und in vielfältig anderer Weise durch materielle Arbeit gestaltet und auf materielle Träger übertragen. Sie sind somit ein wesentlicher Teil der Materiellen Kultur; und selbst die Flut der immateriell elektronischen und alle Grenzen von Raum und Zeit rasend überschreitenden Bilder der Gegenwart wären ohne die Möglichkeiten ihrer *hardware* nicht existent. Kaum ein anderer Begriff der aktuellen Kulturwissenschaften wird seit einigen Jahren, vor allem im Zuge des viel zitierten *iconic* oder *pictorial turn* (Boehm 1994; Mitchell 1994), mehr diskutiert als der Begriff des Bildes. Die Schwierigkeit dieser notwendig interdisziplinären Debatte beginnt bereits mit der Problematik, dass man sich darüber zu verständigen hat, was man, so selbstverständlich es auch scheinen mag, meint, wenn von Bildern die Rede ist. Was sind Bilder? Wie lassen sie sich für alle Fächer verbindlich definieren? Was ist die allen Bildern eigene Bildlichkeit? Wie hängen sie mit der Materiellen Kultur zusammen und wie unterscheiden sie sich von dieser zugleich? Wo sind die Grenzen zu anderen kulturellen Phänomenen, die nicht mehr als Bilder bezeichnet werden können? Wie verknüpft man sie wiederum mit anderen Kulturtechniken der symbolischen Arbeit?

Der Bilddiskurs hat immer noch Konjunktur, doch besteht – trotz vieler Anstrengungen, eine allgemeine Grundlage des Bildlichen zu definieren – kein verbindlicher Konsens darüber, was genauer Bilder sind oder gar *das* Bild ist. So gibt es auf der einen Seite unterschiedliche Theorien zu ein und demselben abstrakten Begriff; auf der anderen Seite ähnliche Diskussionen über sehr unterschiedliche Gegenstände, die als Bilder bezeichnet werden. Es bestehen, bei allen Gemeinsamkeiten, selbstredend besondere funktionale, historische, kulturelle oder mediale Unterschiede – sei es, ob man über ästhetische Artefakte der Bildenden Kunst oder religiöse Bilder spricht, über visuelle Modelle der Naturwissenschaften oder Bilder der Werbung, über fotografische oder filmische Bilder, über Videobilder oder computergenerierte Bilder, über Metaphern und Vorbilder oder über die mentalen Bilder der Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellung und Träume.

Einer der Hauptgründe für die intensivierte Beschäftigung mit Bildern, die sich mittlerweile in vie-

len Texten widerspiegelt, ist ohne Frage die historisch beispiellose Multiplizierung und der technologische Wandel der Bilder durch die Neuen Medien und ihren Gebrauch in den Massenmedien. Sie haben das kulturelle Selbstverständnis in einer Weise verändert, für welche die gängige Metapher der ›Bilderflut‹ bereits eine Untertreibung scheint. Der Allgegenwart und Globalität der elektronischen Bilder wird noch mit einem anderen, distanzierteren Interesse begegnet, dem nicht unbedingt ein grundsätzlich theoretischer, aber doch ein Wechsel in der Weise zugeschrieben ist, dass Bilder einer besonderen Aufmerksamkeit bedürfen, gerade auch dort, wo man sie bisher am wenigsten vermutet hat. Gemeint ist der *pictorial turn*, wie ihn der amerikanische Literatur- und Kunstwissenschaftler W. J. Thomas Mitchell 1994 erstmalig bezeichnet hat, oder der nicht minder oft genannte *iconic turn*, den der deutsche Kunsthistoriker und Philosoph Gottfried Boehm im selben Jahr diagnostizierte (Mitchell 1994; Boehm 1994). Die Ausrufung des *pictorial turn* spielt wiederum auf den *linguistic turn* an, den der Philosoph Richard Rorty gut dreißig Jahre früher einforderte. Beide *turns* stehen zunächst für grundverschiedene Gegenstandsbereiche, aber auch für sehr unterschiedliche Theorien und Methoden. Sie sind insbesondere als Kritik an der Vorherrschaft der sprachanalytischen Philosophie und der Linguistik zu verstehen, für die sich jede Form der Erkenntnis als ein Problem der Sprache darstellt und die daher, in ihren strukturalistischen Erweiterungen, alle kulturellen Phänomene als Texte auffassen und entsprechend interpretieren können. Stattdessen werden, jenseits des Text-Paradigmas, eine stärkere Sensibilität und ein genaueres Verständnis des Eigensinns der Bilder und ihrer nicht-sprachlichen Leistung gefordert. Nicht mehr ausschließlich soll ›Kultur als Text‹, sondern Kultur stärker in ihren bildlichen Manifestationen verstanden und neben die alte Metapher der »Lesbarkeit der Welt« (Hans Blumenberg) die der Sichtbarkeit und, genauer, die der Bildlichkeit der Welt gestellt werden.

Der *iconic turn* beeinflusste auch solche Fächer und Gegenstandsbereiche, in denen Bilder bisher eine eher nebensächliche, allenfalls zweckdienliche Rolle zu spielen schienen. Wissenschaftshistoriker erkennen etwa, dass die Bilder der Naturwissenschaften weniger empirische Hilfsinstrumente als vielmehr wesentlich an der Generierung von Wissen beteiligt sind. Die neuen bildgebenden Verfahren der Medizin machen sichtbar, was von außen lange unsichtbar war, und produzieren Bilder aus technischen Messungen, die gänzlich neue Diagnosen und Therapien ermöglichen. Mathematiker sind fasziniert von der Schönheit visualisierter Algorithmen, deren chaotische Selbstgestaltungen sich nicht vorhersehen lassen, während Astrophysiker und Nanowissenschaftler Bilder aus den kosmischen Weiten und Tiefen der Welt empfangen, die nie zuvor ein Mensch gesehen hat. Die besondere Semantik der Bilder und die Möglichkeiten bildlicher Erkenntnis spielen in den Wissenschaften und der Philosophie eine größere Rolle als lange angenommen. Schriftlich fixierte Erkenntnis ist in dieser Perspektive zuerst betrachtende und sehende Erkenntnis. Historiker begreifen entsprechend Bilder nicht mehr allein als illustrierende, sondern als geschichtliche Dokumente sui generis, während für Prähistoriker die wenigen bildlichen Zeugnisse der frühen Kulturen, die um ein Vielfaches älter als schriftliche Dokumente sind und bis zu den Anfängen der Menschheit zurückreichen, neben anderen Artefakten der Materiellen Kultur zu den entscheidenden Anhaltspunkten der historischen Forschung gehören. Philosophen entdecken wiederum das Wissen und die Evidenz alter Metaphern und verhelfen dem bildhaften Denken zu neuem Recht. Kartographen erkennen schließlich, dass sie eigentlich immer schon Bildwissenschaftler gewesen sind. So sehr daher der *iconic turn* in vielen Bereichen eine neue Reflexion der Bildlichkeit von Kultur in Gang gesetzt hat, so unterschiedlich fallen die Perspektiven und ihre diskursiven Ordnungen aus, deren Addition noch nicht die *eine* Bildwissenschaft ergibt.

Bildbegriff

Die Vielfalt der Bildphänomene, die unterschiedlichen Techniken und Intentionen ihrer Herstellung und Verbreitung, ihre verschiedenen Funktionen, Kontexte und Kulturen machen den im Singular verwendeten Begriff ›Bild‹ und seine metaphorischen Erweiterungen für viele Fragestellungen offen, die sich kaum auf den Nenner einer verbindlichen Forschung bringen lassen (Mersmann/Schulz 2006). Ein regelrechter Streit um die größte ›Bildkompetenz‹ und um die führende Gültigkeit einer »allgemeinen Bildwissenschaft« ist im Gange (Sachs-Hombach 2003), während Fächer wie z. B. die Klassische Archäologie oder die Kunstgeschichte (s. Kap. V.5) als genuin historische Bildwissenschaften zu verstehen sind (Huber 2004). Es ist daher unbestreitbar, dass es, wenn man sich grundsätzlicher mit der kulturellen und historischen Vielfalt der Bilder als wesentlicher Teil der Materiellen Kultur beschäfti-

gen will, nicht ausreichend sein kann, allein die elektronische Bildkultur der Gegenwart in Betracht zu ziehen und nur auf die Diagnosen und Prognosen der Theoretiker der neuen und neuesten Medien zu hören. Vielmehr ist es notwendig, Bilder in ihrer sehr langen Geschichte und ihren verschiedenen Traditionen und Kulturen zu sehen, um differenzierte und relativierende Begriffe entwickeln zu können. Für die Pluralität der Phänomene scheint es zudem wenig günstig, von der Prämisse eines fest definierten und leitenden Bildbegriffs auszugehen, der immer nur ein besonderer sein kann, und an diesem die Möglichkeiten einer allgemeinen Bildwissenschaft zu knüpfen. In diesem Sinne ist vor allem zu Gunsten methodischer und theoretischer Klarheit der Vorschlag gemacht worden, von einem »engen Bildbegriff« auszugehen (Sachs-Hombach 2003).

Bilder sind demnach dann Bilder, wenn sie drei phänomenale Kriterien erfüllen: artifiziell, flächig und dauerhaft zu sein. Diese kategoriale Einschränkung schließt vieles aus der Fülle der verschiedenen historischen Bildphänomene aus. Das Kriterium des Artifiziellen sondert natürliche Bilder wie Spiegel- und Schattenbilder aus, obgleich deren abbildende Eigenschaften nicht nur in den mythologischen Selbstbegründungen der Malerei und der Fotografie eine entscheidende Rolle spielen, sondern auch in der psychoanalytischen Bildtheorie. Die Annahme, dass Bilder vor allem flächig sein müssen, sortiert sodann den riesigen Bereich skulpturaler und plastischer Bilder aus, was umso weniger verständlich für den Anspruch einer allgemeinen Bildwissenschaft ist, als die lateinische *imago*, die für das personale Bildnis schlechthin steht, vor allem dreidimensionale Bildwerke meint. Das Kriterium der Dauerhaftigkeit grenzt schließlich alle ephemeren und prozessualen Bildphänomene aus, die auf Rituale, Inszenierungen und Performationen angelegt sind.

Eine feste Bilddefinition, die Allgemeingültigkeit beansprucht und einen begrifflichen Rahmen garantieren soll, ist nur um den Preis von Einschränkungen, Ausgrenzungen und Relativierungen zu haben, die wiederum der Vielfalt der Bildkulturen insgesamt nicht gerecht werden können. Statt vom fixen Begriff ›Bild‹ soll auch hier von *Bildern* ausgegangen werden. Damit wird nicht die Unmöglichkeit einer Bildwissenschaft konstatiert, sondern im Gegenteil ihre besonderen Möglichkeiten. Darstellungen der Begriffsgeschichte des Terminus ›Bild‹ und seiner antiken Entsprechungen von *eikon*, *icona*, *imago* oder *eidolon* und *simulacrum*, die für das westliche Bildverständnis grundlegend sind – und daher nicht ohne weiteres für die Bildbegriffe anderer Kulturen gültig – wurden schon in ausführlicher Weise unternommen (Scholz 2000).

Bildanthropologie und Bildakt

Aussichtsreicher ist es, den, zunächst umgekehrten, induktiven Weg zu wählen und mit einer historischen Wissenschaft der Bilder zu beginnen, um von ihr aus allgemeine Erkenntnisse abzuleiten. Eine geschichtsanalytische Vorgehensweise führt nicht zuletzt zu anthropologischen Bildfragen, für welche der Kunsthistoriker Hans Belting, anknüpfend an vorhandene Traditionsstränge, 2001 bereits die ersten Konzepte lieferte (Belting 2001; Schulz 2009): zu Fragen mithin, welche das *animal symbolicum*, wie Ernst Cassirer (1874–1945) den Menschen nannte, insbesondere als *homo pictor* betreffen. Dabei kann es, um einem wiederholten Missverständnis vorzubeugen, nicht um absolute, zeitlose und metaphysische Bestimmungen des Bildes und des Menschen gehen; allenfalls – im Sinne der ›Historischen Anthropologie‹, die zwei ursprünglich gegensätzliche Begriffe vereint –, um bestimmte Konstanten im variablen Lauf einer langen Geschichte. Damit sind nicht zuletzt, wie sie der Kunstwissenschaftler Aby Warburg (1866–1929) schon verstanden hat, anachronistisch bleibende Schichten der *Ge-Schichte* der Bilder angesprochen (Warburg 2012). Dabei ist einmal mehr zu betonen, dass damit kein bestimmtes Fach gemeint und kein geschichtsloser Urgrund vorausgesetzt ist, sondern eine komplementäre Facette zu vielen anderen historischen, politischen, psychologischen oder funktionalen Bedingungen der Bilder. Universell scheinen indessen nicht nur die notwendig materiellen Grundlagen der Bilder zu sein, sondern überhaupt auch ihr starker Bezug zu materiellen Dingen und zu lebenden Körpern. Dies gilt in der Art und Weise, wie Bilder in Analogie zur Materialität ihrer dargestellten Gegenstände und Körper von Medien regelrecht verkörpert werden, Gegenstände und lebende Körper ersetzen oder neu erfinden (Belting/Kamper/Schulz 2002). Paradigmatisch ist diese Relation von materiellem Bild und lebendem Körper im engen Verhältnis von Bild und Tod zu erkennen, das in der Korrespondenz von materiell anwesendem Bild und abwesendem Körper geradewegs archetypische Situationen beschreibt: Vom verwesenden Leichnam etwa bleibt nur mehr die Materie der Knochen übrig, die wiederum, beispielhaft im Reliquienkult, als pars pro toto und zu Bildern transformiert animiert werden können. In

der Moderne ist etwa eine Fotografie, ähnlich einer Reliquie, der verbleibende materielle Teil einer verstorbenen Person, in der sie zumindest als Bild in der Materiellen Kultur präsent bleibt (Belting 2001, 143 ff.; 2007; Schulz 2007; Macho 2011). Auch viele andere Bildtechniken und Bildpraktiken der Gegenwart wurden nicht erst mit den neuen Medien erfunden, sondern haben bisweilen einen langen historischen Vorlauf (Gaafar/Schulz 2013).

Bilder sind daher ohne Frage ein wichtiger symbolischer Bereich der Materiellen Kultur, auch wenn darüber gestritten wird, dass etwa die täglich billiardenfach entstehenden digitalen Bilder im Wesentlichen immaterielle Bilder sind, die nur als zahlencodierte Datensätze bestehen und beliebig bearbeitet, verschickt und transformiert werden können. In einem analogen Verhältnis dazu werden mitunter auch die mentalen Bilder der Wahrnehmung, Träume oder Erinnerungen gesehen, die allein in den Zellen unseres Gehirns gespeichert sind. Doch in beiden Fällen bedarf es in letzter Konsequenz eines materiellen Trägers der Bilder, ohne den diese sonst unsichtbar blieben: Im Falle der elektronischen Bilder ist das der Bildschirm oder das Fotopapier; im Falle der mentalen Bilder ist gewissermaßen der Körper die *hardware*. Unsere gegenwärtige Materielle Kultur wird also für die zukünftigen Archäologen zu guten Teilen bilderlos sein, sofern man nicht in der Lage sein wird, die Unmengen an digital gespeicherten Bildern sichtbar zu machen. Bilder sind daher immer an bestimmte Medien gebunden, die sie aufnehmen, verkörpern, speichern und übertragen. Sie wären zudem bloße Dinge, Objekte, Materie und visuelle Erscheinungen unter allen anderen, wenn sie nicht durch die besonderen Animationsleistungen unseres Blicks, nach bestimmten Konventionen ihrer Bewertung oder eben mit Hilfe geeigneter Techniken als Bilder wahrgenommen würden. Bilder sind überdies insofern ein besonderer Teil der Materiellen Kultur, da sie als eine ihrer symbolischen Formen verstanden werden können. Sie setzen bestimmte Kenntnisse kultureller Dekodierung voraus, und doch scheint – gewiss mit vielen Ausnahmen – die Wahrnehmbarkeit und entsprechend die Wirkung von Bildern unmittelbarer, körperlicher und daher in stärkerem Maße transkulturell verständlich zu sein, als es etwa für abstrakte Schriftzeichen der Fall ist.

Bilder sind, wie betont, notwendig an materielle Medien gebunden, die sie tragen und übertragen, verkörpern und so erst sichtbar machen. Zugleich besteht aber, wie immer wieder in den Fokus des Interesses gerückt wird, eine relative Unabhängigkeit der Bilder von ihren Medien. Auch Bilder der sogenannten ›alten Medien‹ zeichnet die Fähigkeit zur Bewegung aus. Das heißt nicht allein, dass sie, wiederum selbstredend mit vielen Ausnahmen, von einem Ort zu einem anderen transportiert werden können, sondern mehr noch, dass sie regelrecht lebendig zu sein scheinen und, wie Mitchell (2005, 37) betont, als »phantasmatische und immaterielle Wesen« im kollektiven Unbewussten hausen, die stets mit alten Ängsten, Urteilen und Praktiken wie Idolatrie, Totemismus und Fetischismus besetzt sind und als solche auch in der Gegenwart allenthalben präsent sind. Ferner können Bilder, wie es bereits Warburg im Projekt seines berühmten *Mnemosyne*-Atlas der 1920er Jahre anschaulich machte, zwischen den Grenzen verschiedener Medien, Zeiten und Kulturen wandern und immer wieder aktualisiert, neu übersetzt und mit anderen Bedeutungen versehen werden (Warburg 2012). Insbesondere der französische Philosoph und Kulturwissenschaftler Georges Didi-Huberman (2010) knüpft aktuell an Warburgs Idee vom »Nachleben der Bilder« an, während es viele wissenschaftliche Unternehmungen gibt, das kulturelle Gedächtnis der Bilder im Sinne Warburgs für die gegenwärtigen Bilder zu aktualisieren.

Bilder sind weder als rein körperlose Zeichen zu verstehen, noch sind sie mit bloßen Dingen und Wesen der übrigen Materiellen Kultur zu verwechseln. Freilich bestehen viele Grenzfälle, die wie in der antiken, von Ovid erzählten Geschichte des Pygmalion, dessen Statue einer schönen Frau die Götter lebendig machten, zum Mythos über die trügerische Macht von Bildern wurden. Von hier lässt sich wiederum ein großer Bogen zu den Simulationstheorien der Postmoderne schlagen, denen zu Folge die Welt bereits hinter dem bloßen Schein der Bilder verschwunden sei (Stoichita 2011). Doch realiter bewegen sich Bilder vielmehr in einem Raum dazwischen und führen darin ein sonderbares Eigenleben, das einerseits durch die Leistungen der Wahrnehmung und Technik ermöglicht wird, andererseits jedoch von ihnen selbst auszugehen scheint. Sie sind in dieser Perspektive nicht einfach objektivierbare und rationalisierbare Objekte der Materiellen Kultur, sondern schreiben sich in die Körper der Subjekte ein. Mitchell (2005) pointiert dies in *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, indem er die Position des Betrachtens nachgerade umkehrt. Dass Bildern eine eigenständige Kraft, ja geradezu der Status eines handelnden Subjekts zugesprochen werden kann, hat 1991 bereits der amerikanische Kunsthistoriker David Freedberg in seiner großangelegten Studie *The Power of Images* gezeigt. Sodann

wird im Zuge der aktuellen Anbindung an die *agency*-Theorie etwa Bruno Latours (s. Kap. II.11; V.12) mehr denn je das Phänomen des handlungsmächtigen Bildes erforscht, das zugleich wie eine eigenständige Person behandelt wird. Einen wichtigen Anstoß hierzu gab der englische Anthropologe Alfred Gell (1998) in seinem posthum veröffentlichten Text *Art and Agency*. Auch für ihn sind Bilder nicht einfach nur Repräsentationen, die mit Bedeutung versehen sind und sich wie Symbole lesen lassen; vielmehr begreift er sie als eigenständige Agenten in den Gesellschaften, für die sie hergestellt wurden.

Bereits in Warburgs Konzept einer übergreifenden Kulturwissenschaft spielt die besondere Energie der Bilder eine entscheidende Rolle; zwar als eine formal gebändigte Energie, die vom lebendigen Pathos der Körper losgelöst und in die tote Materie der Bilder übertragen wurde, die aber wiederum eine eigenständige Wirkung entfalten kann (Warburg 2012). Dies sind nicht allein Phänomene des Aberglaubens und des magischen Denkens, die nicht selten ›traditionellen‹ Kulturen unterstellt werden, sondern Phänomene, die das Denken mit und in Bildern generell betreffen. Für die religiösen Bilder im christlichen Kontext hat dies nicht zuletzt Hans Belting (1991) umfangreich in seinem Buch *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* dargestellt. In ähnliche Richtung zielt der Kunsthistoriker Horst Bredekamp (2010), wenn er in Anlehnung an die Sprechakttheorien der Literaturwissenschaften vom »Bildakt« schreibt. Er benennt einmal mehr anhand vieler historischer wie gegenwärtiger Fallbeispiele das eigentliche Paradox: Bilder sind natürlich vom Menschen hergestellte Artefakte, die kein eigenes Leben haben; und doch können sie immer wieder eine Präsenz entwickeln, die sie mehr sein lässt als nur tote Materie. Indessen glaubt keiner der genannten Autoren wirklich daran, dass Bilder leben, autonom handeln und Intentionen haben. Evident ist aber auch, dass wir uns oft so verhalten, als wären Bilder lebendig; das mag wiederum eine Eigenschaft von materiellen Bildern sein, die nicht selten sozial und politisch instrumentalisiert und missbraucht wird. Würde jedoch jemals die virtuelle Realität der materiellen Bilder mit der Wirklichkeit identisch sein und von dieser nicht mehr unterschieden werden können, so würde auch jede Unterscheidung zwischen der Materiellen Kultur der Bilder und dem Leben hinfällig.

Literatur

Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1991.

Belting, Hans: *Bildanthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München 2001.

Belting, Hans (Hg.): *Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch*. München 2007.

Belting, Hans/Kamper, Dietmar/Schulz, Martin (Hg.): *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*. München 2002.

Boehm, Gottfried (Hg.): *Was ist ein Bild?* München 1994.

Bredekamp, Horst: *Theorie des Bildakts*. Frankfurt a. M. 2010.

Didi-Huberman, Georges: *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*. Frankfurt a. M. 2010.

Freedberg, David: *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago 1991.

Gaafar, Rania/Schulz, Martin (Hg.): *Technology and Desire. The Transgressive Art of Moving Images*. London 2013.

Gell, Alfred: *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford 1998.

Huber, Hans-Dieter: *Bild-Beobachter-Milieu. Entwurf einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Ostfildern 2004.

Mersmann, Birgit/Schulz, Martin (Hg.): *Kulturen des Bildes*. München 2006.

Macho, Thomas: *Vorbilder*. München 2011.

Mitchell, W. J. Thomas: *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago 1994.

Mitchell, W. J. Thomas: *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago 2005 [dt. *Das Leben der Bilder. Eine Theorie der visuellen Kultur*. München 2008].

Sachs-Hombach, Klaus: *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Köln 2003.

Scholz, Oliver: Bild. In: Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 1. Stuttgart/Weimar 2000, 618–669.

Schulz, Martin: Die Sichtbarkeit des Todes im Medium der Fotografie. In: Thomas Macho/Kristin Marek (Hg.): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*. München 2007, 289–313.

Schulz, Martin: *Ordnungen der Bilder. Eine Einführung in die Bildwissenschaft*. München ^{2}2009 [Erstauflage 2005].

Stoichita, Victor I.: *Der Pygmalion-Effekt. Trugbilder von Ovid bis Hitchcock*. München 2011.

Warburg, Aby: *Gesammelte Schriften. Studienausgabe. Der Bilderatlas Mnemosyne*. Bd. II, 1.2. Berlin ^{3}2012.

Martin Schulz

8. Denkmale

Denkmale sind omnipräsent – auf handelsüblichen Straßenkarten sind nicht nur Burgen und Schlösser, sondern auch Bismarcktürme, Gedenkstätten und archäologische Denkmale eingezeichnet, an Autobahnen finden sich Hinweisschilder auf herausragende Kulturdenkmale und in einigen deutschen Städten bekommt man aufgrund des gut erhaltenen historischen Stadtkerns und der zahlreich vorhandenen Baudenkmale eine Ahnung vom Aussehen einer mittelalterlichen Stadt. Andere Denk- und Mahnmale sind wiederum über eigens errichtete Wander- und Themenwege (z. B. *Limes-Wanderweg*, *Berliner Mauerweg*) für jedermann mühelos erreichbar. Und der ›Tag des offenen Denkmals‹, an dem zumeist nicht öffentlich zugängliche Denkmale einen Tag lang für die Bevölkerung ihre Pforten öffnen, ist ebenfalls jedes Jahr aufs Neue gut besucht

Die hier skizzierte Denkmalfülle wurde in den letzten einhundertfünfzig Jahren immer wieder angeprangert (zuletzt z. B. Lowenthal 1998; Wippermann 2010 mit älteren Hinweisen auf die vielfach grassierende ›Denkmalseuche‹). Neben Washington und seiner *National Mall* mit zahlreichen Nationaldenkmalen zählt in Deutschland insbesondere Berlin zu den Städten, in denen eine inflationäre Allgegenwärtigkeit von Denkmalen festzustellen ist (Wippermann 2010, 129 ff.).

Terminologisches

Der Denkmalbegriff ist vieldeutig und daher noch heute umstritten (siehe die Beiträge in Lipp 1993). Unabhängig von der inhaltlichen Bestimmung zeigt sich seine Heterogenität auch in der uneindeutigen deutschen Pluralform. Der Duden lässt sowohl ›Denkmale‹ als auch ›Denkmäler‹ zu, wobei die letztere als die heutig gängigere Form bezeichnet wird. Wie auch immer man die Mehrzahl von ›Denkmal‹ bilden möchte – im Folgenden wird die eher veraltete Form bevorzugt –, es bleibt die Frage, was ein Denkmal ist und was es ausmacht. Sie beschäftigt die Forschung schon seit über einhundert Jahren. Es sei z. B. an den Doyen der Denkmalpflege, den Österreicher Alois Riegl (1858–1905), erinnert, der sich in seinem 1903 erschienenen Werk *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung* intensiv mit diesem Problem auseinandergesetzt hat.

Ein Blick in die Etymologie des Wortes verdeutlicht, dass es noch recht jung ist (Seidenspinner 2009, 79 ff.). Der Reformator Martin Luther (1583–1546) hat den Begriff erstmals in seiner 1523 erschienenen Übersetzung des Alten Testaments benutzt. Das griechische *mnemósynon* (lat. *monumentum*) übersetzte er mit ›Denkmal‹ im Sinne von ›Gedächtnis‹-/›Erinnerungshilfe‹ bzw. ›Gedächtnis‹-/›Erinnerungsstütze‹. Der lateinische Ausdruck *monumentum* (soviel wie ›Erinnerungszeichen‹, ›Grabmal‹, ›Urkunde‹) leitet sich vom Verb *monere*, ›erinnern‹, ›mahnen‹, ›ermahnen‹, ›warnen‹, ab. Seit dem 17. und bis weit ins 19. Jahrhundert hinein wurden die Bezeichnungen ›Monument‹ und ›Denkmal‹ weitgehend synonym verwendet, ehe sich der Begriff ›Denkmal‹ mehr und mehr durchsetzen konnte. Jacob und Wilhelm Grimm listen in ihrem *Deutschen Wörterbuch* (Bd. 2, 1860) vier Bedeutungen für ›Denkmal‹ auf. Neben Bauwerken, Statuen, Gemälden und Grabhügeln, die bestimmt sind, das Andenken einer Person oder eines Ereignisses zu bewahren (1), fassen sie unter ›Denkmal‹ auch die Erinnerungshilfe (2), schriftliche Werke (3) sowie ganz oder teilweise erhaltene Bauwerke (4) aus der ›Vorzeit‹. Damit verweist das Grimmsche Wörterbuch mehr oder weniger auf die bereits 1857 von dem Historiker Johann Gustav Droysen (1808–1884) erstmals vorgenommene Differenzierung historischer Quellen. In seiner *Historik* unterscheidet er zwischen absichtslos entstandenen Überresten und solchen zum Zweck der Erinnerung überlieferten Quellen. »Denkmäler« (z. B. Urkunden, Kunstwerke, Inschriften, Münzen, Wappen etc.), so Droysen (1882, § 21) könnten dabei sowohl Überreste als auch absichtsvolle Überlieferungen sein.

Heute differenziert man zwischen zwei Formen von Denkmalen. Während man als *Denkmal im weiteren Sinn* – ein nachträglich ›gewordenes‹ Denkmal – jedes kulturgeschichtlich bedeutsame Zeugnis begreift (z. B. bronzezeitliche Grabhügel, Industrieanlagen des 19. Jahrhunderts, Burgruinen), umfasst das *Denkmal im engeren Sinn* für gewöhnlich ein für eine Person oder Ereignis zum Zweck der Erinnerung errichtetes Monument (z. B. Bismarcktürme, Schillerdenkmale, das *Völkerschlachtdenkmal* in Leipzig, Kriegerdenkmale wie das *Vietnam Veterans Memorial* in Washington oder die sogenannten *Stolpersteine* des Künstlers Gunter Demnig). Die Erweiterung des vor allem im 19. Jahrhundert vorherrschenden engen Denkmalbegriffs geht auf Riegl zurück. In seiner 1903 veröffentlichten Denkmalstheorie unterscheidet er zwei große Kategorien: *Erinnerungswerte* (Alterswert, historischer Wert, gewollter Erinnerungswert) und *Gegenwartswerte* (Gebrauchswert, Kunstwert, Neuheitswert). Er weist

dabei dem Alterswert – dem Kreislauf von Werden und Vergehen –, der jedem Objekt zu eigen sei, die zentrale Funktion zu. Denn der Alterswert, der Vergänglichkeit zum Vorschein bringt, offenbare sich durch sinnliche Wahrnehmung und könne nicht nur von Wissenschaftlern, sondern von allen – unabhängig von Vorwissen und Bildung – gewürdigt werden, weil er »unmittelbar zum Gefühle zu sprechen vermag« (Riegl 1988, 61).

Mittlerweile wird der Terminus ›Denkmal‹ meist im Sinne des engeren Denkmalbegriffs verwendet. Als Oberbegriff für Denkmale im weiteren Sinn, z. B. Kunst-, Kultur-, Bau-, Boden- und Naturdenkmale, hat sich seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die Benennungspraxis geändert. Das hat nicht zuletzt mit der wachsenden internationalen und politischen Debatte um den Schutz sowohl des materiellen als auch immateriellen Kulturguts nach dem Zweiten Weltkrieg zu tun. Heute spricht man vornehmlich vom ›Kulturellen Erbe‹, ›Kulturerbe‹ oder einfach nur noch von ›Heritage‹, um Denkmale, welcher Art auch immer, zu bezeichnen (siehe z. B. Fairclough u. a. 2008; Berger/Schindler/Schneider 2009).

Denkmale als Kommunikationsmedien

Wie alle anderen Dinge sind auch Denkmale Zeichen, die Kommunikation ermöglichen (s. Kap. II.3). Sie sind Medien der Erinnerung, die aus der Vergangenheit in eine je spezifische Gegenwart hineinragen und durch ihre unmittelbare physische Präsenz – mal mehr, mal weniger – provozieren können. Von Alltagsdingen (s. Kap. IV.2) unterscheiden sie sich nicht nur durch ihre Monumentalität, sondern auch durch Langlebigkeit; viele Denkmale sind hunderte von Jahren alt, manche sogar noch älter. Unabhängig davon, ob wir von einem Denkmal im engeren oder weiteren Sinn sprechen, Denkmale wirken durch ihre Materialität und prägen durch ihre Authentizität (s. Kap. IV.6) auf anschauliche und bisweilen begreifbare Weise das Geschichtsbewusstsein: Als Dinge zum Teil monumentalen Ausmaßes sind für jedermann sicht- und erfahrbar und besitzen neben der retrospektiven bzw. rückblickenden immer auch eine prospektive, also auf die Zukunft gerichtete Funktion (Siebeck 2010, 177).

Dies gilt ganz besonders für intentional errichtete Denkmale – etwa Nationaldenkmale wie das *Hermannsdenkmal* bei Detmold oder Mahnmale wie das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* in Berlin –, mit denen die Denkmalsetzer nicht selten auch politische Ziele verfolgen.

Dies lässt sich recht anschaulich am *Hermannsdenkmal* festmachen. Der Sieg der Germanen unter dem Cheruskerfürsten Arminius gegen die Römer im Jahr 9 n. Chr. hat die Deutschen wie kaum ein anderes historisches Ereignis beschäftigt. Seit dem 16. Jahrhundert sah man in Arminius eine herausragende Figur und einen Helden der deutschen Geschichte; die damals vorgenommene Eindeutschung des Namens in ›Hermann‹ ist ein Zeichen dafür. Vor allem im 18. Jahrhundert, ausgelöst durch eine weit verbreitete Romantisierung des ›Germanentums‹, gewann auch der ›Hermann-Mythos‹ an Bedeutung; Arminius/Hermann wurde rückblickend in den Rang einer nationalen ›Stifterfigur‹ erhoben – er galt als Befreier Germaniens und damit Deutschlands –, und die Varusschlacht wurde als Gründungsakt der deutschen Nation betrachtet. Die Idee, ›Hermann dem Cherusker‹ ein Denkmal zu setzen, ließ daher nicht lange auf sich warten. Erste Skizzen wurden bereits 1819 von dem Maler und Bildhauer Ernst von Bandel (1800–1876) angefertigt. Der Bau des monumentalen Denkmals begann dann in den 1830er Jahren, konnte aber – unter anderem wegen finanzieller Schwierigkeiten – erst 1875 vollendet werden. Das insgesamt über 50 m hohe *Hermannsdenkmal* bei Detmold steht ganz in der Tradition ähnlicher Denkmale aus dieser Zeit (z. B. *Niederwalddenkmal* bei Rüdesheim). Fungierte es anfänglich als Symbol für die Befreiungskriege gegen Frankreich (1813–15), galt es nach dem Sieg Preußens gegen Frankreich und der Reichsgründung 1871 als Symbol der Rettung und Gründung eines geeinten Deutschlands: Hermann blickt mit erhobenem Schwert nach Westen in Richtung Frankreich. Das Denkmal im Teutoburger Wald nimmt also wie viele andere Denkmale seiner Zeit eine herausragende Bedeutung im Zusammenhang mit der Bildung des deutschen Nationalbewusstseins und der nationalen Identitätssuche ein (siehe dazu immer noch Nipperdey 1968; Alings 1996). Denkmale können somit eine identitätsstiftende Aufgabe übernehmen, ja sie werden von den Denkmalsetzern bewusst so eingesetzt.

Während das *Hermannsdenkmal* der Glorifizierung einer entfernten Vergangenheit diente und zugleich nationale Identität stiften sollte, besitzt das 2005 eingeweihte *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* eine völlig andere symbolische Funktion. Es soll einerseits die Erinnerung an die Verbrechen der Nationalsozialisten an den Juden wachhalten sowie an die deutsche Schuld erinnern und damit dem Vergessen entgegenwirken. Andererseits ist es, wie alle Denkmale, auch auf die Zukunft ausgerichtet. Denn als zentraler Gedenkort für die im Holocaust

ermordeten Juden Europas dient es zugleich als Mahnung an die Nachwelt.

Denkmale als Erinnerungsorte

Der französische Historiker Pierre Nora hat in den 1980er Jahren das Konzept der *lieux de mémoire* (Erinnerungsorte) entwickelt. Er versteht darunter sowohl konkrete Orte wie z. B. Gedenkstätten, Gräber, Ruinen, Denkmale, Archive und Museen als auch Orte im übertragenen, metaphorischen Sinne – ›Orte‹ also, an denen in der Tradition der antiken Mnemotechnik Erinnerung wachgehalten wird. Dazu zählen z. B. Personen wie Otto von Bismarck oder Friedrich Schiller, aber auch Organisationen wie die Staatssicherheit der DDR oder Ereignisse wie der Bauernkrieg. Erinnerungsorte besitzen Bedeutung im materiellen, symbolischen und funktionalen Sinn (Nora 1984–1992).

Mit Noras Erinnerungsorten rücken besonders der ›Raum‹ und damit auch Denkmale ins Zentrum des historischen Interesses. Als Beispiel sei die heutige Ruinenstätte auf dem Burghügel Hisarlık (Troia) und die sie umgebende Landschaft (s. Kap. II.6), die Troas, angeführt. Sie bilden als Schnittstelle von Kultur und Natur einen Erinnerungsort im Sinne Noras. Die über einhundertjährige Ausgrabungsgeschichte hat aus dem ehemaligen Siedlungshügel an den Dardanellen eine ›moderne‹ Ruine gemacht. Troia präsentiert sich seinen Besuchern als sichtbares, handgreifliches und begehbares, aber auch fragmentarisch überliefertes archäologisches Bodendenkmal. Die Ruine, »dieser äußersten Steigerung und Erfüllung der Gegenwartsform der Vergangenheit«, wie Georg Simmel (1986, 124) Ruinen in seinem Essay »Die Ruine« zu Beginn des 20. Jahrhunderts treffend umschrieb, macht es gewissermaßen möglich, auf den Wegen der ehemaligen Bewohner zu wandeln. Diese Begehbarkeit vermittelt dem Besucher, der um die homerische Überlieferung weiß, das Gefühl, am authentischen Ort des Troianischen Kriegs zu stehen. Mit seinen zum Teil monumentalen Überresten regt der Ort die sinnliche Wahrnehmung an und stimuliert Visionen des von Homer in seinem Epos besungenen sagenumwobenen Geschehens.

Die zunehmend verbesserte touristische Erschließung von Denkmalen durch die Denkmalpflege hat überdies zu einer Art symbiotischer Beziehung von Tourismus und Heritage geführt (*heritage industry*). Denn gerade die mit dem Denkmal verbundene Raumaneignung erweckt mitunter den Eindruck, dass eine Art eigener Kosmos vorliegt. Durch den Übertritt in diesen Raum stellt sich eine Erfahrung ein, die als ›grenzziehend‹ und ›sakralisierend‹ bezeichnet werden kann (Wöhler 2008, 48). Wie viele andere archäologische Denkmale (z. B. Stonehenge) ist auch die heutige Ruine auf dem Burghügel Hisarlık einem Sakralisierungsprozess ausgesetzt, der eng mit dem Erleben verbunden ist. Der Kulturwissenschaftler Gottfried Korff (2005) hat das Erleben – samt der positiven Effekte wie Wohlgefühl, Anmutung und Reiz – als die derzeit beherrschende Wahrnehmungs- und auch Erfahrungsform der kulturellen Überlieferung bezeichnet. Doch diese ›Eventisierung‹, die alle Bereiche der Gesellschaft betrifft (Stichwort *Erlebnisgesellschaft*), hat durchaus negative Seiten. Zum einen sind viele Denkmale mittlerweile nur noch dann anziehend und attraktiv, wenn sie dem Besucher Erlebnisse bieten. Nicht mehr das ästhetische oder historische Interesse am Denkmal steht im Vordergrund, sondern das mit ihm verknüpfte Event. Zum anderen stellt der Massentourismus die Denkmalpflege vor große Herausforderungen, wenn es um den Zugang von Denkmalen einerseits und ihre Erhaltung andererseits geht.

Denkmale als Herrschaftsinstrumente

Denkmale sind aber nicht nur Erinnerungsorte, sie waren zu allen Zeiten immer auch Herrschaftsinstrumente; als Repräsentationsobjekte symbolisieren sie auf eingängige Art und Weise menschliche Machtverhältnisse (s. Kap. II.10). Gerade die demonstrative Denkmalsetzung in den Staaten des früheren ›Ostblocks‹, wie sie uns beispielsweise in Karl-Marx-Denkmalen (z. B. in Chemnitz, Berlin, Frankfurt/Oder, Moskau) und in den zu Lebzeiten des sowjetischen Diktators Josef W. Stalin (1878–1953) errichteten Stalin-Monumenten (z. B. in Moskau, Berlin, Prag, Budapest, Tirana) begegnete, zeigt nicht nur den damals vorherrschenden Personenkult, sondern stellt zugleich die politisch-symbolische und ideologische Verkörperung einer doktrinären Herrschaftsform dar.

Herrscherbilder wie die Stalin-Denkmale sind in Zeiten eines Machtwechsel oder eines politischen Umbruchs jedoch nicht vor der *damnatio memoriae*, die zu allen Zeiten praktiziert worden ist, gefeit. Zum Denkmalsturz gehören nicht nur die Vernichtung und Auslöschung von ungewollten Denkmalen, sondern auch deren Umgestaltung, Umbenennung und Umdeutung. Mit dem Denkmalsturz ist das Ziel einer Selbstreinigung verbunden, der Wunsch, sich von der Vergangenheit zu befreien,

alte Identitäten zu zerschlagen und damit Raum für neue Traditionen und Identitäten zu schaffen (dazu ausführlich Speitkamp 1997). Wie das Beispiel der Stalin-Denkmale zeigt, verlaufen Denkmalstürze nicht zwangsläufig unkoordiniert und finden auch nicht ausschließlich in revolutionären Zeiten statt (stellvertretend hierfür sei die Zerstörung der überlebensgroßen Statue des irakischen Diktators Saddam Hussein in Bagdad erwähnt, die während des Irak-Kriegs 2003 stattfand). Die Stalin-Denkmale, viele zu Beginn der 1950er Jahre errichtet, wurden, nachdem die durch Stalin verübten Verbrechen 1956 bekannt gewordenen waren, auf Geheiß der neuen Machthaber in der Sowjetunion systematisch aus dem öffentlichen Raum entfernt. Während die Funktionäre der DDR das Denkmal in Berlin 1961 heimlich beseitigen ließen, wurde das Monument in Prag 1962 gesprengt.

Fazit und Ausblick

Denkmalstürze zeigen recht anschaulich, dass sich der Sinngehalt eines Denkmals nicht fixieren lässt. Die Semantik – kurz: die Botschaft – von Denkmalen ändert sich hingegen vielmehr ständig; sie ist sozial konstruiert. Darauf spielt schon Riegl (1988, 47) an, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts darauf hinwies, dass Denkmalen Sinn und Bedeutung nicht inhärent seien, sondern von uns zugewiesen würden. Denn es ist die jeweilige Gegenwart – und damit der sich verändernde Kontext –, die darüber entscheidet, was als Denkmal gilt. Die Berliner Mauer, zur Zeit des Kalten Kriegs ein Symbol der Trennung von West und Ost, konnte erst zum Denkmal – einem heute weitgehend unsichtbaren Denkmal – und zum Symbol der Freiheit und Überwindung der europäischen Teilung werden, nachdem sie niedergerissen war.

Als Teil der Materiellen Kultur nehmen gerade Denkmale, weil sie im öffentlichen Raum stehen und durch ihre zum Teil monumentale und beharrliche Präsenz nicht zu übersehen sind, eine bedeutsame erinnerungskulturelle Funktion ein. In diesem Zusammenhang scheint es daher in Zukunft wichtig, Analysen voranzutreiben, die neben einem rezeptionswissenschaftlichen vor allem einem praxistheoretischen Ansatz folgen. Im Zentrum eines solchen Forschungsansatzes sollten unter anderem folgende, bislang weitgehend unbeachtete Fragen stehen: Welche Aushandlungsprozesse finden heute bei der Denkmalsetzung und Denkmalwerdung statt? Welche Praktiken gibt es im Umgang mit Denkmalen und wie äußern sie sich – diskursiv oder performativ? Existieren intersubjektive Handlungsmuster? Wie werden Denkmale inszeniert? Welches Wissen über die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft wird im praktischen Umgang mit ihnen produziert? Um diese und andere Aspekte beantworten zu können, ist eine dezidiert kulturwissenschaftliche und damit fachübergreifende Perspektive notwendig.

Literatur

Alings, Reinhard: *Monument und Nation. Das Bild vom Nationalstaat im Medium Denkmal – zum Verhältnis von Nation und Staat im deutschen Kaiserreich 1871–1918*. Berlin/New York 1996.

Berger, Karl C./Schindler, Margot/Schneider, Ingo (Hg.): *Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft*. Wien 2009.

Droysen, Johann Gustav: *Grundriss der Historik*. Leipzig [3]1882 [Erstausgabe 1857].

Fairclough, Graham/Harrison, Rodney/Jameson Jnr., John H./Schofield, John (Hg.): *The Heritage Reader*. London/New York 2008.

Korff, Gottfried: Denkmalisierung. Zum »Europäischen Denkmalschutzjahr« 1975 und seinen Folgen. In: *Die Denkmalpflege* 83/2 (2005), 133–144.

Lipp, Wilfried (Hg.): *Denkmal – Werte – Gesellschaft. Zur Pluralität des Denkmalbegriffs*. Frankfurt a. M./New York 1993.

Lowenthal, David: *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge 1998.

Nipperdey, Thomas: Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert. In: *Historische Zeitschrift* 206 (1968), 529–585.

Nora, Pierre (Hg.): *Les lieux de mémoire I–III*. Paris 1984–1992 [dt. *Erinnerungsorte Frankreichs*. München 2005].

Riegl, Alois: Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung. In: Georg Dehio/Alois Riegl: *Konservieren, nicht restaurieren. Streitschriften zur Denkmalpflege um 1900*. Mit einem Kommentar von Marion Wohlleben und einem Nachwort von Georg Mörsch. Braunschweig/Wiesbaden 1988, 43–87 [Originalausgabe 1903].

Seidenspinner, Wolfgang: Denkmalkulturen. Gesellschaft, Herrschaft, Emotion und Vergänglichkeit im erinnerungskulturellen Konnex. In: *Volkskunde in Rheinland-Pfalz* 24 (2009), 67–118.

Siebeck, Cornelia: Denkmale und Gedenkstätten. In: Christian Gudehus/Ariane Eichenberg/Harald Welzer (Hg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2010, 177–183.

Simmel, Georg: Die Ruine. In: Ders.: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Berlin 1986, 118–124 [Originalausgabe 1907].

Speitkamp, Winfried (Hg.): *Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik*. Göttingen 1997.

Wippermann, Wolfgang: *Denken statt denkmalen. Gegen den Denkmalwahn der Deutschen*. Berlin 2010.

Wöhler, Karlheinz: Heritagefication. Zur Vergegenwärtigung des Kulturerbes. In: Kurt Luger/Karlheinz Wöhler (Hg.): *Welterbe und Tourismus. Schützen und Nützen aus einer Perspektive der Nachhaltigkeit*. Innsbruck/Wien u. a. 2008, 43–58.

Stefanie Samida

9. Epistemische Dinge

Experimentalsysteme

Der Begriff des ›epistemischen Dings‹ steht im Zentrum einer Perspektive auf die materielle Kultur der Wissenschaften, die davon ausgeht, dass ›Experimentalsysteme‹ eine wesentliche Rolle für deren Dynamik spielen (Rheinberger 2006). Experimentalsysteme können dabei als die kleinsten funktionalen Einheiten gesehen werden, in denen sich das auf neues Wissen ausgerichtete Arbeitsleben der empirischen Wissenschaften abspielt. Der Begriff des Systems meint hier keine starre Struktur, sondern deutet lediglich auf eine gewisse Kohärenz, die eine Experimentalanordnung ihren ganz unterschiedlichen Elementen aufzwingt. Experimentalsysteme sind ebenso sozial und kulturell wie technisch und epistemisch geprägte Gebilde und können demnach auch unter allen diesen verschiedenen Gesichtspunkten thematisiert werden. Um auf die Problematik epistemischer Dinge eingehen zu können, ist es in einem ersten Schritt nötig, den Begriff des Experimentalsystems in seinem epistemischen Kerngehalt kurz zu umreißen. Denn nur in diesem Kontext gewinnt der Terminus des epistemischen Dings seine Konturen.

In der historisch-epistemologischen Literatur findet auch der Begriff des ›wissenschaftlichen Objekts‹ oder ›Wissensobjekts‹ Verwendung (Hagner/Rheinberger/Wahrig-Schmidt 1994; Daston 2000). Sein Gebrauch ist aber meist generischer als der hier entwickelte Begriff des epistemischen Dings. So schließt er oft auch Instrumente ein, die in unserem Zusammenhang als ›technische Dinge‹ oder technische Objekte fungieren (s. Kap. V.15). Über technische Objekte haben früh schon speziell der französische Philosoph Gilbert Simondon (1924–1989) (siehe Simondon 2012) und allgemeiner der Physiker und Philosoph Abraham Moles (1920–1992) (siehe Moles 1972) geschrieben. Gegenüber den epistemischen Dingen haben technische Objekte Mediencharakter.

Der Blick auf Experimentalsysteme nähert sich den Wissenschaften weniger aus der Perspektive ihrer gefestigten sozialen Form als akademische Disziplinen oder als konsolidierte Systeme gesicherten und festgeschriebenen Wissens, sondern vielmehr aus der Perspektive ihres Forschungscharakters. Er ist daher vor allem darauf angelegt, ihrer Vorläufigkeit und ihrer Entwicklungsdynamik auf den Grund zu gehen. Experimentalsysteme werden so als bewegliche, zeitlich limitierte Gebilde begriffen, in denen sich die Schaffung neuen Wissens abspielt und aus denen heraus der gegebene Wissensstand beständig überschritten wird. Experimentalsysteme sind von einem Forscher oder einer Forschergruppe besiedelte Erfahrungsräume. Sie sind damit nicht nur Ausdruck des kollektiven Charakters der Forschung, sondern auch die Garanten ihrer Beweglichkeit. Experimentalsysteme ruhen einerseits auf einem selbst in ständiger Veränderung befindlichen Fundament von Forschungstechnologien, das bedingt, welche Wissensspuren in einem System verfolgt werden können. Je nach dem Charakter dieser technischen Fundierung unterscheiden sie sich somit in, wie man auch sagen könnte, ihrer ›Infra-Experimentalität‹, das heißt in der Art, wie Spuren erzeugt, zu Daten verarbeitet und diese wiederum zu kompakten Mustern kondensiert werden (Rheinberger 2011a).

Von Experimentalsystemen zu Experimentalkulturen

Andererseits schließen sich Experimentalsysteme von vergleichbarer technischer Verfasstheit zu ›Experimentalkulturen‹ zusammen (Rheinberger 2007). Solche Kulturen sind durch die Zirkulation dreier materieller Bestandteile bestimmt.

1. Experimentalkulturen teilen sich in Elemente einer technischen Infrastruktur. Sie erlauben es, Forschungstechnologien in ganz unterschiedlicher Kombination miteinander zu verbinden, diese können also auch in mehreren dieser Kombinationen auftauchen und so experimentalsystem-übergreifende Zusammenhänge stiften. Forschungstechnologien zirkulieren, sie werden ständig anschlussfähigen Experimentalsystemen einverleibt oder diesen ›aufgepfropft‹ (Rheinberger 2011b).
2. Experimentalkulturen sind aber auch dadurch charakterisiert, dass in ihnen Materialkomponenten von System zu System zirkulieren können, gleich ob es sich nun um Moleküle auf der mikroskopischen Ebene oder, um ein Beispiel aus den Lebenswissenschaften aufzugreifen, um Modellorganismen auf der makroskopischen Ebene handelt.
3. Experimentalkulturen zeichnen sich dadurch aus, dass sie Zirkulationsräume für die in ihnen tätigen Akteure bilden. Auf diese Weise kann in einzelnen Experimentalsystemen zunächst lokal gebundenes Wissen in andere, benachbarte Experimentalsysteme überführt, dort mobilisiert werden und damit zu differenziellen Effekten führen, die

sich nur aus solchen Versetzungsbewegungen ergeben.

Diese materiellen Eigenschaften verleihen Experimentalkulturen also den Charakter von halbdurchlässigen ›patchworks‹. Dies ist eine wesentliche Bedingung für die permanente Erneuerungsfähigkeit des modernen Forschungsprozesses.

Die ›Unschärfe‹ epistemischer Dinge

Nach dieser Positionierung von Experimentalsystemen kann nun die Frage nach den Details ihrer Struktur und ihrer Dynamik und damit nach dem epistemischen Ding gestellt werden. Die epistemischen Dinge nehmen im Wechselspiel mit den technischen Bedingungen des Systems Gestalt an. Auf der einen Seite stehen die technischen Dinge. Sie verleihen dem Experimentalsystem in Form von Forschungstechnologien – Apparaturen, Messvorrichtungen, Workflows usw. – Gestalt, Kontur und ein gewisses Maß an Stabilität. Technische Dinge sind durch ein Identitätsprinzip charakterisiert. In ihrem Gebrauch setzen wir voraus, dass sie genau die Funktion erfüllen, die sich in ihnen verkörpert. Mit anderen Worten: Zu einem gegebenen Zeitpunkt gehen wir davon aus, dass auf sie Verlass ist. Technische Dinge sind Identitätsmaschinen.

Auf der anderen Seite stehen die epistemischen Dinge. Sie sind mit einer für sie charakteristischen Unschärfe ausgestattet. Sie verkörpern gewissermaßen das, was man noch nicht weiß. Sie sind die Gegenstände der epistemischen Begierde. An ihnen arbeitet sich der Experimentator ab. Durch sie gewinnt das Experimentalsystem jenes gewisse Maß an Prekarität, das für den Erkenntnisgewinnungsprozess unerlässlich ist. Epistemische Dinge sind somit durch ein Differenzprinzip charakterisiert. Sie weichen ständig zurück vor der Anstrengung des Begreifens. Sie sind von einer nicht reduzierbaren Unbestimmtheit. Man könnte geradezu von einem Unschärfeprinzip epistemischer Dinge sprechen. Es zeichnet sie aus, dass wir ihrer nicht sicher sein können, jedenfalls solange sie für uns epistemische Dinge sind. Epistemische Dinge sind demnach Differenzmaschinen. Was sich an ihnen klären lässt, wird erkauft durch neue Unklarheiten.

Um ein Beispiel zu nennen: Ein für die Biologie des 20. Jahrhunderts entscheidendes, sich ständig veränderndes epistemisches Ding war das Gen. Die Forschungstechnologien der klassischen Genetik – Kreuzungsschemata, Röntgenstrahlen – arbeiteten sich an ihm ebenso ab wie das technische Arsenal der Molekularbiologie – Ultrazentrifugation, radioaktive Markierung, Elektronenmikroskopie, Röntgenstrukturanalyse u. v. m.

Die Arbeit an und mit epistemischen Dingen oszilliert zwischen zwei Möglichkeiten. Die eine Möglichkeit besteht darin, dass Aspekte eines epistemischen Dings, oder besser, eines epistemischen Dingkomplexes, in ein technisches Ding überführt werden. Als solches hören sie dann aber auf, direkt epistemisch relevant zu sein. Sie gehen ein in das Arsenal der technischen Bedingungen des Systems. Ein solcher Übergang ist in der Regel jedoch verknüpft mit der differentiellen Transformation des epistemischen Dings, an dem dann weiter gearbeitet wird, denn andernfalls würde der Forschungsprozess an dieser Stelle zum Erliegen kommen. Das Potential eines Experimentalsystems wäre ausgeschöpft und es würde aus der Forschungslandschaft der gegebenen Experimentalkultur verschwinden. Der französische Molekularbiologe François Jacob (1920–2013) hat diesen dialektischen Zusammenhang in der Beschreibung seiner eigenen Arbeit zur Aufklärung der bakteriellen Genregulation einmal wie folgt auf den Punkt gebracht: »Im Laufe unserer Arbeit war die bakterielle Konjugation zu einem einzigartigen Werkzeug geworden, um beliebige bakterielle Funktionen zu analysieren. Schon interessierten mich die erzielten Resultate nicht mehr. Was zählte, war allein, was man mit diesem Werkzeug machen konnte« (Jacob 1988, 317).

Experimentalsysteme und die in ihnen verhandelten epistemischen Dinge existieren auf diese Weise also nur, indem sie in einem permanenten Prozess der differentiellen Reproduktion engagiert sind. Differentielle Reproduktion macht Experimentalsysteme zu eminent historischen Gebilden. Sie entfalten ein »Eigenleben«, wie es der Wissenschaftsphilosoph Ian Hacking (1996, 150) einmal ausgedrückt hat. Indem sie entstehen, sich entwickeln und auch wieder verschwinden können, operieren sie auch in einer gewissen ›Eigenzeit‹. Reproduktion und Differenz bedingen einander und bleiben untrennbar miteinander verbunden. Wir sehen hier also, dass die Wiederholbarkeit von Experimenten, die in der traditionellen Wissenschaftstheorie immer wieder als Wissenschaftskriterium beschworen wird, der für den Forschungsprozess eher uninteressante Aspekt der Wiederholung im Experimentalvorgang ist. Der eigentlich interessante Aspekt ist eine Form von Iteration, die zur Erzeugung von Differenzen führt.

Der Dingcharakter epistemischer Dinge unterscheidet sich nach dem Gesagten also von dem der

Sachen, mit denen wir im Alltag hantieren. Auf epistemische Dinge kann man weder zeigen noch sie einfach in die Hand nehmen. Man muss sie zur Interaktion mit den Mitteln ihrer Manipulation bringen. Um noch einmal Jacob zu zitieren: »Es hängt also alles von der Darstellung ab, die man einem unsichtbaren Prozess verleihen kann, und von der Art und Weise, ihn in sichtbare Effekte zu übersetzen« (Jacob 1988, 311). Das Sichtbarmachen von zunächst nicht Sichtbarem ist der epistemische Grundgestus der neuzeitlichen Wissenschaften überhaupt. Als Manifestationen dieses Prozesses sind epistemische Dinge tief im Realen verankert. Um wissenschaftlich handhabbar zu werden, bedürfen sie einer, um es mit dem historischen Epistemologen Gaston Bachelard zu sagen, »Phänomenotechnik«: »Die eigentliche wissenschaftliche Phänomenologie ist ganz wesentlich eine Phänomenotechnik. Sie verstärkt, was hinter dem durchscheint, was erscheint. Sie instruiert sich durch das, was sie konstruiert« (Bachelard 1988, 13). Diese Phänomenotechnologie soll im Folgenden grob typologisch aufgeschlüsselt werden.

Formen der Manifestation epistemischer Dinge

Epistemische Dinge, die im Experiment zum Vorschein gebracht werden, sind in aller Regel in ihren primären Manifestationen flüchtige Dinge. Die Spuren, die der phänomenotechnische Zugriff hinterlässt, verwehen. Sie müssen also in der einen oder anderen Form verstetigt, dauerhaft gemacht werden, um sie im Untersuchungsprozess präsent zu halten, wo sie dann als Daten und Datenkonfigurationen zu zirkulieren beginnen. Diese Verstetigung ist aber immer nur vorläufiger Natur. Man könnte auch sagen: Epistemische Dinge bedürfen einer – zeitlich jedoch immer begrenzten – Verdinglichung (s. Kap. III.8). Die Vorläufigkeit ist hier wesentlich, und auch die Formen, die diese Verdinglichung annehmen kann, sind selbst noch einmal als historische Produkte des Forschungsprozesses anzusehen. Eine Typologie kann hier also nicht systematischer Natur sein, sie muss sich vielmehr an diese historisch gewachsenen Formen halten, deren Charakter dann auch von einer Wissenschaft zur anderen verschieden sein kann.

Eine erste der reifizierten Formen, in denen epistemische Dinge zur Darstellung kommen, ist das Präparat (Rheinberger 2005; Helbig 2012). Präparate sind so etwas wie Selbstkonfigurationen von dauerhaft gemachten Spuren, die an der Materialität des untersuchten epistemischen Dings partizipieren und zu dieser Konfigurationsleistung dessen physikalische, chemische oder biologische Eigenschaften ausnutzen. Sie haften dem epistemischen Ding sozusagen an. Sie sind damit zugleich von einer besonderen Art des Zeigens: Präparate indizieren sich selbst. Genau das ist es, was auch die Aura des Authentischen ausmacht, die Präparate umgibt, was in prominenter Weise bei anatomischen Präparaten zum Ausdruck kommt. Die Entstehung mikroskopischer Präparate ist eng mit der Entwicklung des dazu gehörigen Instruments, des Mikroskops, verbunden. An ihnen erweist sich besonders augenfällig die Bindung des Phänomens an die Technik, die es zum Ausdruck bringt. Wie biochemische Präparate zeigen, ist ihr Darstellungscharakter aber nicht an ein analoges Kontinuum gebunden, sondern kann auch diskrete Formen annehmen. Diese Beispiele machen zugleich den historischen Charakter von epistemischen Dingen deutlich: Während anatomische Modelle die Experimentalkultur der Biologie des 18. Jahrhunderts auszeichnet, sind die Lebenswissenschaften des 19. Jahrhunderts von mikroskopischen Präparaten beherrscht. Biochemische Präparate begleiten den Weg in die Molekularbiologie des 20. Jahrhunderts. Wir haben es hier jedoch nicht mit kompletten Ablösungs- oder Ersetzungsvorgängen zu tun, sondern vielmehr mit dem Auftreten jeweils neuer Darstellungsoptionen.

Alle diese Präparate sind Darstellungen, aber nicht im üblichen Sinne von Repräsentation als Abbildung, sondern im Sinne dessen, was man aus der Chemie etwa als ›Reindarstellung‹ kennt: als Herauslösung eines bestimmten Stoffs aus einem Gemisch durch Trenn- und Sortierungsprozeduren. Obwohl diese mit der traditionellen Idee von Repräsentation nichts zu tun haben müssen, so wird doch ein materielles Geschehen, das sich sonst der Bildlichkeit entzieht, sichtbar gemacht. Man kann an dieser Stelle auch auf die »immutable mobiles« des Wissenssoziologen Bruno Latour (1990) verweisen, obgleich in seinem Argumentationszusammenhang nicht Produktion und Überholung, sondern Evidenz der ausschlaggebende Faktor ist.

Präparate sind damit Manifestationen von Sachverhalten, die in spezifischer Weise einem Spiel von Wiederholung und Differenz Vorschub leisten. Es ist gerade das – vorläufige – Auf-Dauer-Stellen, das Fixieren, das in der Wiederholung auf Differenzen aufmerksam zu machen vermag. So spiegelt sich im epistemischen Ding selbst noch einmal der dynamische Charakter des Experimentalsystems, dem es

sich verdankt: eine Dialektik von Stillstellung und Mobilisierung, die eine permanente Überschreitungsbewegung in Gang hält. In der beständigen Iteration des Prozesses werden immer neue Differenzen erzeugt, die zu neuen Charakterisierungen führen, die wiederum den folgenden Iterationsverlauf der Experimente bestimmen. Eine solche Eigensinnigkeit epistemischer Dinge ist typisch für produktive Experimentalverläufe und die sie auszeichnenden Phänomenotechniken.

In vielen Wissenschaften spielen Modelle, eine zweite Art von epistemischen Dingen, auf die hier in aller Kürze eingegangen werden muss, eine ganz besondere Rolle (siehe etwa Dirks/Knobloch 2008; Wendler/Mahr 2009; auch Rheinberger 2010). Modelle haben die grundlegende Eigenschaft, einen Medienwechsel vorauszusetzen – das unterscheidet sie von Präparaten, die an der Materialität der epistemischen Dinge teilhaben. Das Modell hingegen ist in einem anderen Medium angesiedelt als das epistemische Ding, auf das es sich bezieht und mit dem es verbunden wird. Damit ist aber noch nichts über das Medium des Modells selbst ausgesagt. Hier gibt es einen weiten Spielraum. Modelle können rein schematisch sein und sich im Wesentlichen im Medium des Papiers realisieren. Sie können aber auch die Gestalt von materiellen Werkmodellen annehmen, an denen gebastelt wird.

Im Modell werden aus dem Experiment gewonnene Daten miteinander in Beziehung gesetzt. Hieran erkennt man die zweite Spezifik des Modells. Modelle sind Datenverbünde. Modelle erlauben es, gewissermaßen auf einen Blick eine Vielzahl von Daten synoptisch zu erfassen, und sie geben ein Gerüst ab, das als Ganzes sensibel – also wiederum eigensinnig – reagiert, wenn verbundene Daten an einer bestimmten Stelle verändert werden. Die Arbeit am Modell kann dann ihrerseits wieder Anlass zu weiteren Datenerhebungen werden. Auf diese Weise wird auch hier ein Kreislauf von Wiederholung und Differenz begründet, der in einem permanenten Medienwechsel besteht, vom Modell zum Experiment und vom Experiment zum Modell.

Die bisher betrachteten besonderen Konfigurationen epistemischer Dinge – Präparate, Modelle – waren eher passiver, stillstellender, fixierender Natur. Heute nimmt eine Sorte von epistemischen Dingen immer mehr Raum ein, die selbst von aktiver Natur sind. Es handelt sich um Computermodelle (siehe etwa Gramelsberger 2010). Zwei Aspekte sind es, die der Computermodellierung ihren eigentümlichen Charakter verleihen und es rechtfertigen, sie mit einer eigenen Kategorie epistemischer Dinge – bezeichnen wir sie als ›Simulationen‹ – von traditionellen Modellen abzugrenzen. Der erste Aspekt ist ihre grundsätzliche Beweglichkeit im virtuellen Raum. Damit werden Prozesse – zyklischer wie nicht-zyklischer Art – visualisierbar. Der zweite Aspekt ist noch weiter gehend. Sowohl Präparate als auch traditionelle Modelle sind prinzipiell Daten *verarbeitender* Natur, wenn auch, wie wir gesehen haben, in sehr unterschiedlicher Form. In der Simulation haben wir es aber mit epistemischen Dingen zu tun, die Daten nicht nur verarbeiten, sondern diese auch *generieren*. Sie können damit ganz im Virtuellen operieren. Das Modell verselbständigt sich tendenziell. Es hat das Zeug zu einer eigenen Wirklichkeit. Auch wenn sie vielfach in ihrer Eigenart oftmals überhaupt nicht erkannt werden, gewinnen Präparat, Modell und Simulation als epistemische Dinge eine besondere Macht über unsere Möglichkeiten der Erkenntnis und spielen auf diese Weise eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Entwicklung der Wissenschaften.

Literatur

Bachelard, Gaston: *Der neue wissenschaftliche Geist*. Frankfurt a. M. 1988 [frz. Originalausgabe 1934].

Daston, Lorraine (Hg.): *Biographies of Scientific Objects*. Chicago 2000.

Dirks, Ulrich/Knobloch, Eberhard (Hg.): *Modelle*. Frankfurt a. M. 2008.

Gramelsberger, Gabriele: *Computerexperimente. Zum Wandel der Wissenschaften im Zeitalter des Computers.* Bielefeld 2010.

Hacking, Ian: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*. Stuttgart 1996 [engl. Originalausgabe 1983].

Hagner, Michael/Rheinberger, Hans-Jörg/Wahrig-Schmidt, Bettina (Hg.): *Objekte, Differenzen und Konjunkturen.* Berlin 1994.

Helbig, Jutta (Hg.): *Präparate. Bildwelten des Wissens.* Berlin 2012.

Jacob, François: *Die innere Statue*. Frankfurt a. M. 1988 [frz. Originalausgabe 1987].

Latour, Bruno: Drawing things together. In: Michael Lynch/Steve Woolgar (Hg.): *Representation in Scientific Practice*. Cambridge 1990, 19–68.

Moles, Abraham: *Théorie des objets*. Paris 1972.

Rheinberger, Hans-Jörg: Präparate: Epistemologica. In: Anke te Heesen/Petra Lutz (Hg.): *Dingwelten. Das Museum als Erkenntnisort.* Köln/Wien u. a. 2005, 65–75.

Rheinberger, Hans-Jörg: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*. Frankfurt a. M. 2006 [Originalausgabe 2001].

Rheinberger, Hans-Jörg: Kulturen des Experiments. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 30 (2007), 135–144.

Rheinberger, Hans-Jörg: Molekulare Modelle als epistemische Objekte. In: Jochen Hennig/Udo Andraschke (Hg.): *Weltwissen.* München 2010, 76–81.

Rheinberger, Hans-Jörg: Infra-experimentality. From traces to data, from data to patterning facts. In: *History of Science* 49 (2011a), 337–348.

Rheinberger, Hans-Jörg: Pfropfen in Experimentalsystemen. In: Uwe Wirth (Hg.): *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*. Berlin 2011b, 65–74.
Simondon, Gilbert: *Die Existenzweise technischer Objekte*. Zürich 2012 [frz. Originalausgabe 1958].
Wendler, Reinhard/Mahr, Bernd: *Modelle als Akteure. Fallstudien*. KIT-Report 156. Berlin 2009 [online unter: http://www.flp.tu-berlin.de/fileadmin/fg53/KIT-Reports/r156.pdf (20.11.2013)].

Hans-Jörg Rheinberger

10. Erinnerungsdinge

Souvenir

Ein Souvenir ist ein dingliches, handliches und mobiles Gedächtnismedium, das weder über seinen Material- oder Tauschwert, noch über seinen Gebrauchs- oder Kunstwert, sondern über seinen Erinnerungswert definiert ist. Prinzipiell kann jedes Ding zum Souvenir werden und diese Funktion auch wieder verlieren. Der Objektstatus des Souvenirs gründet auf einer Kulturpraxis, in deren individuellem Vollzug es als solches eingesetzt wird. Die konstituierende Gründungsszene kann ein intentionaler Akt sein, etwa der Erwerb eines kommerziellen Erinnerungsstücks, sie kann jedoch genauso in einer Gabe oder einem Fund bestehen. Ist es einmal als Gedächtnismedium eingesetzt, muss das Souvenir fortwährend als solches bestätigt oder situativ erneuert werden. Obwohl das Souvenir in vielen stereotypen Formen auftritt, ist es nicht eindeutig über seine Erscheinung identifizierbar, sondern immer auch als performative und somit temporäre Objektbeziehung zu beschreiben und zu analysieren.

Von den vielen Bezeichnungen für die mobilen Dinge der Erinnerung wird im Folgenden die des Souvenirs verwendet, da sie sich im europäischen Sprachgebrauch etabliert hat, in der interdisziplinären Forschung Verwendung findet und darüber hinaus auch in begriffsgeschichtlicher Hinsicht repräsentativ ist.

Begriffsgeschichte: Ding und Praxis

Dass ein Souvenir als Effekt einer spezifischen Erinnerungspraxis zu verstehen ist, bildet sich in seiner Begriffsgeschichte ab, was, wenn auch mit jeweils anderen Akzentuierungen, ebenfalls für das deutsche ›Andenken‹ und das englische ›Keepsake‹ gilt. ›Souvenir‹ leitet sich von der französischen Verbform *se souvenir* (›sich erinnern‹) ab, dessen Nominalisierung seit Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur zur Bezeichnung des mentalen Vorgangs, sondern ebenfalls des Gedächtnismediums gebraucht wird. In dieser Bedeutung als dinglicher Mittler der Erinnerung etablierte sich der Begriff Souvenir im 19. Jahrhundert im europäischen Sprachraum. Ist der heutige Wortgebrauch durch das globale Phänomen der Souvenir Shops bestimmt, so umfasst der Begriff ebenfalls die Möglichkeit nicht intentionaler Aneignung, eine Bedeutungsebene, die vor allem im fran-

zösischen Sprachgebrauch präsent ist, da das überraschende Unterkommen (lat. *subvenire*) von Erinnerungen vom gezielten *se rapeler* (›zurückrufen‹) unterschieden wird (Oesterle 2006, 19 f.).

An der Wortgeschichte des deutschen ›Andenkens‹ lässt sich nachvollziehen, dass der Begriff aus der religiösen Praxis der Andacht auf die weltliche Praxis des Personengedenkens und gegen Ende des 18. Jahrhunderts schließlich auf die dinglichen Medien der Erinnerung übertragen wurde (Holm/Oesterle 2005). Bei dem englischen ›Keepsake‹, einer Wortschöpfung ebenfalls des späten 18. Jahrhunderts, handelt es sich um die Imperativform von *to keep* (›halten‹), welche die Notwendigkeit einer Erinnerungspraxis in Folge der Einsetzung eines Souvenirs betont. Auch die in vielen europäischen Sprachen variierten, aus dem Lateinischen abgeleiteten Begriffe ›Memorabilie‹ und ›Memento‹ lassen sich auf die Verbform zurückführen (lat. *memorare*: ›erinnern‹), wobei der erste stärker vom Objekt her bestimmt ist (*memorabilis*: ›merkwürdig‹) und der zweite als Aufforderung zur Praxis zu verstehen ist (*memento*: ›erinnere‹).

Sach- und Theoriegeschichte: Temporalisierung und Intimisierung

Der Einsatz kleiner und mobiler Dinge als Gedächtnismedien ist seit der Antike nachweisbar (Künzl/Koeppel 2002; Beyer/Schneider u. a. 2006). Belegt ist vor allem der Typus des Reisesouvenirs, etwa meilensteinförmige Silberbecher mit eingravierten Reisestationen oder Statuetten von kolossalen Götterstandbildern. Im Mittelalter entstanden seriell gefertigte Erinnerungsobjekte im Kontext der Pilgerreisen wie die aus einer Blei-Zinn-Legierung gegossenen Pilgerzeichen oder plastisch dekorierte Kapseln und Ampullen mit Primär- und Sekundärreliquien. Mit dem Individualisierungsschub der Renaissance gewann das Personengedenken an Profil, das sich parallel zu traditionellen Formen der höfisch-genealogischen Erinnerungskultur in Miniaturporträts und Autographen im Kontext der Vernetzung der Gelehrtenwelt äußerte.

Die augenscheinliche *longue durée* vieler Formen von Souvenirs von der Architekturminiatur über den Tauflöffel zum Freundschaftsbändchen sowie auch der Erinnerungsgegenstände des Souvenirs wie Reise, Liebe und Tod verleiten zu der Ansicht, es handele sich um eine anthropologische Konstante (Künzl/Koeppel 2002). Wie jedoch die Begriffsgeschichte anzeigt, wird das Souvenir erst im ausgehenden 18. Jahrhundert diskursfähig und in Folge allein über seine Erinnerungsfunktion definiert. Dies steht im Zusammenhang mit tiefgreifenden Veränderungen in der Erinnerungskultur, die als Umstellung von der *ars* des Gedächtnisses zur *vis* der Erinnerung beschrieben worden sind (Assmann 2003): Bis in die Aufklärung hinein dominierte das durch die antike Mnemotechnik plausibilisierte Gedächtnismodell eines mit Merkzeichen angefüllten räumlichen Speichers. Dieses Modell basiert auf der Vorstellung, dass die zu erinnernden Gegenstände in Form von Dingen und Bildern genauso abgelegt wie wieder aufgerufen werden können. Unter den Bedingungen der lebensweltlichen Beschleunigungserfahrung sowie der Erforschung von mentalen Vorgängen durch die neuen Wissenschaften vom Menschen formierte sich das Bild einer dynamisch und konstruktiv gefassten Erinnerung, die ihre Gegenstände mit Hilfe der Einbildungskraft immer wieder neu konstruieren muss.

Mit dieser Korrektur des stabilen, räumlich-dinglichen Speichergedächtnisses wurden jedoch die handlichen Souvenirs keinesfalls diskreditiert, sondern in neuer Weise attraktiv. Erst die Temporalisierung bringt spezifische räumlich-mentale Näheverhältnisse im Umgang mit Dingen hervor, die eben nicht als kompensatorisches Residuum vormoderner Praktiken, sondern vielmehr als Bedingung moderner Erinnerungsstrategien zu beschreiben und zu analysieren sind. So unterscheidet sich das moderne Souvenir von der Reliquie (s. Kap. IV.21), wie bereits protestantische Theologen um 1800 diskutierten, oder von deren zeitgleich durch die Ethnographen entdeckten Referenzfigur des Fetisch (s. Kap. IV.12), weil es nicht auf stets gegenwärtige erfüllte Präsenz zielt, sondern auf eine immer wieder neu zu vergegenwärtigende, erfüllte Absenz. Auch ist das Souvenir anders als der Talisman und die Trophäe (zum Thema »Macht und Dinge« s. Kap. II.10) nicht über eine objektimmanente Außenwirkung definiert, sondern es kann seine Macht nur im intimen Umgang entfalten und folglich jederzeit in den Status »toter Habe« (Benjamin 1974, 681) zurücksinken.

Die im späten 18. Jahrhundert unter den Vorzeichen von Temporalisierung und Intimisierung anhebende Konjunktur des Souvenirs zeigt sich nicht nur in seiner schnellen Verbreitung in allen Lebensbereichen sowie dem Aufkommen neuer Formen, sondern zugleich auch in der Neuformulierung von Materialikonologien. Dabei ist eine semantische Verschiebung von Dauer zu Prozess und von Repräsentation zu Identität beobachtbar (Holm 2011). So

wurden im Zuge der Französischen Revolution die Gedenkmedaillen zur Geschichte des Königshauses, die *histoire metallique*, nicht nur mit Blick auf die Sujets, sondern auch in Bezug auf die Materialwahl transformiert: Anstelle der Edelmetalle wurde Eisen verwendet und zwar solches, das aus den Ketten der Bastille gewonnen und somit als Zeitzeuge der historischen Umschmelzungsprozesse gehandelt wurde. Ähnliches lässt sich zur Mode der Haarandenken sagen, die mit dem Abschied der repräsentativen Perücke erst ihre Identitätslogik entfalten konnten und nun über ihre materielle Partizipation an einem performativ markierten Lebensabschnitt definiert wurden.

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich eine ausgedehnte Souvenirindustrie. Das hatte den Effekt, dass gerade das selbst gefertigte oder gefundene Souvenir als authentisches Korrektiv diskutiert wurde, wie es bis heute in den Vorschlägen einer Unterscheidung von kommerziellem Souvenir und persönlichem Memento nachklingt (Fliedl 1997, 149). Dass aber auch handgefertigte Souvenirs als *Patterns of Culture* aufzufassen sind, bezeugen nicht zuletzt entsprechende Ratgeber sowie das Angebot schablonierter Handreichungen zur individuellen Ausgestaltung seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. Als Gegenfigur zu kommerziell wie individuell gefertigten Erinnerungsobjekten gewannen der Fund und das Fragment (s. Kap. IV.13) an Attraktivität. Das Konzept des Souvenirs erhielt Ende des 19. Jahrhunderts wichtige Impulse aus der Realienforschung der Geschichtswissenschaft, die dem nicht mehr zu einem Ganzen rekonstruierbaren ›Überbleibseln‹ eine eigene heuristische Qualität zuerkannte (Droysen 1977, 76). Zudem trug die psychologische Erforschung von obsessiven Objektbeziehungen, insbesondere des Fetischismus, zur Entwicklung und Reflexion solcher Souvenirs bei, die nicht mehr als solche erkennbar waren oder sein sollten.

Im 20. Jahrhundert tritt die seit dem 19. Jahrhundert bestehende Kritik an der Schablonierung individueller Erinnerungen in den Vordergrund einer kritischen Revision des Souvenirs und seiner spezifischen Erinnerungsleistungen. Ausgehebelt wurde der Kitsch-Vorwurf durch Kunstprojekte, die offensiv beim Museumsshop und seiner konstitutiven Funktion für die ästhetische Erfahrung ansetzten (Fliedl 1997). Während die Kunstmuseen einen eher spielerischen Umgang mit dem Kitschpotential des Souvenirs etablierten, stellten vor allem die Gedenkstätten nationalsozialistischer Verbrechen die Frage nach der Stereotypisierung von Intimität noch einmal neu. Diese Institutionen setzten sich einerseits mit dem Bedürfnis ihrer Besucher nach dem Erwerb von Souvenirs vor Ort sowie dem abgelöst davon entstandenen Markt mit vermeintlich authentischen Zeugnissen auseinander und andererseits mit der Andenkenkultur der Überlebenden (Dittrich/Jacobeit 2005).

Während das Souvenir um 1800 als moderne Kulturpraxis entdeckt und exzessiv erprobt wurde, geriet es nur selten in den Blick von Theologie und Philosophie oder der neuen Wissenschaften vom Menschen. Reflektiert wurde es zuerst in der Literatur, die sich besonders für sein narratives Potential interessierte und in dichter Beschreibung eine Phänomenologie des Andenkens entwickelte (Hoefer 2007). In Johann Wolfgang Goethes (1749–1832) *Wilhelm Meister*-Romanen (1795–1829) wird vorgeführt, dass traditionale Formen wie Trophäe, Talisman und Reliquie in moderne Erinnerungsrituale übersetzt werden (Goethe 1951). Goethe appliziert hier den zu jener Zeit schon kritisch erörterten ethnologischen Fetischbegriff erstmals auf das biographische Gedächtnis. Ein Jahrhundert später unterzieht Marcel Proust (1871–1922) in seinem Romanwerk *À la recherche du temps perdu* (1913–1927) die etablierten Erinnerungspraktiken einer kritischen Revision und zeigt das Souvenir weniger als Objekt intentionaler Erinnerungsakte, sondern vielmehr als heimlichen Akteur einer *mémoire involontaire* (Proust 1994–2002). Und Orhan Pamuk widmet sich aktuell dem Zusammenhang von Dinglichkeit und Narrativität des Souvenirs, indem er parallel zur Arbeit an dem Roman *Das Museum der Unschuld* (2008) mit der Einrichtung eines gleichnamigen Museums mit fiktionalen Erinnerungsstücken begann (eröffnet 2012).

Typologie: Ort – Person – Ereignis – Fiktion

Gerade weil es sich bei Souvenirs oft um kleine und vergleichsweise rasch herstellbare Objekte handelt, können sie auf regional- und zeitspezifische Erinnerungsbedürfnisse reagieren und dabei eigene Moden ausbilden. Differenzieren lassen sich verschiedene Gattungen des Souvenirs wie die porzellanenen Zimmergrabmäler der Empfindsamkeit, die bestickten Birkenholzminiaturen der nordamerikanischen Indianer zur Zeit der europäischen Invasion oder die für alle Andenkenmotive offenen Schneekugeln des 20. Jahrhunderts, wie in Spezialsammlungen und entsprechenden Studien dokumentiert ist (z. B. Phillips 1998). Eine übergreifende Typologie setzt weniger bei der äußeren Form an, als bei den Erinne-

rungsgegenständen, bei Ort, Person und Ereignis, wodurch zugleich die Konstellation, in der ein Ding zum Souvenir wird, in Form von typischen Gründungsszenen berücksichtigt wird. Als Analysekategorien machen diese Typen nicht nur Rein-, sondern auch Mischformen beschreibbar. Dabei lassen sich ihnen bestimmte Gattungen von Souvenirs zuordnen.

Das Reisesouvenir rekurriert auf einen Ort, den es stückweise, gleichsam metonymisch in der Wohn- oder Arbeitsumgebung in zumeist guter Erinnerung hält. Begünstigt durch seine klar definierte Ortsanbindung entwickelten sich für diesen Typus die frühesten und bis heute umsatzstärksten Massenproduktionen (s. Kap. III.1).

Das Souvenir, das die Erinnerung an eine Person vermittelt, ist durch tradierte Formen der Liebesgabe und des Totengedenkens geprägt. Seit dem Intimisierungsschub des späten 18. Jahrhunderts zeigt dieser Typus anders als das Reisesouvenir eine besondere Affinität zu dilettantischen Handarbeiten und anderen Macharten, die die Differenz zu seriellen Fertigungsmethoden exponieren. Während dieser Typus innerhalb real bestehender Näheverhältnisse seinen Wert meist durch den kommunikativen Akt der Gabe erhält, brachte der moderne Personenkult auch zahlreiche kommerzielle Formen hervor, in denen Fernverhältnisse intimisiert werden.

Fokussieren Reisesouvenirs und Personenandenken primär die räumliche Absenz, so stellen Erinnerungstücke für Ereignisse die zeitliche Absenz in den Vordergrund. Sie bilden sowohl lebensgeschichtliche *rites de passage* ab (z. B. Taufe, Jugendweihe, Ruhestand) oder kollektive Erfahrungen von historischen Wendepunkten (z. B. Sturm der Bastille 1789, Fall der Mauer 1989). Andenken an Ereignisse sind keinesfalls auf das identitätsstabilisierende Gedächtnis beschränkt; gerade im Zusammenhang mit bedrohlichen, nicht fassbaren oder traumatischen Erinnerungen spielt das Souvenir im 20. Jahrhundert eine große Rolle (Runde 2006).

Insbesondere im Gefolge von Medienereignissen entsteht das Bedürfnis nach Sekundärerinnerungen und damit auch nach Souvenirs, die einen persönlichen Zugriff auf einen nicht bereisten Ort, eine nicht getroffene Person oder ein nicht selbst erlebtes Ereignis anbieten. Gerade diese sekundären Souvenirs werden als Faktum gehandelt und sind zumeist materiell über eine Zeitzeugenschaft legitimiert. Im Rahmen postmoderner Identitätskonzepte sind zudem für das biographische Gedächtnis solche Dinge interessant geworden, an denen sich ein Stück fremder Lebensgeschichte zugleich zeigt und verbirgt und somit die Projektion eigener Erinnerungsfiktionen anregt (s. Kap. II.8).

Forschungsfelder: Formen, Praktiken, Narrative

Die Disziplinen, die sich traditionell mit Materieller Kultur befassen, insbesondere Archäologie und Kunstgeschichte, widmen sich vorwiegend der Differenzierung verschiedener epochaler und regionaler Formen des Souvenirs (Beyer 2006; Bird 2013). Sie argumentieren vor allem mit der visuellen Evidenz der Objekte, weshalb die Ergebnisse oft in Form von Ausstellungen präsentiert werden. Viele ethnographische, psychologische und soziologische Untersuchungen hingegen setzen bei den Kulturpraktiken des Souvenirs an und analysieren kulturelle Muster solcher Objektbeziehungen (Habermas 1996; Hitchcock/Teague 2000). Literaturwissenschaftliche Ansätze untersuchen das narrative und reflexive Potential des Souvenirs in seinen textuellen wie außertextuellen Erscheinungsformen (Holm/Oesterle 2005; Hoefer 2007).

Literatur

Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 2003.

Benjamin, Walter: Zentralpark. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.2. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1974, 655–690.

Beyer, Andreas/Gold, Helmut/Oesterle, Günter/Schneider, Ulrich (Hg.): *Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie bis zum Andenken*. Köln 2006.

Bird, William L.: *Souvenir Nation. Relics, Keepsakes, and Curios from the Smithsonian's National Museum of American History*. New York 2013.

Dittrich, Ulrike/Jacobeit, Sigrid: *KZ-Souvenirs. Erinnerungsobjekte der Alltagskultur im Gedenken an die nationalsozialistischen Verbrechen*. Potsdam 2005.

Droysen, Gustav: *Historik*. Hg. von Peter Leyh. Stuttgart 1977.

Fliedl, Gottfried (Hg.): *Wa(h)re Kunst. Der Museumshop als Wunderkammer. Objekte, Fakes und Souvenirs*. Frankfurt a. M. 1997.

Goethe, Johann Wolfgang von: *Wilhelm Meister*. 2 Bde. Hg. von Erich Trunz. Hamburg 1951.

Habermas, Tilmann: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*. Berlin 1996.

Hitchcock, Michael/Teague, Ken (Hg.): *Souvenirs. The Material Culture of Tourism*. Aldershot/Burlington 2000.

Hoefer, Natascha N.: *Geraubte Augenblicke. Andenken und Inspiration bei Mörike, um Mozart, im 19. Jahrhundert*. Heidelberg 2007.

Holm, Christiane/Oesterle, Günter: Andacht und Andenken. Zum Verhältnis zweier Kulturpraktiken um 1800. In: Günter Oesterle (Hg.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wis-*

sen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Göttingen 2005, 433–448.
Holm, Christiane: Bewegte und bewegende Dinge. Überlegungen zur Zeitstruktur des Andenkens um 1800. In: Dies./Günter Oesterle (Hg.): *Schläft ein Lied in allen Dingen? Romantische Dingpoetik*. Würzburg 2011, 243–261.
Künzl, Ernst/Koeppel, Gerhard: *Souvenirs und Devotionalien. Zeugnisse des geschäftlichen, religiösen und kulturellen Tourismus im antiken Römerreich*. Mainz 2002.
Oesterle, Günter: Souvenir und Andenken. In: Andreas Beyer/Helmut Gold/Günter Oesterle/Ulrich Schneider (Hg.): *Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie bis zum Andenken*. Köln 2006, 16–45.
Pamuk, Orhan: *Das Museum der Unschuld*. Aus dem Türkischen von Gerhard Meier. München 2008.
Phillips, Ruth B.: *Trading Identities. The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700–1900*. Seattle 1998.
Pinelli, Antonio: *Souvenir. L'industria dell'antico e il grand tour a Roma*. Rom 2010.
Proust, Marcel: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. In: Luzius Keller (Hg.): *Werke* 2. Bd. 1–7. Frankfurt a. M. 1994–2002 [frz. Originalausgabe 1913–1927].
Runde, Sabine: Traumatische Erinnerung. Erinnerungsstücke an den Holocaust – eine unvollendete Vergangenheit. In: Andreas Beyer/Helmut Gold/Günter Oesterle/Ulrich Schneider (Hg.): *Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie bis zum Andenken*. Köln 2006, 243–275.

Christiane Holm

11. Exotismus

Der Terminus ›Exotismus‹ definiert in seiner grundlegenden Bedeutung Personen, Objekte und Räume als nicht dem Eigenen zugehörig, ist aber zugleich mit Konnotationen des Seltenen, Seltsamen, Kuriosen bis hin zum Bizarren und Monströsen verbunden – Besonderheiten, die eine als fremdartig wahrgenommene spezifische Eigentümlichkeit des Bezeichneten betonen. Mit der kulturellen geht häufig auch eine geographische Distanzerfahrung zum Exotischen einher, die sich in der Assoziation mit fernen, abgelegenen und unzugänglichen Ländern oder Regionen ausdrückt. Abgeleitet ist der Begriff vom griechischen *exōtikós* für ›fremd‹- bzw. ›ausländisch‹, das in vormodernen Quellen jedoch nur selten verwandt wird. Das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts fassbare Substantiv gilt in seinen verschiedenen Bedeutungszusammenhängen und in seiner sich wandelnden Bedeutungsgeschichte als ästhetischer Grundbegriff. Mit ihm verbinden sich nach Carlos Rincón (2001, 338) die nicht nur auf die »liberale Romantik« zu beschränkenden vielfältigen »kulturbedingten intensiven emotionalen Wahrnehmungsvorgänge und Vorstellungsbildungen unbekannt-geheimnisvoller außereuropäischer und nicht-moderner Welten«, die mit der Rezeption von kulturellen Repräsentationen einhergehen.

Exotismus als relationale Zuschreibung

Die Charakterisierung als ›exotisch‹ ist eine relationale Zuschreibung, die auf der Differenzierung des Eigenen vom Fremden und Anderen basiert. Sie ist eng mit ästhetischen Werten verknüpft und wird auf der Basis gesellschaftlicher Wissensbestände und Normvorstellungen sowie asymmetrischer Machtbeziehungen vorgenommen. Sie ist aber nicht unveränderlich, da sie bei jeder wiederholten Auseinandersetzung neu ausgehandelt werden muss. Der/die/das ›exotische‹ Fremde wird durch die Unterscheidung vom Eigenen bestimmt, wobei auch erst über die Abgrenzung von dem exotischen Fremden eine Vorstellung und ein Bewusstsein für das Eigene hergestellt werden kann. Anhand der Differenz zum Eigenen und seinen unterschiedlichen Funktionsbereichen lässt es sich in verschiedene Grade einteilen. Das Spektrum reicht von dem als abschreckend und bedrohlich definierten Fremden, was zur Exklusion oder Segregation aus der eigenen Lebenswelt führen kann, bis zu dem als anziehend und faszinierend

aufgefassten ›exotischen‹ Fremden, das inkludiert oder zumindest akkommodiert wird und Prozesse der Angleichung und Hybridisierung eröffnet. Beides geht nicht zwingend mit einem Verstehen des Fremden einher. Im Gegenteil werden gleichermaßen Ängste und Schrecken, aber auch Sehnsüchte, Phantasien und Wünsche, verdrängte und durch Normen der eigenen Lebenswelt regulierte Leidenschaften auf das exotische Fremde projiziert, so dass es von stilisierten und idealisierten Vorstellungen des Eigenen vom Fremden überlagert wird. Die Vorliebe für das Exotische ist dabei weniger die Freude an einer Begegnung mit dem Fremden als – wie Jean-François Staszak (2009, 46) formuliert – »the pleasure of having satisfaction of experiencing the sight of a reassuring version of this confrontation, true to our fantasies, that comforts us in our identity and superiority«.

Charakteristiken des Exotischen

Ein Interesse am Exotischen ist quer durch alle Epochen gegeben, wenngleich eine anthropologisierende Definition des Exotismus als »›romantische Erscheinungsform‹ der menschlichen Psyche und Kultur«, angetrieben von einem »jugendlichen Drang zum Fremden« sowie der »Idealisierung der Vergangenheit des Alten« (Pochat 1970, 15 f.) nicht unproblematisch erscheint. Ebenfalls voraussetzungsreich sind generalisierende Aussagen, was in verschiedenen Zeitaltern von einer Gesellschaft als exotisch betrachtet wurde. So sind die auf mittelalterlichen Weltkarten eingezeichneten monströsen Erdrandvölker entgegen der älteren Forschung nicht unmittelbarer Ausdruck einer Vorliebe für das Groteske und Phantastische. Anthropophagen, Hundsköpfige oder Riesen waren durch das autoritative Schrifttum der Antike verbürgt und mussten im Raum verortet werden. Indem sie von der Peripherie her die Grenzen des Menschen bzw. Menschseins definierten und ihn an die geschöpfliche Freiheit Gottes sowie dessen beständiges Eingreifen in die Weltgeschichte erinnerten, kam ihnen eine wichtige Funktion zu (Münkler 2007).

Die Exotisierung des Fremden ist dadurch charakterisiert, dass ihm ein bestimmter Eigenwert zugestanden, es teils gar idealisiert wird und als erstrebenswerter als das Eigene gilt. Das Exotische ist geheimnisvoll, sinnlich-romantisch, erotisch und begehrenswert. Es wird nicht einseitig negativ abgewertet, sondern mit positiven Assoziationen aufgeladen: Die ferne Region ist zwar unterentwickelt, aber unberührt und unverdorben; ihre materiellen Erzeugnisse technologisch zurückgeblieben bis primitiv, aber originell und naturverbunden. Der Exotismus verfügt dabei nicht nur über eine geographische, sondern auch über eine zeitliche Dimension. Sie umfasst die Gegenüberstellung der eigenen Gesellschaft sowohl mit parallel existierenden, vermeintlich in Übereinstimmung mit der Natur lebenden exotisch-inferioren Kulturen als auch mit vergangenen historischen Epochen, die durch ihre Differenz zur Gegenwart als alternative Lebenswelten gelten und der man sich z. B. durch Formen des Reenactment annähern möchte.

Der Exotismus bzw. das exotische Objekt existiert jedoch nicht aus sich heraus, bis es ›entdeckt‹ wird, sondern wird erst durch die Entdeckung produziert (Mason 1998, 1). Es ist das Ergebnis von Diskursen und Praktiken des Eigenen, wenngleich hinterfragt werden kann, ob es als imaginierter Ort der Verdrängung eigener Begierden hinreichend erklärt ist oder ob es insbesondere im Hinblick auf vormoderne Epochen einen realen Ort außerhalb des Eigenen benötigt (Neuber 2005, 135). Obwohl Produkt des Eigenen, ist Peter Mason zufolge dem Exotischen dennoch wesenhaft, dass es nicht vollständig fassbar und in die Ordnungsmuster des Eigenen integriert werden kann. Vergleichbar mit dem Hybriden im kolonialen Kontext wird es vom Diskurs im Eigenen zunächst erzeugt, um dann nachträglich diesem Diskurs gegenüberzutreten und ihn zu stören (Mason 1998, 163 f.).

Verhandelt werden ›exotische‹ Sachverhalte in ihren ganz unterschiedlichen medialen Formen (Artefakt [s. Kap. IV.4], Text, Bild, Musik) und in verschiedenen Bereichen (unter anderem Literatur, dabei insbesondere Reisebeschreibungen, Kunst, Wissenschaft, Mode, Tourismus). Maßgeblich gelenkt werden die exotischen Zuschreibungen von den Deutungsmacht ausübenden Eliten. Bis weit in die Moderne handelt es sich dabei um eurozentrische Diskurse, die das Exotische vor allem im Rahmen des Kulturkontakts zu nicht-christlichen Gesellschaften sowie den Entdeckungsreisen und Kolonisierungsbestrebungen definieren. In Antike und Mittelalter galten Asien und besonders der indische Subkontinent mit seinen imaginierten Wundern, seiner angeblichen Nähe zum irdischen Paradies und dem ihm zugeschriebenen Reichtum an Gold, Edelsteinen und Gewürzen als exotische Regionen. Im Fall des sich durch Kreuzzüge, Türkengefahr und neuzeitliche Reiseberichte entwickelnden ›Orientalismus‹ als einer spezifischen Form des Exotismus wurde nach der These von Edward Said (1935–2003)

den Beherrschten die Exotisierung ihrer Lebenswelt (einschließlich ihres Körpers) durch den nicht zuletzt mit Gewalt durchgesetzten westlichen Leitdiskurs aufoktroyiert (Said 1978). Der Orient wurde einerseits als romantischer Ort der Verlockungen und Verführungen entworfen (z. B. Harem, orientalisches Bad). Andererseits wurden mit ihm Despotismus, Passivität, Verfall und Dekadenz assoziiert, womit sich die Kolonisierung durch die europäischen Staaten legitimieren ließ. Mit der Entdeckung und Eroberung Amerikas wurden viele ursprünglich mit dem Osten verknüpfte exotische Zuschreibungen auf die Neue Welt übertragen (z. B. Amazonen, Jungbrunnen). Eng verknüpft mit den pazifischen Erkundungsfahrten des 18. Jahrhunderts – unter anderem James Cook (1728–1779) und Louis Antoine de Bougainville (1729–1811) – ist der Südsee-Mythos, der durch eine üppige Vegetation, eine Überfülle an Nahrung, ein angenehmes Klima und die mit der Nacktheit der Inselbewohner hervorgerufenen erotisch-sexuellen Bilder gekennzeichnet ist. Fortgeschrieben im (Massen-)Tourismus der Moderne, bot die Südsee eine verklärte Gegenwelt, mit der Wohlergehen und hoher Lebensgenuss ohne schwere Arbeit verbunden war. Die ›exotische‹ Insel in ihrer Abgelegenheit und Abgeschlossenheit war zudem Stilmittel für utopische Entwürfe, mit der politisch-gesellschaftliche Missstände angeprangert wurden, so etwa von Thomas Morus (1478–1535) und Tommaso Campanella (1568–1639). Erst die Dekolonialisierung und Postmoderne brachen diese eurozentrischen Sichtweisen auf das Fremde auf, so dass auch Europa seinerseits als exotisch charakterisiert werden konnte.

Exotische Objekte und ihre Funktionen

Im Hinblick auf materielle Objekte wurden exotische Zuschreibungen von Entdeckern, Sammlern, Besitzern, Ausstellern und Händlern geprägt, die den Bedarf und Nutzen ›exotischer‹ Objekte festlegten sowie ›exotische‹ Trends setzten und lenkten. Das als solches deklarierte materielle Objekt wurde hierbei seines Kontextes enthoben, verlor seine entsprechende Funktion und wurde in einem neuen Bedeutungszusammenhang rekontextualisiert. Kriterien für die Exotisierung materieller Objekte sind bis mindestens in die beginnende Moderne Ortsveränderung, Seltenheitswert und selbstevidente Schönheit (Rincón 2001, 341). Nicht Teil des Eigenen, sind es aus der Ferne stammende bzw. mit der Ferne assoziierte Raritäten, die durch ihre fremden Bestandteile oder Verarbeitungsstile Aufmerksamkeit hervorrufen und exotische Vorstellungen auslösen.

Die Exotisierung fremder Objekte geht mit zahlreichen Funktionen einher, die sich nicht zwingend gegenseitig ausschließen, sondern vielmehr ergänzen können. Sie sind sowohl Unterhaltungs- als auch Handelsgut, Kunstwerk und Forschungsobjekt. Sie befriedigen bzw. steigern die Neugier am Fremden und tragen auf diese Weise zum Kulturtransfer bei. Sie sind persönliche Zeugnisse des Erlebten, stehen aber auch stellvertretend für die eskapistische Sehnsucht des Ichs, den als langweilig oder bedrückend empfundenen Alltag zu durchbrechen und an geheimnisvoll-fremde Orte und in ferne Zeiten zu entfliehen (Rincón 2001, 338). Zugleich können sie das Selbstwertgefühl des Ichs gegenüber dem absonderlichen und primitiven Fremden bestärken. Als kostbare Rarität, seltsame Kuriosität oder einzigartiger Kunstgegenstand dokumentieren sie Einfluss, Reichtum, Weltoffenheit und Lebensart des Besitzers. Sie sind Distinktionsmittel, um sich sowohl von anderen Gesellschaftsschichten als auch Standesgenossen abzugrenzen. Als (diplomatisches) Geschenk tragen sie zur Knüpfung und Vertiefung von Beziehungen bei.

Das Interesse an ›exotischen‹ Objekten generiert sich auch aus den immer neuen Sinngebungen, die mit Dingen assoziiert werden können. Dieser Bedeutungsüberschuss führt zu steten Umbewertungen und zur Konstituierung weiterer Zuschreibungen in der textuellen oder visuellen Darstellung. Die Abbildung nicht-heimischer Pflanzen und Tieren (z. B. Drachenbaum, Paradiesvogel) oder fremder Menschen (z. B. Mohr, Tartar) in der vormodernen Kunst war ein Mittel zur Exotisierung fremder Landschaften und Charakterisierung arkadisch-wundervoller Orte (Paradies, *locus amoenus*, Schlaraffenland), unabhängig davon, ob sie in den bezeichneten Regionen tatsächlich zu finden waren oder nicht. Die frühneuzeitlichen Wunderkammern generierten etwa ein neues Bildthema in der Malerei, in der die exotischen Objekte auf mehrdimensionalen Präsentationsebenen anhand ästhetischer und symbolischer Bedeutungen immer wieder neu miteinander in Beziehung gesetzt werden konnten.

Überseeische Importwaren als Exotika

Gemäß Zedlers *Universal-Lexikon* (Zedler 1732–54, Bd. 8, Sp. 2342) haben vor allem mineralische, pflanzliche und tierische Waren, die in der heimischen Natur nicht vorkommen und importiert wer-

den mussten, einen exotischen Status. Edelsteine (besonders Rubin, Saphir, Diamant) wurden in der Schmuckherstellung und in der Medizin verwendet und dokumentierten den Reichtum des Besitzers. ›Exotische‹ Güter wurden in der Vormoderne sowohl zur Verfeinerung von Speisen (z. B. Pfeffer, Zucker, Ingwer, Nelke), als aromatische Parfüms (z. B. Balsam, Zibet, Moschus, Ambra), aber auch zu medizinischen und kultischen Zwecken (Drachenblut, Mastix, Opium) genutzt (Freedman 2008). Wegen ihrer teils schwierigen Gewinnung und ihres langwierigen Transports über viele Zwischenhändler überaus teuer in der Anschaffung, waren sie ebenfalls Statussymbol der Oberschicht und Ausdruck ihres materiellen Wohlstandes. Erstmalig in der Frühen Neuzeit eingeführte Genussmittel (Kaffee, Schokolade, Tee) veränderten die Sicht auf die Ess- und Trinkgewohnheiten (»Romantic consumerism«, siehe Morton 2000) und schufen neue soziale Räume (Salon, Kaffeehaus). Neben Gewürzen erweiterten auch exotische Südfrüchte wie Ananas und Kokosnuss die Speisekarte und ermöglichten neue Kreationen raffinierter Desserts.

Als Souvenirs (s. Kap. IV.10) waren ›exotische‹ Schmuckstücke, Pflanzen und Tiere zudem Nachweis erfolgreich durchgeführter Fahrten sowie einer gelungenen Entdeckung und Erschließung neuer Länder. Als Studien-, Unterhaltungs- und Repräsentationsobjekte bereicherten sie herrschaftliche Lustgärten, botanische Gärten sowie mittelalterlich-frühneuzeitliche Menagerien. Seltene Tiere wurden sowohl aus dem afrikanisch-asiatischen Raum (Giraffe, Löwe, Leopard, Kamel, Elefant, Strauß) als auch aus nördlichen Gefilden (Gerfalke, Eisbär) eingeführt. Infolge der geringeren Kosten und einfacheren Haltung war der Besitz von Affen und Papageien nicht nur auf den Hochadel beschränkt, sondern sie gelangten unter anderem über mittelalterliche Palästina- und Ägyptenreisende nach Europa. Solche Tiere waren Statussymbol, dienten der Unterhaltung und Zerstreuung. Als erlesenes Geschenk waren sie Zeichen der Ehrbezeugung.

Nicht nur Pflanzen und Tiere wurden als exotische Objekte angesehen, sondern auch Menschen aufgrund körperlicher Deformationen (Monstra) oder ihrer ethnographischen Herkunft (Schwarzafrikaner, Mongolen, Indianer, Eskimos). Als Kuriositäten, Narren, Hof- bzw. Hauspersonal erfüllten sie dekorative und repräsentative Funktionen. Als ›Reisemitbringsel‹ fungierten sie als lebende Beweise für die erfolgversprechende Erweiterung des eigenen Herrschaftsbereichs, z. B. bei Christopher Kolumbus (um 1451–1506). Eingebunden in fürstliche Bühnenspiele, verkörperten sie die Figur des ›edlen Wilden‹ wie auch des ›wilden Mannes‹ und befriedigten die Neugier an neueroberten Regionen. In den Völkerschauen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts traten sie zum Amüsement des Publikums auf, wobei die angeblich getreue Nachstellung exotisch-primitiver Gebräuche das Selbstbild von einer kulturellen Überlegenheit der Zuschauer bestätigte. Daraus ableitbar war zugleich der Auftrag zu einer notwendigen Zivilisierung der indigenen Populationen im Sinne eines optimistischen Fortschrittsgedankens (Starkloff 2012).

Neben lebenden Objekten wurde auch eine Vielzahl von materiellen ›exotischen‹ Gütern importiert, die als Luxuswaren zur Distinktion der Oberschicht beitrugen. Dazu gehören Pretiosen und Schmuck in vielerlei Formen; seltene Textilien (Seide, Samt, Satin), die in der Heimat weiterverarbeitet werden konnten wie Kleidung in fremder Mode, die mit repräsentativen oder auch belustigenden Zwecken verbunden war. Exotisches Tafelgeschirr mit fremdländischer Ornamentik und aus teils teuren, teils seltenen Materialien (fremdländische Keramik, Glas, Kristall, Porzellan), Plastiken, (Wand-)Teppiche und Möbel dienten der Dekoration von Innenräumen. Eingeführt wurden diese Waren als Andenken von Reisenden oder in kleineren Posten von Fernkaufleuten. Die stetige Nachfrage nach solchen Produkten führte teils aber auch zu einer eigenen nachahmenden Fertigung. Die ›Türkenmode‹ wurde im 17. Jahrhundert abgelöst von dem Interesse an den indianischen Kulturen und an Chinoiserien, bevor im 19. Jahrhundert mit der Kolonisierung Afrikas, der gewaltsamen Öffnung Japans und den archäologischen Entdeckungen in Ägypten neue Trends gesetzt wurden (Lüsebrink 2006).

Orte des Exotischen im Eigenen

Eine wesentliche Funktion ›exotischer‹ Objekte ist ihre Präsentation, wobei die Art der Inszenierung, der Ort der Ausstellung und der Öffentlichkeitsgrad variierte. Wie aus mittelalterlichen Inventarverzeichnissen hervorgeht, wurden in Gold- und Silberarbeiten eingefasste exotische Objekte in Hof- bzw. Domschätzen oder fürstlichen Silberkammern aufbewahrt, waren als Reliquiar Bestandteil ritualisierter Handlungen und wurden am Hof zu besonderen Anlässen genutzt. Darunter fallen sehr seltene chinesische Porzellanwaren sowie die zahlreich erhaltenen Nautilus-, Straußenei- oder Kokosnusspokale (Laube 2006; Spieß 2010). In ihrer Symbolik verwie-

sen sie auf die Verbindung zwischen göttlicher Schöpfung, Natur und menschlicher Fertigkeit. Durch die Verschmelzung des Heiligen mit dem Exotischen gingen Kontemplation und kurioses Bestaunen Hand in Hand. Den ›exotischen‹ Materialien wurden zudem besondere Eigenschaften, unter anderem als Antidot gegen vergiftete Getränke, nachgesagt.

Die in der Frühen Neuzeit aus diesen Tresoren hervorgegangenen Kuriositätenkabinette und Wunderkammern zeigen dagegen den enzyklopädischen Anspruch, einen möglichst vollständigen Überblick über die in der Welt vorfindbaren Dinge zu erreichen. Das ›exotische‹ Element wuchs nicht nur infolge der aus den neu entdeckten Ländern zahlreich eingeführten Objekte an, sondern war eine zentrale Voraussetzung. Zwar gab es Kriterien der Klassifizierung (*naturalia*, *artificialia*, *antiquitates*); charakteristisch für die Wunderkammer ist aber das Nebeneinander von Altem und Neuem, Kuriosem und Wertvollen, Künstlichem und Natürlichen. Im Vordergrund stand eher die ästhetisierende Inszenierung außereuropäischer Welten, die auf den Sammler zurückverweist. Aus der Größe der Kollektion, aus der Exklusivität und der Besonderheit der Exotika leiteten sich die Gelehrtheit, der Wohlstand, die weitläufigen diplomatischen Kontakte und die prospektive Memoria des Besitzers ab, was zu einem kompetitiven Sammlerwettstreit gerade unter Fürsten führte.

Die Sammler bzw. Besitzer projizierten Vorstellungen des Eigenen auf das Fremde, wodurch die exotische Faszination der Sammlung weiter gesteigert werden konnte. Mit dieser »projektiven Ethnographie« (Collet 2007, 332), die – bei aller Wertschätzung hinsichtlich der findigen Herstellung und Kostbarkeit der Materialien – vielfach den vermeintlich primitiven Charakter der Indigenen akzentuierte, vergewisserten sich die Betrachter ihres zivilisierten Selbst. Dieser Aspekt blieb auch für die Kolonial- und Völkerkundemuseen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts von Bedeutung, in denen Sammlungen von Exotika aufgingen. Das zunächst nachlassende Interesse an ›exotischen‹ Objekten zeigt, wie ehemals mit hohem Prestige versehene Dinge durch einen Wertewandel nun als nutzlos galten. Erst als Forschungsobjekte und bewahrenswerte Zeugnisse von bereits unwiederbringlich verlorenen oder unmittelbar vor dem Aussterben stehenden indigenen Kulturen gewannen sie wieder an Wert; mitunter auch infolge des Prozesses, das Museum als Ausstellungsort zu legitimieren. Im Zuge des Expressionismus bekamen sie zudem einen künstlerischen Eigenwert zugesprochen. Auf diesem Wege, noch stärker aber durch den postkolonialen Diskurs, wurden der Umgang mit ›exotischen‹ Objekten und der ›Exotismus‹ als Phänomen zunehmend kritisch hinterfragt.

Literatur

Collet, Dominik: *Die Welt in der Stube. Begegnungen mit Außereuropa in Kunstkammern der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2007.

Freedman, Paul: *Out of the East. Spices and the Medieval Imagination*. New Haven/London 2008.

Laube, Stefan: Zwischen Hybris und Hybridität. Kurfürst Friedrich der Weise und seine Reliquiensammlung. In: Andreas Tacke (Hg.): *»Ich armer sundiger mensch«. Heiligen- und Reliquienkult am Übergang zum konfessionellen Zeitalter*. Göttingen 2006, 170–207.

Lüsebrink, Hans-Jürgen/Siegert, Christine: Exotismus. In: Friedrich Jäger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 3. Stuttgart/Weimar 2006, 682–689.

Mason, Peter: *Infelicities. Representations of the Exotic*. Baltimore/London 1998.

Morton, Timothy: *The Poetics of Spice. Romantic Consumerism and the Exotic*. Cambridge 2000.

Münkler, Marina: *Monstra* und *mappa mundi*. Die monströsen Völker des Erdrandes auf mittelalterlichen Weltkarten. In: Jörg Glauser/Christian Kiening (Hg.): *Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne*. Freiburg/Berlin u. a. 2007, 149–173.

Neuber, Wolfgang: Exotismus als topologisches Modell. Zur räumlichen Fremdheitskonstruktion an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. In: Karl-Siegbert Rehberg/Walter Schmitz/Peter Strohschneider (Hg.): *Mobilität, Raum, Kultur. Erfahrungswandel vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Dresden 2005, 133–150.

Pochat, Götz: *Der Exotismus während des Mittelalters und der Renaissance. Voraussetzungen, Entwicklung und Wandel eines bildnerischen Vokabulars*. Stockholm 1970.

Rincón, Carlos: Exotisch/Exotismus. In: Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2001, 338–366.

Said, Edward: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London 1978 [dt. Erstausgabe 1981].

Spieß, Karl-Heinz: Asian objects and western European court culture in the Middle Ages. In: Michael North (Hg.): *Artistic and Cultural Exchanges between Europe and Asia, 1400–1900. Rethinking Markets, Workshops and Collections*. Farnham 2010, 9–28.

Starkloff, Kristina: Völkerschauen/Zurschaustellungen. In: Pim den Boer u. a. (Hg.): *Europa und die Welt*. Bd. 3. München 2012, 165–171.

Staszak, Jean-François: Other/Otherness. In: Rob Kitchin/Nigel Thrift (Hg.): *International Encyclopedia of Human Geography*. Bd. 8. Amsterdam 2009, 43–47.

Zedler, Johann Heinrich (Hg.): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste*. 64 Bde. Halle/Leipzig 1732–54.

Stefan Schröder

12. Fetisch

Früheste Verwendungen des Begriffs

Der Fetisch-Begriff war vom 18. bis zum 20. Jahrhundert einer der zentralen Termini der Kulturtheorie – nicht nur in der Ethnologie, sondern auch etwa in Karl Marx' (1818–1883) Beschreibung der Warenökonomie (s. Kap. IV.27), in der Psychoanalyse (Sigmund Freud) oder in der Soziologie (Bruno Latour). Und auch im 21. Jahrhundert erfreut er sich weiter zunehmender Bedeutung (Böhme 2006).

Im 15. und 16. Jahrhundert stößt man erstmalig in den Berichten portugiesischer Händler und Seefahrer auf den Begriff, die mit *fetisso* oder *feitiço* sakrale Objekte in den von ihnen besuchten afrikanischen Gesellschaften bezeichneten. Und schon im 17. und 18. Jahrhundert gab es nahezu keine europäische Reisebeschreibung über Afrika ohne Hinweis auf das dortige Vorhandensein von Fetischen. Seine Ableitung von dem lateinischen Wort *factitius* setzt ihn allerdings von Anfang an als ›menschengemachten‹ rein materiellen pseudo-sakralen Gegenstand in Opposition zu sakralen ›gottgegebenen‹ Dingen, entsprechend den damaligen europäischen Vorstellungen.

Fetische waren zunächst bestimmte Ritualfiguren und Ritualgegenstände (s. Kap. IV.22), die aus übermenschlich wirksam gedachten Materialien bestehen oder mit entsprechend machtvoll aufgeladenen Substanzen versehen waren. Zunächst bezog sich der Begriff nur auf rituelle Dinge aus West- und Zentralafrika, bald wurde er aber auch auf solche aus anderen Weltregionen ausgeweitet. In Ethnologie und Religionswissenschaft gilt der Begriff jedoch seit langem als weitgehend unbrauchbar, weil damit formal, funktional als auch bezüglich der zugrundeliegenden Weltsichten ganz unterschiedliche komplexe Phänomene pauschalisierend gleichgesetzt werden. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts beklagte Max Müller (1823–1900) die inflationäre Verwendung dieser Bezeichnung (siehe Müller 1891). Und auch Marcel Mauss (1872–1950) forderte ihre Ersetzung durch treffendere einheimische Ausdrücke (siehe Mauss 1908). Seither wird in der ethnologischen Fachliteratur immer wieder darauf verwiesen, dass die Zuschreibung ›Fetisch‹ häufig auf unverstandener Fremdbeobachtung beruht, die Spezifisches ausklammert oder übersieht. Erst vor wenigen Jahren fand in der Ethnologie wieder ein Paradigmenwechsel statt, der zu einer neuen Auffassung von Fetischen führte. Dem zufolge ist ›Fetisch‹ ein kreatives Konzept und ein Marker von Kulturkontakten.

Formen und Bedeutungen

Die äußere Erscheinungsform von als Fetisch bezeichneten Dingen ist außerordentlich mannigfaltig und reicht von menschen- und tiergestaltigen Figuren aus Holz über eher amorphe Gebilde aus Lehm bis hin zu natürlichen Phänomenen wie Steinen oder Bäumen. Häufig sind Fetische auch aus zahlreichen unterschiedlichen Materialien zusammengesetzt.

Besondere Popularität in vielen ethnologischen Museen weltweit, in Sammlerkreisen und auf dem westlichen Kunstmarkt erlangten die sogenannten ›Spiegel‹- und ›Nagelfetische‹ aus der zentralafrikanischen Kongoregion. In der aktuellen Literatur werden diese als ›Kraftfiguren‹ bezeichnet. Gängige Bezeichnungen in einheimischen zentralafrikanischen Sprachen sind *nkisi* (Plural: *minkisi*) oder *nkondi*.

Diese Figuren werden aufgefasst als Aufenthaltsort von Ahnen oder anderer Geistwesen aus der Jenseitswelt, die unter der Kontrolle eines Ritualexperten in die Welt der Lebenden eingreifen können. Als der genaue Ort der dafür zu aktivierenden geistigen Kräfte werden speziell präparierte ›Kraftpakete‹ aus Substanzen mineralischer, pflanzlicher und tierischer Art vorgestellt. Diese ›Kraftpakete‹ sind an Kopf, Bauch oder Rücken der Figuren befestigt.

Bei diesen Substanzen handelt es sich oftmals um Lehm von sakralen Orten sowie um Erde von Ahnengräbern. Dazu kommen etwa Haare und Fingernägel bedeutender verstorbener Ritualexperten, Schießpulver, Blätter, Steine, Schlangenköpfe, tierische Schwanzhaare, Treibholz, Eierschalen, Rinde, Schnäbel und Krallen besonders wehrhafter Vögel, schutzspendende Kokons von Raupen sowie vieles mehr, was in Beziehung zu den spezifischen Aufgaben der jeweiligen Figur steht. Oftmals wurden die Substanzen wegen visueller Assoziationen oder sprachlicher Anklänge gewählt, etwa weil der Klang ihres Namens an die einheimischen Wörter für ›beherrschen‹ oder ›untersagen‹ erinnert.

Das Spektrum der diesen Figuren zugewiesenen Aufgaben ist genauso umfangreich wie die Zahl persönlicher und gemeinschaftlicher Schwierigkeiten und Nöte. Meist werden sie verwendet zum Schutz vor schädlichen Einflüssen, Missernten und Kindstod, zur Vermeidung von Unfällen, zum Aufdecken von Verbrechen oder zur Heilung von Krankheiten. Mit ihnen werden Hinweise aus jenseitigen Sphären vermittelt und dadurch der menschlichen Welt Verborgenes aufgedeckt. Abhängig von den Anliegen der Ratsuchenden können die Kräfte der Figuren

daher heilend oder schädlich, offensiv oder defensiv sein. Bei den sogenannten ›Nagelfetischen‹ werden die der Figur innewohnenden Kräfte durch Nägel, Schrauben und andere Eisenteile, die vom Ritualexperten in die Figur getrieben werden, aktiviert und gelenkt.

Europäische Interpretationen

Am Beginn der europäischen intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Fetisch-Begriff steht im Jahr 1760 der Reiseschriftsteller und Historiker Charles de Brosses (1709–1777) mit seinem Werk *Du culte dés Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Ègypte avec la Religion actuelle de Nigritie*. De Brosses setzt darin afrikanische zeitgenössische Phänomene mit der altägyptischen Religion in Beziehung und macht dadurch das Prinzip des Fetischs weit über die verschiedenen ethnographischen Beschreibungen über Afrika hinausgehend zu einer grundlegenden Konfiguration der Beziehung zwischen Mensch und Ding. Er war ein Vertreter der Degenerationstheorie und damit ein Anhänger der These, wonach sich Gott zu Beginn der Geschichte den Menschen offenbart habe. Die Degenerationstheorie besagt weiterhin, dass diese Uroffenbarung Gottes aber im Laufe der Zeit immer mehr in Vergessenheit geraten sei. Der Fetischkult stehe daher für die größte Entfernung von der anfänglichen Vernunftreligion und sei Ausdruck einer fortgeschrittenen, weltweit auftretenden Verfallsstufe (de Brosses 1756).

Mit de Brosses beginnt ein Diskurs über die Einbettung des Begriffs in philosophische und historische Vorstellungen von der Überlegenheit Europas und die Abwertung nicht-europäischer Gesellschaften. Die Ideen über Fetische als Zeichen einer Früh- oder Degenerationsphase von Religion haben hier einen besonderen Platz. Insbesondere die Vorstellung von der Verehrung von Fetischen als Ausdruck der Verwilderung einer ursprünglichen Gottesidee war eine jahrhundertelange Karriere beschieden und findet sich auch noch im 19. und 20. Jahrhundert, etwa in dem Werk *Die Heidnischen Kulturreligionen und der Fetischismus* (Wagner 1899) oder bei Pater Wilhelm Schmidt (1868–1954) in seinem 12-bändigen Werk *Der Ursprung der Gottesidee* (1912–1955).

Im 17. Jahrhundert folgte jedoch die erste Rückkopplung der Fetisch-Diskurse auf das Denken und Handeln der Europäer selbst. Durch holländische und später englische protestantische Händler wurde der Fetisch zum Kampfbegriff bei interkonfessionellen christlichen Konkurrenzen und Polemiken gegenüber Katholiken. Ethnographische Berichte verschmolzen dabei mit Aufklärungsdiskursen, die afrikanische ›Magie und Zauberei‹ mit katholischen Riten und volksfrommen Gebräuchen gleichsetzten. Vertreter des Katholizismus legten gegenüber Fetischen grundsätzlich eine andere Einordnung an den Tag als protestantische. Die Wirksamkeit der darin gebündelten Kräfte wurde von ihnen oftmals nicht bestritten, sondern mit anderen Bewertungen belegt. Fetische galten in diesem Kontext als teuflisch oder dämonisch (Palme 1977, 27, 64; Kohl 2003, 15).

Über Jahrhunderte waren die Fetisch-Diskurse zudem von evolutionistischen Vorstellungen geprägt. So sah David Hume (1711–1776) in seiner *Natural History of Religion* (1757) die Religionen der Menschheit als evolutionistische Stufenfolge mit einer Höherentwicklung vom Götzendienst zum Theismus und von der Unvernunft zur Vernunft. Im Gegensatz zu de Brosses sah Hume am Anfang der Religion also keine Uroffenbarung des Einen Gottes, sondern vor allem die Hilflosigkeit und Angst des Menschen gegenüber der Unberechenbarkeit der Natur. Er konstatierte daher die Verehrung von natürlichen Phänomenen und Fetischen als den »rohen Anfang« aller Religionen. Bei Hume steht jedoch die »Vernunftreligion« am Ende der Geschichte und nicht am Anfang wie bei de Brosses. Ähnlich wie Hume sieht der Philosoph der Aufklärung Philipp Christian Reinhard (1764–1812) in seinem Werk *Abriß einer Geschichte der Entstehung und Ausbreitung der religiösen Ideen* (1794) in Fetischen lediglich Dinge unvernünftiger Frühformen oder niedrigster erster Religionsstufen, die im zeremonie- und dingfreien Glauben an einen allgemeinen abstrakten Gott ihre höchste Erscheinungsform fänden. Und auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) sah in Fetischen lediglich Dinge außerhalb der Geschichte und in ihrer Existenz die Manifestation einer »absurden Sackgasse des entstellten Geistes« (Hegel 1995, XII).

Bei seiner Betrachtung des Umgangs von Menschen und Gegenständen setzt Hume die Dingbeziehung von ›Wilden‹ und ›Barbaren‹ mit dem Puppenspielverhalten europäischer Kleinkinder gleich. Wie bei Kindern Furcht und sinnliche Bedürfnisse zur Beseelung von Dingen führen würden, sei auch der Umgang mit Fetischen auf solch kindliche Geisteshaltungen zurückzuführen.

Fetische und pejorative Theorien über Religion und Gesellschaft in Afrika

Bald wurde der Fetisch zudem als Argument in Diskursen genutzt, die Afrikanern grundsätzlich die Fähigkeit zu einer angemessenen Einschätzung des Wertes von Dingen in Abrede stellten. Vielen Europäern erschienen Fetische aufgrund ihrer Form als auch aufgrund ihres Materials wie etwa Federn, Lehm und Schneckenschalen minderwertig, da dies ihren Vorstellungen vom Wesen sakraler Objekte entgegenstand. Fetische wurden so zu unästhetischen Verkörperungen eines irrationalen Weltbezugs aufgrund einer falschen Ursachenzuschreibung und einer unangemessenen Auffassung materieller wie immaterieller Werte. In europäischen Augen als Tand betrachtete Dinge wurden von Afrikanern extrem hoch bewertet, während umgekehrt von Europäern geschätzte Gegenstände den Afrikanern wertlos erschienen und unterwertig getauscht würden. Fetische wurden so insbesondere in den Augen nordeuropäischer Händler und protestantischer Aufklärer zum Gegenentwurf ökonomischer Vorstellungen der Europäer. Der Mangel an Einsicht in die »natürlichen« Ursachen und in die »richtige Kenntniß der Natur« (1806/7, I, 16), so der Historiker und Philosoph Christoph Meiners (1747–1810) führe dazu, dass das erstbeste Ding und alles und jedes zum Fetisch gemacht werden könne. Willkür und Zufälligkeit seien daher für die Auswahl und die Herstellung von Fetischen grundlegend, die damit zum »Sinnbild der Verkehrung der Werte« (Antenhofer 2011, 13) wurden.

Auch der Philosoph und Ethnologe Theodor Waitz (1821–1864) sah im Umgang mit Fetischen nur »einen verworrenen Bilderdienst« auf der Grundlage von »allerlei zufällig aufgegriffenem werthlosen Zeug« (Waitz 1860, 183). Und auch für Fritz Schultze (1846–1908) hatten Fetische ihre Verankerung in der »Welt der Bagatelle und Kleinigkeit« (1871, 63), in der Wertlosestes den Schein eines Wertes erhielt. Anstelle einer Objektivität des Tausches stellte er eine durch Launenhaftigkeit und Zufälligkeit geprägte Objektbeziehung fest. Der Fetisch wurde dabei zum Symbol einer chaotischen und gesetzlosen Welt.

Die angebliche Wahllosigkeit bezüglich Dingen und Tauschobjekten wurde im 18. Jahrhundert auch auf die Sexualität übertragen, woraus sich der Vorwurf eines ungeregelten Trieblebens der Afrikaner speiste. Der Umgang mit Fetischen diente somit als Fanal der vermeintlichen sexuellen Verwilderung Afrikas, die zum Gegenbild damaligen europäischen Moralbewusstseins stilisiert wurde.

Eine grundlegende Umdeutung der hier knapp skizzierten, in der Tendenz durchweg abwertenden Anschauungen mit ihrer Betonung des Irrationalen und Willkürlichen bezüglich des Umgangs mit Fetischen stammt von dem Philosophen Auguste Comte (1798–1857). Zwar sah auch er in Fetischen Vertreter einer frühen Phase der Menschheitsgeschichte. Seiner Meinung nach manifestierte sich in ihnen aber eine primäre Logik und die Geburt von Zivilisation und intellektuellen Lebens. Als erste Stufe einer weltgeschichtlichen Aufwärtsentwicklung offenbare sich in Fetischen ein primärer Kulturzustand der Menschheit, der sich vom Naturzustand abhebe. Zudem sei der Umgang mit Fetischen an den Dingen dieser Welt orientiert und diene so als Band zwischen den Menschen und der Natur und damit als Grundlage für eine achtungsvolle Anerkennung der ›natürlichen Umwelt‹. Fetische würden daher als weltnahe Dinge den destruktiven Energien der Menschheit späterer Epochen mit ihrer weltfernen Theologie und mit ihrer radikalen Trennung zwischen den Menschen und anderen Natur- und Lebewesen entgegenstehen (Comte 1923).

Revision und neue Bewertungen

Seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts wandten sich immer mehr Forscher gegen evolutionistische und ahistorische Deutungsmuster von Fetischen als ›uralte‹ oder ›urafrikanische‹ Phänomene. So setzten sich zunächst Adolf Bastian (1826–1905) (*Ein Besuch in San Salvador*, 1859) und später explizit Eduard Pechuël-Loesche (1840–1930) (*Volkskunde von Loango*, 1907) mit der Erscheinungsform und Materialität von Fetisch-Figuren in Zentralafrika auseinander. Beide vertraten die Auffassung, Fetische seien im Grunde synkretistische Phänomene, die im Kontakt zwischen Katholizismus und einheimischen rituellen Praktiken im Kongogebiet entstanden seien. Gerade in den letzten dreißig Jahren nahmen mehrere Studien diese Auffassung über den spezifischen historischen und regionalen Kontext der Entstehung dieses Konzepts auf und beschreiben den Fetisch als Ergebnis europäisch-afrikanischer Begegnungen im 15. und 16. Jahrhundert, die maßgeblich durch die großen Mengen katholischer Liturgie-Gegenstände und Heiligenfiguren geprägt sind. Damals brachten die portugiesischen Händler und Missionare diese Objekte nach West- und Zentralafrika; sie wurden daraufhin von Angehörigen der Gesellschaften in Afrika auf ganz spezifische Weise angeeignet und mit einheimischen Bildern und Praktiken ver-

schmolzen (Thornton 1998; Northrup 2002). Demnach verwiesen die Spiegelgläser auf dem Bauch vieler solchen Fetischfiguren auf die Monstranz als Vorbild, die ›magische Ladung‹ aus den Überresten angesehener und daher mächtiger Ahnen auf katholische Reliquiare sowie die Nägel, mit denen die Körper zahlreicher Kraftfiguren oft über und über bedeckt sind, auf Darstellungen des gekreuzigten Christus oder des von Pfeilen durchbohrten Heiligen Sebastian. Und auch der naturalistische Anthropomorphismus vieler Figuren sei das Ergebnis des europäisch-afrikanischen Kulturkontakts.

Noch dezidierter gegen Auffassungen von Fetischen als ›uralte‹ Phänomene argumentiert William Pietz (1985; 1987; 1988), der sich mit der frühen Geschichte des Fetisch-Begriffs und den dahinterliegenden Konzepten beschäftigt. Nach Pietz handelt es sich beim Fetisch um eine völlig neuartige Kategorie, die erst aus der Begegnung zwischen Europäern und Afrikanern entstanden sei und die weder in Europa noch in Afrika eine Kontinuität aufzuweisen habe. Der Fetisch sei demnach ein hybrides Produkt, das in einer afro-europäischen interkulturellen Kontaktzone entwickelt wurde.

Obwohl der europäische Fetischkomplex zunächst aus dem »Mangel eines klaren Gedankenaustausches« (Böhme 2006, 225) zwischen den Mitgliedern nichtwestlicher Gesellschaften und Europäern entstanden ist, erlebte der Fetisch über Jahrhunderte hinweg immer wieder neue Deutungen und Wahrnehmungen. Von einem Phänomen, das von vielen vornehmlich pathologisiert und primitivisiert und in erster Linie als Objekt der Substitution aufgefasst wurde, wird der Fetisch in den letzten Jahren nun immer mehr zu einem Gegenstand mit schöpferischem Potential, zur Grundlage heuristischer Konzepte und zu einem aktiven Ding, das mit den Menschen so einiges gemacht hat und bis heute macht.

Literatur

Antenhofer, Christina: *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*. Bielefeld 2011.

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Brosses, Charles de: *Histoire des navigations aux terres australes.* Amsterdam 1756.

Comte, Auguste: *Soziologie.* Bd. II*: Historischer Teil der Sozialphilosophie – Theologische und metaphysische Periode*. Jena 1923 [frz. Originalausgabe 1842].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* 20 Bde. Frankfurt a. M. 1995 [Originalausgabe 1837].

Hume, David: *Anfänge und Entwicklung der Religion*. Leipzig 1909 [engl. Originalausgabe 1757].

Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.

Mauss, Marcel: L'art et le mythe d'après M. Wundt. In: Ders.: Œu*vres.* Bd. 2: *Représentationes collectives et diversité des civilisations*. Paris 1908, 195–227.

Meiners, Christoph: *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen.* 2 Bde. Hannover 1806/7.

Müller, Max: *Physical Religion*. London 1891.

Northrup, David: *Africa's Discovery of Europe 1450–1850*. Oxford/New York 2002.

Palme, Heide: *Spiegelfetische im Kongoraum und ihre Beziehung zu christlichen Reliquiaren*. Wien 1977.

Pietz, William: The problem of the fetish, I. In: *Res: Anthropology and Aesthetics* 9 (1985), 5–17

Pietz, William: The problem of the fetish, II. In: *Res: Anthropology and Aesthetics* 13 (1987), 23–45;

Pietz, William: The problem of the fetish, III. In: *Res: Anthropology and Aesthetics* 16 (1988), 105–123.

Pontalis, Jean-Bertrand: *Objekte des Fetischismus*. Frankfurt a. M. 1972.

Reinhard, Philipp Christian: *Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen.* Jena 1794.

Schultze, Fritz: *Der Fetischismus. Ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte*. Leipzig 1871.

Thiel, Josef Franz: *Was sind Fetische?* Frankfurt a. M. 1986.

Thornton, John: *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*. Cambridge ²1998.

Wagner, G.: *Die Heidnischen Kulturreligionen und der Fetischismus. Ein Beitrag zur Vergleichenden Religionsgeschichte*. Berlin 1899.

Waitz, Theodor: *Anthropologie der Naturvölker*. Bd. 2: *Die Negervölker und ihre Verwandten. Ethnographisch und culturhistorisch dargestellt.* Leipzig 1860.

Stefan Eisenhofer

13. Fragmente/Reste

Der Begriff ›Fragment‹ leitet sich von lat. *frangere* (›zerbrechen‹) ab und bezeichnet entsprechend die beschädigte, unvollständige Gestalt eines Artefakts (s. Kap. IV.4) oder eines natürlichen Gegenstands. Die konkrete Form des Fragments ist damit immer kontingent und terminologisch auf eine (fehlende) Ganzheit und Vollständigkeit bezogen: So kann beispielsweise eine Scherbe nur in Bezug auf den vollständigen Krug, dessen Scherbe sie ist, als Fragment bezeichnet werden. Bruchstücke können nur materielle Gegenstände, nicht Immaterielles wie Absichten, Träume oder Emotionen sein. Über diesen Aspekt der zwingenden Gegenständlichkeit und dem unten thematisierten Aspekt der Relevanz verbinden sich alle Arten von Fragment mit dem Stichwort ›Materielle Kultur‹. Umgekehrt kann prinzipiell alles, was zur Materiellen Kultur gezählt werden kann, Fragment sein oder werden (signifikanterweise werden mit dem Begriff allerdings bevorzugt kleinere Gegenstände bezeichnet – beschädigte, unfertige oder zerstörte Gebäude etwa sind Ruinen).

Typen von Fragmenten

Grundsätzlich lassen sich drei verschiedene Typen von Fragmenten unterscheiden: Das ästhetische, das produktionsbedingte und das archäologische Fragment (Braun [2009] spricht von ›konzeptions‹-, ›produktions‹- und ›überlieferungsbedingten‹ Fragmenten).

Das *ästhetische Fragment* ist ein Gegenstand der Geisteswissenschaft, genauer der Kunst- und Literaturwissenschaft sowie der Philosophie. Vor allem seit der Romantik wird es als ästhetische Form geschaffen, in der sich das Bewusstsein der prinzipiellen Unabschließbarkeit und Unvollständigkeit jeglicher Erfahrung, Erkenntnis und Mitteilung zusammen mit der Sehnsucht nach ihrer Überwindbarkeit ausspricht (siehe auch Frank 1984). Um dieses Bewusstsein zu vergegenständlichen, werden literarischen Texten und anderen künstlerischen Artefakten wie Bauwerken Züge des Unfertigen, Abgebrochenen oder Beschädigten verliehen: »Fragmentarismus ist ein oft erteiltes Stichwort und Aufbruchssignal der ästhetischen Moderne. Es wird laut, wenn die Vorstellung einer mimetischen Repräsentation der Natur im Werk eine Absage erfährt« (Fetscher 2001, 551).

Unter der Maßgabe der obigen Definition können ästhetische Fragmente jedoch nur bedingt als Fragmente gelten, da die (vermeintlich) fragmentarische Form ihre eigentlich intendierte ist, sie also als unfertige Fragmente vollständig sind und somit eine Diskrepanz zwischen Vollständigkeit und Unvollständigkeit in ihrer konkreten Form nicht vorliegt.

Dadurch unterscheiden sich ästhetische Fragmente von den *produktionsbedingten Fragmenten* (Braun 2002). Fragment in diesem Sinne ist seit dem 18. Jahrhundert auch das im landläufigen Sinne Unvollendete, Unfertige und Abgebrochene: »Mußte dem Fragment bis dahin immer ein Ganzes vorausgehen, durch dessen Zerfall, Zerstörung oder Auflösung es entstand, so kann der Begriff jetzt auch den Teil eines noch nicht realisierten Ganzen, eines nie vollendet gewesenen Werks oder eines erst im Entstehen begriffenen Phänomens bezeichnen« (Ostermann 1991, 12 f.). Unter ›produktionsbedingten Fragmenten‹ sind also solche Artefakte zu verstehen, die einen Status der Abgeschlossenheit und Vollständigkeit niemals erreicht haben, der jedoch – anders als im Fall des ästhetischen Fragments – vorgesehen war und angestrebt wurde. In aller Regel werden daher auch solche unfertigen und unvollständigen Artefakte als Fragmente bezeichnet – der umgangssprachlichen Verwendung des Begriffs kann Fragmentarität demnach der Vollständigkeit sowohl voraus liegen als auch nachträglich sein.

Inwiefern das Unvollendete tatsächlich als Fragment bezeichnet werden kann, ist jedoch umstritten: Zwar ist, anders als im Fall des ästhetischen Fragments, die Unabgeschlossenheit im Fall des produktionsbedingten Fragments keine intendierte. Dennoch dürfte es erstens einen fließenden Übergang zwischen dem Bereich des ästhetischen und dem des produktionsbedingten Fragments geben. Denn ob ein Maler ein Gemälde nicht abschließen konnte oder nicht wollte, ist im Einzelfall kaum zu beurteilen – weil einerseits Anhaltspunkte dazu fehlen (können) und weil andererseits im konkreten Herstellungs- oder Schaffensprozess äußere Gründe für den Abbruch der Produktion und die Absicht des Künstlers, ein Werk unvollendet zu lassen, ineinander übergehen können. Es lässt sich mithin kaum nachweisen, ob ein Artefakt intendiert oder absichtslos unvollendet geblieben ist.

Auch ist die Ganzheit, gegenüber der das Unvollendete ›fragmentarisch‹ ist und die im Falle des produktionsbedingten Fragments ja nie vorgelegen hat, eine virtuelle. Hier stellt sich die in den Bereich der Philosophie überleitende Frage danach, welchen Unterschied es für ein Artefakt macht, ob es jemals vollständig gewesen ist (wie im Fall eines Krugs, von dem eine Scherbe erhalten ist) oder nicht (wie im

Fall eines unvollendeten Freskos). Entscheidend für diese Frage nach der Werkhaftigkeit bzw. Vollendung könnte der Anerkennungsakt des Schöpfers sein, der im Falle des unbeabsichtigt Unvollendeten fehlt (Reicher 2013).

Fragment im Sinne der Kategorie ›Rest‹ ist folglich allein das *archäologische Fragment* (wobei es Artefakte gibt, die Fragment geblieben und als solche noch zusätzlich gewaltsam fragmentiert worden sind; dazu Roland 2010). Dieses ist der durch Zerstörung oder Zerfall beschädigte Überrest eines Artefakts oder eines natürlichen Gegenstands. Allerdings müssen, damit von ›Fragment‹ die Rede sein kann, bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Über diese Voraussetzungen gibt es jedoch weder in der umgangssprachlichen noch in der theoretischen Verwendung des Begriffs einen Konsens. Im Folgenden sollen vier Kriterien, die in diesem Rahmen sinnvoll erscheinen, detaillierter vorgestellt werden.

Distinktionskriterien von Fragmentarität

1. Relevanz: Als Fragmente werden ausschließlich Gegenstände bezeichnet, denen beispielsweise aufgrund ihres Alters, ihres Urhebers, ihres Aussagewertes oder ihrer Seltenheit eine erhöhte Aufmerksamkeit und Wertschätzung entgegengebracht wird. Im Sprachgebrauch markiert der Begriff ›Fragment‹ also eine Auszeichnung. Folglich sind es auch das spezifische Interesse oder die Fachkundigkeit eines Betrachters, die darüber entscheiden, ob es sich bei einem Überrest um Abfall (s. Kap. IV.1) oder um ein Fragment handelt. Teilen der Forschung gilt Fragmentarität deshalb als Zuschreibungs- oder Rezeptionskategorie: »Sobald man Fragmentarisches anders zu fassen sucht als über die zufälligen Bedingungen seiner Existenz, also z. B. als Krise, als Kritik der fertigen Werke, wird man es immer kennzeichnen müssen als Kategorie der Rezeption« (Hänsch 1982, 56).

Der Begriff ›Fragmentarität‹ bezeichnet folglich eher die spezifische Relation, die ein unvollständiger Gegenstand zu einem fehlenden Ganzen unterhält, als eine Funktion oder Form. Deshalb ist ein Fragment nicht per se Fragment. Vielmehr bezeichnet die Verwendung des Begriffs einen Objektstatus, den derjenige, der den Begriff verwendet, einem Ding in Bezug auf andere Dinge zuweist: So kann eine Scherbe als Fragment eines Krugs bezeichnet werden, der Krug aber seinerseits Fragment einer Grablege sein. Die Verwendung des Begriffs ›Fragment‹ setzt folglich implizit immer schon ein Konzept von Vollständigkeit, Abgeschlossenheit und Ganzheit voraus.

Ein weiteres Problem von Fragmentarität besteht darin, dass aus der Gestalt eines Gegenstands heraus nicht immer evident ist, ob er vollständig ist oder nicht. Wenn Rahmungen und andere Markierungen der Abgeschlossenheit fehlen, kommt bei bestimmten Artefakten insbesondere ihrer Medialität eine entscheidende Rolle zu: So geben im Falle von beispielsweise Handschriften und Tafelbildern die jeweiligen Medien einen Hinweis auf die Unabgeschlossenheit eines Werks, wenn die Ausdehnungen von Werk und Medium nicht deckungsgleich sind – das unbeschriebene Pergament, die weiße Leinwand geben hier einen Hinweis auf Unvollständigkeit. Das bedeutet im Umkehrschluss auch, dass manche Artefakte – wie Texte oder Bilder (s. Kap. IV.7) – eines intakten Mediums bedürfen, um als Fragmente überhaupt in Erscheinung treten zu können. Andernfalls wäre unentscheidbar, ob es der Text oder aber sein materieller Träger ist, dem man Unvollständigkeit als Eigenschaft zuschreiben soll (Glauch 2009).

Mit Nachdruck stellt sich das Problem, dass der Begriff ›Fragment‹ stets den Bezug eines beschädigten Gegenstands auf die ihm zur Vollständigkeit fehlenden Anteile, beziehungsweise seinen früheren, vollständigen oder seinen ursprünglich intendierten Zustand impliziert, in Hinsicht auf die Überlieferung von Texten, die als Kopien, Übersetzungen, Bearbeitungen, Kürzungen, Kompilationen oder Erweiterungen von Vorlagen entstehen. Denn die sinnvolle Verwendung der Kategorie ›Fragmentarität‹ setzt einen Begriff von Vollständigkeit voraus, der etwa in Hinsicht auf sogenannte ›unfeste‹, ›offene‹ Texte – Texte, die in den sie überliefernden Medien einen je unterschiedlichen Wortlaut und/oder Umfang aufweisen – nicht zu unterstellen ist (Zumthor 1978). Peter Strohschneider (1997, 625) ist der Auffassung, dass »die Frage nach je historischer Fragmentarizität […] nur als Frage nach je historischer Textualität formulierbar« ist.

2. Kontingenz der Entstehung: Das Fragment entsteht durch Zerstörung, Verlust oder Verfall, so dass seine konkrete Form nicht absichts- oder planvoll herbeizuführen ist – Fragmente lassen sich nicht herstellen, auch wenn sie aus einer absichtsvollen (Zerstörungs-)Handlung hervorgehen können (Gumbrecht 2003, 29 f.). Diese hat dann aber die Zerstörung oder den Neugebrauch des vollständigen Gegenstands zum Ziel, nicht die Herstellung von Fragmenten: Der Buchbinder, der aus einer mittelalterlichen Pergamenthandschrift Streifen heraus-

schneidet, um mit ihnen einen Buchrücken zu verstärken, produziert Makulatur und keine Fragmente, auch wenn die Philologen, die sie Jahrhunderte später im Buchrücken finden, sie dann als solche bezeichnen.

3. Fehlende Selbständigkeit: Weil Fragmente nicht absichtsvoll produziert werden können – ausgenommen hiervon sind ästhetische Fragmente –, haben sie keine spezifische Form, was sie u. a. von Teilen unterscheidet. Diese zeichnen sich durch eine funktionale und formale Selbständigkeit aus, die sich auch in eigenen Bezeichnungen (wie Henkel, Deckel, Sockel, Lehne, Kopf oder Dach) manifestieren kann. Während sich die Funktion von Teilen zumeist genau bezeichnen lässt, haben Fragmente aufgrund ihrer fehlenden Selbständigkeit auch keine spezifischen eigenen Funktionen. Deshalb würde im Falle eines Reiterdenkmals, das durch Zerstörung in Ross und Reiter geteilt worden ist, niemand in Hinsicht auf Ross oder Reiter von Fragmenten sprechen.

4. Form: Fragmentarität bemisst sich immer an der äußeren Erscheinung, nicht an der Substanz oder dem Zustand des Materials eines Objekts: Ein marodes Gebäude oder eine wurmzerfressene Holzskulptur würden, wenn ihre äußere Erscheinung nicht beeinträchtigt ist, nicht aufgrund einer Beschädigung ihres Materials als Fragmente bezeichnet werden.

Forschungsansätze und Grundfragen

›Fragmentarität‹ ist ein Problem und ein Forschungsgegenstand nahezu aller Disziplinen und Fächer, die mit (insbesondere historischen) Artefakten und natürlichen Gegenständen befasst sind. Dennoch gibt es kaum fachübergreifende Auseinandersetzungen mit dem Phänomen als solchem, sondern vorwiegend fachspezifische Fallstudien zu einzelnen Fragmenten. Deshalb ist ein Forschungsstand zu ›Fragmentarität‹ kaum zu verzeichnen, obwohl sich zahlreiche archäologische, baugeschichtliche, kunsthistorische, philologische und literaturgeschichtliche Arbeiten mit Fragmenten auseinandersetzen. Aus einer übergeordneten Perspektive lassen sich allerdings Zusammenhänge erkennen, in denen interdisziplinäre Konzepte von ›Fragmentarität‹ hilfreich sein können:

- *Fragmentarität und De-Fragmentarisierung:* Vor allem in der Denkmalpflege und in der Archäologie (siehe Regierungspräsidium Stuttgart/Landesamt für Denkmalpflege 2008) stellt sich die Frage, wie mit Fragmenten im konkreten einzelnen Fall zu verfahren ist: Sollten sie durch Rekonstruktion vervollständigt und damit in ihren mutmaßlich ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden? Wäre mit dieser Vervollständigung ihre Fragmentarität aufgehoben? Damit ist auch die Frage nach der Authentizität des Fragments angesprochen: Welcher Zustand eines fragmentarischen, z. B. archäologischen, Exponats ist der ›authentische‹? Der aktuelle, unvollständige, oder der ursprüngliche, vollständige?
- *Fragment und Erinnerung:* In diesem Zusammenhang stellt sich auch die komplizierte Frage nach der Identität von fragmentarischen und de-fragmentarisierten, also vervollständigten, restaurierten Werken. Ist beispielsweise die 2005 geweihte Dresdner Frauenkirche ›die‹ Kirche, die 1945 zerstört wurde? Ist sie Resultat einer Restaurierung, eines Wiederaufbaus oder eines Neubaus? Und wenn sie durch einen Wiederaufbau entstanden ist, welchen Anteil haben die Fragmente der zerstörten Kirche an dieser Bezeichnung? Sind sie Symbole, die der Erinnerung dienen oder vervollständigt die neue Bausubstanz nur die alte? Der gesamte Bereich der Spolien – Bauteile, die aus bereits bestehenden, oft zerstörten oder nicht mehr genutzten Bauwerken entnommen und in neue eingesetzt werden – bezieht seine Besonderheit aus der Frage, welche Bedeutung die Bruchstücke alter Gebäude im Rahmen neuer entfalten (können).
- *Text-Fragment:* Vor allem Philologie und Editionswissenschaft sind mit der Frage befasst, wie Text-Fragmente im Rahmen von Editionen zugänglich gemacht werden sollten. Viele Text-Fragmente ließen sich auf die eine oder andere Weise, etwa auf der Grundlage von handschriftlicher Parallelüberlieferung, vervollständigen. Auch hier stellt sich die Frage nach ›Authentizität‹, beziehungsweise Überlieferungsnähe: Soll der Text in seiner handschriftlichen Form, also fragmentarisch, oder als rekonstruierter Text ediert werden? Ist er aber als rekonstruierter noch Fragment? Bei der Edition handschriftlich überlieferter Texte stellt sich überdies die Frage, auf welcher Ebene überhaupt Fragmentarität vorliegt. Überliefert eine vollständige Handschrift einen unvollständigen Text, oder ist ein vollständiger Text durch eine unvollständige Handschrift fragmentiert? (zur mittelalterlichen Handschriftenkultur siehe Zumthor 1978).
- *Fragment und Rechtsprechung:* Insofern Fragmente also auch die Frage nach der Authentizität und der Zugehörigkeit von Artefakten berühren,

werfen sie auch rechtliche Fragen auf (dazu Lauber-Rönsberg 2013): Wie viel ›Barock‹ muss beispielsweise in einem restaurierten oder aus einem Fragment rekonstruierten Barockschränkchen stecken?

Fragen nach der Fragmentarität eines Gegenstands betreffen also, wie deutlich geworden sein dürfte, immer seine Identität – und das bedingt einerseits ihre Relevanz wie ihre (oft fächerübergreifende) Komplexität.

Literatur

Beck, Heinrich/Kaulbach, Friedrich/Oeing-Hanhoff, Ludger: Ganzes/Teil. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3. Basel u. a. 1974, 3–20.

Braun, Michael: *Hörreste, Sehreste. Das literarische Fragment bei Büchner, Kafka, Benn und Celan*. Köln 2002.

Braun, Michael: Fragment. In: Dieter Lamping (Hg.): *Handbuch der literarischen Gattungen*. Stuttgart 2009, 281–286.

Fetscher, Justus: Fragment. In: Karlheinz Barck/Martin Fontius/Dieter Schlenstedt/Burkhart Steinwachs/Friedrich Wolfzettel (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2001, 551–588.

Frank, Manfred: Das ›fragmentarische Universum‹ der Romantik. In: Lucien Dällenbach/Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): *Fragment und Totalität*. Frankfurt a. M. 1984, 212–224.

Glauch, Sonja: *An der Schwelle zur Literatur. Elemente einer Poetik des höfischen Erzählens*. Heidelberg 2009.

Gumbrecht, Hans Ulrich: Das Sammeln von Fragmenten. In: Ders.: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*. Frankfurt a. M. 2003, 22–43.

Hänsch, Irene: Mittelalterliche Fragmente und Fragmenttheorie der Moderne (am Beispiel des ›Titurel‹ und des ›Tristan‹). In: Jürgen Kühnel/Hans-Dieter Mück/Ursula Müller/Ulrich Müller (Hg.): *Mittelalter-Rezeption II. Gesammelte Vorträge des 2. Salzburger Symposions ›Die Rezeption des Mittelalters in Literatur, Bildender Kunst und Musik des 19. und 20. Jahrhunderts‹*. Göppingen 1982, 45–61.

Lauber-Rönsberg, Anne: Die Behandlung von Fragmenten aus urheberrechtlicher Sicht. In: Kay Malcher/Stephan Müller/Katharina Philipowski/Antje Sablotny (Hg.): *Fragmentarität als Problem der Kultur- und Textwissenschaften*. München 2013, 99–115.

Ostermann, Eberhard: *Das Fragment. Geschichte einer ästhetischen Idee*. München 1991.

Regierungspräsidium Stuttgart/Landesamt für Denkmalpflege (Hg.): *Das Denkmal als Fragment – das Fragment als Denkmal. Denkmale als Attraktionen*. Stuttgart 2008.

Reicher, Maria E.: Materielle und abstrakte Artefakt-Fragmente. In: Kay Malcher/Stephan Müller/Katharina Philipowski/Antje Sablotny (Hg.): *Fragmentarität als Problem der Kultur- und Textwissenschaften*. München 2013, 211–232.

Roland, Martin: Fragmente ohne Zerstörung – Der Reiz des Unvollendeten. In: Christian Gastgeber/Christine Glassner/Kornelia Holzner-Tobisch/Renate Spreitzer (Hg.): *Fragmente. Der Umgang mit lückenhafter Quellenüberlieferung in der Mittelalterforschung. Akten des internationalen Symposiums des Zentrums Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien, 19.–21. März 2009*. Wien 2010, 45–69.

Strohschneider, Peter: *Fragment*$_2$. In: Georg Braungart/Harald Fricke/Klaus Grubmüller/Jan-Dirk Müller/Friedrich Vollhardt/Klaus Weimar (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 1. Berlin/New York 1997, 624–625.

Zumthor, Paul: Le texte-fragment. In: *Langue française* 40 (1978), 75–82.

Katharina Philipowski

14. Häusliche Dinge

Grundsätzliches

›Haushaltsdinge‹ oder ›Dinge des Haushalts‹ bezeichnen Dinge und Objekte rund um das Haus oder das Wohnen. Ein Begriff wie ›Staatshaushalt‹ ist dann nur noch metaphorisch zu verstehen und bezeichnet keinen Raum für häusliche Dinge. Diese können vielmehr als *domestic* oder *familial things* vornehmlich dem Privathaushalt angehören, dienen der Bedarfsdeckung (siehe Fischer 1996, 23), dem Wirtschaften und Wohnen, sind Parameter der Volkszählung (ebd., 21 f., 24), haben aber längst ihre Zugehörigkeit und Verortung zu einem bloß physisch-haptischen Raum verlassen, der wie ein Behältnis und Gehäuse wirkt. In posttraditionalen Gesellschaften können fast alle Dinge zu häuslichen Dingen werden, weil ihre codifizierte Nutzung und konventionalisierte Bedeutung durch abweichende Verwendungen nicht mehr festgeschrieben sind und ihre feste Zugehörigkeit zum Haus durch mobile Nutzungen aufgelockert wird. Gleichwohl sichern häusliche Dinge die Identität eines Hauses, eines Haushalts und ihrer Bewohner, strukturieren häusliche Handlungen und Entscheidungen.

Sie geben so Auskunft über lokale, nationale, globalisierte und individualisierte Lebenswelten und Lebensstile und spiegeln soziokulturelle Wandlungsprozesse – wie bereits in Siegfried Giedions (1888–1968) zuerst im Jahr 1948 veröffentlichter Studie *Herrschaft der Mechanisierung* (Giedion 1987), in Jean Baudrillards (1929–2007) Wohn-Kapitel in seiner Dissertation von 1968, die auf Deutsch unter dem Titel *Das System der Dinge* veröffentlicht wurde (Baudrillard 2001), oder in Gert Selles *Die eigenen vier Wände* von 1993 verzeichnet. Wenn in Vittorio de Sicas (1901–1974) neorealistischem Film *Fahrraddiebe* (1948) ein Teil der häuslichen Aussteuer, die Bettwäsche, verkauft werden muss, um ein Fahrrad zu kaufen, das den Job für einen Plakatkleber sichern soll, dann wird das Fahrrad zum Narrativ und zum signifikanten Merkmal eines soziokulturellen Wandels in der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Unterschiedliche Forschungsansätze fokussieren die Beobachtung und Beschreibung dieser in den Dingen materialisierten Lebenswelten und Wandlungsprozesse auf vielfältige Weise, dominiert von der Ethnologie (siehe Hahn 2005, 108–113), unter Beteiligung von Psychologie, Konsumforschung, Designforschung, Kultur- und Literaturwissenschaft, Soziologie oder *Senses Studies*. Zunehmend setzen sich ganzheitliche und kontextuierende Sichtweisen durch, die handlungs-, bedeutungs- und erkenntnisorientiert die häuslichen Dinge in ihren Bedingungsgefügen erforschen und dabei ihre spezifische Materialität als Treiber für praktisches und symbolisches Handeln, als Identitätsvokabeln und als Kommunikate mitberücksichtigen. So löst sich die *Multi-Sited Ethnography* von George Marcus z. B. von der Konzentration auf einen Ort und bewegt sich nach dem mehrseitigen Prinzip »follow the thing« (Marcus 1995, 95 ff.).

Bei der Erforschung des Felds der häuslichen Dinge wird eine Dreiteilung erkennbar: erstens die Suche nach Codes und Deutungsmustern (der Wahrnehmung, der Nutzung und Regulierung), die im Sinne von Gabriel Tardes (1843–1904) *Gesetzen der Nachahmung* (2009) dem Prinzip von Wiederholung, sozialer Ähnlichkeit und Differenz folgen; zweitens die Erforschung der Nutzungs- bzw. Umnutzungspraktiken, die jeweils zwischen der Aneignung und Fortschreibung normalisierter Gebrauchsmuster und dem Ausagieren heterogener wie kollektiver Individualisierungsbedarfe changieren (siehe die Anregungen zur Aneignung durch die *Visual Studies*, etwa Morley 1986), auf die das *Customizing* der Produzenten reagiert (siehe Haubl 2000, 23); und schließlich drittens die Befragung des »Eigensinns der Dinge« (Hahn 2011, 103 ff.), wo die Epistemik der häuslichen Dinge beginnt (ebd., 107) und ihre nicht verfügbare Dinglichkeit ersichtlich wird, also genau dort, wo sich die vielen Haushaltsunfälle ereignen oder Franz Kafkas (1883–1924) *Sorge des Hausvaters* einsetzt, bei der unbegreifbaren, wesenhaften und ›sternartigen Zwirnspule‹ namens ›Odradek‹. Sie verkörpert wie ein Initial nach 1900 die »›Topografie des Zufalls‹« (Hahn 2010, 15) und darf als mobiler, sprechender und unverfügbarer Gegenstand für eine Gegenstrategie zur »Vergeistigung der Ethnologie« fungieren (ebd., 11), ein Hybrid »ohne festen Wohnsitz« (Kimmich 2011, 21 ff.).

Die verschiedenen Ansätze und Konzepte zur Erforschung der häuslichen Dinge lassen sich grob in vier thematische bzw. konzeptionelle Rubriken unterscheiden, durch die sich die drei genannten Felddurchmusterungen in verschiedener Weise ziehen: Ansätze/Typologien/Ordnungsmuster; Anpassung, Aneignung und Wirkung; Leiblichkeit, Räumlichkeit und Medialität häuslicher Dinge sowie viertens häusliche Objekt-Beziehungen und Objekt-Geschichten.

Ansätze/Typologien/Ordnungen

Ansätze, die sich den Dingen und dem Wohnen als Lebensmittelpunkt widmen und sein ganzes Bedeutungsspektrum vermessen, werden z. B. in die Untersuchungskategorien »Konsumwandel, Generationen- und Geschlechterbeziehungen sowie Lebensstil« eingeteilt (Hahn 2003, 28). Rolf Haubl differenziert noch weiter in historischer Perspektive die Materialitätsdimensionen: gattungsgeschichtlich, epochal-gesellschaftsgeschichtlich, epochal-gruppengeschichtlich, individual-geschichtlich und individual-aktual (Haubl 2000, 14 f.), die um eine vergleichende Perspektive der ethnographisch-soziologischen Dimension zu erweitern wäre. Diese Ansätze zeichnen unterschiedliche Zivilisationsstufen nach. Etwas unspezifisch, aber hilfreich lassen sich weitere Ansätze unterscheiden, die von Handlungsaspekten geleitet sind wie: kognitiv, instrumentell, kommunikativ, regulativ und emotional (ebd.,16 f.). Von ihrer Orientierungsfunktion her unterscheidet Haubl vornehmlich psychologische Perspektiven, die in drei Varianten auftauchen:

- Parallelität (»Die Orientierung an Personen und die Orientierung an Dingen sind unabhängig voneinander«),
- Synergie (»Die Orientierung an Personen fördert die Orientierung an Dingen – und/oder umgekehrt«),
- Kompensation (»Die Orientierung an Dingen schwächt die Orientierung an Personen – und/oder umgekehrt«) (ebd., 20).

Eine typologische Einteilung der häuslichen Dinge scheint zunehmend schwieriger, wenn man in Betracht zieht, dass sich z. B. eine bereits sehr reduzierte Dichotomie wie bleibend/verbrauchend sich schwer damit tut, Tipp-Ex, Büroklammern, Mikrowellen oder die Katze im Trockner danach zu verorten. Die Unterscheidung in praktisch/emotional oder instrumentell/symbolisch kann jeden Wohngegenstand treffen. Die Wanderschaft der Wohndinge in einer globalisierten und mediatisierten Welt, ihre Umnutzungen und Bedeutungswechsel lassen verlässliche Typologien scheitern. Emergente und vergleichende Listen sowie Archivierungen haben indes einen heuristischen Wert. Und es entstehen signifikante Suchkategorien kleineren Ausmaßes. Wie z. B. Selles »paar-strittige Objekte« (Selle 2012, 134) oder Vilém Flussers Unterscheidung von ›Ding‹ und ›Unding‹ bzw. zwischen gewohnten und ungeheuerlichen ›Apparaten‹, zwischen ›dummen Zeugs‹, ›geschätzten Dingen‹, die ›Werte‹ verkörpern, oder natürlichen Dingen und Dingen meiner Umgebung sowie meiner Bedrängung, die sich aber letztlich als nicht klassifizierbar erweisen, weil sie mehrklassig sind (Flusser 1993, 7–10). Das gilt sogar für Flussers Beispiele: Teppiche, Flaschen oder Töpfe. Die zu Rate gezogenen Quellen bei all diesen Durchmusterungen sind dabei vielfältig. Quantifizierendes und statistisches Datenmaterial oder Interviews über Deutungsmuster der Nutzer stehen gleichberechtigt neben fiktionalen Quellen wie Filmen, Fotografien, Romanen, Biographien, Comics oder künstlerischen Darstellungen.

Anpassung, Aneignung und Wirkung

Diese Parameter verweisen auf das Handeln im Haus entlang der Hausutensilien und mit den Wohn-Dingen, die bestimmten Codes und Konventionen gehorchen, diese aber auch *um*schreiben können. Das gilt selbst dann, wenn die Umschreibung und Umdeutung neue Codes und Konventionen mitgeneriert. Im Sinne von Jürgen Links Normalismus-Konzept ist alles, was in und um das Haus mit und über die dort befindlichen Gegenstände gemacht und gedacht wird, seien es Haushaltsgeräte, Möbel, Spiele, analoge und digitale Kommunikationsmedien, Kleidungstücke, Werkzeuge, Sportgeräte, Verbrauchs- oder Lebensmittel, in der Spanne von sogenanntem ›Proto-Normalismus‹ und ›Flexibilitäts-Normalismus‹ zu beobachten. Dabei ist eine deutliche Zunahme an Ent-Tabuisierungen im Gebrauch und in der Aneignung häuslicher Dinge konstatierbar – ganz im Sinne von Michel de Certeaus (1925–1986) *Kunst des Handelns* oder sogar von Umnutzungen aus dem normalisierten Geist des Situationismus: als sogenanntes *Cultural Hacking* (Düllo 2011, 87 ff.). Der private Haushalt wird somit zur Spielwiese von Umdeutungen und Kontextwechseln der Handlungsskripte und der symbolischen Bedeutungen, die den häuslichen Dingen eingeschrieben sind. Seit der Pionierstudie von Selle und Jutta Boehe über Aneignungsbiographien (*Leben mit den schönen Dingen*) mit ihren Kernthesen von Unentrinnbarkeit, Traditionsfolge, Innovation und Spielraum (1986, 48 f.) hat sich die Praxis der Umnutzung und Umdeutung noch dynamisiert und ist selbst zur Norm der Abweichung oder der *Bricolage* geworden. Dieser zuerst von Claude Lévi-Strauss (1908–2009) geprägte Begriff ist längst zu einer Beschreibung ubiquitärer Wohnpraktiken durch alle Schichten und Milieus hindurch geworden.

Aus der Literaturwissenschaft und den *Cultural Studies* geläufige Beobachtungskategorien der Um-

schreibung finden im häuslichen Rahmen, analog zu Praktiken im urbanen Exterieur oder in Medienhandlungen, ihre Anwendung – wie Praktiken des Zitats, des Palimpsests oder des Intertextes. Wohnungen und Häuser sind somit Orte der Versuchsanordnung, des Stil- und Identitätslabors, in denen strategischer und demonstrativer Konsum genauso stattfindet wie das sogenannte *Prosuming* oder ein ironischer, postmaterialistischer und statusnegierender Lebensstil in jüngeren Generationen (siehe die Case Studies bei Carstensen/Düllo/Richartz-Sasse 2000; Carstensen/Richartz 2010; Düllo 2011, 129–147). Damit wird die Grenze einer Fixierung auf bloße ›Erlebnisrationalität‹ im Sinne von Gerhard Schulzes *Erlebnisgesellschaft* über die 1980er Jahre überschritten. Zuhause wird somit die basale Kulturtechnik der Moderne, Roland Barthes' *Strukturalistische Tätigkeit* des Auseinandernehmens und Wiederzusammensetzens, täglich erprobt. Zwischen beiden Tätigkeiten können Erfahrungen des Neuen und Fremden gemacht werden, und zugleich zeitigt dieses individualisierte Aufbohren und Neu-Verkleben von industrieller Massenware beiläufig eine Nähe und Intimität mit der Materialität sui generis. Dabei ist ein gewisser Strukturkonservativismus des Wohnens und Aneignens jedoch nicht zu unterschätzen, wie die Beharrlichkeit von Stil-, Deutungs- und Einrichtungsmustern belegen, die etwa in der mehrbändigen *Geschichte des Wohnens* der Wüstenrot-Stiftung dokumentiert ist.

Leiblichkeit, Räumlichkeit und Medialität häuslicher Dinge

Hier verschwistert sich der *material turn* mit dem *spatial turn*, wenn man der These folgt, dass Räume stets leiblich sind, wie dies unisono Walter Benjamin oder der Raumphänomenologe Hermann Schmitz annehmen. Die Leiblichkeit des Raums, also die Extension des Körpers im und als Raum, wird durch die Dinge in Haus und Wohnung substanziell mitgeprägt, sowohl in der räumlichen Wahrnehmung als auch in der emotionalen Aneignung. Die menschliche Verortung im Raum vollzieht sich entlang der im Raum situierten Gegenstände. Räumliche Weite und Richtungswahrnehmung erfolgen durch große wie kleine Wohngegenstände, durch Design und Farben ebenso wie durch Medienapparate. Aus der Einsicht in die Leiblichkeit der Verortungen und Raum-Settings ergibt sich aus anthropologischer Perspektive eine weitere Einsicht: der Status des Menschen als Zwischenweltler und Akteur von Distanz und Indirektheit. Was zwischen Mensch und Welt geschaltet ist, erzeugt eine mediale Zwischenwelt, die eine Sphäre von Distanz und Nähe gleichermaßen bildet bzw. Nähe durch Distanz erzeugt (Eibl 2009). Im alltäglichen Umgang und in der Identitätsarbeit gerade mit häuslichen Dingen habitualisieren Menschen diese Praktik und Erfahrung (s. Kap. II.8). Die Übertragung von Handlungsanweisungen an Geräte und der Austausch von Eigenschaften zwischen Menschen und Dingen (wie Möbeln) ist gerade im Haushalt beobachtbar – ganz im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie (s. Kap. II.11).

Objekt-Beziehungen und Objekt-Geschichten

Objekt-Beziehungen sind Subjekt-Subjekt-Beziehungen, die sich als Verstrickungen von Bewohnern mit ihren Hausdingen verstehen lassen. Und der Übergang vom kodifizierten Objekt, einem Haushaltsgerät oder Möbel mit Handlungsskript, zu einem Ding mit aufsässigem, zumindest nicht lesbaren Eigensinn ist oft der Anlass für Ding- oder Objekt-Geschichten – in Alltagserzählungen, narrativen Interviews oder fiktionalen Erzählungen. Erzählte Dinge des Wohnens geben Aufschluss über die materielle Dinglichkeit, die Semantisierung, den Gebrauch und die Aneignung von Dingen, das Ensemble aus Mensch und Ding und gerade auch über die Epistemik der Dinge, weil die Nicht-Verfügbarkeit und Fremdheit der Dinge, aber auch ihre Magie und Macht genauso Erzählanlässe bieten wie ein psychotischer oder aufgeklärter Fetischismus (s. Kap. IV. 27). Im Grunde kann ohne den Einsatz von Dingen gar nichts erzählt werden, weil die Frage ›wer handelt?‹ immer nur als Mensch-Ding-Kollektiv beantwortbar ist – ob in literarischen Werken, Alltagserzählungen, im Film, in Comics, in der Werbung oder in Bild-Narrationen, wie in Bill Browns »Thing theory« (2004) oder Lorraine Dastons *Things that Talk* (2004) studierbar. Von besonderem Interesse sind hier signifikante Dinge, und zwar unter der Fragestellung: inwieweit stellen Dinge selbst ein Narrativ dar oder sind zumindest ganz wesentliche Handlungsantreiber (z. B. wandernde Dinge, s. Kap. III.6)? Schließlich betrifft eine Erzählanalyse auch die Merkwürdigkeit sprechender Dinge, weil dies filmisch oder literarisch anders als im Alltagsleben inszenierbar ist. Daraus ergeben sich folgende Untersuchungsperspektiven und Fragen: Wie charakterisieren häusliche Dinge Figuren in Erzählwerken? Und wie folgen die Figuren dem Skript der Dinge? Welche Lebenswelten und soziokulturellen Kontexte

und Besonderheiten werden dabei miterzählt? Erzählen entfaltet in der Regel Entwicklungen, sie haben Anfang, Krise, Kehre und Schluss. Welche Rolle spielen dabei die erzählten häuslichen Dinge, und in welchen Erzählphasen? In welche Ding-Geschichten (Küchengeräte, Telefongeräte, Möbel, Ordnungs-Dinge, mechanische und technische Geräte, Spiele u. a.) verstricken sich die Figuren?

Welchen Eigensinn offenbaren die erzählten Dinge? Was macht die ›Lebendigkeit‹ erzählter Dinge aus? Und die Aporie und Desillusion der Erlebnisrationalität, die gerade die Pointe von Lebensstil-Geschichten und Objekt-Geschichten ausmacht? Vergleichsstudien ähnlich gelagerter Narrationen offenbaren Einsichten in den Wandel kulturgeschichtlichen, regionalen, internationalen, lebensweltlichen oder subkulturellen Zuschnitts. *What if*-Dinge aus dem Science-Fiction-Genre erschließen erwartbare, wünschenswerte, befürchtbare und utopische Zukunftsszenarien, die stets signifikante, meist technische Objektwelten direkt im häuslichen Kontext beinhalten.

Das Durchmustern und sogar das Kuratieren häuslicher Dinge leisten vielfach auf eine quasi-wissenschaftliche und semi-künstlerische Weise Magazine wie *apartamento* und *der:die:das* oder wie das online-Magazin *The Selby Is In Your Place*. Das geschieht mit Interviews zum Lebensstil und zur Materialität der häuslichen Dinge und ist gleichermaßen auf die Identifizierung von Ähnlichkeit und Diversität fixiert, sich dabei auf eine globale Neo-Bohème konzentrierend.

Methodisch noch in den Anfängen, aber vielversprechend zeichnen sich Bausteine einer Materialitätsanalyse ab. Sie reicht von der Untersuchung der Metaphernmigration zur Analyse von häuslichen Dingen als Narrativ, von *field recordings* im Sinne der *Senses Studies* über die Erforschung digitaler und analoger Dinge im häuslichen Kontext bis zur Perspektive auf häusliche Dinge im Raum und ihren Bewegungen (Juri Lotman, Mieke Bal, Franco Moretti), z. B. von erzählten Wohndingen wie in Georges Perecs inventarisierendem Hausroman *Das Leben. Gebrauchsanweisung* (2009) und in den Immobilienromanen von Richard Ford, *Unabhängigkeitstag* (1995) und *Die Lage des Landes* (2007). Die jüngere Materialitätsanalyse richtet ihren Blick auch auf künstlerisch-experimentelle Ding-Darstellungen (siehe Hahn 2010). Das schließt Wohngegenstände durchaus ein, etwa Graham Harmans *dritter Tisch*, die in einer Artefaktanalyse einer ›objektivierten Philosophie‹ unter die Lupe genommen werden und das Spektrum der Ding-Schichtungen für die Durchmusterung häuslicher Dinge noch einmal erheblich erweitern.

Literatur

Barthes, Roland: Die strukturalistische Tätigkeit. In: *Kursbuch* 5 (1966), 190–196.

Baudrillard, Jean: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Dingen*. Frankfurt a. M./New York 2001 [frz. Originalausgabe 1968].

Brown, Bill: Thing theory. In: Ders. (Hg.): *Things*. Chicago 2004, 1–16.

Carstensen, Jan/Düllo, Thomas/Richartz-Sasse, Claudia (Hg.): *ZimmerWelten. Wie junge Menschen heute wohnen*. Mit Fotografien von Mark Wohlrab. Essen 2000.

Carstensen, Jan/Richartz, Claudia (Hg.): *ZimmerWelten_zwei. Wie junge Menschen 2000 und 2010 wohnen*. Essen 2010.

Daston, Lorraine (Hg.): *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science*. New York 2004.

Düllo, Thomas: *Kultur als Transformation. Eine Kulturwissenschaft des Performativen und des Crossover.* Bielefeld 2011.

Eibl, Karl: *Kultur als Zwischenwelt. Eine evolutionsbiologische Perspektive*. Frankfurt a. M. 2009.

Fischer, Hans: *Der Haushalt des Darius. Über die Ethnographie von Haushalten*. Berlin 1996.

Flusser, Vilém: *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*. München 1993.

Giedion, Siegfried: *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte.* Frankfurt a. M. 1987 [engl. Originalausgabe 1948].

Hahn, Hans Peter: Monographien zur materiellen Kultur in Afrika. In: *Anthropos* 98 (2003), 19–29.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hahn, Hans Peter: Von der Ethnografie des Wohnzimmers zur »Topografie des Zufalls«. In: Elisabeth Tiethmeyer/Claudia Hirschberger/Karoline Noack/Jane Redlin (Hg.): *Die Sprache der Dinge. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur*. Münster/New York u. a. 2010, 9–21.

Hahn, Hans Peter: Konsumlogik und Eigensinn der Dinge. In: Heinz Drügh/Christian Metz/Björn Weyand (Hg.): *Warenästhetik. Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst*. Berlin 2011, 92–110.

Haubl, Rolf: Be-dingte Emotionen. Über identitätsstiftende Objekt-Beziehungen. In: Hans A. Hartmann/Rolf Haubl (Hg.): *Von Dingen und Menschen. Funktion und Bedeutung materieller Kultur*. Opladen 2000, 13–36.

Kimmich, Dorothee: *Lebendige Dinge in der Moderne*. Konstanz 2011.

Marcus, George E.: Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), 95–117.

Morley, David: *Family Television. Cultural Power and Domestic Leisure*. London 1986.

Selle, Gert: *Die eigenen vier Wände. Zur verborgenen Geschichte des Wohnens*. Frankfurt a. M. 1993.

Selle, Gert: Wie man ein Ding ansieht, so schaut es zurück. In: Stephan Moebius/Sophia Prinz (Hg.): *Das Design der Gesellschaft*. Bielefeld 2012, 131–140.

Selle, Gert/Boehe, Jutta: *Leben mit den schönen Dingen. Anpassung und Eigensinn im Alltag des Wohnens*. Reinbek bei Hamburg 1986.

Thomas Düllo

15. Kitsch

Kitsch als Materielle Kultur

Wohl kaum ein Phänomen ist in der materiellen Alltagskultur so präsent und gleichzeitig so umstritten wie der Kitsch. Kaum eine Wohnung, kaum ein Garten, kaum ein Fernsehprogramm, kaum ein Weihnachtsmarkt, der frei wäre von dem, was gerne als ›Kitsch‹ bezeichnet wird. Von den Gartenzwergen bis zu der mit Lichtgirlanden bekränzten Madonna, von den sanft rieselnden Schneekugeln bis zu treuherzigen Porzellanpudeln, von Statuetten antiker Göttinnen bis zum leuchtenden Gondoliere, von den röhrenden Hirschen bis zu den überwältigenden Sonnenuntergängen, von niedlichen Nippesfiguren bis zu schmalzigen Melodien, von tränenreichen Liebesbeziehungen in Seifenopern und Telenovelas bis zu den endlosen Orgasmen der neueren literarischen *Softpornos* reicht die Palette dessen, was sich zumindest dem Kitschverdacht aussetzt. Gleichzeitig gelten der Kitsch und das Kitschige als Ausdruck eines schlechten Geschmacks. Kitsch wird in der Regel nicht als Phänomen sui generis, sondern in Opposition zu Kunst gesehen.

Die Formensprache des Kitsches hat gegenüber der von Kunst ein hohes Maß an Eindeutigkeit aufzuweisen. Sanfte, engelsgleiche Mienen, pinkfarbene Gewänder und Accessoires, gefaltete Hände, das Niedliche und Bunte, das Ungetrübte und Harmonische, eine idyllische Natur, das Glatte und Kindliche sowie eine Sentimentalität, die unmittelbar zu Herzen geht, sind die Ingredienzien, aus denen sich der Kitsch zusammensetzt. Die Funktion des Kitsches im Alltag ist dann ebenso klar wie umstritten: es geht um Verschönerung und Behübschung, um Entspannung und Trost, um die Evokation positiver Gefühle und um die Rührung, um angenehme, mit der Welt versöhnende Reize und das seelische Wohlbefinden. Wer sich dem Kitsch aussetzt oder diesem bewusst einen Platz in seinem Leben einräumt, muss sich deshalb nicht selten den Vorwurf gefallen lassen, sich mit falschen Tröstungen und Harmonien eine heile Welt vorzugaukeln, in der alles klein, niedlich, überschaubar, geordnet, harmonisch und rührselig sein darf, um die Härte, die Ungerechtigkeit und die Differenzen der Wirklichkeit nicht wahrnehmen zu müssen. Die Objekte des Kitsches werden deshalb auch gerne aus einer ideologiekritischen Perspektive kritisiert, als Ausdruck von Verlogenheit und falscher Idylle.

Zum Begriff ›Kitsch‹

Die etymologische Wurzel des Wortes ›Kitsch‹ ist noch immer nicht geklärt. Ob sich dieses Wort, das Ende des 19. Jahrhunderts in Berliner und Münchner Künstlerkreisen aufkam und rasch verbreitete, von der mundartlichen Wendung ›verkitschen‹ im Sinne von ›auf listige Weise Kleinhandel betreiben‹ oder vom englischen Wort *sketch* im Sinne eines kleinen, billigen Kunstwerks ableitet, ist nach wie vor umstritten. Tatsache ist allerdings, dass dieses Wort eine offenbar treffende Bezeichnung für ein Phänomen der modernen Industriegesellschaft war und auch in andere Sprachen wie dem Englischen und Französischen Eingang fand. Der Sache nach bezeichnet dieses Wort eine in einer besonderen Weise trivial gewordene Kunst, eine Kunst, die zugänglich, aber auch zudringlich geworden ist. Kitsch war vielleicht einmal ein Synonym für Kolportage. Die leichte, massenhafte Herstellung und der billige, deshalb massenhafte Vertrieb definieren so die äußere Seite des Kitsches. Die Maxime der industriellen Produktions- und Distributionsweise stellt schlechterdings den Imperativ des Trivialen dar, dem auch der Kitsch gehorcht: Alles soll für alle käuflich sein. Kunst aber hat demgegenüber lange den Anspruch auf Einmaligkeit und Einzigartigkeit, auf Originalität und Besonderheit erhoben, die jedes Allgemeine und Standardisierte radikal durchbrechen will. Die ästhetische Moderne bezog ihr Pathos deshalb nicht zuletzt aus dem supponierten Widerspruch zwischen *individuell* produzierten und *individuell* zugänglichen authentischen *Kunstwerken* und dem *industriell* produzierbaren und *allgemein* zugänglichen verlogenen *Machwerken*, die, nur scheinbar Kunst, als ästhetische Trivialitäten und artifizielle Gemeinplätze denunziert werden konnten.

Schon in der im Jahre 1909 im Stuttgarter Gewerbemuseum von Edmund Pazaurek (1865–1935) veranstalteten Ausstellung *Geschmacksverirrungen im Kunstgewerbe* wurde nicht nur dieser Aspekt betont, sondern auch auf Objekte verwiesen, die als »Kitsch überhaupt« zusammengefasst wurden, wobei dieser als »äußerster Gegenpol« zur »künstlerisch durchgeistigten Qualitätsarbeit« bestimmt wurde, der sich um ethische, logische oder ästhetische Forderungen nicht kümmert, dem alle »Verbrechen und Vergehen gegen das Material, gegen die Technik, gegen die Zweck- wie Kunstform vollständig gleichgültig sind, der nur eines verlangt: das Objekt muss *billig* sein und dabei doch wenigstens möglichst den Anschein eines höheren Wertes erwecken« (Pazaurek 1912, 349). Pazaurek unterscheidet dabei zahlreiche Vari-

anten des Kitsches, z. B. »Hurrakitsch«, »Devotionalienkitsch«, »Geschenkkitsch« und »Reklamekitsch«.

Eine bündige Definition von Kitsch und damit eine gültige Beschreibung des Gegenstandsbereichs von Kitsch gibt es allerdings nicht. Lange jedoch wurde der Kitsch als sekundäres Phänomen wahrgenommen, als »seichte«, »kommerzialisierte« oder »unechte« Kunst (Gelfert 2000, 7 f.). Gleichzeitig musste Kitsch aber von missglückter, trivialisierter oder unoriginieller Kunst, sowie von *Trash* unterschieden werden. Kitsch fällt ebenfalls nicht zusammen mit dem, was man gerne ›Schmutz und Schund‹ nannte. Hans-Dieter Gelfert (ebd., 16 ff., 31 ff.) hat versucht, dem Kitsch insgesamt durch ein Missverhältnis zwischen »ästhetisch-formaler« und »ethisch-substanzieller« Intention zu beschreiben und deshalb zwischen »Formkitsch« und »Stoffkitsch« unterschieden, wobei das »Schwülstige« und das »Schmalzige« zu den entscheidenden Charakteristika des Kitsches werden, die wiederum in unterschiedlichsten Formen auftreten können, wobei der »sentimentale«, »religiöse«, soziale« und »erotische« Kitsch gemeinsam mit dem Natur- und Heimatkitsch am weitesten verbreitet sein dürfte. In einem übertragenen Sinn, der sich von konkreten Objekten, Bildern oder Filmen ablöst, kann dann durchaus auch von Kitsch als eine Einstellung oder Haltung oder als eine Summe sprachlicher Leerformeln, wie sie sich vor allem in ideologisch-moralisch stark besetzten Feldern sozialen Handels finden, gesprochen werden. Die klassische politische ›Sonntagsrede‹ kann dann ebenso kitschig werden wie die Auffassung vom unschuldigen, kreativen und friedlichen Kind, das erst durch eine Gesellschaft oder ein Erziehungssystem beschädigt wird, als »pädagogischer Kitsch« (Reichenbach 2003) bezeichnet werden könnte.

Interessant am Kitsch ist aber stets seine Nähe zur Kunst, obwohl er oft als der eigentliche Widerpart zu dieser gesehen wird. Für die Materielle Kultur ist dies insofern von Bedeutung, als Kitschgegenstände nicht den Charakter von symbolisch aufgeladenen Gebrauchsartikeln haben, sondern wie künstlerische Objekte um ihrer selbst willen aus ästhetischen oder sentimentalischen Motiven angeschafft werden, aber durch ihre massenhafte Produktion und niedrigen Preise die Ästhetik des Alltags in weit höherem Maße bestimmen als die auf Museen und wenige repräsentative Räume konzentrierte Kunst. Dass aber auch Kunst selbst, wird sie massenhaft reproduziert, zum Kitsch mutieren kann – man denke etwa an die kindlichen Engelsgesichter von Raffaels *Sixtinischer Madonna* – unterstreicht einerseits die These, dass die Massentauglichkeit ein Grundelement des Kitsches darstellt, wirft aber andererseits die Frage auf, inwiefern ein Kunstwerk, das sich problemlos als billige Reproduktion auf einem Massenmarkt platzieren lässt, nicht schon einen immanenten Hang zum Kitsch haben muss. Albrecht Dürers *Betende Hände* wären dann vom religiösen Kitsch so wenig klar zu trennen wie Pablo Picassos *Guernica* vom Politkitsch.

Der Kampf gegen den Kitsch

In den ästhetischen Diskursen des 20. Jahrhunderts wurde der Kitsch fast nie als ein Phänomen betrachtet, das wertneutral analysiert werden kann, sondern fast immer als ein Gegenstand vernichtender Kritik. Der amerikanische Kunstkritiker Clement Greenberg (1909–1994) sah im Kitsch den Feind der künstlerischen Avantgarde und konnte deshalb alles, was nicht Avantgarde war, dem Kitsch zuschlagen und schreibt über diesen in einem einflussreichen Aufsatz aus dem Jahr 1939: »Kitsch ist mechanisch und funktioniert nach festen Formeln. Kitsch ist Erfahrung aus zweiter Hand, vorgetäuschte Empfindung […] Kitsch ist der Inbegriff alles Unechten im Leben unserer Zeit« (Greenberg 1997, 40). Hermann Broch (1886–1951) sah im Kitsch nicht nur das ästhetisch Misslungene, sondern sogar ein ethisch Verworfenes und konnte so nicht nur über den Kitsch, sondern gleich über den Kitschmenschen ein vernichtendes Urteil sprechen: »Er ist der Verbrecher, der das radikal Böse will. Und weil es das radikal Böse ist, das sich hier manifestiert, das Böse an sich, das als absoluter negativer Pol mit jedem Wertsystem in Verbindung steht, deshalb wird der Kitsch nicht nur von der Kunst, sondern von jedem Wertsystem aus, das nicht Imitationssystem ist, böse sein« (Broch 1955, 348).

Und noch zu Beginn der wilden 1960er Jahre versammelte der Literaturwissenschaftler Walter Killy (1917–1995) unter dem Titel *Deutscher Kitsch* alles, was von Sentiment und Verlogenheit nur so triefte, und wertete dies als Ausdruck eines halbgebildeten Publikums, dem »die Kunst fremd ist« (Killy 1978, 31).

Kitsch: das war in der Tat einmal das andere von Kunst, für den Kunstfreund und Kunstkenner etwas Unangenehmes, Unappetitliches und Verwerfliches, Konsumgut allein für ungebildete, denkunfähige, unsensible und infantile Charaktere, Kommerz, Ausdruck eines schlechten Geschmacks. Wer etwas auf sich hielt, war bestrebt, sich von allem, was nach

Kitsch aussah, fernzuhalten. Karlheinz Deschners Longseller *Kitsch, Konvention und Kunst*, erstmals erschienen 1957, befriedigte dieses Bedürfnis. Noch in der 1980 erschienenen revidierten Ausgabe heißt es: »Kitsch ist immer unecht, unwahr, Als-ob-Kunst. Kitsch, für den wir fast alle anfällig sind, ist leider nicht bloß lächerlich, sondern hochgradig gefährlich, infektiös, epidemisch, die mörderischste Droge der Welt« (Deschner 1991, 24).

Kitsch, Reiz und Rührung

Die Ranküne gegenüber dem Kitsch ist dabei älter als der Kitsch selbst. Was Killy dem Kitsch in erster Linie vorwarf, war dessen Absicht, auf nichts anderes aus zu sein als auf ›Reiz‹ und ›Stimmung‹. Im Kitsch ist alles dem Reizeffekt untergeordnet, und weil nichts so schnell verpufft wie ein plumper Reiz, bleibt dem Kitsch nichts anderes übrig als eine »Kumulation« der Reize, um die erwünschte emotionale Reaktion beim Rezipienten, vorzüglich dessen Rührung, zu erreichen (Killy 1978, 15 f.). Dass Kunst nicht reizen und nicht rühren darf, ist aber ein Verbot, das schon Immanuel Kant (1724–1804) ausgesprochen hatte: »Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maßstabe seines Beifalls macht« (Kant 1977, 138). Wo der Blick des Betrachters und das Auge des Lesers gereizt werden, wo direkt an seine Gefühle appelliert wird, wo Sehnsucht und Liebesschmerz, Liebesglück und langsame Heimkehr zu Tränen rühren, wo unschuldige Körperoberflächen und zitternde Leiber die zärtlichsten Begierden wecken, da ist ein ästhetisches Urteil unmöglich geworden.

Keine Frage: Kitsch arbeitet mit der Evokation genau dieser sanften Lüsternheit. Kitsch ist allerdings nie direkt vulgär und pornographisch, seine Erotik ist glatt, geschönt, gibt sich unschuldig, nicht einmal wirklich frivol und scheint gerade deshalb ganz besonders verwerflich. Dort, wo sich ein »Gewand von weißer Seide« über einen »süßen Leib« spannt und es durch einen Mädchenkörper »heimlich wie ein warmer Strom, der Erwartung und Bangen war, und doch voll unfassbaren Glücks« läuft, dort zeigte sich für Killy (1978, 17) der Kitsch in seiner degoutanten Grenzenlosigkeit, als »geistiger Brunftschrei«, als Steigerung des Stimmungsreizes zum erotischen Reiz, der gerade deshalb nicht als reines Gefühl, sondern nur als verlogener, als vermischter Effekt in Erscheinung treten kann. Was immer seitdem demonstrativ und direkt auf den Gefühlshaushalt der Menschen abzielt, steht unter diesem Verdacht eines barbarischen Geschmacks, für den sich seit dem frühen 20. Jahrhundert der Kitschbegriff eingebürgert hat. Die Geschichte einer unglücklich-glücklichen Liebe zu lesen oder dem traurigen Sterben eines edlen Wilden im Wilden Westen zu den Klängen eines deutschen Ave Maria beizuwohnen und darob in Tränen auszubrechen, ist das Kennzeichen einer Rührung, zu der sich ein Kunstkenner nie hinreißen ließe. Kein Wunder, dass Otto F. Best (1985, 3) den »weinenden Leser« zur paradigmatischen Figur seiner Auseinandersetzung mit dem Kitsch machte, die diesen kurzerhand als »Tröstung, Droge und teuflische Verführung« klassifizierte.

Kitsch und *Kitsch-Art*

Der Kampf gegen den Kitsch, der vor allem die Auseinandersetzung nach 1945 bestimmt hatte, ist mittlerweile abgeflaut, die Emphase, mit der einst gegen den Kitsch und seine Ansteckungsgefahr zu Felde gezogen wurde, erscheint mittlerweile als einem Kuriosum der Kulturgeschichte. Dass man in einem Zeitalter der Toleranz auch dem Kitsch gegenüber tolerant geworden ist, dass es niemand mehr auf sich nehmen wollte, für wahre Kunst zu missionieren und vor verlogenem Kitsch zu warnen, versteht sich angesichts einer Entwicklung, in der Kunst auf dem Markt der ästhetischen Sensationen genauso um ihre Konsumenten buhlt wie der Kitsch. Was allerdings verwundert, ist die Karriere, die der Kitsch im Kunstdiskurs selbst gemacht hat. Nicht nur erfreut sich seit der sogenannten ›Postmoderne‹ die *Kitsch-Art*, also die Arbeit von Künstlern mit dem Vokabular des Kitsches, einer anhaltenden Beliebtheit, auch der Kitsch selbst wurde zum Objekt einer ästhetisch reflektierten Neugier, und je kitschiger der Kitsch ist, je wahrer er in seiner Verlogenheit in Erscheinung tritt, umso besser. Kitsch als Objekt des Sammelns (Kap. III.3), Kitsch als begehrtes Dokument der Alltagskultur (Kap. IV.2), Kitsch als Gegenstand gelehrter Texte und Diskurse, Kitsch als Kult: Das ist mehr, als der Kitsch je hatte erwarten dürfen. Seine Stellung in der Materiellen Kultur hat sich dadurch allerdings gravierend verändert.

Nicht länger gilt mehr, dass Kitsch keine avancierte Kunst sein kann. Im Gegenteil: Spätestens seit Jeff Koons wissen wir, dass der Kitsch kunstfähig ist. Die Etablierung von *Kitsch-Art* erzwingt so eine Neudeutung und eine ästhetische Neubewertung des Phänomens ›Kitsch‹ überhaupt. Kitsch bietet of-

fenbar etwas, was sich die Kunst der Moderne lange versagen musste. Wenn der Kitsch auch nicht alle Farben der Empfindungen hervorrufen mag, dann ist doch sein Bekenntnis zur Farbigkeit höchst auffällig. Kitsch ist bunt, und seine Palette ist so gestaltet, dass man sie bestenfalls einem kindlichen Gemüt durchgehen ließe. Die moderne Kunst, die Avantgarde, mag keine Farben, vor allem aber verachtet sie das Bunte, das Zusammenspiel von Farben, die nicht aufeinander abgestimmt sind. In den großen monochromen Werken dominieren Schwarz, Rot und Weiß, in der Architektur und im Design kühles Chrom, durchsichtiges Glas, glattes Metall und blanker Beton. Der britische Künstler und Essayist David Batchelor (2002) spricht dann auch von der nahezu pathologischen »Chromophobie«, einer Farbangst der Moderne. Kitsch aber ist bunt, und diese Buntheit eröffnet auch neue ästhetische Möglichkeiten.

Die Entdeckungen des Kitsches für die Kunst des ausgehenden 20. Jahrhunderts könnte auch als eine sublime Rache des schlechten Geschmacks an den Zumutungen der Moderne gedeutet werden. Der Kitsch erlaubt es per se – weil er als Kitsch immer schon identifizierbar ist –, sich jene Genüsse zu erfüllen, die sich die ihrer selbst bewusste Moderne versagen musste: Gegenständlichkeit, Opulenz, saubere Erotik, glatte, schöne Körper, Helden, Heilige und die sublimen Freuden des kleinen Glücks. Zu einem ästhetisch Wert wird Kitsch aber insbesondere dann, wenn es ihm gelingt, sich mit kindlicher Unschuld zu paaren.

> »Kitschkunst entführt die Betrachterinnen und Betrachter mit einem Augenzwinkern wieder in die Welt der Kindheit. Die Kitschkünstler nehmen die bunte, lustige, überzuckerte Kinderwelt ernst. Bevor es Normen eingehämmert bekommt und bevor es verdrängen lernt, lebt das menschliche Wesen in Unschuld. Kitschkünstler wie Zwillinger, Koons, Palestine, Pierre et Gilles und Plumcake bekennen sich zu ihrem Kind-Ich. In einer Gesellschaft, die nur immer ein Mehr an Leistung abverlangt, kann man diese positive Botschaft nicht genug begrüßen« (Fuller 1992, 28).

Die von Gregory Fuller vorgenommene ästhetische Nobilitierung des Kitsches bringt nun aber das Paradoxon mit sich, dass nur das als echter Kitsch gelten kann, was tatsächlich massenhaft existiert. Dort, wo nur mehr wenige Exemplare einer lang zurückliegenden Produktionsserie vorhanden sind – Fernsehleuchten aus den 1950er Jahren zum Beispiel –, verringert allein schon die Seltenheit den Kitschcharakter und rechtfertigt damit auch den Sammler; und dort, wo ein Künstler der Gegenwart sich der Formensprache des Kitsches bedient – Jeff Koons zum Beispiel oder Pierre et Gilles – entsteht eben nicht echter Kitsch, sondern Kunst, die mit dem Kitsch als Material arbeitet. *Kitsch-Art* ist oft ironisch und hängt im Museum. Echter Kitsch, der der Materiellen Kultur des Alltags ihr Gesicht gibt, kommt nicht aus der Werkstatt des Künstlers, sondern aus den Produktionshallen der Kitsch-Industrie.

Literatur

Batchelor, David: *Chromophobie*. Wien 2002 [engl. Originalausgabe 2000].

Best, Otto F.: *Der weinende Leser. Kitsch als Tröstung, Droge und teuflische Verführung*. Frankfurt a. M. 1985.

Broch, Hermann: *Dichten und Erkennen. Essays*. Gesammelte Werke. Bd. 1. Hg. von Hannah Arendt. Zürich 1955.

Deschner, Karlheinz: *Kitsch, Konvention und Kunst. Eine literarische Streitschrift*. Frankfurt a. M./Berlin 1991 [erweiterte Neuausgabe; Originalausgabe 1957].

Dettmar, Ute/Küpper, Thomas (Hg.): *Kitsch. Texte und Theorien*. Stuttgart 2007.

Fuller, Gregory: *Kitsch-Art. Wie Kitsch zur Kunst wird*. Köln 1992.

Gelfert, Hans-Dieter: *Was ist Kitsch?* Göttingen 2000.

Giesz, Ludwig: *Phänomenologie des Kitsches*. München 1971.

Greenberg, Clement: Avantgarde und Kitsch. In: Ders.: *Die Essenz der Moderne. Ausgewählte Essays und Kritiken*. Hg. von Karlheinz Lüdeking. Amsterdam 1997 [engl. Originalausgabe 1939].

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Bd. X. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1977.

Killy, Walter: *Deutscher Kitsch. Ein Versuch mit Beispielen*. Göttingen 1978.

Liessmann, Konrad Paul: *Kitsch! Oder warum der schlechte Geschmack der eigentlich gute ist*. Wien 2002.

Pazaurek, Gustav Edmund: *Guter und schlechter Geschmack im Kunstgewerbe*. Stuttgart 1912.

Pross, Harry (Hg.): *Kitsch. Soziale und politische Aspekte einer Geschmacksfrage*. München 1985.

Reichenbach, Roland: Pädagogischer Kitsch. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 49 (2003), 775–789.

Konrad Paul Liessmann

16. Körper

Der menschliche Körper als Voraussetzung und Grundlage des Lebens ist auch für eine Betrachtung der Materiellen Kultur von Interesse, hebt man seinen ›Artefakt-Charakter‹ und damit seine Form- und Gestaltbarkeit hervor. An bearbeiteten, disziplinierten, zusammengesetzten oder kommodifizierten Körpern zeigt sich ihre zeitliche und räumliche, wissenschafts- und gesellschaftspolitische Gebundenheit, da sie unterschiedlich erfahren, konzipiert und verändert werden. Der fremde, exotische und besessene Körper fungierte in diesem Zusammenhang jahrhundertelang als Gegenbild zum Körper westlicher Gesellschaften. Über den ästhetischen Wert hinaus weckte die soziale Bedeutung von Bekleidung und Körperschmuck in Form von Tätowierungen, Narben, Körperbemalungen oder Frisuren das Forschungsinteresse. Erst seit einigen Jahrzehnten setzt man sich allerdings aus sozial- und kulturwissenschaftlichen Perspektiven mit der Abbildung und ›Verkörperung‹ sozialer und kultureller Normen in der eigenen Gesellschaft auseinander, wo Körper ebenfalls auf vielfältige Weise gestylt, geformt und manipuliert werden.

Als Basis soziokultureller Gestaltung betrachtete man dabei mit wenigen Ausnahmen den *a priori* gegebenen biotischen Körper. Erst in jüngerer Zeit wird auch der scheinbar natürliche Körper als Konstrukt begriffen. Diese revolutionäre Perspektive wurde durch die ethnologische Untersuchung auch westlicher Gesellschaften, durch den Einfluss der Arbeiten Michel Foucaults, feministisch-wissenschaftskritischer Positionen sowie jene einer *critical medical anthropology* seit den 1980er Jahren ermöglicht. Man begann, die soziokulturellen Aspekte in der Entstehung und Anwendung insbesondere biomedizinischen Wissens über (Geschlechts-)Körper herauszuarbeiten, die nun nicht mehr als Abbild der Wirklichkeit, sondern eines ganz spezifischen epistemologischen Modells betrachtet werden. Insbesondere transsexuelle oder intersexuelle Körper provozieren dabei eine Reflexion über als zuvor selbstverständlich erachtete Kategorien (Kastner 2008).

Im Folgenden werden in groben Zügen wichtige Strömungen der Ethnologie des Körpers und aktuelle Positionen skizziert, um dem für die Materielle Kultur zentralen Phänomen ›Körper‹, das gleichzeitig so naheliegend und dennoch schwer fassbar ist, und dem damit verknüpften Dilemma der Gleichzeitigkeit von Körper-Haben und Leib-Sein (Plessner 1975) näherzukommen.

Der Körper als Abbild und Objekt von Kultur

Bereits der französische Soziologe und Ethnologe Émile Durkheim (1858–1917) unterscheidet zwischen einem universellen physischen und einem moralisch höher bewerteten sozialisierten Körper (Durkheim 1979). Sein Neffe und Schüler Marcel Mauss (1872–1950) begreift den Körper ebenfalls als *tabula rasa*, als erstes und natürlichstes Werkzeug des Menschen und als Grundlage gesellschaftlicher Ordnung (Mauss 1985). Für ihn ist jeglicher körperlicher Ausdruck erlernt, wobei er die kulturelle Gebundenheit der Körpertechniken wie Sitzen, Gehen oder Lachen hervorhebt. Die Gesellschaft und die von ihr hervorgebrachte Technik beeinflussen nach Mauss das Verhalten der Menschen sowie dessen motorische und sprachliche Fähigkeiten. Um die Bewegungsgewohnheiten des Menschen, aber auch dessen Gestalt und Auftreten zu beschreiben, bedient er sich des lateinischen Begriffs *habitus*, der später von Pierre Bourdieu (1979) aufgegriffen wird.

Bei Mary Douglas (1921–2007) bestimmt der soziale Körper die Vorstellung des physischen, wobei Douglas' *social body* sowohl den sozial geformten als auch den Gesellschaftskörper bezeichnet (Douglas 1966). Sie begreift den menschlichen Körper als Mikrokosmos der Gesellschaft, die diesen zum Ort ihrer Einschreibung macht. Die ordnende Kontrolle über Körper interpretiert Douglas dabei als Ausdruck sozialer Kontrolle. In diesem Sinne können Körperein- und Körperausgänge sowie Körpergrenzen als Begrenzungen des Gesellschaftssystems gelten, die gefährliche und gefährdende Bereiche darstellen. Bei den Kayapo im Amazonasgebiet spiegeln sich die gesellschaftlichen Strukturen am Körper jedes Mitglieds, wobei der Körperschmuck in Form von Bemalung, Kleidung oder Frisur als kulturelles Medium fungiert: Die »soziale Haut« als symbolische Bühne von Sozialisierung markiert nicht nur die Grenzen des Individuums als einer biologischen und psychologischen Einheit, sondern auch das soziale Selbst, dessen Identität am Körper dargestellt wird (Turner 1980).

Der Körper als Akteur und Subjekt von Kultur

Trotz des Interesses an der soziokulturellen und politischen Überformung und Kontrolle des Körpers bewegte sich auch die Ethnologie lange Zeit innerhalb des cartesianischen Weltbildes, was zur Konsequenz hatte, dass der angeblich universale physische Körper fast ausschließlich in den Untersuchungsbe-

reich der Naturwissenschaften fiel. Die höher bewertete *res cogitans*, der Geist, beherrscht die *res extensa*, den Körper. Den Naturwissenschaften und der Biomedizin liegt dieser dichotome Gedanke zugrunde, in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften spiegelt er sich in den Begriffspaaren Natur/Kultur, Körper/Geist, Subjekt/Objekt, Frau/Mann oder *sex/gender*. Dieses Denken manifestiert sich im biomedizinischen Verständnis des objektivierbaren, funktionierenden Körpers.

Dieses Körperbild ändert sich Anfang der 1980er Jahre, in einer Zeit radikaler Veränderungen auf gesellschaftlicher wie auch wissenschaftlicher Ebene. Angestoßen wird dieser *turn* durch die (feministische) Wissenschaftskritik, die *critical medical anthropology* sowie die Arbeiten Foucaults. Die Auseinandersetzung mit dem Körper provoziert nun eine Reflexion zentraler und bis dato kaum hinterfragter Kategorien. Phänomenologisch inspirierte Ansätze gewinnen dabei zunehmend an Bedeutung. Sie rücken den individuellen Körper und dessen Subjektivität konzeptuell in den Mittelpunkt und ergänzen den Körper um den belebten Leib der phänomenologischen Philosophie, der im Konzept des *embodiment* neue Beachtung findet. Ziel dieses neuen Paradigmas für die Ethnologie ist weniger eine Perspektive ›von außen‹ auf den Körper als das Erfassen der individuellen Körper-Sicht, Körperwahrnehmung und Körperlichkeit. Der Körper wird damit zum Ausgangspunkt weiteren kulturellen Verstehens, ist also nicht mehr zu untersuchendes Objekt, sondern das Subjekt von Kultur. *Embodiment* als Teil des In-der-Welt-Seins soll auch die Differenzen zwischen Subjekt/Objekt, Kognition/Emotion sowie Körper/Geist aufheben. Dies zeigt Thomas S. Csordas (1994) am Beispiel von Anhängern charismatisch-evangelikaler Kirchen, deren Mitglieder im Rahmen ritualisierter Heilungsprozesse in Zungen sprechen und in Trance fallen und dabei eine Reihe von Oppositionen im Akt der Verkörperung vereinen und aufheben.

Körperpraktiken

Als ein die beiden eben beschriebenen Körpermodelle verbindendes Konzept kann Bourdieus »Habitus« betrachtet werden, der strukturelle wie auch akteurszentrierte Ansätze vereint. Der Habitus als zweite Natur, als ein System dauerhafter Dispositionen, der vergangene Erfahrungen integriert und als Matrix von Wahrnehmungen, Beurteilungen und Handlungen dient (Bourdieu 1979), ist dabei kultur- und klassenspezifisch. Der Frage, wie sich ein konkreter Habitus herausbildet und mehr noch, auf welche Weise das Konzept des Habitus auch als Methode im Rahmen einer Auto-Ethnographie fungieren kann, arbeitet Bourdieus Schüler Loïc Wacquant anhand einer Studie über Boxer in einem Ghetto in Chicago heraus. Als Forscher, der im Zuge seiner Studie selbst die Sozialisation als Boxer erfährt, wird er zugleich zu seinem eigenen Untersuchungsobjekt – die Herausbildung des boxerischen Habitus zu erforschen, ist Ziel und das Konzept des Habitus zugleich Werkzeug und Methode (Wacquant 2011, 81).

Über den Körper und seine Wahrnehmungen – und damit über die Sprache – wird dabei selten bewusst reflektiert; vielmehr manifestieren sie sich in unterschiedlichen Körperpraktiken (Bakare-Yusuf 2006, 2). Dinge spielen in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle und verschmelzen nahezu mit ihren fiktiven Besitzern. Gerade in der westafrikanischen Studiofotografie fällt auf, wie selbstverständlich Objekte und Accessoires von den Abgebildeten angeeignet werden. Im Bild wird das Konzept des »Dividuums« visualisiert, eines im Gegensatz zum Individuum vielheitsfähigen und teilbaren Wesens, »das sich nicht so sehr von den Dingen abgrenzt, sondern sie zur eigenen Ergänzung, Erfüllung und Aufwertung einzuschließen sucht«, wobei die Dinge selbst Teil der Person werden (Behrend/Wendl 1998, 10).

Noch unmittelbarer zeigt sich die Beziehung zwischen Dingen und Person bei den kongolesischen *sapeurs*. Damit werden die Angehörigen der sogenannten ›SAPE‹ (*Société des Ambianceurs et Personnes Elégantes*) bezeichnet. Bei ihnen stellen Konsum und Aneignung prestigeträchtiger Objekte (s. Kap. IV.20), etwa extravaganter Kleidungsstücke der französischen Haute Couture, Strategien sozialer und kosmischer Mobilität dar (Friedman 1991, 159), die in eigenen Clubs zelebriert wird.

Körperästhetik und Körpermanipulation

Konzepte von Körperästhetik und Praktiken der Körperbearbeitung in Zeit und Raum zeugen von der Dynamik, denen Schönheitsideale unterworfen sind. Hier ist etwa an die im Europa des 18. und 19. Jahrhundert durch ein eng geschnürtes Korsett geformte Wespentaille zu denken, an chinesische Lotusfüße, die über Jahrhunderte bis in die 1930er Jahre gebunden wurden, oder an die mittlerweile als Touristenattraktion geltenden langen Hälse der Pa-

daung-Frauen in Myanmar. Andere Beispiele stellen die Tellerlippen bei den Surma in Äthiopien oder die *fattening houses* im nigerianischen Bundesstaat Calabar dar, wo junge Frauen in Vorbereitung auf ihre Hochzeit eine möglichst große Leibesfülle erzielen sollen und Fettleibigkeit mit Schönheit und Wohlstand assoziiert wird. Nicht überall wird selbstbewusst auf Schönheitsideale lokaler Provenienz gesetzt. Im Gegenteil – das Nacheifern westlicher Körpermaßstandards kann durchaus extreme Formen annehmen, etwa die aufwendige und schmerzhafte Prozedur des Beine-Brechens mit anschließender Verlängerung, wie sie in Russland und China praktiziert wird, wo westliche Schönheitsideale im Leben vor allem junger Frauen zunehmend präsenter werden.

Mittlerweile gehören Korrekturen an Nasen, Augenlidern – beide sind oft ethnisch motiviert, etwa, um asiatischen Zügen ein westliches Aussehen zu verleihen – Lippen und Brüsten sowie Fettabsaugungen zum Standardrepertoire der ästhetisch-plastischen Chirurgie. Die vermeintlich äußerliche Körperarbeit ist dabei immer Arbeit am sozialen Selbst. Entscheidungen über den eigenen Körper und das eigene Selbst sind dabei hochgradig normativ (Villa 2008, 8).

Welch unterschiedliche Bedeutung diesen Methoden der Körpermanipulation je nach kulturellem Kontext zukommt, zeigt ein Vergleich des Stellenwertes der plastischen Chirurgie in Brasilien mit jener in Europa und den USA. Während hier insbesondere feministische Positionen diese Praxis mit Argumenten der Disziplinierung, Normalisierung und Medikalisierung des weiblichen Körpers kritisieren, in der sie eine Fortsetzung patriarchaler Dominanz sehen, erlebt die Schönheitschirurgie in Brasilien eine Popularisierung und Demokratisierung. Plastisch-chirurgische Eingriffe werden dort kostenlos angeboten, um das Recht auf Schönheit für alle realisierbar zu machen. In diesem Land mit extremen sozialen Unterschieden manifestieren sich eine Reihe sozialer Probleme als ästhetische Defekte, die von der Schönheitsindustrie als solche diagnostiziert und behandelt werden. Die Schönheitspraktiken wenig privilegierter Brasilianerinnen sind dabei eng mit Vorstellungen von sozialer Mobilität und Moderne verbunden (Edmonds 2007), an der sie durch ihre neu geformten Körperpartien Teil haben.

Beispiele wie diese verdeutlichen, dass im Feld der ästhetisch-plastischen Chirurgie neben ethischen, sozialen und kulturellen auch politische Fragen neu aufgeworfen werden, die sich damit auseinandersetzen, was wir mit unseren Körpern überhaupt können, dürfen und sollen (Villa 2008, 15). Auch die beiden Aspekte von Körper-Haben und Leib-Sein erfahren durch neue medizinisch-technologische Entwicklungen ein verändertes Verhältnis.

Grenzüberschreitende Körper und Körperlichkeit

Im Kontext fundamentaler Veränderungen in der biomedizinischen Forschung und Praxis wie Reproduktionstechnologie, plastische Chirurgie, Organtransplantation oder die Möglichkeit zur Klonung werden aufgrund sich verschiebender Körpergrenzen neue Fragen nach der menschlichen Identität und damit verbunden, zentralen Konzepten wie Person, Individuum und Selbst aufgeworfen. Nach Csordas besteht diese gegenwärtige kulturelle Transformation des Körpers nicht nur im Revidieren eines biologistischen Essentialismus und einer Dekonstruktion konzeptioneller Dualismen sondern auch darin, die Widersprüchlichkeit in Hinblick auf die Grenzen von Körperlichkeit selbst auszumachen (Csordas 1999, 180). Forschungen im Kontext von *new kinship* und *critical medical anthropology* analysieren diese neuen Realitäten.

Deutlich wird dies zum Beispiel bei Donna Haraway. In ihrem ›Manifest für *Cyborgs*‹, durch das sie in gewisser Weise die Natur-Wissenschaften mit ihren eigenen Waffen schlägt, problematisiert Haraway durch ihre gedankliche Kreation von *Cyborgs* Grenzen auf radikale Weise. Ihr fiktives Modell sucht einen Weg aus dem Irrgarten der Dualismen zu weisen, die bislang in Wissenschaft und Gesellschaft als akzeptierte Kategorien zur Erklärung und Klassifizierung von Körpern, aber auch der sie umgebenden Welt fungierten, und sich nun zunehmend als revisionsbedürftig erweisen. Haraways *Cyborgs* überschreiten als kondensierte Bilder sowohl von Imagination als auch materieller Realität und als Kreationen einer Post-Gender-Welt die klare Trennung zwischen Körper und Geist, Mensch und Maschine, zwischen Frau und Mann (Haraway 1991, 150). *Cyborgs* verkehren und verrücken hierarchische und naturalisierte Dichotomien auf ironische Weise und werden damit selbst zur Verkörperung sich auflösender Grenzen – Grenzen zwischen Natur und Kultur genauso wie zwischen den Geschlechtern.

Ähnliche Ideen werden auch im Bereich der Kunst durchgespielt. Nicht nur auf theoretischer, sondern auch auf Aktionsebene setzen sich Performancekünstler wie Orlan und Stelarc mit normati-

ven Zwängen und ihren Überschreitungen auseinander und stellen in ihren Arbeiten mit und an ihren Körpern auf provokante Weise die Grenzen zwischen Mensch/Maschine, Frau/Mann und Natur/Kultur in Frage. Orlan inszeniert die an ihrem Gesicht durchgeführten Operationen, wenn sie sich vor laufender Kamera unterschiedliche Gesichtspartien wie Stirn, Lippen oder Nase nach klassischen Modellen wie Mona Lisa oder Venus formen, sich an den Schläfen zwei wulstgleiche Implantate einsetzen lässt oder durch Cyberkunst ihr Gesicht mit Schönheitsidealen anderer Kulturen vereint. Ihre Arbeiten sollen den Stellenwert des weiblichen, angeblich natürlichen Körpers in unserer Gesellschaft auf feministisch-kritische Weise in Frage stellen (Orlan 2012).

Auch Stelarcs Körper wird zum Objekt radikaler Experimente, die die technologischen Möglichkeiten ausloten: Prothesen unterschiedlicher Art bilden den Mittelpunkt seiner Arbeiten, allerdings nicht als Zeichen für einen Mangel an etwas, sondern als Symbol für ein zusätzliches Merkmal (MedienKunstNetz 2012). Eine dritte Hand, die, am rechten Unterarm angebracht, zu eigenen Bewegungen fähig ist und das Bewegungssystem des Körpers auf neue Weise strukturiert, oder das bislang nur virtuell realisierte Projekt *Extra Ear*, bei dem ein zusätzliches Ohr die Form und Funktion des Körpers verbessern und erweitern soll, stellen Versuche dar, den Körper als natürliche Entität überhaupt obsolet zu machen.

Schluss

Die stets komplexer werdenden Möglichkeiten der Körpermanipulation provozieren neue Fragen nach der menschlichen Existenz und dem Verhältnis des Menschen zu dem von ihm geschaffenen Dingen und Technologien. Immer deutlicher tritt dabei die Komplexität des Phänomens ›Körper‹ – zugleich Subjekt und Objekt von Kultur – und die historische Dynamik wie räumliche Differenziertheit seiner Konzepte und Praktiken hervor. Helmuth Plessner (1892–1985) bezeichnete den Umstand, dass der Mensch zugleich seine physische Existenz *ist* und *hat*, gleichzeitig Geistwesen und Körperding ist, als »Doppelaspektivität« des Körpers (Plessner 1975). Der subjektiv-wahrnehmende Leib und der objektivier- und formbare Körper bilden dabei ein nicht trennbares Ganzes und beeinflussen sich gegenseitig. Genau in diesem Spannungsfeld zeigt sich die Eingebundenheit des Körpers in das Feld der Materiellen Kultur. Eine stärkere Verbindung von Körperethnologie und Materieller Kultur könnte innovative Aspekte in der Erforschung von Körpergestaltung im weitesten Sinne entwickeln.

Literatur

Bakare-Yusuf, Bibi: Fabricating identities. Survival and the imagination in Jamaican dancehall culture. In: *Fashion Theory* 10/3 (2006), 1–24.

Behrend, Heike/Wendl, Tobias: Afrika in den Bildern seiner Studiofotografen. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Snap me one! Studiofotografen in Afrika*. München 1998, 8–16.

Bourdieu, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Berlin 1979 [frz. Erstausgabe 1972].

Csordas, Thomas S.: The body's career in anthropology. In: Henrietta Moore (Hg.): *Anthropological Theory Today*. Cambridge 1999, 172–205.

Douglas, Mary: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London 1966.

Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1979 [Erstausgabe 1912.]

Edmonds, Alexander: »The poor have the right to be beautiful«. Cosmetic surgery in neoliberal Brazil. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13/2 (2007), 363–381.

Friedman, Jonathan: Consuming desires. Strategies of selfhood and appropriation. In: *Cultural Anthropology* 6/2 (1991), 154–163.

Haraway, Donna: *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. London/New York 1991.

Kastner, Kristin: *Hermaphroditische Körper. Zweigeschlechtlichkeit als kulturelle Konstruktion.* Saarbrücken 2008.

Mauss, Marcel: Les techniques du corps. In: Ders.: *Sociologie et Anthropologie* [1936]. Paris 1985, 365–386.

MedienKunstNetz: Stelarc. In: http://www.medienkunstnetz.de/suche/?qt=Stelarc (20.11.2013).

Orlan 2012: Manifesto of carnal art. In: http://www.orlan.eu/texts (20.11.2013).

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York 1975 [Erstausgabe 1928].

Turner, Terence: The social skin. In: Jeremy Cherfas/Roger Lewin (Hg.): *Not Work Alone.* London 1980, 112–140.

Villa, Paula-Irene: Einleitung – Wider die Rede vom Äußerlichen. In: Dies. (Hg.): *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologie des Selbst.* Bielefeld 2008, 7–18.

Wacquant, Loïc: Habitus as topic and tool. Reflections on becoming a prizefighter. In: *Qualitative Research in Psychology* 8 (2011), 81–92.

Kristin Kastner

17. Materialität

Zur Unterscheidung von ›materiell‹ und ›immateriell‹

Materialität gehört als Substantivierung zum Adjektiv ›materiell‹. Der Gegensatz ist ›immateriell‹. Materialität ist ein Reflexionsbegriff, der sich zu konkreten materiellen Phänomenen etwa so verhält wie die Eigenschaft Lebendigkeit zu konkreten Lebewesen. Materialität ist stets Teil einer Unterscheidung: Als Gegensatz fungiert etwa Spiritualität oder, wie es zumeist neutraler heißt, Immaterialität. Materialität und Materie scheinen auf den ersten Blick nahezu dasselbe zu bedeuten, dies ist aber nicht der Fall: Der Begriff der Materialität wird gerade in Absetzung vom Begriff der Materie geprägt. ›Die Materie‹ ist ein spekulatives Konstrukt in verschiedenen philosophischen und physikalischen Systemen; Materialität als Reflexionsbegriff ist zwar abstrakt, bezieht sich aber auf Phänomene. Alles, was materiell ist, ist zugleich ein Phänomen, insofern eignen die Merkmale der Phänomenalität auch der Materialität (Soentgen 2010). Nicht jedes Phänomen ist allerdings materiell: Klänge und Sonnenstrahlen z. B. sind es nicht.

Beispiele für materielle Objekte sind beliebige Dinge wie der Bleistift oder das Messer, alle Lebewesen, Stoffe wie Salz, Gummi oder Kupfer, Medien wie die Luft, das Wasser sowie Landschaften. Beispiele immaterieller Objekte sind Gedanken, Wissen, Regeln, Klänge, Lärm, Licht und Farben.

Materialität wird meist von mechanischen Erfahrungen her gedacht, materielle Objekte sind dann solche, die man berühren, wägen, zerteilen, aufbewahren kann; materielle Objekte sind ›im Raum‹, sie sind schwer und träge, sie sind widerständig. In diesen unmittelbar einleuchtenden und richtigen Beschreibungen spiegelt sich die typische Erfahrung des mit der Hand oder mit Werkzeugen arbeitenden Menschen.

Die mechanistische Verkürzung des Begriffs der Materialität und ihre Kritik

Und doch ist diese Charakteristik einseitig, denn die materiellen Objekte erscheinen darin rein passiv, als stummer und stiller Gegenstand, an dem der Mensch werkelt. Der einzige Rest eigener Aktivität liegt in der Widerständigkeit, die erlischt, sowie die arbeitende Hand sich vom ›widerständigen‹ Objekt zurückzieht. Erst der Mensch bringt in diesem Verständnis von Materialität Zeitlichkeit in das Sein des materiellen Gebildes, das ansonsten in wandlungsloser Dauer verharrt. Das gilt auch dann, wenn die mechanische Materie dynamisch konstruiert wird, wie nach Immanuel Kant (1724–1804) in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft aus anziehenden und abstoßenden Kräften (Kant 1991; siehe Böhme 1986). Ein historisches Werden kann den so konstruierten materiellen Objekten nicht zukommen.

Bleibt es bei diesem mechanistisch reduzierten Begriff, und wird er zum explizierten oder impliziten Verständnisrahmen von Analysen Materieller Kultur, dann müssen diese notwendigerweise einseitig bleiben. So ist ein nur auf mechanischen Kennzeichen fußendes Verständnis von Materialität nicht in der Lage, ökologische oder arbeitsmedizinische Probleme in den Blick zu bekommen, die zu den Kennzeichen der modernen Materiellen Kultur gehören. Wie sollte es zu solchen Problemen kommen, wenn Materialität als weitgehend passiv gedacht wird? Ökologische Probleme entstehen sehr oft deshalb, weil bestimmte Stoffe und Materialien eben nicht nur still und brav das tun, wofür sie produziert wurden, sondern jede Gelegenheit nutzen, um auf eigene Faust zu handeln. Ölkatastrophen könnte es nicht geben, wenn alles, was über materielle Gebilde gesagt wird, hinreichend mit mechanischen Begriffen formuliert werden könnte; das Öl könnte gar nicht auf die Idee kommen, ›auszutreten‹ oder ›sich auf dem Wasser auszubreiten‹, ›Gefieder von Seevögeln zu verkleben‹, denn dies setzt eigene Aktivität voraus. Auch ein banales alltägliches Tun wie das Putzen ergibt sich aus jener Eigenaktivität. Denn wir putzen, weil die Dinge, die wir verwenden, z. B. die Textilien, eine eigentümliche Zerrüttungstendenz haben: Der Pullover verliert Fasern, der Teppich ebenfalls – und jene Flusen sind es, die wir später als Wollmaus aufkehren oder aufsaugen und doch nie mehr ganz einfangen können. Ein rein mechanisches Verständnis von Materialität greift, das zeigen diese Beispiele, zu kurz.

Es lohnt sich, neben mechanischen auch chemische Erfahrungen mit materiellen Objekten heranzuziehen, denn dann kann ein Begriff von Materialität entstehen, der auch zentrale ökologische und gesundheitsbezogene Aspekte moderner Materieller Kultur in den Blick bekommt.

Für den Chemiker und jeden, der sich zum Beispiel in der Küche mit stofflichen Transformationen befasst, sind zwar die mechanischen Aspekte der Materialität wichtig, sie sind jedoch nur die eine

Hälfte (zum Materiekonzept der Chemie siehe auch Bensaude-Vincent/Simon 2012, 117–154).

Materielle Gebilde sind nie aus irgendeiner neutralen Materie zusammengesetzt, sondern bestehen aus diesem oder jenem konkreten Stoff oder aus Mischungen oder Kombinationen von Stoffen. Und auch diese Stoffe sind keine Varianten, die genetisch aus einer Urmaterie abgeleitet werden können, sondern autonome Einheiten. Schon in der alchemistischen Praxis war das Bewusstsein der Vielfalt der Stoffe implizit eingelassen; doch in der Theorie dominierte weiterhin die Idee der *einen* Materie. Der Abschied von dieser einen Materie der Philosophen und Mechaniker hin zu den vielen, gleichberechtigten Stoffen, aus denen die materiellen Objekte aufgebaut sind, hat sich wissenschaftsgeschichtlich im 17. Jahrhundert vollzogen. Die Wissenschaftshistorikerin Hélène Metzger (1889–1944) spricht den begrifflichen Fortschritt dem Arzt und Chemiker Georg Ernst Stahl (1659–1734) zu (Metzger 1930, 50); die Lehre von qualitativ unterschiedlichen Stoffindividuen verbreitete sich im 18. Jahrhundert über die sogenannten »Stahlianer« (Berger 2000, 31). Bei Antoine de Lavoisier (1743–1794) ist das Bewusstsein der Vielheit der Stoffe bereits sicherer Besitz der chemischen Theorie.

Die Stoffe selbst, und dies ist das zweite Kennzeichen, das den mechanistisch reduzierten Materialitätsbegriff ergänzen muss, sind niemals passiv, sondern weisen ganz spezifische Appetenzen und Valenzen auf; sie werden zum Beispiel leicht ranzig, rosten schnell, können anbraten, werden hart, sind zerbrechlich usw. Alle materiellen Objekte haben einen geteilten inneren Drang, nämlich den, sich über die Welt zu zerstreuen. Staub, CO_2 und Treibgase verteilen sich in der Atmosphäre, Chemikalien (z. B. Hormone) gelangen mit dem Abwasser in Bäche und Flüsse, auslaufendes Öl verteilt sich auf dem Meer usw. Bei Dingen kann dieses Sichverteilen durch Einsammeln (etwa von Glasscherben) in begrenztem Umfang rückgängig gemacht werden, bei Stoffen ist das auch mit größtem Aufwand nicht möglich, ihre Dissipation ist eine Feinverteilung. Solch spezifischen Eigenaktivitäten können als *Neigungen* der Stoffe begrifflich präzisiert werden – im Unterschied zu ihren vom Menschen ihnen zugesprochenen *Eignungen* (siehe Soentgen 1997, 105–108; Hahn/Soentgen 2011). Solche Neigungen sind Aktivitäten der materiellen Objekte selbst. Diese Neigungen sind der alchemistischen Theorie seit dem Altertum bekannt, sie wurden im Laufe der Zeit mit Begriffen wie Affinität, Wahlverwandtschaft usw. systematisiert (Adler 1987, 37–72). Sie sind spezifisch für diesen oder jenen Gegenstand, prägen seine Materialität, auch wenn sie von verschiedenen Rahmenbedingungen wie zum Beispiel der Temperatur abhängen.

Moderne Materielle Kultur und Dissipation

Die Materielle Kultur des modernen Menschen ist von Widersprüchen geprägt, weil sie einerseits dadurch gekennzeichnet ist, dass wir von stillgestellten materiellen Gebilden umgeben sind, deren Eigendynamik dem Anschein nach weitgehend unterdrückt wurde, damit sie ihrer vorgesehenen Funktion möglichst lange treu bleiben. Wir verwenden Werkzeug aus ›nichtrostendem Stahl‹, das Papier unserer Bücher ist ›alterungsbeständig‹, unsere Wohnungstextilien enthalten brandhemmende Mittel, unser Glas ist ›besonders bruchsicher‹, wir konsumieren ultrafiltrierte Fruchtsäfte sowie zentrifugierte und ultrahocherhitzte Milch. Andererseits findet begleitend zu und anschließend an Produktion und Konsumtion, als Neben- und Nachwirkung eine oft unbemerkte Dissipation statt: Fasern lösen sich von den Dingen ab und gelangen in die Luft, Formaldehyd dampft aus der Pressspanplatte aus, Weichmacher im Plastik dünsten aus; jeder Gebrauch eines materiellen Dings ist ein (minimaler) Verbrauch. Es nutzt sich ab, wird brüchig, bekommt Kratzer. Auch vermeintlich ewige Materialien sind von dieser feinen Dissipation während des Gebrauchs betroffen, etwa goldene Ringe, wie schon in der Antike beobachtet wurde, die mit der Zeit dünner werden, weil sich das Gold unmerklich vom Ring löst. Am Ende seines Gebrauchs dann potenziert sich die Dissipation häufig: als Müll, als Asche, Feinstaub und CO_2 verteilen sich die Dinge und ihre Überreste in der Umwelt. Dieses ›sich Verteilen‹ von Stoffen und Dingen ist eine zentrale Dimension der ökologischen Krise und hat inzwischen globale Ausmaße angenommen, wie das durch FCKW verursachte Ozonloch, der Anstieg der CO_2-Konzentration in der Luft, die durch Kunstdünger oder Waschmittel verursachte Eutrophierung von Gewässern oder der Plastikmüll im Meer zeigen. Eben deshalb sollte die Dissipation neben Konsumtion (s. Kap. III.1) und Produktion auch in Studien über materielle Objekte Beachtung finden (siehe beispielhaft Reller u. a. 2009).

Dass alle materiellen Objekte Neigungen haben, die früher oder später dazu führen, dass sie sich verwandeln, lässt sich phänomenologisch nachweisen; wird aber auch in den Naturwissenschaften thematisiert. Dort wird der Umwandlungstrieb von Stoffen thermodynamisch metrisiert durch das chemische

Potential *my* (μ) (Wiberg 1972, 161–168; Job/Rüffler 2011, 85–118).

Alle materiellen Gebilde sind aufgrund solcher inneren Unruhe eingebunden in vielfältige Transformationen, Teil von kleinen und großen Metamorphosen. Jeder noch so reine Stoff ist, weil er aus dem lebendigen System stofflicher Metamorphosen hervorgegangen ist, eine Mischung. Eine Einsicht, die bereits den Naturforschern des 18. Jahrhunderts geläufig war: »Und wenn man auch die Naturgemäße Scheidung eines mixti recht vor sich nimmt, so geschihet sie doch nicht ohne Entstehung einer neuen Mischung […]« (Henkel 1755, 233).

Die Berücksichtigung der Neigungen ist nicht nur für ein vertieftes Verständnis der Konsumtion, das die Dissipation einschließt, sondern auch für ein Verständnis des produktiven, womöglich innovativen Umgangs mit materiellen Objekten von Bedeutung. Denn die inneren Neigungen der Dinge müssen nicht nur Anlass von Ärger sein. Sie können auch Ausgangspunkt von Entdeckungen und Erfindungen werden. Rein passive Stoffe, die sich darauf beschränken und abwarten, dass Menschen sie bearbeiten, würden kaum besonders anregend wirken. Doch betont der Begriff der Neigung gerade, dass die materiellen Objekte voller Verwandlungslust und Wanderlust sind; sie sind nicht nur Objekt kausaler Einwirkung durch den Menschen, sondern ebenso sehr autonome Ursprünge von Ereignissen, sie wandeln sich von selbst, sie tun etwas, und eben dies kann zum Ausgangspunkt neuartiger, produktiver Methoden des Umgangs mit materiellen Gebilden werden (s. auch Kap. IV.26).

Stoffliche Transformationen: Zum produktiven Umgang mit materiellen Gebilden

Der technische Umgang mit materiellen Gebilden ist insbesondere von dem Anthropologen André Leroi-Gourhan (1911–1986) in seiner Studie *L'homme et la matière* (Leroi-Gourhan 1971) dargestellt worden. Leroi-Gourhan legt das Hauptgewicht auf aktive und punktuelle Techniken, durch die Dinge zustande kommen. Er diskutiert ausführlich das Schlagen und das Schnitzen, das Sieben und das Formen. Diese Arbeiten führen von einem Ding zu einem anderen Ding. Der Bearbeiter wirkt dabei mechanisch auf das Ding oder manchmal auch auf den Stoff ein, in der Regel mit seinen Händen. Entsprechend ist Materie in den von Leroi-Gourhan untersuchten Produktionsprozessen ein widerständiger Gegenspieler, mit dem der Arbeitende kämpft.

Es gibt neben der mechanischen jedoch noch mindestens eine weitere Form produktiven Umgangs mit Materialität, die an der Eigenaktivität ansetzt. Neben dem Arbeiten *an* bestimmten Dingen gibt es die Möglichkeit, Stoffe und auch Dinge *arbeiten zu lassen*. Apfelwein z. B. kann man ansetzen, gären muss er dann aber von allein. Das aktive Handeln beschränkt sich darauf, die Rahmenbedingungen einzurichten, damit die Stoffumbildung von selbst stattfinden kann. Das kontrollierte Faulenlassen, das Gären und Fermentieren ist eine der weltweit bedeutendsten kulturellen Techniken des Umgangs mit materiellen Objekten. Es dient der Entgiftung und Bekömmlichmachung, der geschmacklichen Verbesserung sowie dem Haltbarmachen von Speisen. Betrachtet man die ablaufenden Prozesse naturwissenschaftlich, dann erweisen sie sich als komplizierte Geflechte chemischer und biologischer Prozesse. Diese mikroskopische Perspektive steht nicht im Gegensatz zur phänomenalen Ebene, auf der sie sich als materielle Eigenaktivität darstellen. Die Prozesse sind grundlegende Transformation materieller Objekte, man kann sie in ihrer Tragweite mit den Verwandlungen vergleichen, die das Feuer ermöglicht.

In vielen Kulturen sind es Frauen, die in der angezeigten Weise materielle Objekte transformieren, nämlich nicht, indem sie diese ›bearbeiten‹, nicht, indem sie der Materie ihren Willen *mechanisch* aufzwingen, sondern indem sie etwas geduldig *ansetzen*, ruhen lassen und ihm Gelegenheit zur Selbsttransformation geben.

Häufig werden die auf materieller Eigenaktivität beruhenden Transformationen eingeleitet, indem etwas von einem bereits fertiggestellten Produkt dem neuen Ansatz beigemischt wird. Bekannt ist dieses Verfahren vom Brotbacken, wenn der neue Sauerteig aus mit Wasser angerührtem Mehl plus einer kleinen Zugabe vom bereits fertigen Sauerteig hergestellt wird (Maurizio 1927, 150). Auch bei anderen Produkten geht man so vor, etwa beim Essig- oder bei der Käse-, Yoghurt- oder Sauermilchbereitung.

Dass gerade gegorene Nahrungsmittel in höchstem Maße als kulturell anzusehen sind, zeigt sich unter anderem daran, dass der Genuss solcher Nahrungsmittel und andererseits der Ekel vor ihnen häufig kulturelle Grenzen markiert. Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder Nichtzugehörigkeit werden nicht nur, aber auch dadurch markiert, ob jemand bestimmte fermentierte Getränke oder Speisen liebt oder verabscheut.

Das Impfen und Gärenlassen ist im Bereich der Bereitung von Milchprodukten, von Getreidepro-

dukten, von Fleisch, Pilzen und Saucen usw. so erfolgreich, dass es, nach der heuristischen Regel der Kontinuität des technischen Milieus, die Leroi-Gourhan in seinem Werk *Milieu et technique* entwickelt (siehe Leroi-Gourhan 2002, 344–345, passim), auch auf andere Bereiche übertragen wird. So gibt es z. B. Techniken, Leder mit Sauerteig zu gerben; das Wort selbst weist auf die Nähe zur Fermentation hin. Auch Textilien wie Flachs oder Farbstoffe wie Indigo oder Funktionsstoffe wie der Salpeter wurden bzw. werden durch Fermentation hergestellt. Durch Gären werden Speisen aus menschlicher Perspektive qualitativ gesteigert und Werkstoffe verbessert. Weniger zielführend war das Verfahren allerdings bei den Metallen: Erfolglos impften die Alchemisten Blei mit ein wenig Gold, um das Blei zu Gold reifen zu lassen (siehe die spöttische, aber materialreiche Darstellung bei Bachelard 1972, 148–209).

Die enorme Bedeutung des Feuers für die Transformation von materiellen Objekten steht außer Zweifel; die anthropologische Bedeutung des Feuers ist kaum zu überschätzen (siehe z. B. Wrangham 2009). Dennoch kann die Transformation materieller Gegenstände und insbesondere von Speisen von Natur zu Kultur nicht nur, wie vielfach behauptet wird, mit Hilfe des Feuers, als Braten oder Kochen vollzogen werden. Sie ist auch durch Gärung und Fermentation möglich, die freilich oft mit Praktiken des Kochens, Erwärmens oder Röstens kombiniert werden.

Die Praktiken des Gärens, Fermentierens und Röstens (etwa beim Flachsrösten, d. h. Verrottenlassen) sind ein sehr alter und bis heute höchst bedeutender Weg (Aubert 1985), sich die autonome Eigendynamik zunutze zu machen, die in den natürlichen Stoffen und Dingen bereits angelegt ist, und die vom Produzenten lediglich ›zivilisiert‹ und vor Verwilderungen (Schimmelbildung, Fehlgärung) bewahrt und damit in eine bestimmte Richtung gelenkt wird. Die Kraft der Transformation wird nicht von außen herangetragen, wie es der Fall ist, wenn Substanzen mit Feuer transformiert werden. Es ist die materielle Eigendynamik selbst, die hervorgekitzelt und kultiviert wird. Auch so kann etwas vom natürlichen zum kulturellen, zubereiteten Gegenstand werden: indem es ›gar‹ wird (zur Etymologie siehe Kobert 1901).

Literatur

Adler, Jeremy: *»Eine fast magische Anziehungskraft« – Goethes ›Wahlverwandtschaften‹ und die Chemie seiner Zeit.* München 1987.

Aubert, Claude*: Les aliments fermentés traditionnels. Une richesse méconnue*. Paris 1985.

Bachelard, Gaston: *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris 1972.

Bensaude-Vincent, Bernadette/Simon, Jonathan: *Chemistry – The Impure Science*. London ²2012.

Berger, Jutta: *Affinität und Reaktion. Über die Entstehung der Reaktionskinetik in der Chemie des 19. Jahrhunderts*. Berlin 2000.

Böhme, Gernot: Kants Begriff der Materie in seiner Schrift ›Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft‹. In: Ders.: *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie.* Frankfurt a. M. 1986, 173–196.

Hahn, Hans Peter/Soentgen, Jens: Acknowledging substances. Looking at the hidden side of the material world. In: *Philosophy and Technology* 24/1 (2011), 12–33.

Henkel, Johann Friedrich: *Flora Saturnizans, die Verwandschaft des Pflanzen- mit dem Mineralreich […]*. Leipzig 1755.

Job, Georg/Rüffler, Regina: *Physikalische Chemie*. Berlin u. a. 2011.

Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In: Ders.: *Schriften zur Naturphilosophie*. Bd. IX. Werkausgabe von Wilhelm Weischedel. Berlin 1991 [Originalausgabe 1786].

Kobert, Rudolf: Was versteht man unter Fermentprocessen? In: *Die medicinische Woche* 25 (1901), 273–275; 285–288; 297–300.

Leroi-Gourhan, André: *L'homme et la matière.* Paris ²1971 [frz. Originalausgabe 1943].

Leroi-Gourhan, André: *Milieu et technique*. Paris ³2002 [frz. Originalausgabe 1945].

Maurizio, Adam: *Die Geschichte unserer Pflanzennahrung, von den Urzeiten bis zur Gegenwart*. Berlin 1927.

Metzger, Hélène: *La chimie*. Paris 1930.

Reller, Armin/Bublies, Thomas/Staudinger, Thomas/Oswald, Irina/Meißner, Simon/Allen, Matthew: The mobile phone. Powerful communicator and potential metal dissipator. In: *GAIA – Ecological Perspectives for Science and Society* 18/2 (2009), 127–135.

Soentgen, Jens: *Das Unscheinbare. Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden*. Berlin 1997.

Soentgen, Jens: Erscheinung und Phänomen. In: Hans Rainer Sepp/Armin Wildermuth (Hg.): *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patocka.* Würzburg 2010, 49–67.

Wiberg, Egon: *Die chemische Affinität. Eine erste Einführung in die Lehre von der Triebkraft chemischer Reaktionen.* Berlin/New York ²1972.

Wrangham, Richard: *Feuer Fangen. Wie uns das Kochen zum Menschen machte – eine neue Theorie der menschlichen Evolution*. München 2009.

Jens Soentgen

18. Museumsdinge

Begriff und Struktur

Museumsdinge sind Dinge ohne Gebrauchswert, die symbolische Bedeutung und/oder ästhetischen Wert haben. Das unterscheidet sie vom ökonomischen Wert der Waren. Das Museumsding muss nicht mehr funktionieren, sondern Sinn stiften, es fungiert als Symbol oder, wenn es sich um ein Werk der Bildenden Kunst handelt, als ästhetischer Impulsgeber. Das Museum macht Objekte einzigartig, die einst nur eine Sache unter vielen waren, enthebt die Dinge ihrer Gebrauchsfunktion, um sie als Gegenstände der Reflexion zu nutzen, und überführt sie vom privaten, kommunikativen ins öffentliche, kulturelle Gedächtnis (Hein 2000). Das Museum sammelt diese Dinge, d. h. es trägt sie systematisch nach wissenschaftlichen Kriterien zusammen – seine Sammlung unterscheidet sich somit vom Fetisch (s. Kap. IV.12) oder Souvenir (s. Kap. IV.10) (zu beidem auch Pearce 1994) –, bewahrt und erforscht sie. Eine Sammlung ist folgerichtig als »Zusammenstellung natürlicher oder künstlicher Gegenstände, die zeitweise oder endgültig aus dem Kreislauf ökonomischer Aktivitäten herausgehalten werden« zu verstehen, und zwar als Zusammenstellung an einem »abgeschlossenen, eigens für diesen Zweck eingerichteten Ort, an dem die Gegenstände ausgestellt werden und angesehen werden können« (Pomian 1998, 16). Und hier, an diesem Ort der Schaustellung, entfalten die Dinge ihre Wirkung als Exponate.

Museumsdinge kennen also zwei Aggregatzustände: Als Archivalien lagern sie als materielle Speicher des kulturellen Gedächtnisses in den Sammlungsräumen, als Exponate zeigen sie sich in Ausstellungen als Quellen oder Anschauungsobjekte. In Archivalien ist Vergangenheit präsent, aber stumm. Erst wenn sie durch Befragung zu Quellen werden, beginnen Archivalien zu sprechen. Ihre materielle Substanz bleibt davon unberührt:

> »Obwohl also Archiv und Quelle in ihrem materiellen Substrat dasselbe sind, ändert sich wissenschaftstheoretisch ihr Status, je nachdem ob es mit allen Künsten der Erhaltung im Regal oder im Kasten oder im Panzerschrank gelagert wird – oder ob es herausgeholt, auf den Tisch gelegt, in die Hand genommen, untersucht und befragt wird« (Koselleck 2010, 74).

So gesehen sind Exponate interpretierte Archivalien (Quellen), die in Ausstellungen »nach Maßgabe einer Deutung im Raum angeordnet« (Korff 2007, 144), also inszeniert werden. Sie werden aus ihrem Sammlungszusammenhang genommen und in neue Kontexte eingebettet.

Museumsdinge als Repräsentanten und Erscheinungsdinge

Dinge des Museums fungieren als *Repräsentanten* und *Erscheinungsdinge* (Figal 2010). Als Repräsentanten nehmen sie an einem Austausch teil, durch den die sichtbare, gegenwärtige Welt mit einer unsichtbaren, abwesenden Welt verbunden ist. Objekte fungieren als Medien, als Zeichenträger oder »Semiophoren«, wie sie der Philosoph Krzysztof Pomian (1998, 50) bezeichnet hat: Semiophoren sind »Gegenstände ohne Nützlichkeit, […] die das Unsichtbare repräsentieren, d. h. die mit einer Bedeutung versehen sind« (s. Kap. IV.23). Diese Bedeutung ist den Dingen symbolisch oder indexalisch eingeschrieben. Dinge als Symbole sind Zeichen, die durch Konvention eine Bedeutung erhalten, auf die man sich einigt (z. B. die Krone als Symbol für die Macht des Königs). Dinge als Index hingegen sind durch ein materielles Band direkt mit der Vergangenheit verbunden. Sie tragen Spuren von einem vergangenen Ereignis, die sich direkt in das Material eingeschrieben haben und Vergangenheit ins Hier und Jetzt überführen. Diese Spuren sind als Zeichen les- und entschlüsselbar, aber sie können darüber hinaus einen emotionalen ›auratischen‹ Überschuss aufweisen, der den Rezipienten emotional herausfordert, ihn überwältigt, ohne erklärt werden zu können, weil er nicht in bekannten analytischen Kategorien aufgeht. Der Literaturwissenschaftler Stephen Greenblatt (2004) hat diese doppelte Potenz der Museumsdinge mit der Formel von »resonance and wonder« – intellektueller Resonanz und Staunen – als grundlegend für die Museumserfahrung bezeichnet.

Erscheinungsdinge – das sind vor allem Werke der Bildenden Kunst – folgen einer anderen Logik. Sie gehen nicht in Bedeutung und Symbolisierung (letztlich also in Information) auf, sondern sollen ästhetisch wirken. Sie sind für die Rezeption gemacht, und der Vollzug der Rezeption ist ihr Daseinszweck: »Läßt man sich auf Kunstwerke ein«, schreibt der Philosoph Günter Figal (2010, 10),

> »wird man nicht informiert, sondern auf ursprüngliche Weise angerührt und in den Zustand einer elementaren Offenheit versetzt: Die Kunst läßt erstaunen […] von der Freude bis zur Irritation. Mit jedem Werk erfährt man etwas, das man so vorher nicht kannte und das so, wie es mit diesem Werk erfahrbar wird, nicht antizipierbar war; ein Kunstwerk ist unerwartbar, und zwar nicht nur bei der ersten Erfahrung, sondern immer wieder aufs neue«.

Es geht um ästhetische Rezeption, die primär sinnlich wirkt und inkommensurabel ist, also in nichts anderes übersetzt werden kann. Analytisch ist sie kaum zu greifen, wenngleich ästhetische Erfahrung den Betrachter nicht voraussetzungslos überwältigt, sondern stets historisch und kulturell codiert ist (siehe Bourdieu 1999).

Museumsdinge speichern also vergangene Erfahrungen, weil sie materiell die Zeit überdauern und sinnlich wahrnehmbare Hinweise auf Vergangenes oder Abwesendes bereithalten. Sie besitzen darüber hinaus einen ästhetischen, emotionalen Mehrwert, der sich begrifflich nicht fassen lässt, aber erlebbar ist. Dass sie nur als Fragmente vorkommen, macht sie intellektuell reizvoll, weil sie Fantasie und Spürsinn beflügeln. Sie sind widerständig, fügen sich nicht bruchlos in bestehende Kategorien ein, sondern widersetzen sich, fordern neue und vielfältige Deutungen.

Museumsdinge als Werk, Exemplar und Zeuge

Der Sammelbegriff ›Museumsdinge‹ suggeriert, dass es sich um eine einheitliche Kategorie von Objekten handelt, die derselben Logik folgen. Das trifft mit Blick auf das Museum als institutionellem Rahmen und der in ihm geleisteten kustodischen und kuratorischen Arbeit – sammeln, bewahren, forschen, vermitteln und ausstellen – zu. Der genauere Blick zeigt aber, dass Museumsding nicht gleich Museumsding ist, sondern wir grundsätzlich unterscheiden müssen zwischen Werken der Bildenden Kunst, die für die visuelle Wahrnehmung, also für das Museum oder den Galerieraum hergestellt wurden, und zwischen natur- oder (kultur-)historischen Dingen, die erst im Zuge ihrer Zweitverwertung zu Museumsdingen wurden (die Unterscheidung zwischen Erscheinungsdingen und Repräsentanten ist diesem Umstand geschuldet). Mehr noch, auch die natur- und kulturhistorischen Objekte folgen nicht derselben Logik, sondern können als Exemplar oder Zeuge genutzt werden. Werk, Exemplar und Zeuge bilden eine heuristische Trias, die die unterschiedliche Funktionslogik der Museumsdinge offenlegt.

Das *Museum als rationaler Wissensort* basiert klassischerweise auf dem Exemplar, das dezidiert repräsentative Funktionen hat und als typischer Vertreter seinen Platz in einem Klassifikationssystem behauptet. So dokumentiert etwa der Paradiesvogel in der enkaptischen Systematik der Zoologen universelle, typische Merkmale der Gattung der *Paradisaea* statt einzigartige Besonderheiten. Das *Museum als Erinnerungsort* hingegen benötigt ein einmaliges Objekt als Zeugen, der Vergangenheit beglaubigt und emotional berührt, weil er durch ein materielles Band direkt mit der Vergangenheit verbunden ist. Objekte wie der Hut von Napoleon im Deutschen Historischen Museum können so geschichtliche Ereignisse oder Personen materiell ins Heute überführen und tragen einen auratischen Rest in sich, der eine gefühlte Nähe zu etwas Abwesendem, Vergangenem entstehen lässt, die sich rationalen Begriffen entzieht. Das Exemplar dient allein als Informationsträger, der als Original entbehrlich wird, sobald man ihm die nötigen Informationen abgerungen hat. Das Objekt als Zeuge geht darüber hinaus: Es ist zwar Informationsträger, trotzdem ist seine originale materielle Substanz unverzichtbar. Nur sie kann vergangene Wirklichkeit präsent machen bzw. diese beglaubigen, historische Argumentation legitimieren und dem Objekt eine Aura (s. Kap. IV.5) geben. Wer Objekte hingegen als Kunstwerke begreift, versteht sie nicht als Informationsvehikel, sondern als Dinge, die für die Rezeption gemacht wurden und nur in ihrer einzigartigen Erscheinung bedeutsam werden, weil sie einen sinnlichen Überschuss besitzen. Dieser sinnliche Überschuss ist nicht beherrschbar, weshalb die ästhetische Wirkung, die ein Werk im Rezipienten hervorruft, in kein anderes Medium überführt werden kann.

Die drei Kategorien Werk, Exemplar und Zeuge sind den Dingen nicht gleichsam natürlich zugeordnet, sondern sie sind das Resultat kuratorischer Praxis. Zwar sind wir es gewohnt, bestimmte Objekte auf eine spezifische Art zu exponieren: Das Gemälde als Kunstwerk isoliert und überhöht oder naturkundliche Objekte als Exemplare in Serien. Doch diese Praktiken des Zeigens folgen Konventionen, die den Erkenntnisinteressen bestimmter Fächer folgen und zeitgebunden sind. Als was uns die Dinge erscheinen, folgt vor allem den Wahrnehmungsgewohnheiten einer Zeit und den kuratorischen Präsentationsweisen, denen sie unterworfen werden. Die Dinge *sind* nicht Werk, Exemplar oder Zeuge, wir *machen* sie zu solchen und weisen so alten Dingen neuen Wert zu (zur museologischen Diskussion dieser Kategorien siehe Déloche/Mairesse 2011, 388–396).

Aktuelle Forschungsansätze und Entwicklungen

Worin dieser Wert besteht, darüber wurde in der Museumstheorie schon früh und ausdauernd diskutiert. Eine wegweisende Neubewertung vollzog sich

in den 1970er und 1980er Jahren. Dinge wurden jetzt nicht mehr nur als Informationsvehikel verstanden, also auf Vorwissen reduziert, sondern unter dem Einfluss der Phänomenologie als Erkenntnisobjekte ernstgenommen, die man durch genaue Beobachtung erschließen und assoziativ ordnen kann, um zu ganz neuen Formen der Erkenntnis zu gelangen (Figal 2010). Die Wiederentdeckung der Kunst- und Wunderkammern der Renaissance, die auf die Neugierde (*curiositas*) der Betrachter vertraut hatten und Objekte aller Art zu ›poetischen‹, stark assoziativen Ensembles arrangiert hatten, führte zu dieser Zeit zu neuen Ausstellungsansätze, die disziplinenübergreifend angelegt waren und Dinge unterschiedlicher Provenienz (Kunst, naturhistorische oder historische Objekte) zusammenbrachten: Die diversen *Musée sentimentaux* (1977 ff. in Paris, Köln, Berlin) und die Ausstellung *Preußen – Versuch einer Bilanz* (Berlin 1981), die stark auratisierenden Präsentationen im Pariser Volkskundemuseum *Musée national des Arts et Traditions populaires* mit ihren Nylonfaden-Inszenierungen oder schließlich die Schau *Theatrum naturae et artis – Wunderkammern des Wissens* (Berlin 2000/2001) (siehe te Heesen 2012, 149–156).

Die zeitgleich prognostizierte Digitalisierung der Welt regte Theoretiker unterschiedlicher Disziplinen an, neu über Wert und Wesen der realen, materiell fundierten Dinge nachzudenken, wovon insbesondere die Materialität der Kommunikation betroffen war (Kittler 2003). Zu dieser Zeit entstehen verschiedene Dingtheorien, die im (deutschen) Museumsdiskurs einflussreich sein sollten: 1981 formuliert Hermann Lübbe seine Kompensationstheorie, die im Museum »eine Rettungsanstalt kultureller Reste aus Zerstörungsprozessen« (Lübbe 1982, 14) erkennt. Der Museumsboom ist für ihn eine Folge der erhöhten kulturellen Zerstörungsrate in der industriellen Moderne. Je mehr Vertrautes aus dem direkten Lebensumfeld verschwinde, desto stärker erodiere das eigene Selbstbild: »Durch die progressive Musealisierung kompensieren wir die belastenden Erfahrungen eines änderungstempobedingten kulturellen Vertrautheitsschwundes« (ebd., 18). Kurz: Das Museum kompensiert für Lübbe Verlusterfahrungen mit originalen Relikten, die in einer unübersichtlichen Welt stabile Orientierung versprechen. Neben der Kompensationstheorie kehrte Walter Benjamins Begriff der Aura (Benjamin 1974) wirkmächtig in die Diskussion zurück (s. Kap. IV.5), und Krzysztof Pomian lancierte in den 1980er Jahren seine oben erwähnte Sammlungs- und Semiophorentheorie, die bis heute die Diskussion prägt (s. Kap IV.23).

Diese Theorien wurden in den 1990er und 2000er Jahren um Interpretationsmodelle ergänzt, die das Museum nicht als Lernort oder Ort der Identitätsstiftung, sondern als Ort sinnlicher Erkenntnis entwarfen (unter anderem in Übertragung von Hans-Jörg Rheinbergers Konzept des »epistemischen Dings«, s. Kap. IV.9). Begriffe wie ›Atmosphäre‹ (Böhme 1995) und ›Präsenz‹ (Mersch 2002; Gumbrecht 2004) versprachen Zugang zu elementaren Erkenntnisangeboten des Museums, die sich der Sinnstiftung zunächst einmal entzogen. Präsenz, d. h. Anwesenheit im Hier und Jetzt, gilt dabei als erste Qualität alles Materiellen: Etwas ist zunächst schlicht da, bevor wir näher bestimmen können, was es überhaupt ist. Die Präsenztheoretiker betonen den Vorrang der Wahrnehmung vor der kognitiven Aneignung, die Widerständigkeit der Dinge, die einem etwas aufzwingen (*affordance*), mit dem man dann umgehen muss (etwa indem man es benutzt oder interpretiert). Unterschwellig formuliert sich darin eine Kritik an semiotischen Lesarten der Museumsdinge, die Objekte von vornherein auf Sinn und Bedeutung festlegen.

Diese theoretischen Entwürfe führten dazu, das Museum nicht mehr allein aufgrund seines Dokumentationsauftrags in den Sammlungen und aufgrund der inhaltlichen Grundlagenforschung mit den Beständen als Forschungseinrichtung zu definieren, sondern auch die medialen Eigenheiten der Ausstellung (Interpretation durch Anordnung der Dinge im Raum) als eigenständiges Format zu verstehen, das durch das Zeigen, das Über-, Unter- und Nebeneinanderlegen der Dinge Wissen erzeugen kann; Wissen, das entsteht, weil neue Erkenntnis aus dieser spezifisch deiktischen Art der Darbietung entspringt (Gfrereis/Raulff 2011, 104 f.).

Überhaupt ist die Ausstellung seit den 1970er Jahren im Zeitalter des ›Museumsbooms‹ immer mehr ins Zentrum der Museumsarbeit gerückt, oftmals zulasten der anderen Museumsaufgaben Sammeln, Bewahren und Forschen. In dem Maße wie die Museen ihre Relevanz an hohen Besucherzahlen und Präsenz im öffentlichen Diskurs definieren, erhöhte sich die Zahl der kurzzeitigen spektakulären Wechselausstellungen, die auf ein möglichst publikumswirksames Erlebnis zielen – mit oder ohne Museumsdinge. Der Befund für die Gegenwart ist zwiespältig: Bei einer steigenden Zahl von Museen ist aktuell eine Rückbesinnung auf die eigenen Sammlungen und Depots zu beobachten, die sich in Studiensammlungen, Archivausstellungen oder Schaudepots manifestieren. Auf der anderen Seite wächst die Zahl der Museen, die sich weitgehend von ihren

Sammlungsbeständen frei machen und stattdessen Konzeptausstellungen aufführen, die kaum mehr auf Objekte – oder zumindest nicht mehr auf die eigenen Objekte – angewiesen sind (Weil 2004), weil sie primär Ideen in ästhetisierten Erlebnisräumen exponieren. Der Wunsch nach ästhetisch außergewöhnlichen Schauen hat die Stellung der Ausstellungsarchitekten gestärkt und die Grenzen zwischen Messearchitektur, Eventdesign (›Szenographie‹) und Museumsgestaltung fließend werden lassen. Neu geordnet werden dabei *en passant* die Machtverhältnisse im musealen Ausstellungsbetrieb. Das Deutungsmonopol der sammlungsbezogenen Fächer Kunstgeschichte (s. Kap. V.5) oder Volkskunde/Europäischen Ethnologie (s. Kap. V.2), die den Eigenwert der Kunstwerke oder Dinge ins Zentrum stellen, schwindet. Stattdessen werden die Schauen an den Maßstäben der Architektur und des Designs gemessen, die Ausstellungen vom Raum her denken und Raumgestaltung als eigentliches Kunstwerk begreifen, das nicht primär den Dingen *dient*, sondern sich unterschiedlicher Medien, Einbauten oder Objekte *bedient* (Thiemeyer 2012). Es mag an dieser Gemengelage liegen, die zur Rechtfertigung des eigenen Tuns nötigt, dass die expositorische Praxis des Zeigens und In-Szene-Setzens zuletzt ebenso den Ausstellungsdiskurs prägte wie Fragen der Präsenz, Performanz und atmosphärischen Wirkung der Dinge.

Literatur

Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders. (Hg.): *Gesammelte Schriften*. Bd. I.2. Frankfurt a. M. 1974, 471–508.

Böhme, Gernot: *Atmosphären. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a. M. 1995.

Bourdieu, Pierre: *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a. M. 1999.

Deloche, Bernard/Mairesse, Francois: Objet. In: André Desvallées/Francois Mairesse (Hg.): *Dictionnaire encyclopédique de muséologie*. Paris 2011, 385–420.

Figal, Günter: *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*. Tübingen 2010.

Gfrereis, Heike/Raulff, Ulrich: Literaturausstellungen als Erkenntnisform. In: Anne Bohnenkamp/Sonja Vandenrath (Hg.): *Wort-Räume, Zeichen-Wechsel, Augen-Poesie. Zur Theorie und Praxis von Literaturausstellungen*. Göttingen 2011, 101–110.

Greenblatt, Stephen: Resonance and wonder. In: Bettina Carbonell (Hg.): *Museum Studies. An Anthology of Contexts*. Oxford 2004, 541–555.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M. 2004.

te Heesen, Anke: *Theorien des Museums. Zur Einführung*. Hamburg 2012.

Hein, Hilde: *The Museum in Transition. A Philosophical Perspective*. London/New York 2000.

Kittler, Friedrich: *Aufschreibesysteme. 1800/1900*. München ^{4}2003 [Originalausgabe 1985].

Korff, Gottfried: *Museumsdinge. Deponieren – Exponieren*. Hg. von Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen. Köln/Weimar u. a. ^{2}2007.

Koselleck, Reinhart: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*. Hg. von und mit einem Nachwort von Carsten Dutt. Berlin 2010.

Lübbe, Hermann: *Der Fortschritt und das Museum. Über den Grund unseres Vergnügens an historischen Gegenständen*. London 1982.

Mersch, Dieter: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München 2002.

Pearce, Susan: Collecting reconsidered. In: Dies. (Hg.): *Interpreting Objects and Collections*. New York 1994, 193–204.

Pomian, Krzysztof: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin 1998.

Thiemeyer, Thomas: Inszenierung und Szenografie. Auf den Spuren eines Grundbegriffs des Museums und seines Herausforderers. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 108/2 (2012), 199–214.

Weil, Stephen: Collecting then, collecting today. What's the difference? In: Gail Anderson (Hg.): *Reinventing the Museum. Historical and Contemporary Perspectives on the Paradigm Shift*. Oxford/New York u. a. 2004, 284–291.

Thomas Thiemeyer

19. Objektbiographien

Objektbiographie – biographisches Objekt

Objekte sind, weil sie von Menschen geschaffen sind, immer in Abhängigkeit bzw. in Relation zu den Subjekten, den Herstellern und Nutzern zu sehen und zu deuten. Dies gilt auch für die Biographie von Objekten, die sich von ihrer Materialität, Gestaltung und Produktion, über ihren eventuellen Verkauf oder Tausch, ihre Nutzung bzw. deren Konsum bis hin zum Verbrauch, zum Wegwerfen oder auch zur Wiederverwendung und Neuentdeckung erstreckt (und von dort aus wieder neu beginnen könnte). Die enge Verbindung zwischen Mensch und Objekt macht es beim Thema ›Objektbiographie‹ nicht immer leicht, die Objektbiographie isoliert zu betrachten, da sie und das biographische Objekt oftmals eng beieinander stehen.

Die Literaturlage zum biographischen Objekt ist reichhaltig und in verschiedenen Disziplinen angesiedelt. So fragen Psychologie und Soziologie beispielsweise nach der Rolle von Dingen bei der menschlichen Identitätsausbildung (s. Kap. II.8) und nach den Beziehungen zwischen Dingen und Menschen in ›Aneignungsbiographien‹ (Selle/Boehe 1986; Csikszentmihalyi/Rochberg-Halton 1989). Besonders in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie geht es immer wieder um den Umgang mit den Dingen und die wandelbare Bedeutung von Dingen für den Menschen. Die fast nicht zu trennende Verbindung zwischen menschlicher und Objektbiographie beschreibt Thomas Antonietti (2002, 21) wie folgt: »Durch die Art seines Gebrauchs, durch die Geschichte seines Besitzes, durch die Kenntnisse und Gefühle, die sich mit ihm verbinden, ist ein Gegenstand immer auch ein Stück Geschichte einer Gruppe oder eines einzelnen Menschen«. Im allgemeinen ethnologischen Interesse stehen Objekte als Katalysatoren für biographische Berichte und Rekonstruktionen von Biographien, Objekte als Instrumente der Erinnerung (z. B. Kuntz 1989; Hoskins 1998; Hahn 2005, 37–40) und als Symbole für Lebensabschnitte oder Übergänge im Lebenslauf. Zudem wären auch außerwissenschaftliche Zugänge aus der Belletristik zu erwähnen.

Hier soll aber explizit die Biographie von Dingen im Mittelpunkt stehen, auch wenn sie von Menschen wahrgenommen, beeinflusst, dokumentiert oder rekonstruiert wird – eine Tatsache, derer man sich bewusst sein muss. In der Volkskunde/Europäischen Ethnologie (s. Kap. V.2) ist das Interesse an der Verbindung zwischen Objekt und Mensch und der gegenseitigen biographischen Bedingtheiten am größten. Herausragendes Beispiel in der Literatur sind die mikroanalytischen Untersuchungen von Edit Fél und Tamás Hofer (1974), die diese in den 1950er und 60er Jahren in dem ungarischen Dorf Átány unternahmen. Ihr Ziel war der Versuch einer vollständigen Erfassung der Gegenstände des Dorfs unter der Fragestellung, wie durch sie das Wesen einer Kultur erfasst und auch die menschlichen Beziehungen im Dorf nachvollzogen werden können. Die detaillierte Kompletterfassung der Geräte in Átány erbrachte aber weitaus mehr. Sie ließ die Biographie der Gebrauchsobjekte und damit ihren sich wandelnden Wert in der dörflichen Kultur erkennen. Fél und Hofer beschreiben, dass die Biographie eines Geräts bereits vor seiner Existenz beginnt, nämlich mit der Idee dieses Geräts. So wird beispielsweise ein Ast ausgesucht und durch Anbinden zum perfekten Wuchs für das herzustellende Gerät gebracht. Zur Geschichte jedes Geräts gehören seine Herstellung, seine primäre Funktion sowie sekundäre Funktionen, die mit der Abnutzung und der dadurch bedingten Veränderung des Objekts einhergehen. Ein Hackenstiel etwa erhält mehrfach neue Hacken, stützt, nachdem er zu kurz geworden ist, einen wackligen Tisch, wird mit dem Tisch zusammen zur Trennwand im Stall und danach zu Brennholz. In der Lauge seiner Asche wird zuletzt Leinen gebadet (Jeggle 1981, 15). Jedes Gerät hat seinen festen Platz und eine persönliche Beziehung zu dem Menschen, der es besitzt und benutzt. »Die Geschichte des einzelnen Werkzeugs hat nicht nur Vergangenheit und Gegenwart, es hat auch eine mehr oder weniger genau voraussehbare Zukunft, weitere Rollen und später, im Stadium der Zersetzung und des Untergangs die voraussichtlichen Gebrauchsmöglichkeiten der einzelnen Bestandteile« (Fél/Hofer 1974, 35). Daraus lässt sich ableiten, dass sich aus der Biographie eines Werkzeugs nach dessen Weiterverwendung in anderen Nutzungsobjekten mehrere weitere Biographien verfolgen lassen könnten bis hin zur vollständigen Vernichtung oder dem kompletten Verbrauch der Objekte bzw. ihrer Materialität.

Der Müll und das zweite Leben der Objekte

Diesen möglichen Kreislauf von Objekten hat Michael Thompson (2003) in seiner *Mülltheorie* erklärt. Er unterscheidet dabei zwei Wertkategorien, und zwar vergängliche und dauerhafte Objekte: »Gegenstände der Kategorie des Vergänglichen ver-

lieren im Zeitablauf an Wert und haben eine begrenzte Lebensdauer. Gegenstände der Kategorie des Dauerhaften dagegen nehmen an Wert zu und haben (im Idealfall) eine unendliche Lebensdauer« (ebd., 29). Vergänglich sind Objekte durch ihre Abnutzung und den Verfall ihres Ausgangsmaterials. Aber auch technische Fortentwicklungen und der Wandel der Mode, lässt sie zu Müll werden, der aussortiert und oftmals vernichtet wird (s. Kap. IV.1). Dennoch ist ›Müll‹ laut Thompson kein endgültiger Zustand. Die Müllphase kann für ein Objekt den Weg zur endgültigen Vergänglichkeit bedeuten, aber es vermag daraus auch wieder erneut zur Dauerhaftigkeit aufzusteigen. Als Beispiel nennt Thompson hierfür unter anderem gewebte Seidenbilder, die sogenannten ›Stevenbilder‹, die von 1879 bis 1940 in großer Anzahl produziert und preiswert verkauft wurden. Ihr Wert und ihre Wertschätzung blieben gering, solange sie problemlos erhältlich waren, und sanken bis in die 1960er Jahre auf einen Tiefpunkt. Die wissenschaftliche Erforschung dieser Bilder und eine Ausstellung entfachten dann das Interesse an ihnen neu; dass sie nun nicht mehr uneingeschränkt verfügbar, sondern seltener geworden waren, steigerte ihren ökonomischen Wert und ihre ästhetische Bewertung deutlich.

Neubewertungen von Objekten, die einen weiteren biographischen Abschnitt eröffnen, können nicht allein durch wissenschaftliches Interesse oder Antiquitätenliebhaberei ausgelöst werden. Auch Notsituationen oder ein ökologisches bzw. ökonomisches Bewusstsein können dafür Auslöser sein. Bereits bei Fél und Hofers Beschreibungen der Geräte der Bauern von Átány wurde deutlich, dass es den Nutzern und Eigentümern um die möglichst optimale Ausnutzung der Geräte aus Gründen einer angebrachten, wenn auch vielleicht nicht in dieser Form erzwungenen Sparsamkeit ging. Tatsächliche Not wie Lebenssituationen in der sogenannten ›Dritten Welt‹ oder wie in Kriegs- und Nachkriegszeiten, haben aber auch immer wieder die Zweit- oder Umnutzung von Objekten ausgelöst. Die Metamorphosen, die dabei von den Objekten durchlaufen werden, sind zum Teil enorm. »Als der Stahlhelm zum Kochtopf wurde« hieß beispielsweise eine Ausstellung des Westfälischen Freilichtmuseums Detmold – Landesmuseum für Volkskunde und des Kulturgeschichtlichen Museums Osnabrück (Segschneider/Westphal 1989). Die zahlreichen dort gezeigten Beispiele zeigen sehr unterschiedliche Wege von Objekten vom Zustand des ›Mülls‹ zu einem neuen Abschnitt in ihrer Biographie: Das führt häufig zur Wiederverwendung des Objektmaterials, um etwas Ähnliches daraus herzustellen, wie z. B. das Aufribbeln und Neustricken von Strümpfen. Aber das Material kann auch für andersartige Objekte verwendet werden, so wie etwa der Kunststoff von Fahrradmänteln zu Schuhsohlen verarbeitet wird. Schließlich mag es zur kompletten Umwidmung von Objekten – gegebenenfalls durch Umarbeitung – kommen, wie es der oben angeführte Ausstellungstitel »Als der Stahlhelm zum Kochtopf wurde« illustriert. Ökologisch motiviert finden ähnliche Umnutzungen, vor allem unter dem Stichwort *Recycling* auch in der heutigen westlichen Welt statt. Die Verwendung von ausgedienten Objekten z. B. aus dem Bereich Landwirtschaft oder Bergbau zu Dekorationszwecken an Hauswänden, in Vorgärten usw. ist dagegen im Bereich der Nostalgie angesiedelt.

Die volkskundliche Sachkulturforschung (s. Kap. V.2) begegnet in ihren Untersuchungen immer wieder Objekten, deren Biographie Metamorphosen beinhaltet, so wurden Bettenwände oder Truhen zu Garderoben oder Bänken umgearbeitet (Dettmer 1981, 68–71). Wesentlich umfangreicher und vielschichtiger ist es bei Großobjekten wie z. B. einem Haus. Dessen Biographie kann man sich unter verschiedenen Aspekten nähern. Dabei richtet die Bauforschung ihr Augenmerk auf die Abfolge der Auf- und Umbauten, die sie in relativer Abfolge mit der stratigraphischen Methode in Gebäudedokumentationen und Bauphasenplänen erfasst und absolut z. B. durch die Dendrochronologie datiert. Die Hausforschung nimmt darüber hinaus die Nutzung und die Bewohner der Häuser mit in den Blick. Außerdem interessiert über das reine Gefüge hinaus die Einrichtung und Ausstattung von Gebäuden. Daraus ergeben sich auch Fragen, warum und wie ein Haus entsteht und verändert wird (Bedal 1995).

Hier wird die große inhaltliche Nähe von menschlicher Biographie und Objektbiographie erneut deutlich. Sie spielt auch bei Versteigerung und Erbschaft, also bei der Weitergabe von Objekten in andere Hände, eine Rolle. Auf dem Gebrauchtmarkt der Versteigerung beginnt für ein Objekt eine sich »wiederholende Kette, die vom Anschaffen oder Bekommen über das Haben oder Benutzen bis zum Abschaffen oder Weitergeben reicht« (Mannheims/Oberem 2003, 15). Bleibt das Objekt auch äußerlich dasselbe, kann sich dessen Wert(schätzung) durch die Weitergabe ändern, je nachdem, wo es versteigert wurde und was der neue vom alten Eigentümer weiß. Ist ihm nichts bekannt, kann für das Objekt quasi ein ›neues Leben‹ beginnen. Damit nur bedingt vergleichbar ist die Weitergabe von Objekten im Erbfall, da hier viel öfter verwandtschaftliche

oder andere persönliche Beziehungen zwischen Vor- und Nacheigentümer bestehen. Hier treten Objekte wieder als Instrumente der Erinnerung, aber auch der Auseinandersetzung auf. Ulrike Langbein (2002) stellt das Beispiel eines Mannes vor, der von seinem Vater eine teure Armbanduhr erbte, die er als protzig ablehnt. In dieser Reaktion spiegelt sich auch das generelle Verhältnis zwischen Vater und Sohn wider. Interessant ist jedoch, dass der Sohn die ererbte Uhr verkauft und mit dem Erlös eine andere Armbanduhr erwirbt. Die Objektbiographie wird hier materiell unterbrochen, existiert aber ideell weiter.

Stillstand der Biographie? – Die Musealisierung

Der mit kleineren Abweichungen relativ schematisch erscheinende Lebenslauf der Objekte kann sich durch die Aufnahme als Sammlungsstücke in ein Museum gravierend verändern (s. Kap. IV.18). Objekte werden durch diesen Akt aus vormaligen Kontexten, auch funktionalen, entfernt. Die vormuseale Biographie kann in dieser Phase verlorengehen und dann oft nicht mehr vollständig rekonstruiert werden. Da Objekte in Museen und Sammlungen theoretisch für die Ewigkeit bewahrt werden, geraten sie in eine ›Exklave‹, in der sie sowohl von der Zirkulation als Waren als auch von ihrer Abnutzung getrennt sind (Pomian 2001). Dies bedeutet jedoch nicht, dass Museumsobjekte nicht auch eine eigene Biographie aufweisen können. Krysztof Pomian nennt als Beispiel die Vasensammlung der Medici, die von Piero I. de' Medici (1416–1469) im 15. Jahrhundert begonnen und von Lorenzo I. de' Medici (1449–1492) fortgeführt wurde. Letzterer ließ auf den Stücken seine Initialen anbringen. Ihr Weg führte die Vasen von Florenz nach Rom und wieder zurück. Sie wurden zu Reliquienbehältern in einer Kirche und schließlich im 18. Jahrhundert wiederum zu Sammlungsstücken, die nach einem Vertrag nun allerdings auch der Öffentlichkeit zugänglich sein sollten.

Den Zustand als Ware, dem die Ethnologen Arjun Appadurai (2011) und Igor Kopytoff (2011) besondere Aufmerksamkeit schenkten, können öffentliche Museumsobjekte allerdings nicht wieder erreichen. Auch die Begrenzung ihrer Lebensdauer durch natürliche Alterung ihrer materiellen Beschaffenheit ist in dieser Situation durch Konservierungs- und Restaurierungsmaßnahmen weitgehend aufgehoben. Wie Hilke Doering und Stefan Hirschauer (1997, 279) konstatieren, bedeutet Konservieren, »die Normalbiographie eines Dinges zu verlangsamen, wenn nicht zum Stillstand zu bringen. An die Stelle von Alterung und Verfall tritt eine Fixierung des Ist-Zustandes, eine Art ewiger Jugend«.

Die Bedeutung von Objektbiographien

Nach diesem Blick auf verschiedene Aspekte von Objektbiographien stellt sich die Frage nach ihrer Bedeutung. In Gesellschaften mit geringem Sachbesitz mag sie größer erscheinen als in Konsumgesellschaften, in denen ein Mensch durchschnittlich über 10.000 Objekte verfügt (Steffen 1996, 9). In solchen Gesellschaften unterliegen Objekte oftmals raschem modischen Wandel und werden wesentlich schneller entsorgt, verbraucht oder ausgetauscht, als wenn sich der Besitz nur auf wenige beschränkt. Auf diesem Feld mangelt es aber noch an systematischen Untersuchungen.

Literatur

Antonietti, Thomas: Vom Umgang mit dem Museumsobjekt. Grundsätzliches zur volkskundlichen Sachkulturforschung. In: Ders./Werner Bellwald (Hg.): *Vom Ding zum Mensch. Theorie und Praxis volkskundlicher Museumsarbeit. Das Beispiel Wallis*. Baden 2002, 21–47.

Appadurai, Arjun: Introduction. Commodities and the politics of value. In: Ders. (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge ^{9}2011, 3–63 [Erstausgabe 1986].

Bedal, Konrad: *Historische Hausforschung. Eine Einführung in Arbeitsweise, Begriffe und Literatur*. Bad Windsheim ^{2}1995.

Csikszentmihalyi, Mihaly/Rochbert-Halton, Eugene: *Der Sinn der Dinge. Das Selbst und die Symbole des Wohnbereichs*. München/Weinheim 1989 [engl. Erstausgabe 1981].

Dettmer, Hermann: Die Umarbeitung von volkstümlichen Möbeln im Artland. In: Konrad Köstlin/Hermann Bausinger (Hg.): *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*. Regensburg 1981, 69–71.

Doering, Hilke/Hirschauer, Stefan: Die Biographie der Dinge. Eine Ethnologie musealer Repräsentation. In: Stefan Hirschauer/Klaus Amann (Hg.): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a. M. 1997, 267–297.

Fél, Edit/Hofer, Tamás: *Geräte der Átányer Bauern*. Budapest 1974.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hoskins, Janet: *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York/London 1998.

Jeggle, Utz: Vom Umgang mit Sachen. In: Konrad Köstlin/Hermann Bausinger (Hg.): *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*. Regensburg 1981, 11–25.

Kopytoff, Igor: The cultural biography of things. Commoditization as process. In: Arjun Appadurai (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge [9]2011, 64–91 [Erstausgabe 1986].
Kuntz, Andreas: Biographie und biographisches Objekt. Zur Bedeutung von Erinnerungsgegenständen in lebensgeschichtlichen Berichten. In: Olaf Bockhorn/Helmut Eberhart/Wolfdieter Zupfer (Hg.): *Auf der Suche nach der verlorenen Kultur. Arbeiterkultur zwischen Museum und Realität*. Wien 1989, 165–183.
Langbein, Ulrike: *Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens*. Köln/Weimar u. a. 2002.
Mannheims, Hildegard/Oberem, Peter: *Versteigerung. Zur Kulturgeschichte der Dinge aus zweiter Hand. Ein Forschungsbericht*. Münster/New York u. a. 2003.
Pomian, Krzysztof: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin 2001 [frz. Erstausgabe der einzelnen Kapitel 1986, 1987 u. 1988].
Segschneider, Ernst Helmut/Westphal, Martin (Bearb.): *Zeichen der Not. Als der Stahlhelm zum Kochtopf wurde*. Detmold 1989.
Selle, Gert/Boehe, Jutta: *Leben mit den schönen Dingen. Anpassung und Eigensinn im Alltag des Wohnens*. Reinbek bei Hamburg 1986.
Steffen, Dagmar (Hg.): *Welche Dinge braucht der Mensch? Hintergründe, Folgen und Perspektiven der heutigen Alltagskultur*. Frankfurt a. M. [2]1996.
Thompson, Michael: *Mülltheorie. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten*. Neu hg. von Michael Fehr. Essen 2003 [engl. Erstausgabe 1979).

Nina Hennig

20. Prestigegüter

Der Terminus ›Prestigegut‹ ist an die soziale Kategorie ›Prestige‹ gebunden; er repräsentiert eine Schnittstelle zwischen jenen Wissenschaften, die mit dinglichen Objekten arbeiten – z. B. den Archäologien – und der Soziologie. Letztere erforscht Prestige im sozialen Raum. Im Folgenden geht es zunächst um ›Prestige‹ und seine Bedeutung aus soziologischer Sicht. Der inhaltliche Fokus liegt dann auf dem Begriff ›Prestigegut‹ in antiken Gesellschaften.

Zum Begriff ›Prestige‹

Der Begriff ›Prestige‹ geht auf das lateinische *praestigiae* zurück. Der Terminus *praestigiae* bezeichnet eine Handlung oder ein Phänomen, die bzw. das dazu dient, jemandem etwas vorzumachen oder ihn zu täuschen, etwa in der Bedeutung von ›Zaubertricks‹, ›Gaukeleien‹ oder ›Blendwerk‹. Das impliziert die Absicht des Akteurs, den Betrachter zu beeindrucken, wobei auch die Möglichkeit der Manipulation gegeben ist. Damit diese Absicht Erfolg haben kann, muss der Betrachter die angewandten Mittel für überzeugend halten und das Dargestellte bzw. Kommunizierte akzeptieren. Diese zentralen Faktoren sind auch für den heutigen Prestigebegriff von Bedeutung (siehe Hildebrandt 2009, 7 f.; Neunert 2010, 28).

In der Soziologie wurde Prestige vor allem in den 1960er Jahren untersucht. Grundlegende Arbeiten wurden von Heinz Kluth (1957), Wilhelm Korff (1966) und Bernd Wegener (1988) publiziert. Letzterer scheint einen vorläufigen Endpunkt der soziologischen Debatte zu markieren. Allgemein wird ›Prestige‹ als soziales Ordnungselement charakterisiert, das der sozialen Positionierung dient. Entsprechend definiert Siegfried Lamnek (2002, 413) ›Prestige‹ als »Teilkriterium von Status, der Verortung des Einzelnen in der Gesellschaftsstruktur«. Es bezeichne »das typische Ausmaß an sozialem Ansehen, sozialer Anerkennung bzw. Wertschätzung, das Merkmalen bzw. Merkmalsträgern – Personen, Gruppen, sozialen Positionen – entgegengebracht wird«. Damit lasse sich Prestige auch als »Ausdruck der relativen Position im vertikalen (Ungleichheits-) Gefüge« (ebd., 414) verstehen. Als Wertschätzung und Achtung, die einer Person durch das soziale Umfeld aufgrund einer bestimmten sozialen Position, einer Rolle und/oder eines bestimmten Verhaltens entgegengebracht wird, ist Prestige etwas Positi-

ves. Der Begriff des ›negativen Prestiges‹ in der Bedeutung eines »negativ empfundenen Einflusses, den ein Mensch oder eine Gruppe auf andere ausübt« (Kluth 1964, 535), tritt demgegenüber im sozialwissenschaftlichen Sprachgebrauch zurück.

Kluth (1957, passim) betont, dass Prestige erst durch den Kontakt mit Mitmenschen wirksam werden kann, folglich in der Kommunikation vermittelt wird. Der Betrachter wird durch etwas beeindruckt, das in seiner Wahrnehmung einen außergewöhnlichen und unzugänglichen Wert haben muss. Was in einem Kreis bewundert wird, kann in einem anderen Kreis abgelehnt werden oder unbeachtet bleiben, d. h. die Wahrnehmung eines Wertes kann je nach sozialer Gruppe variieren. Korff (1966, 27) charakterisiert Prestige als »äußeres Gut«, das sich »auf Geltungswerte« beziehe, »die die feste, sichere und unbezweifelte Zustimmung der Umwelt haben und deren Besitz den Status ihrer Träger innerhalb der Gesellschaft« bezeichneten (ebd., 29). Prestige ist damit Personen oder Dingen nicht wesensimmanent, sondern wird ihnen aufgrund mehrheitlich akzeptierter Wertvorstellungen zugeschrieben, die sich an z. B. sozialen, religiösen, moralischen, ästhetischen oder ökonomischen Faktoren orientieren (siehe Lamnek 2002, 414). Dadurch wird es zum sozialen Ordnungselement, das die Wahrnehmung des Einzelnen beeinflusst, die sich aufgrund der Sozialisierung meist im Rahmen der gesellschaftlichen Werte bewegt. Entsprechend orientieren sich auch Handlungen und damit die soziale Positionierung des Subjekts sowie deren Wahrnehmung durch das soziale Umfeld in der Regel an den gesellschaftlichen Wertvorstellungen. Diese werden so nicht nur bestätigt, sondern auch reproduziert.

Der Anspruch auf Prestige wird in der alltäglichen Kommunikation durch Handlungen und Güter zum Ausdruck gebracht. Hier liegt die Verbindung zwischen ›Prestige‹ und ›Gut‹. Dabei spielen vor allem solche Handlungen und Güter eine Rolle, die bestimmte soziale Positionen symbolisieren (›Statussymbole‹) und so die Sozialstruktur spiegeln können (s. Kap. II.3). Sie markieren innerhalb der Gesellschaft soziale Unterschiede, die zur Darstellung des Prestigeanspruchs und zur sozialen Positionierung genutzt werden. Dabei können alle Handlungen und Güter zum Symbol werden, solange sie einen bestimmten Lebensstil (›Habitus‹ im Sinne Pierre Bourdieus), eine bestimmte Haltung repräsentieren. Je mehr sie sich an der gewohnten sozialen Struktur orientieren, um so eher können sie Prestige auf einer allgemeinen Ebene ausdrücken (siehe Daloz 2010, bes. 61–80; Neunert 2010, Kap. 1). Prestigesymbole können entsprechend als soziale Abgrenzungsmarkierungen verstanden werden, die Identität stiften und ein soziales ›Image‹ gestalten (im Sinne Erving Goffmans). Dies ist für die Geschichts- und Altertumswissenschaften von besonderem Interesse: Prestige wird in der zwischenmenschlichen Kommunikation symbolisch durch Handlungen und Güter abgebildet, die einen bestimmten Lebensstil repräsentieren. Daher bietet die Verwendung solcher Handlungen und Güter in der Kommunikation die Möglichkeit, den Anspruch auf Prestige einer Person anhand dieser Verwendung zu beschreiben (siehe Neunert 2010, 212 f.). Solange sich also in historisch-archäologischen Quellen der Einsatz von Handlungen und Gütern sowie ihre soziale Wertung in der Kommunikation nachvollziehen lassen, kann auch die *Prestigegut-Qualität* untersucht werden.

Zum Begriff ›Prestigegut‹

Das Konzept des Prestigeguts ist für alle dinglich arbeitenden Wissenschaften von herausragender Bedeutung; das gilt besonders für solche, die sich mit Gesellschaften auseinandersetzen, für die keine oder nur wenige schriftlichen Quellen vorliegen, wie etwa die Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie (s. Kap. V.14). Betrachtet man aber die bisherige Verwendung des Begriffes ›Prestigegut‹ in diesem Fach, zeigt sich, dass ihr in der Regel die unausgesprochene Prämisse zugrunde liegt, dass ›Prestige‹ den postulierten ›Prestigegütern‹ wesensimmanent sei. So wird der Begriff ›Prestigegut‹ in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie pauschal zur Bezeichnung von Artefakten (s. Kap. IV.4) eingesetzt, die aufgrund seltener Herstellungs- oder Verzierungsmaterialien, einer aufwendigen Herstellung und ihrer Seltenheit im archäologischen Befund durch einen – an modernen Maßstäben gemessen – besonders hohen materiellen Wert gekennzeichnet sind (Hardt 2003; Schneider 2012, 37 f.). Damit steht die vorherrschende ur- und frühgeschichtliche Praxis in einem markanten Widerspruch zur soziologischen Prestigedefinition. Aus diesem Grund kommt dem Begriff ›Prestigegut‹ bisher letztlich nur der Stellenwert eines *terminus technicus* zu, auch wenn dies nur selten in derselben Klarheit wie bei Manfred K. H. Eggert (1991) formuliert wird.

Für eine Interpretation von Gütern als Prestigegüter sind aufgrund des eingangs Gesagten vor allem zwei Ebenen zentral: die kontextuelle (Was ist die Voraussetzung, damit ein ›Ding‹ als ›Prestigegut‹

in einem gegebenen Befund gelten kann?) und die diskursive Ebene (Wer verhandelte über diese Güter und wie wurde darüber kommuniziert?). Der kontextuellen Ebene kommt in Fächern wie der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie insofern eine große Bedeutung zu, als sie überhaupt erst die Voraussetzung für eine Analyse von ›Prestigegütern‹ schafft. Erst *nachdem* ein dingliches Objekt beziehungsweise eine Objektgruppe auf einer abgesicherten Argumentationsbasis als ›Prestigegut‹ angesprochen wurde, kann dessen soziale Bedeutung betrachtet werden.

Für die Ur- und Frühgeschichtswissenschaft liegen mit Veröffentlichungen von Reinhard Bernbeck und Johannes Müller (1996) sowie Florian Schneider (2012) bisher allerdings nur zwei Arbeiten vor, die sich mit diesem Problem beschäftigen. Bernbeck und Müller (1996) identifizieren die folgenden Möglichkeiten für die Zuschreibung von Prestige:

- Anpassung an die Werte und Normen der eigenen Bezugsgruppe;
- Übernahme von Verhalten oder Dingen, die von genau diesem Wertekanon abweichen;
- Kontakt zu Personen einer sozialen Gruppe, in der die eigenen Eigenschaften prestigeträchtiger als in der eigenen Bezugsgruppe sind;
- Imitation von Personen mit einem höheren Status als Ego.

Damit stellen sie geeignete Ansatzpunkte zur Verfügung, um ›Dinge‹ unabhängig von ihren rein materiellen Eigenschaften auf ihre Verwendung als ›Prestigegüter‹ hin zu prüfen.

Florian Schneider (2012, 40) betont für den Zuschreibungsprozess von Prestige vier zentrale Elemente: Ein Sender (= Akteur) sendet über einen Kanal (= das materielle Ding) eine Botschaft (= der von Kluth betonte außergewöhnliche und unzugängliche Wert) an einen oder mehrere Empfänger (= der/die Betrachter des Akteurs und des materiellen Dings). Entscheidend – und für die archäologischen Erkenntnismöglichkeiten zugleich einschränkend – ist an diesem Modell, dass diesem materiellen Ding erst dann eine Funktion als ›Prestigegut‹ zukommen kann, wenn es durch den Betrachter auch tatsächlich als Symbol für den außergewöhnlichen Wert interpretiert wird und dieser Wert dann durch den Betrachter auf den Akteur übertragen wird. In der alltäglichen Kommunikation handelt es sich dabei letztlich um eine Frage der Glaubwürdigkeit, die auch der lateinische Begriff *praestigiae* impliziert: Erst wenn der Betrachter dem Akteur glaubt, dass letzterer den von ihm zur Schau gestellten außergewöhnlichen und unzugänglichen Wert auch wirklich verkörpert und sich nicht nur mit ihm schmückt oder ihn gar vorzutäuschen sucht, erfolgt die Zuschreibung von Ansehen und darüber Prestige. Ansonsten verkehren sich die Bemühungen des Akteurs in ihr Gegenteil.

Für die Interpretation eines ›Guts‹ als ›Prestigegut‹ ist damit die Sichtweise des Betrachters entscheidend. Was jedoch als ein für Ego außergewöhnlicher und unzugänglicher Wert in einer Gruppe wahrgenommen wird, lässt sich ohne Berücksichtigung schriftlicher und mündlicher Quellen nur schwer fassen. Aus diesem Grund besitzen Aussagen darüber, wie Akteure in schriftlosen Kulturen nach Prestige streben, streng genommen hypothetischen Charakter (Furholt/Stockhammer 2008, 61 f.; Schneider 2012, 41 f.). Da auf diese Weise zudem alle Situationen, in denen der Anspruch auf Prestige nicht mit materiellen Symbolen formuliert wurde, unerkannt bleiben müssen, lassen sich nur in sehr begrenztem Maße Aussagen darüber treffen, welche Bedeutung ›Prestige‹ für das Funktionieren einer gegebenen prähistorischen Gesellschaft zukam.

Prestigegüter in den Klassischen Altertumswissenschaften

In den Klassischen Altertumswissenschaften wurden Prestigegüter etwa seit Anfang der 1980er Jahre vor allem im Kontext von Geschenktauschritualen (s. Kap. III.4) im frühen Griechenland und in der Spätantike sowie in Studien zum antiken Luxusdiskurs thematisiert. Dabei spielt bis heute die begrenzte Verfügbarkeit eines Guts für die Zuschreibung von Prestige eine herausragende Rolle. Diese Knappheit solcher Güter kann ökonomisch durch den limitierten Zugriff auf die zu ihrer Herstellung nötigen Ressourcen (wie Rohmaterialien, handwerkliche Fähigkeiten und Arbeitszeit) und/oder auf das Endprodukt begründet sein. Sie mag aber auch sozial aus der exklusiven Art ihrer Aneignung – z. B. als Geschenk einer herausgehobenen Person oder als Beutegut – resultieren (siehe Hildebrandt 2009, bes. 13, 16). Viele Güter frühgriechischer Zeit, die zuvor als Handelswaren gedeutet wurden, gelten inzwischen als Prestigegüter, die dazu dienten, soziale Beziehungen zu stiften, aus denen auch ökonomischer Nutzen gezogen werden konnte (Wagner-Hasel 2000, bes. 70 f.). In der Spätantike symbolisierten kaiserliche Geschenke unter anderem Kaisernähe und fungierten damit als Statusmarker (Bauer 2009).

Dass eine aufgrund ökonomischer Kriterien eingeschränkte Verfügbarkeit allein nicht hinreichend ist, um ein Gut als Prestigegut anzusprechen, zeigt das Beispiel der sogenannten ›Luxusgüter‹, die sich durch exotische Materialien und/oder aufwendige Verarbeitung auszeichnen, und die vor allem in antiken Moraldiskursen kontrovers diskutiert wurden. Wie diese Texte und archäologische Funde belegen, fielen darunter etwa Nahrungsmittel wie (importierter) Wein sowie exotische Obstsorten und Tierarten, (Edel-)Metalle, (Edel-)Steine, Hölzer und Textilien; diese konnten weiterverarbeitet werden und dadurch an Wert gewinnen, wie z. B. purpurgefärbte Stoffe (Weeber 2007). Während Studien zum antiken Luxusdiskurs lange Zeit die Materielle Kultur und entsprechende Aufwandsbeschränkungen zum Gegenstand hatten, insbesondere im Kontext von Gastmahl, Bauten, Kleidung und Begräbnis, steht zunehmend die Ausdeutung dieser Diskurse im Vordergrund. Catherine Edwards (1993) hat für die römische Zeit dargelegt, dass der Vorwurf des Luxuskonsums als rhetorisches Mittel diente, um die Selbstbeherrschung und damit unter anderem die politischen Fähigkeiten eines (männlichen) Mitglieds der Elite in Frage zu stellen. Die Verurteilung ostentativen Konsums lässt sich so als Aushandlungsprozess um die Visualisierung von sozialem Status in einem Gesellschaftsgefüge im Übergang von der Republik zum Prinzipat lesen. Die Herrschaft bewegte sich weg von verschiedenen Adelshäusern und hin zu einem Einzelnen, dem Princeps. Die Gesellschaft segregierte sich dabei nicht nur vertikal, sondern auch horizontal (Wagner-Hasel 2002). Die Monopolisierung bestimmter luxuriöser Güter durch den Kaiser und ihre öffentliche Anerkennung als ›prestigeträchtige Statussymbole‹ in der Spätantike spiegeln danach die Akzeptanz der neuen gesellschaftlichen Hierarchie. Es zeichnet sich anhand des zuvor Gesagten ab, dass die Definition eines Prestigeguts innerhalb einer Gesellschaft diachron wechselnden Aushandlungsprozessen unterworfen sein kann.

Literatur

Bauer, Franz Alto: Prestigegüter und Kaisernähe in der Spätantike. In: Berit Hildebrandt/Caroline Veit (Hg.): *Der Wert der Dinge. Güter im Prestigediskurs*. München 2009, 373–398.

Bernbeck, Reinhard/Müller, Johannes: Prestige und Prestigegüter aus kulturanthropologischer und archäologischer Sicht. In: Johannes Müller/Reinhard Bernbeck (Hg.): *Prestige – Prestigegüter – Sozialstrukturen.* Bonn 1996, 1–27.

Daloz, Jean-Pascal: *The Sociology of Elite Distinction. From Theoretical to Comparative Perspectives*. Basingstoke/New York 2010.

Edwards, Catherine: *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge/New York 1993.

Eggert, Manfred K. H.: Prestigegüter und Sozialstruktur in der Späthallstattzeit. Eine kulturanthropologische Perspektive. In: *Saeculum* 42/1 (1991) (= Urgeschichte als Kulturanthropologie: Beiträge zum 70. Geburtstag von Karl J. Narr, 2), 1–28 [Wiederabdruck in: Ders.: *Retrospektive: Archäologie in kulturwissenschaftlicher Sicht*. Hg. von Melanie Augstein/Stefanie Samida. Münster/New York u. a. 2011, 141–167].

Furholt, Martin/Stockhammer, Philipp: Wenn stumme Dinge sprechen sollen. Gedanken zu semiotischen Ansätzen in der Archäologie. In: Michael Butter/Regina Grundmann/Christina Sanchez (Hg.): *Zeichen der Zeit. Interdisziplinäre Perspektiven zur Semiotik*. Frankfurt a. M. 2008, 59–71.

Hardt, Matthias: Prestigegüter. In: Heinrich Beck/Dieter Geuenich/Heiko Steuer (Hg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 23. Berlin u. a. ^{2}2003, 415–420.

Hildebrandt, Berit: Einleitung. In: Dies./Caroline Veit (Hg.): *Der Wert der Dinge. Güter im Prestigediskurs*. München 2009, 7–28.

Kluth, Heinz: *Sozialprestige und sozialer Status*. Stuttgart 1957.

Kluth, Heinz: Prestige. In: Erwin von Beckerath/Hermann Bente/Carl Brinkman u. a. (Hg.): *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* (zugl. Neuaufl. des *Handwörterbuchs der Staatswissenschaften*). Bd. 8. Stuttgart/Tübingen u. a. 1964, 534–536.

Korff, Wilhelm: *Ehre, Prestige, Gewissen*. Köln 1966.

Lamnek, Siegfried: Prestige. In: Günter Endruweit/Gisela Trommsdorff (Hg.): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart ^{2}2002, 413–415.

Neunert, Gregor: *Mein Grab, mein Esel, mein Platz in der Gesellschaft. Prestige im Alten Ägypten am Beispiel Deir el-Medine*. Berlin 2010.

Schneider, Florian: *Neue Studien zur westlichen Hunsrück-Eifel-Kultur*. Rahden, Westf. 2012.

Wagner-Hasel, Beate: *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*. Frankfurt a. M./New York 2000.

Wagner-Hasel, Beate: Verschwendung und Politik in Rom. Überlegungen zur politischen Semantik des Luxuskonsums in der späten Republik und frühen Kaiserzeit. In: *Historische Anthropologie* 10/3 (2002), 325–353.

Weeber, Karl-Wilhelm: *Luxus im Alten Rom. Die Schwelgerei, das süße Gift*. Darmstadt ^{2}2007.

Wegener, Bernd: *Kritik des Prestiges*. Opladen 1988.

Berit Hildebrandt/Gregor Neunert/Florian Schneider

21. Religiöse Dinge

Die Materialität der Religion

Religion und Materielle Kultur sind auf vielfältige Weise miteinander verbunden. Religion – gleich ob Weltreligion oder lokaler Kult, ›Hochreligion‹ oder ›Volksfrömmigkeit‹ – erschöpft sich nicht in Glaubenssystemen oder im sprachlichen und gedanklichen Vollzug, sondern manifestiert sich auch in physisch greifbarer und sinnlich wahrnehmbarer Form. Wo Menschen mit den natürlichen oder übernatürlichen Mächten, die sie als bestimmend für ihr Leben betrachten (siehe Morgan 2005, 52), in Kontakt treten oder sich auf sie beziehen, tun sie das immer wieder auch in materieller Form. Architektur und Kunst, Landschaft und Objektwelt spiegeln in unterschiedlicher Weise religiöse Vorstellungen und legen Zeugnis ab von den unzähligen Formen je konkreter religiöser Praxis. Dabei sind gerade Objekte ein zentraler Bestandteil des religiösen Lebens, das sich in vielfältiger Weise auf Bilder, Figuren, Masken, Reliquien und einen reichhaltigen Kosmos weiterer Gegenstände und Substanzen stützt.

Die Rollen, die solchen Dingen zukommen, sind unterschiedlich. Manche von ihnen repräsentieren oder verkörpern höhere Mächte wie Gottheiten, Geister, Dämonen, Ahnen oder Heilige. Sie dienen als Vermittler zu diesen transzendenten Mächten, indem sie diese vergegenwärtigen, so ihre grundlegende Unerreichbarkeit aufheben und auf diese Weise dabei helfen, Beziehungen zu ihnen aufzunehmen und aufrechtzuerhalten. Andere dienen in erster Linie als Speicher religiösen Gedächtnisses, symbolisieren Wertvorstellungen und drücken Zugehörigkeit aus. Die religiöse Objektwelt einer Glaubensgemeinschaft bzw. einer religiösen Gruppe erlaubt Einblicke in die je spezifische, historisch-konkrete Form von Religiosität, die außerhalb ihrer materiellen Verkörperungen nur unzureichend – nämlich lediglich auf der kognitiv-sprachlichen Ebene und über ihre Glaubenslehre, nicht aber auf der Ebene ›gelebter‹, sprich: praktizierter, gefühlter, *er*lebter Religion – verstanden werden kann.

Die Untersuchung religiöser Materieller Kultur ermöglicht so eine Annäherung an die performative Dimension von Religion und an die sinnliche Erfahrbarkeit religiöser Vorstellungswelten (siehe Keenan/Arweck 2006).

Die verschiedenen religiösen Traditionen pflegen dabei ein unterschiedlich starkes Verhältnis zur Materialität. So existiert in den vielzähligen Formen des Hinduismus eine reichhaltige Fülle bildlicher und figürlicher Darstellungen, während andere Traditionen etwa Bilderverbote kennen und auch im Umgang mit anderen Objekten eingeschränkter sind. Dabei zeigen etwa die Ahnenverehrung mit ihren Hausaltären und Opfergaben im Konfuzianismus, die Bilder- und Reliquienverehrung im Buddhismus oder auch die mitunter starke Bedeutung bildlicher Christusdarstellungen im Protestantismus, dass auch vermeintlich bild- bzw. artefaktarme Religionen durchaus intensive Verhältnisse zur Welt der Gegenstände kennen (siehe Morgan 2005, 53). Diese Beispiele verweisen zugleich darauf, dass der Status von Dingen auch innerhalb religiöser Traditionen Gegenstand von Auseinandersetzungen sein und auch historisch variieren kann. Und verschiedene Angehörige einer Religion können natürlich ein und denselben Gegenstand unterschiedlich betrachten (etwa als Symbol oder als Verkörperung einer Gottheit), was sich teilweise – aber keineswegs ausschließlich – aus Differenzen zwischen offizieller Lehre und privater Glaubensausübung erklärt. Letztlich scheint die sinnliche Erfahrbarkeit von Religion ein grundlegendes menschliches Bedürfnis zu sein; und ebenso scheint ein gewisser Grad an Materialität unentbehrlich, um Religion in der Welt präsent zu machen (siehe Houtman/Meyer 2012, 12 f.).

Sakrale Objekte und das Feld der religiösen Dinge

Oft werden ›religiöse Dinge‹ mit solchen Objekten identifiziert, die selbst als heilig gelten. Solche sakralen Objekte haben eine Reihe spezifischer Eigenschaften, die insbesondere Karl-Heinz Kohl (2003, 151–158) systematisch herausgearbeitet hat: Sie gelten demnach als außergewöhnlich, werden oft räumlich von der Welt des Profanen isoliert und an tabuisierten Plätzen aufbewahrt, sind Objekt von Verehrung und Ehrfurcht und werden eingebunden in kultische Zusammenhänge. Einen hierüber hinausgehenden Gebrauchswert haben sie oft nicht und sind nicht – oder nicht mehr – Teil ökonomischer Kreisläufe. Ihr eigentliches Spezifikum aber liegt Kohl zufolge darin, dass sie verhältnismäßig unabhängig von ihrer äußeren Erscheinungsform mit einer sakralen Aura (s. Kap. IV.5) aufgeladen werden können: Im Gegensatz zu ›profanen‹ Gegenständen, denen nicht beliebig weitere Bedeutungen zugeschrieben werden könnten, sei demnach grundsätzlich jedes materielle Objekt unabhängig von seinem

primären Verwendungszweck als Repräsentant des Heiligen interpretierbar und könne entsprechend verehrt werden. Begrenzungen ergäben sich lediglich aus den Verweisungszusammenhängen, in welche die Dinge integriert werden müssten. Sakrale Objekte seien demnach »arbiträre Zeichen« (ebd., 155).

Viele sakrale Gegenstände sind Artefakte, also vom Menschen hergestellt (s. Kap. IV.4). Dies können bildliche und figürliche Darstellungen, religiöse Kleidung und andere Textilien (so etwa die textilen Reliquien des Christentums wie das *Grabtuch von Turin*), heilige Texte und ihre materiellen Träger sein. Aber auch natürliche Objekte (Steine, Bäume, Gewässer, Berge) und Materie (Wasser, Erde), Körperflüssigkeiten (Blut, Milch) oder menschliche und tierische Überreste (Knochen, Haare, Nägel) können zu heiligen Objekten werden. Das Feld der sakralen Objekte ist jedoch aufgrund der Eigenschaft religiöser Bedeutungszuschreibung, deren je konkrete Materialität zu transzendieren, prinzipiell unabgeschlossen und lässt sich überdies nur unter Schwierigkeiten und um den Preis relativ willkürlicher Setzungen ordnen. So werden Taxonomien, wie sie insbesondere in der Religionsphänomenologie vorgenommen wurden (siehe etwa Heiler 1961), ihrer uneingestandenen Arbitrarität, ihrer christozentrischen Ausrichtung und ihres Desinteresses am konkreten Objekt wegen kritisiert (siehe Bräunlein 2004).

Sakrale Objekte sind das Medium des Kontakts mit dem Transzendenten und stehen im Mittelpunkt religiöser Praxis, womit ihnen besondere Bedeutung zukommt. Der Kosmos religiöser Gegenstände umfasst darüber hinaus jedoch eine schwer überschaubare Fülle weiterer Dinge. Wie man dieses heterogene Feld eingrenzt, hängt letztlich vom Forschungs- und Erkenntnisinteresse und vom zugrunde gelegten Religionsbegriff ab. Studien zur *Materialen Religion* (s. u.; s. auch Kap. V.11), die sich dezidiert mit solchen Dingen beschäftigen, nehmen eine Demarkation ihrer Untersuchungsfelder vor, indem sie sich etwa auf religiöse Traditionen, spezifische religiöse Rituale, bestimmte Gegenstände oder Gruppen von Gegenständen konzentrieren, wobei oft zeitliche, räumliche und thematische Eingrenzungen vorgenommen werden. Solche Studien beschäftigen sich etwa mit Geisterhäusern im zeitgenössischen Thailand (siehe Pearce 2011), mit der Einbindung von Heiligenstatuen in die Festtagsprozessionen einer maltesischen Stadt (siehe Mitchell 2010) oder mit der Rolle von Bildern im Kontext hinduistischer Riten (siehe Taylor 2005).

Was genau als religiöses Ding betrachtet wird, ist dabei nicht immer Gegenstand expliziter Überlegungen. Als religiöses Ding scheint dasjenige Objekt zu gelten, das in religiöse Praxis eingebunden ist – sei diese kollektiver oder individueller Natur – oder sie in anderer Weise konstituiert, aber das auch jenseits konkreter Praktiken auf religiöse Zusammenhänge verweist oder sie verkörpert. Bilder, Statuen, (Haus-)Altäre, Textilien und Opfergaben kommen in diesen Untersuchungen ebenso vor wie Amulette, Talismane, massenfabrizierte Devotionalien, religiöse Souvenirs sowie Modeartikel, Poster oder Sticker mit religiösen Motiven. Sakrale oder anderweitig mit einer besonderen Kraft aufgeladene Dinge sind ebenso von Interesse wie Dinge, die eher religiöse Bekenntnisse vermitteln, sakrale Dinge im Mittelpunkt religiöser Riten ebenso wie die für solche Riten benötigten Requisiten. Vorabfestlegungen und Einengungen werden auf diese Weise vermieden – über Zuordnungen entscheiden der Gebrauch der Dinge in der Praxis und ihre Bedeutung im jeweiligen Kontext.

Sakralität als Prozess

Die Einnahme einer Dynamik und Fluidität betonenden Perspektive, wie sie für die Forschung zur Materiellen Kultur kennzeichnend ist, tritt dabei der Gefahr essentialisierender Kategorien und Begriffe entgegen. Es ist eine zentrale und vielfach herausgearbeitete Einsicht der *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7), dass Objekte ihren Wert und ihre Bedeutung nicht aus sich selbst heraus haben, sondern dass diese vielmehr mit den Kontexten, durch die sie wandern, und den Gebrauchsweisen, in die sie einbezogen werden, variieren. Grundlage dieser semantischen Transformierbarkeit ist eine auch für sakrale Objekte geltende Polysemie. Sakralität erweist sich so als das bestimmende Charakteristikum einer spezifischen, durch eine bestimmte kontextuelle und praktische Einbettung gekennzeichneten Phase in der Biographie der Dinge (siehe Keenan/Arweck 2006, 15), was auf die Mechanismen und Praktiken verweist, die notwendig sind, um ihren sakralen Status hervorzubringen bzw. zu wahren. Transformierende Handlungen wie etwa Weihehandlungen, die Absonderung der Dinge von der Alltagswelt, ihre Tabuisierung, der reglementierte, oft gemessene und ehrfürchtige Umgang mit ihnen, erscheinen so als Praktiken zur Herstellung und Aufrechterhaltung von Sakralität, die umgekehrt als das Ergebnis kontinuierlich ablaufender Konstruktionsprozesse ver-

ständlich wird. Die notwendige kollektive Legitimation erhalten die Dinge dabei etwa durch die Deutungshoheit religiöser Institutionen oder – bzw. auch verbunden damit – durch Zuschreibung eines göttlichen Ursprungs (siehe McDannell 1995, 18–24; Kohl 2003, 191 f.; Morgan 2005, 13).

Umgekehrt können solche Dinge den religiösen Kontext verlassen und in gänzlich neue Bereiche wie das Museum, die Ökonomie, die Kunst oder die Mode eintreten. Ob sie dabei ihren sakralen Charakter beibehalten, hängt vom Einzelfall ab: Christliche Reliquien im europäischen Mittelalter verloren ihre besonderen Kräfte durch Raub und Verkauf nicht etwa, sondern konnten gerade *wegen* dieser Kräfte in ökonomische Kreisläufe eingeschleust werden (Geary 1986); und christliche Objekte in säkularer Kunst oder christliche Ikonographie in der Mode werden in einer christlich geprägten Kultur etwas von ihrem religiösen Nimbus bewahren, wie Colleen McDannell beschreibt (1995, 57–66). Objekte jedoch, die – etwa aufgrund unvertrauter religiöser Traditionen – von ihrem Betrachter nicht entsprechend gedeutet werden können, vermögen ihre Besonderheit auch vollständig zu verlieren. So stellt Sabine Claußen (2009, 46) für die museale Präsentation solcher Objekte fest: »Je nach Inszenierung […] kann die religiöse Bedeutung des Objektes […] aktiviert oder ausgeschaltet werden« (zur Sammlung und Ausstellung religiöser Dinge siehe Kohl 2003, Bräunlein 2004 und Laube 2011). Die Sakralität der Dinge ist deshalb auch in dieser Hinsicht eine Frage ihrer je kontextuellen Einbettung. Letztlich verlaufen die Grenzen zwischen ›heilig‹ und ›profan‹ fließend und können nicht abschließend definiert werden. Dass nicht nur Einzelobjekte, sondern auch Gattungen von Objekten semantische Transformationsprozesse durchlaufen können, zeigt sich etwa in der Geschichte des christlichen Kultbildes und seiner Umwertung zum Kunstwerk in der Renaissance (Belting 2000).

Als Träger religiösen Wissens und religiöser Überzeugungen berühren religiöse Dinge auch Fragen der Identität. Sie künden von einem bestimmten Glauben, führen die Verbundenheit mit diesem Glauben auf und bekräftigen sie, drücken so Identität und Zugehörigkeit aus und markieren religiöse und kulturelle Differenz. Glaubensgemeinschaften machen sich über die von ihnen gebrauchten Gegenstände und Symbole erkennbar sowie sichtbar und nutzen Dinge auch im Wettbewerb miteinander konkurrierender religiöser Angebote. Aber religiöse Vorstellungen drücken sich durch Materielle Kultur nicht nur aus, sondern werden umgekehrt ihrerseits durch sie geformt: Menschen werden nicht nur in eine sprachlich vermittelte Vorstellungswelt, sondern auch in die Objektwelt einer religiösen Tradition sozialisiert, die als Träger und Speicher von Bedeutungen ihrerseits religiöse Vorstellungen formt (McDannell 1995, 43–57; Keenan/Arweck 2006).

Materialität und Sinnlichkeit

Doch wie alle anderen Formen von Materialität sind auch religiöse Dinge mehr als nur Zeichen; sie lassen sich nicht in Bedeutungen auflösen. Sie verfügen über eine je konkrete Substantialität, sind leicht oder schwer, mobil oder immobil, glatt oder rau, fest oder flüssig, können gesehen, geschmeckt, berührt werden. Wie kaum ein anderer Bereich zeichnet sich das religiöse Leben durch eine ausgeprägte sinnlich-ästhetische Dimension aus. Bunt leuchtende Körper und von Pulverfarben vernebelte Szenerien im hinduistischen Holi, wogende Kerzenmeere in den Lichterprozessionen katholischer Heiligenverehrung, mit dem Duft von Rauchopfern durchsetzte Luft – mit Nachdruck verweist gerade die sinnliche Erfahrbarkeit des Religiösen auf die unhintergehbare Dinglichkeit der in solchen Kontexten eingebundenen Gegenstände und Substanzen. Zugleich wird deutlich, dass diese keine passiven Objekte sie transformierender Handlungen sind. Vielmehr handelt es sich hier um konstitutive Bestandteile ohne sie nicht denkbarer Vollzüge, zentrale Elemente der sinnlichen Fülle religiöser Rituale und ihrer oft affektiven Qualität. Religiöse Dinge sind so gesehen Ergebnis und Voraussetzung gelebter Religion: Zu religiösen Dingen werden sie im konkreten Vollzug immer erst gemacht. Und gleichzeitig machen sie Religion erst zu dem, was sie ist.

Materielle und visuelle Kultur der Religion

Umrisse einer Materiellen Kultur der Religion (verbreiteter ist der engl. Begriff *Material Religion*, teils auch *Materiale Religion*) als eigenständiges interdisziplinäres Forschungsfeld beginnen sich erst im letzten Jahrzehnt abzuzeichnen. Dieses Feld konstituiert sich in erster Linie über meist ethnographische Fallstudien, die ihre Gegenstände in der gesamten Breite des historisch-geographischen Raums finden. Die Perspektive der *Material Religion* begreift Religion in einem umfassenden Sinne als verkörperte und materielle religiöse Praxis, in der sich Performanz, Materialität, Gefühl, Sinnlichkeit und Glaube miteinander vermischen (Morgan 2010, 7–12).

Die Forschungen zur *Material Religion* fragen nach der Bedeutung des Sakralen in einer Kultur und untersuchen die je konkreten Prozesse, mittels derer das Transzendente in die Welt gebracht, materialisiert und lokalisiert wird, sowie die Formen, in denen dies geschieht und in denen sich Religion im rituellen wie im alltäglichen Leben ereignet und ausdrückt. Sie interessieren sich für die Rolle von Materialität in religiösen Praktiken und in religiösen Diskursen, mitunter auch für die Beziehungen zwischen Glaubenssystemen und ihren materiellen Formen. Objekte gelten dabei als Bestandteil einer umfassenderen materiellen Dimension der Religion, zu der auch religiöse Architektur, Kunst und Landschaften gehören. Entsprechend ihrem Religionsverständnis als einem sämtliche Sinne des Menschen einbeziehenden Phänomen, bei dem Gerüche, Klänge, Geräusche, Stille, Formen, Farben und Effekte eine Rolle spielen, erweitert bzw. transzendiert sie darüber hinaus die Grenzen der *Material Culture*-Forschung. Sie interessiert sich für den Körper als Medium religiöser Praxis und Erfahrung (s. Kap. IV.16), für die sinnlich-ästhetische Dimension von Religion, für Musik, Bewegung, Tanz, Medien und Technologie (siehe McDannell 1995; Keenan/Arweck 2006; Meyer u. a. 2010; Houtman/Meyer 2012).

Die Materielle Kultur der Religion ist noch jung und ein bislang wenig klar umrissenes Feld (siehe Morgan 2010). Eine Reihe grundlegender Publikationen haben jedoch inzwischen viel dazu beigetragen, das Feld zu strukturieren und auszuloten. Wegweisend sind hier die umfassende Monographie von McDannell (1995), eine Reihe programmatisch angelegter Sammelbände (Keenan/Arweck 2006; Morgan 2010; Houtman/Meyer 2012) und das seit 2005 erscheinende Periodikum *Material Religion*, das diesem Bereich einen seiner inzwischen gebräuchlichen Namen verliehen hat. Das interdisziplinär ausgerichtete Journal versammelt Studien aus der gesamten Breite der Sozial- und Kulturwissenschaften und arbeitet an einer systematischen Erschließung und Entwicklung des Felds (siehe Meyer u. a. 2010).

Einem besonderen Aspekt des Religiösen widmet sich außerdem die *visuelle Kultur der Religion*, die mit der *materialen Religion* eng verbunden ist. Studien aus diesem Bereich fragen nach der Konstitution von Religion durch eine Welt und Sprache der Bilder, nach dem religiösen Sehen als einer kultur- und kontextgebundenen visuellen Aktivität, nach den Beziehungen zwischen Bildern und Denken, Fühlen, Handeln und Glauben, nach den Funktionen und der Macht religiöser Bilder (siehe Morgan 2005).

Literatur

Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München ⁶2000.

Bräunlein, Peter J.: »Zurück Zu Den Sachen!« Religionswissenschaft vor dem Objekt. In: Ders. (Hg.): *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*. Bielefeld 2004, 7–53.

Claußen, Sabine: *Anschauungssache Religion. Zur musealen Repräsentation religiöser Artefakte*. Bielefeld 2009.

Geary, Patrick: Sacred commodities. The circulation of medieval relics. In: Arjun Appadurai (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986, 169–191.

Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961.

Houtman, Dick/Meyer, Birgit: Introduction. Material religion. How things matter. In: Dies. (Hg.): *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York 2012, 1–23.

Keenan, William J. F./Arweck, Elisabeth: Introduction. Material varieties of religious expression. In: Elisabeth Arweck/William J. F. Keenan (Hg.): *Materializing Religion. Expression, Performance and Ritual*. Aldershot 2006, 1–20.

Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.

Laube, Stefan: *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum*. Berlin 2011.

McDannell, Colleen: *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*. New Haven/London 1995.

Meyer, Birgit/Morgan, David/Paine, Crispin/Plate, S. Brent: The origin and mission of material religion. In: *Religion* 40 (2010), 207–211.

Mitchell, Jon P.: Performing statues. In: David Morgan (Hg.): *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. London/New York 2010, 262–276.

Morgan, David: *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley/Los Angeles u. a. 2005.

Morgan, David: Introduction. The matter of belief. In: Ders. (Hg.): *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. London/New York 2010, 1–17.

Pearce, Michael: Accomodating the discarnate. Thai spirit houses and the phenomenology of place. In: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 7/3 (2011), 344–372.

Taylor, Woodman: Agency and affectivity of paintings. The lives of *Chitrajis* in Hindu ritual contexts. In: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 1/2 (2005), 198–227.

Torsten Cress

22. Ritualdinge

Ritualdinge sind im Inventar der Materiellen Kultur besondere Dinge, die sich durch Auswahl, Herstellung, Gebrauch und Aufbewahrung von anderen Dingen unterscheiden. Es handelt sich um Dinge, die für Durchführung und Wirksamkeit eines Rituals notwendig sind. Ritualdinge, Sprechakte und formalisierte Gesten sind dabei notwendig aufeinander bezogen. Abhängig vom Ritualtyp können Ritualdinge von jedermann oder ausschließlich von Ritualexperten eingesetzt werden. Wissen um Ritualdinge und ihre Handhabung bewegen sich, ebenfalls abhängig vom Ritualtyp, auf einer Skala von ›öffentlich‹ über ›privat‹ bis ›geheim‹, wobei der Typus ›Privatritual‹ ritualtheoretisch jedoch umstritten ist (siehe Dücker 2007).

Ritualdinge weisen viele Charakteristika von religiösen Dingen (s. Kap. IV.21) auf, ohne jedoch zwangsläufig religiöse Dinge sein zu müssen. Entscheidend ist nicht der Unterschied zwischen ›religiös‹ und ›profan‹, sondern allein der Handlungskontext, also die Unterscheidung von ›ritualisiert‹ und ›nicht ritualisiert‹. Neben eindeutig religiösen Ritualen (wie z. B. Übergangsrituale, Gebet, Opfer) findet sich ein breites Spektrum nicht-religiöser Rituale oder ritualisierter Handlungen (z. B. Flaggenweihe, Schiffstaufe, Inthronisation, Rechtsrituale, Zu-Bett-Geh-Ritual), für die Dinge zwingend erforderlich sind. Ritualdinge werden entweder speziell für den rituellen Gebrauch angefertigt, oder erst im rituellen Prozess zu Ritualdingen gemacht. Charakteristisch ist ihre Absonderung, d. h. sie werden in speziellen Räumen und Behältnissen zur Schau gestellt oder gänzlich unter Verschluss gehalten. Ritualdinge sind dann der Assoziation mit anderen Dingen entzogen, ebenso der unbefugten Berührung bzw. Wahrnehmung.

Dinge und Rituale stehen in einer naheliegenden, quasi ›natürlichen‹ Beziehung. Ein vergoldeter Kelch im christlichen Abendmahl, eine Torarolle im jüdischen Gottesdienst, ein Götterbild der hinduistischen Puja – all diese Dinge sind für den rituellen Zweck unabdingbar. Selbst das muslimische Gebetsritual, das die Mensch-Gott-Beziehung scheinbar ausschließlich über das Wort herstellt, kann nicht auf Dinge verzichten. Wasser (Sand, Stein) zur körperlichen Reinigung ist unerlässlich, ebenso angemessene Kleidung und, in aller Regel, Gebetsteppich oder Matte. Für muslimische Reisende wird überdies ein Gebetkompass (oder eine entsprechende Smartphone-Applikation) erforderlich, um Mekka, und damit die korrekte Gebetsrichtung, geographisch verorten zu können.

Grundsätzlich gilt: Rituale ›funktionieren‹ nicht ohne Dinge. Diese Feststellung lässt sich in mehrere Richtungen vertiefen. Man kann von Dingen ausgehend über Material und Zweck im rituellen Kontext nachdenken. Man kann sich den Dingen aber auch über theoretisch-systematische Konzepte von Ritual und Ritualisierung nähern. Aufschlussreich ist fernerhin der Blick auf die Geschichte der Religionstheorien und Religionspolemiken, in denen zentrale Argumentationsfiguren häufig auf Ritualdinge verweisen (Idolatrie, Ikonoklasmus). Berührt werden dabei Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Magie, mithin nach dem Verhältnis von Macht und Dingen (s. Kap. II.10). Nahe liegen zudem Bezüge zur Entwicklung des Konzepts ›Fetisch‹ (s. Kap. IV.12), das lange Zeit ›fremd‹ von ›eigen‹ und ›unzivilisiert‹ von ›zivilisiert‹ trennte, und in der Moderne Eingang in die Konzepte des Sexualfetischismus und Warenfetischismus (s. Kap. IV.27) fand.

Ritualdinge und Religionspolemik

In der europäischen Religionsgeschichte bildete sich bereits in der Antike der Gegensatz *religio*/*superstitio* als durchgängiges polemisches Muster heraus. Als Aberglaube gilt Idolatrie, Götzenverehrung, und Magie, der Gebrauch von machtvollen ›Zaubermitteln‹. Die eigene, wahre Religion soll damit gegenüber den falschen Religionen profiliert werden. Im Christentum wird diese Polemik in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen aktiviert: im Bilderstreit, bei Häresie- und Hexereivorwürfen, bei der Entdeckung fremder Religionen der Neuen Welt und Afrikas, und schließlich, und sehr folgenreich, in der reformatorischen Konfessionspolemik. Eingeschrieben sind weitere Dichotomien: ›öffentlich/privat‹, ›legitim/illegitim‹, ›professionalisierte Religion/Laien-Religiosität‹, ›Liturgie/magisches Ritual‹ (Benavides 1997). Rituale und Ritualdinge erhalten hier einen argumentativ hervorgehobenen Stellenwert. Dabei geht es um den befugten bzw. unbefugten Umgang mit Sakramentalien (Weihwasser, Kerzen, Bilder, Reliquien, Kreuz), um professionell kontrollierten Symbolgebrauch, um heikle Fragen nach dämonischem Einfluss und göttlichem Wunderwirken, nach Heil und Häresie.

Die über die Gegensätze von Monotheismus und Polytheismus, Christentum und Paganismus, Katholizismus und Protestantismus, Gott und Satan erzeugte polemische Kopplung von Materialität und Magie, die damit notwendigerweise vermutete zauberischen Wirksamkeit von Ritualdingen, ebenso

wie die Scheidung von illegitimen und legitimen Gebrauch von religiösen Gegenständen, Bildern, Zeichen, Symbolen sind nachhaltig und reichen bis in die Gegenwart. Genannt seien die abendländische Erfindung des ›Fetischismus‹ (s. Kap. IV.12) oder die Topik des Antikatholizismus (Heiligenverehrung als Idolatrie und/oder versteckter Polytheismus).

Vor dem Hintergrund konfessioneller Auseinandersetzungen wurden zudem, im Abendmahlstreit, zwei unterschiedliche Ritualauffassungen artikuliert. Die hergebrachte katholische Transsubstantiationslehre versteht das Ritual des Abendmahls als Handlung, die ›automatisch‹ wirkt. Aus protestantischer Sicht gilt diese vorgebliche ›Magie des Heils‹ jedoch als falsche Religion. Die Abendmahlsfeier ist protestantisch gesehen ein Akt der Kommunikation von symbolischen Inhalten. Die beiden, aus christlicher Religionsgeschichte heraus entwickelten Ritual-Konzepte – *Handlung* versus *Kommunikation* – speisen sich in moderne Ritualtheorien ein und bestimmen damit in je unterschiedlicher Akzentuierung über Wesen, Funktion und Bedeutung von Ritualdingen.

Ritualdinge und Ritualforschung

Rituale sind auf Dinge angewiesen und umgekehrt sind wissenschaftliche Aussagen über Ritualdinge davon abhängig, was unter ›Ritual‹ verstanden wird. Das Ritualverständnis wandelt sich und ist stets eine konstruktive wissenschaftliche Leistung. Erheblichen Einfluss entwickelte zunächst die erstmals 1912 publizierte Religionsbestimmung von Émile Durkheim (1858–1917). Ritualdinge (als ›heilige‹, abgesonderte, verbotene Dinge) nehmen hier einen zentralen Stellenwert für die Bildung und Erhaltung von Gemeinschaft ein:

> »Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören« (Durkheim 2007, 75).

Ethnologen wie Bronislaw Malinowski (1884–1942) und Marcel Mauss (1872–1950) zeigen, wie Objekte ›vergeschlechtlicht‹ werden, Namen erhalten, eine eigene Geschichte erwerben. Bestimmte Dinge können überdies eine rituelle Funktion, nicht nur in der religiösen Sphäre, sondern auch im Gabentausch erhalten (Malinowski 1922; Mauss 1924).

Für die Ritualforschung erweist sich die Kategorie ›Übergangsritual‹ als recht produktiv (Gennep 1909). Gemeint sind Rituale, die räumliche und zeitliche Übergänge, vor allem aber den Wechsel von Statuszuständen im Lebenslauf markieren: Geburt, Pubertät, Heirat, Tod. Gängig wird nunmehr die Auffassung, Rituale über Handlungen, Bedeutungen und Funktionen zu bestimmen, so etwa als »regelmäßig wiederholte, oft formalisierte Handlungssequenzen, die einem weitgehend vorgeschriebenen Ablauf folgen und verschiedene kulturell bestimmte, symbolische Bedeutungen oder Funktionen haben« (Michaels 2006, 450). Rituelle Funktionen können unter anderem sein: Abwehr und Elimination von Unheil, Reinigung, Heilung, Opfer, Krisenbewältigung, Gemeinschaftsbildung.

Die ethnologische und soziologische Ritualforschung erlebt in den 1970er Jahren eine Konjunktur. Die Kategorie ›Ritual‹ wird dabei erweitert und aus dem Bereich der Religion gelöst. In Spiel, Theater, Fest und Zeremonie werden nun rituelle Prozesse identifiziert, und es etabliert sich die Forschung zu säkularen Ritualen. Ritualtheoretisch werden in dieser Zeit Sprache und Kommunikation, Symbole und Performanz betont. Ritualdinge werden hier nicht in ihrer Spezifik und besonderen Materialität untersucht, sondern als Träger von abstrakt Symbolischem, wie z. B. Liebe, Macht, Mütterlichkeit (Turner 1967). Galt lange Zeit das authentische Ritual als eine veränderungsresistente, formalistisch-repetitive Handlung, geraten neuerdings durch diverse ›Wenden‹, so z. B. der *reflexive*, *performative* oder *practice turn*, Transfer- und Innovationsprozesse stärker in den Blick. Die Untersuchung von subjektiv-emotionalen Vorgängen sowie Ritualerfindungen tragen zu einem neuen Ritualverständnis bei (Bell 1997, 223–242). Der Handlungs- und Rezeptionsaspekt, mithin Körper, Sinne und Medien werden zunehmend als wichtig erachtet. Grundsätzlich hebt man den multidimensionalen Charakter von Ritualen hervor, und zwar als explizite Kritik an reduktionistischen Ritualkonzepten. Als Ritualdimensionen zählen demzufolge Handlung, Ort, Zeit, Objekte, Gruppen, Figuren und Rollen (Götter, Ahnen, Priester), Qualitäten und Quantitäten (z. B. Zirkularität, rot, Siebenzahl), sprachliche Formen (Mythen, Texte, Gebete), Klang und Verhaltensweisen (inklusive Glaubensformen, Emotionen, Intentionen) (Grimes 2006, 109).

Prinzipiell ermöglichen diese Ansätze der Ritualforschung einen erweiterten Zugriff auf Ritualdinge in ihrem Verhältnis zu den anderen Ritualkomponenten, aber eben auch in ihrem sozialen und affektiven Verhältnis zu menschlichen Akteuren. Wegweisend ist hier die Arbeit von Alfred Gell (1945–1997), der sich vor dem Hintergrund seiner

Feldforschung in Melanesien mit Ritualdingen befasst, und dabei die Kategorie ›Kunst‹ problematisiert und neu belebt hat (Gell 1998). Er zeigt, dass bestimmte Ritualdinge nicht nur als Symbolträger fungieren, sondern rituell mit Macht aufgeladen werden können und demzufolge über *agency*, Individualität sowie über ›persönliche‹ Eigenheiten verfügen, Mediatoren von Sozialbeziehungen sind und somit ein soziales Leben führen (Appadurai 1986).

Material und ritueller Zweck

Ritualdinge lassen sich phänomenologisch in drei Gruppen teilen: Kunsthandwerklich verfertigte Dinge aus schlichten oder edlen Materialien (z. B. Beschneidungsutensilien im Judentum und Islam; liturgisches Gerät im Christentum); nicht von Menschenhand hergestellte Dinge (z. B. Didjeridoo australischer Ureinwohner; bestimmte Ikonen im orthodoxen Christentum); naturbelassene Dinge (z. B. Steine als Göttersitz im Hinduismus; Wasser zur Reinigung im islamischen Gebet; Blumen, Früchte, Blut als Opfergaben).

Zur Veranschaulichung seiner Überlegungen zur Technik wählt Martin Heidegger (1889–1976) ein Ritualding, eine silberne Schale. Das »Instrumentale« der Schale wird auf vier philosophisch begründete Ursachen zurückgeführt (Heidegger 1962, 4):

> »1. die causa materialis, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine silberne Schale verfertigt wird; 2. die causa formalis, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die causa finalis, der Zweck, z. B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die causa efficiens, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied«.

Über die griechischen Konzepte *poiesis*, ›Her-vorbringen‹, und *aletheia*, ›Wahrheit‹, ›Richtigkeit des Vorstellens‹ will er zudem auf die Dimension des »Entbergens« von Wahrheit hindeuten, die in technisch gefertigten Gegenständen angelegt ist. Die Existenz der Opferschale ist, so Heidegger (ebd., 5 f.), nicht aus einer schlichten Kausalkette ableitbar.

Zwar ist nicht jedes Ritualding ein technisch gefertigter Gegenstand, dennoch verweisen die Überlegungen Heideggers auf eine spezifische Dimension, die Ritualdinge – gewissermaßen als ›Mehrwert‹ – immer beinhalten. Ritualdinge lassen sich nicht auf ein instrumentelles Verständnis reduzieren, sondern erschließen sich aus Ritualdynamiken, die ihrerseits als (Handlungs-)Techniken im Heideggerschen Sinn verstanden werden können.

Hierarchie von Ritualdingen

Ritualdinge treten vielfach in Ensembles auf und stehen untereinander in einem hierarchischen Verhältnis. Der rituelle Zweck bestimmt Haupt- und Nebenrollen der Dinge. Privilegiert sind z. B. die Leiche im Totenritual, die Gabe im Opferritual, der heilige Text im Gebetsritual. So etwa wird die Torarolle mit dem auf Pergament geschriebenen heiligen Text im Toraschrein aufbewahrt und mittels Rollstäben (Rimonim) bewegt, ist von einem Toramantel (Mappa) umhüllt, von Torakrone (Keter) und Toraschild (Tas) geschmückt. Zur Lesung wird die Rolle auf ein Pult (Bima) gelegt. Der silberne Zeigestab (Jad) verhindert die Berührung (und Verunreinigung) des Textes durch den Finger des Vorlesers und unterstützt gleichzeitig das Auge beim Lesen (Bendt 1989, 173–183).

Einsatz und Stellenwert eines Ritualdings wird durch die Sequenzierung, die jedes Ritual aufweist, unterstrichen. In dem bekannten Dreiphasenmodell, das Victor Turner (1920–1983) weiterentwickelte, ist dabei die mittlere, die Schwellen- und Umwandlungsphase, entscheidend (Turner 1989; Bräunlein 2012, 49–62).

Transformationsvorgänge und Ritualdinge

Eine zentrale Funktion von Ritualen ist die Stimulation und Markierung von Transformationsprozessen (z. B. Jugend–Erwachsensein, Krankheit–Gesundheit, Unglück–Glück). Ritualdinge sind in unterschiedlicher Weise in Transformationsvorgänge eingebunden und unterliegen mitunter selbst einem Transformationsprozess. Für eine Gruppe von Ritualdingen ist die Veränderung des Aggregatzustandes, in aller Regel von fest zu rauchförmig, entscheidend. So etwa das Verbrennen von Weihrauch (lateinisches und orthodoxes Christentum), Räucherwerk (alle asiatischen Religionen), Totengeld (Ahnenkult) oder Leichen (Brandbestattung). Der tote menschliche Körper fällt hierbei ebenso in die Kategorie ›Ritualding‹ wie sein transformierter Rückstand – die Asche –, der häufig weitere Zustandsveränderung erfährt (Verstreuen im Wind, Auflösen im Wasser).

Ritualdinge, die nach Ende des Rituals Wert und Funktion verloren haben sind z. B. Malanggane, d. h. Ahnenstatuen auf Neu-Irland, die nach Gebrauch im Urwald verrotten. Die ostentative Vernichtung kostbarer Objekte ist eigentliches Ziel des Potlach, eines Rituals der Nordwestküsten-Indianer. Für zahlreiche Rituale konstitutiv ist eine andere, äußerlich nicht

wahrnehmbare Art der Zustandsänderung, die sich jedoch nur aus dem ›Script‹ des Rituals, d. h. aus dem Wissen von Ritualexperten und informierten Teilnehmern erschließt. Entscheidend ist hier die Rezeptionsebene auf der etwa aus Wein das Blut Christi, aus Mehl magisch wirksames Pulver (im haitianischen Voodoo) und einer eben noch unbelebten Götterstatue durch rituelles Augenöffnen eine belebte wird, die in die Augen des Gläubigen blickt (Eck 1998).

Die rituelle Transformation von Individuen bedarf spezifischer Dinge, die die Veränderung mitbewirken oder markieren. Wasser beseitigt (in vielen Religionen) rituelle Unreinheit, und es ist im Christentum für die Eingliederung in die Religionsgemeinschaft erforderlich. Der Trauring kennzeichnet eine Person als verheiratet, eine Urkunde den beruflichen Status.

Forschungsperspektiven

Das derzeitige intensivierte Nachdenken über die Materialität von Religion zieht innovative Perspektiven auf Ritual und Ritualdinge nach sich (Bräunlein 2004). Die Rezeption der Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour wirkt auch anregend für die Untersuchung von Dingen im rituellen Kontext. Anknüpfungspunkte sind z. B. jene Objekte der Begierde, die Menschen in mehrerlei Hinsicht bewegen. Die herkömmliche Konzeptualisierung dieser Beziehungen als Sexualfetischismus oder Waren- oder Konsumfetischismus (s. Kap. IV.27), immer auch durch ritualisiertes Verhalten charakterisiert, werden neuerdings in eine Theorie der Moderne (Hartmut Böhme) überführt oder in einer Ethnologie des Kapitalismus (z. B. Daniel Miller) empirisch erforscht. Ein weiterer Anknüpfungspunkt zu Latour sind Versuche, die Materialität von Ritualdingen als methodische Herausforderung zu verstehen. Wie kann der Interpretationshorizont ›Symbol‹, ›Zeichen‹, ›Repräsentation‹ durch das Ernstnehmen der ontologischen Dimension von Materialität ergänzt werden? Wie mobilisieren Ritualdinge immaterielle Kräfte und Wesenheiten jenseits von Symbolisierungsvorgängen (Ladwig 2013)?

Ritualdinge verändern ihren Charakter durch den medialen Kontext. Dieser scheinbar schlichte Befund bedarf in Zeiten des intensiven Medienwandels gesonderter Reflexion. Im Medium ›Museum‹ (s. Kap. IV.18) etwa werden Ritualdinge aus ihrem hergebrachten Handlungskontext gelöst und fungieren, umdefiniert zu ›Kunst‹, ›Kultur‹ oder ›Religion‹, als Objekte eines bildungsbürgerlichen ›Beschau-Ritus‹. Elektronische Geräte können phasenweise zum Mittelpunkt von rituellen (zeremoniellen, performativen) Ereignissen werden. Das TV-Gerät z. B. ist rituelles Zentralobjekt der Familienversammlung, und die Tagesschau-Liturgie bietet eine »Kosmologie für ausdifferenzierte Gesellschaften« (Thomas 1998, 518–591). Mit umgekehrten Effekten ist ebenso zu rechnen. Wenn z. B. Koran oder Tora in digitaler Form verfügbar sind, bietet das elektronische Medium lediglich die Möglichkeit ritualisierter Vorgänge ohne selbst Ritualding zu werden (Grimes 2006, 6).

Literatur

Appadurai, Arjun: *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986.

Bell, Catherine: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford 1997.

Benavides, Gustavo: Magic, religion, materiality. In: *Historical Reflections – Reflexions Historiques* 23/3 (1997), 301–330.

Bendt, Vera: *Judaica. Katalog*. Berlin 1989.

Bräunlein, Peter J.: »Zurück zu den Sachen!« Religionswissenschaft vor dem Objekt. In: Ders. (Hg.): *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*. Bielefeld 2004, 7–54.

Bräunlein, Peter J.: *Zur Aktualität von Victor W. Turner. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden 2012.

Dücker, Burckhard: *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte*. Stuttgart/Weimar 2007.

Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M. 2007 [frz. Erstausgabe 1912].

Eck, Diana: *Darśan. Seeing the Divine Image in India*. New York 1998.

Gell, Alfred: *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford 1998.

Gennep, Arnold van: *Les rites des passage*. Paris 1909 [dt. *Übergangsriten*. Frankfurt a.M/New York 1986].

Grimes, Ronald L.: *Rite out of Place. Ritual, Media and the Arts*. Oxford 2006.

Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen 1962.

Ladwig, Patrice: Ontology, materiality and spectral traces. Methodological thoughts on studying Lao Buddhist festivals for ghosts and ancestral spirits. In: *Anthropological Theory* 12/4 (2013), 427–447.

Malinowski, Bronislaw: *Argonauts of the Western Pacific*. New York 1922.

Mauss, Marcel: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *L'Année Sociologique* N.F. 1 (1923/24), 30–186.

Michaels, Axel: Ritual. In: Christoph Auffarth/Hans G. Kippenberg/Axel Michaels (Hg.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 2006, 450–453.

Thomas, Günter: *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt a. M. 1998.

Turner, Victor: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca 1967.

Turner, Victor: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a. M. 1989.

Peter J. Bräunlein

23. Semiophoren

Der Begriff ›Semiophore‹ geht auf den französisch-polnischen Philosophen und Historiker Krzysztof Pomian zurück, der ihn in verschiedenen Essays und Artikeln in den 1980er Jahren geprägt hat (siehe Pomian 2001). Seit dieser Zeit besetzt der Terminus einen prominenten Platz in der Auseinandersetzung mit Materieller Kultur, besonders mit Museumsdingen (s. Kap. IV.18) – schließlich entwickelte Pomian sein Semiophoren-Konzept, gewiss angeregt durch die »damalige Faszination« an der Semiotik (te Heesen 2012, 157), im Kontext seiner Sammlungstheorie. Etymologisch betrachtet, ist der Begriff eine Zusammensetzung aus den griechischen Begriffen *sēmeĭon*, ›Zeichen‹, und *phéreïn*, ›tragen‹, und bedeutet damit soviel wie ›Zeichenträger‹.

Semiophoren-Konzept nach Pomian

Eine Sammlung ist für Pomian (2001, 16)

> »jede Zusammenstellung natürlicher oder künstlicher Gegenstände, die zeitweise oder endgültig aus dem Kreislauf ökonomischer Aktivitäten herausgehalten werden, und zwar an einem abgeschlossenen, eigens zu diesem Zwecke eingerichteten Ort, an dem die Gegenstände ausgestellt werden und angesehen werden können«.

Die in der Sammlung vorhandenen Objekte sind dabei »zweigesichtige Gegenstände«, eben Semiophoren, die aus einem Träger und aus Zeichen bestehen und somit eine materielle und eine semiotische Seite besitzen (ebd., 95).

Pomian hat sein Konzept an historischen Objekten entwickelt. Als Beispiel dienen ihm immer wieder die Sammlungen der Medici in Florenz, aber auch andere Privatsammlungen aus der Zeit des Humanismus, deren Bestand sich zumeist aus *mirabilia*, *exotica* und *curiosa* zusammensetzte. Die Objekte gelangten nicht aufgrund ihres Gebrauchswertes, sondern wegen der ihnen beigemessenen Bedeutung in Sammlungen.

Grundlegend für Pomians Konzept ist die Trennung in nützliche Gegenstände und solche ohne Nützlichkeit (ebd., 49 f.). Nützliche Gegenstände sind für ihn Dinge, die konsumiert werden können oder dazu dienen, den Lebensunterhalt zu sichern, Rohstoffe umzuwandeln und sich die Produkte dieses Umwandlungsprozesses zunutze zu machen. Semiophoren hingegen seien »Dinge ohne Nützlichkeit«, die – wie er sagt – das »Unsichtbare repräsentieren, das heißt die mit einer *Bedeutung* versehen sind« (ebd., 50). Damit können Gegenstände für ihn entweder nützlich oder nicht nützlich sein – solche, die weder das eine noch das andere sind, seien »ohne Wert«, sie seien »keine Gegenstände mehr, sondern Abfall« (ebd.).

Pomians Semiophoren sind also dem ökonomischen Kreislauf entzogen und können nur so ihre »Bedeutung voll und ganz realisieren« (ebd., 50). Er gesteht ihnen zwar durchaus eine gewisse Nützlichkeit zu, denn es gebe auch Objekte, die Ding und Zeichenträger zugleich seien. Vor dem Hintergrund von Gegenständen in Sammlungen aber, so Pomian (ebd., 86) weiter, sei festzuhalten, dass die Objekte hier keine Nützlichkeit mehr besäßen. Sie seien daher Semiophoren im besten Sinne, unabhängig davon, was ihr einstiger Status einmal gewesen sei. Anders ausgedrückt: Mit der Musealisierung werden Dinge funktionslos und »verlieren ihre ursprüngliche, ihnen zugedachte Funktion und erhalten einen neuen Status« (te Heesen 2012, 176 f.).

Semiophoren-Konzept in den Kulturwissenschaften

Begreifen wir historische Objekte als Semiophoren, sind grundsätzlich zwei Ebenen zu unterscheiden. Zum einen geht es um den historischen Kontext, in dem die Zeichenträger fungierten und ›gelesen‹ wurden. Zum anderen aber ist der gegenwärtige kulturelle Zusammenhang zu beachten, in dem die Semiophoren über die ›Semiose‹ – dem theoretisch unendlichen Prozess der Interpretation von Zeichen durch soziale Akteure – längst eine Umdeutung erfahren haben oder weiter erfahren. Mit Gottfried Korff (2011, 17) könnte man hier sagen, es finde eine ›Desemiotisierung‹ statt, auf die eine ›Resemiotisierung‹ folge.

Nehmen wir etwa ur- und frühgeschichtliche Quellen mit ihrem besonderen Charakter. Die Normen und Regeln, nach denen Dinge aus präliteralen Kontexten enkodiert sind, sind nicht überlieferungsfähig. Der semiotische Kontext dieser Dinge ist daher mit der Auflösung des lebendigen Überlieferungszusammenhangs verlorengegangen. Ob sich die Bedeutung archäologischer Objekte tatsächlich »aus ihrer materiellen Umgebung, aus ihrer räumlichen Anordnung und aus dem Handlungs- und Wahrnehmungszusammenhang ihrer Verwendung« erschließen lässt, wie der Prähistoriker Tobias L. Kienlin (2005, 8; s. auch Kap. II.3) optimistisch postuliert, erscheint daher mehr als fraglich. Denn

Dinge sind, wie er selbst einräumt, polysem, und gerade ihre Mehrdeutigkeit erschwert ihre Interpretation (s. Kap. II.2). Die Rekonstruktion des semiotischen Kontextes in der einstigen äußeren und inneren Lebenswelt der Menschen wird daher – wenn überhaupt – nur in sehr allgemeiner Form möglich sein. Das zeigen auch Versuche, das Pomiansche Konzept der Sammlung und der Semiophoren auf einen archäologischen Befund zu übertragen. Sowohl Ulrich Veit (2005) als auch Beat Schweizer (2008) kommen dabei aber nicht über recht allgemeine Aussagen hinaus. Veit regt an, die Grabinventare der sogenannten ›Fürstengräber‹ der mitteleuropäischen Eisenzeit als Objektsammlungen im Pomianschen Sinn zu verstehen. Ähnliches gilt auch für Schweizers Ansatz hinsichtlich archaischer Gräber in Griechenland und Italien. Die Objekte in den Gräbern hätten, da sie aus ihrem ursprünglichen Handlungskontext herausgelöst seien, keine Gebrauchsfunktion mehr; eine profane Deutung sei auszuschließen. Die Beigaben könne man daher kaum als »Spiegel der individuellen Vorlieben der jeweiligen Bestatteten« betrachten; genauswenig drücke sich in ihnen ein bestimmter Lebensstil einer »klar vom Rest der Bevölkerung abgegrenzten sozialen Gruppe« aus (Veit 2005, 34 f.). In Anlehnung an Pomian (2001, 52), der auch die menschlichen Aktivtäten auf einer Achse von »nützlichen Aktivitäten bis zu denen, die Bedeutungen produzieren« klassifiziert, meint Veit (2005, 34 f.), in den Prunkgräbern eine Personenkreis wiederzufinden, »der für die Gemeinschaft als Ganzes eine zentrale Kommunikationsfunktion« und somit eine bestimmte »Funktion für die gesamte, die Bestattung tragende Gemeinschaft« innehatte. Die Objekte seien also Semiophoren und die in den Gräbern Bestatteten – jetzt mit den Worten Pomians (2001, 52) gesprochen – »Repräsentanten des Unsichtbaren«, mithin Zeichenträger wie z. B. Könige oder Priester.

Manfred K. H. Eggert (2010) hat die grundsätzliche Problematik der Deutung archäologischer Repräsentationen am Beispiel der rund 12.000 Jahre alten Megalithanlage Göbekli Tepe in der Türkei eindrücklich dargelegt und hermeneutischen, semiotischen und kommunikationstheoretischen Interpretationsansätzen in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie eine sehr begrenzte Aussagekraft zugebilligt. Legt man seine Sicht zugrunde, dann bemüht sich die Archäologie anhand des überlieferten materiellen Niederschlags mit recht bescheidenem Erfolg um die Entzifferung des einstigen symbolischen Universums. Für die Archäologie ist Pomians Semiophoren-Konzept nur von begrenztem Wert; für die Deutung der Gräber und des sozialen Status der in ihnen Bestatteten jedenfalls ist damit nicht allzu viel gewonnen.

Anders als die archäologischen Fächer hat die Europäischen Ethnologie (s. Kap. V.2) – wo Pomians Semiophoren-Konzept ebenfalls auf große Resonanz gestoßen ist – die Möglichkeit, den Prozess vom Ding zur Semiophore zu beobachten. Besonders der Tübinger Kulturwissenschaftler Korff hat in seinen Arbeiten immer wieder auf Pomian rekurriert (z. B. 1999; 2004; zuletzt 2011) und die Bedeutung seines Semiophoren-Konzepts hervorgehoben: Semiophoren seien »gleichermaßen der Vergangenheit wie der Gegenwart zugewandt« (Korff 2011, 16).

Wenn die Europäische Ethnologie nach den Dingbeziehungen fragt, schließt das immer die Frage nach der kulturellen und symbolischen Bedeutung der Dinge ein und damit die nach der sozialen und bisweilen auch historischen Kontextualisierung. Der Beschäftigung mit den Dingen liegt eine Handlungsperspektive zugrunde: Man fragt, wie sie in die Lebenswelt eingebettet sind, wie sie gebraucht werden, welche Bedeutung man ihnen in welchem Kontext beimisst. Denn aus sich selbst – also anhand ihres Materials oder ihrer Form – sind die Dinge nicht deutbar. Ihre Eigenschaft als Semiophoren mit einer affektiv-symbolischen Funktion wird ihnen von außen zugeschrieben (Korff 1999, 284).

Die sichtbarste Kontextänderung liegt gewiss in der Musealisierung von Dingen (s. Kap. IV.18) – daran hatte ja auch Pomian schon sein Konzept entwickelt. Durch die Musealisierung ändert sich nicht nur ihre Umgebung, den Dingen wird auch ihr ehemaliger Gebrauchs- und Tauschwert entzogen – sie erfahren eine Umwertung, indem sie mehr oder weniger ›nutzlos‹ gemacht werden. Nicht selten wird ihnen durch ihre Musealisierung auch eine größere Bedeutung zugestanden. Das betrifft nicht nur Objekte von außergewöhnlichem Wert, sondern gleichfalls ›einfache‹, alltägliche Dinge (s. Kap. IV.2). Zwei Beispiele mögen verdeutlichen, was damit gemeint ist. Das erste ist fiktiv und handelt von einem Alltagsgegenstand, einem Toaster, der dem Besucher im Museum in einer Vitrine gegenübersteht. Der Anblick dieses Toasters mag bei dem Museumsbesucher Erstaunen hervorrufen, denn er kennt dieses Toastermodell aus der eigenen Küche und dem täglichen Gebrauch. Dieses Modell hat es also offenbar ins Museum geschafft (warum auch immer), und dieser Gegenstand ist nun offenbar etwas Besonderes (denn er steht im Museum). Seine Bedeutung hat sich nicht nur geändert, man könnte vielmehr sagen, der Toaster hat an Bedeutung gewonnen, ja einen

›Bedeutungszuwachs‹ erfahren, denn er ist offenbar so wichtig, dass er im Museum steht. Das andere Beispiel betrifft den Pepitahut von Konrad Adenauer (siehe Korff 2004, 86 ff.). Der Hut des ersten deutschen Bundeskanzlers befindet sich mittlerweile im Adenauer-Museum in Rhöndorf. Dort ist er kein alltäglicher, kaum beachteter Gegenstand mehr, sondern wird von den Besuchern recht unterschiedlich gedeutet, z. B. als Symbol der Westorientierung Deutschlands oder als Zeichen eines neuen Politikstils.

Man mag einwenden, dass der Begriff ›Bedeutungszuwachs‹ semantisch nicht ganz treffend ist. Durch die Musealisierung verändert sich aber eben nicht nur die Bedeutung von Dingen; aus der Perspektive des Rezipienten kommt es vielmehr zu einer ›Zunahme‹ an Bedeutung. Dinge, so kann man mit Michael Parmentier (2005, 261) festhalten, nehmen auf ihrer »Wanderung durch die verschiedenen Kontexte immer neue Bedeutungen an und fügen sie den bisherigen hinzu« – sie durchlaufen also »Bedeutungsmetamorphosen«.

Kritik

Prinzipielle Kritik an Pomians Konzept ist bisher kaum geäußert worden. Zwei Aspekte erscheinen jedoch besonders diskussionswürdig. Der eine betrifft Terminologisches, der andere den ›Nützlichkeitsstatus‹ von Semiophoren. Gegen die Bezeichnung von Musealien als ›Semiophoren‹ hat sich der österreichische Museologe Friedrich Waidacher (2001, 91) ausgesprochen: Im Gegensatz zu jedem beliebigen Verkehrsschild seien Musealien keine Zeichenträger, sondern Träger von Bedeutung:

> »*Nouophoren* sind sie, von gr. *nous* (Geist, Bedeutung, Sinn) und *phéreïn* (Tragen). Diese Objekte sind ab dem Augenblick ihrer Musealisierung zu etwas völlig Neuem geworden, sie sind nicht mehr die Alltagswirklichkeit selbst, sondern repräsentieren Sinngehalte, Ideen, Fakten, Zustände, Befindlichkeiten, Konzepte – je nachdem, mit welchem Symbolpotential sie aufgeladen wurden« (ebd.).

Diese Unterscheidung ist keine Spitzfindigkeit, denn Semiophoren werden ohne hinreichende Differenzierung einerseits als Zeichenträger und andererseits als Bedeutungsträger kontextualisiert.

Der zweite Aspekt betrifft Pomians (2001, 49 f.) bereits erwähnte Trennung zwischen »nützlichen Gegenständen« und solchen »ohne Nützlichkeit«; allein letztere sind für ihn Semiophoren. Eine derartige Differenzierung ist dem Phänomen von bedeutungstragenden Objekten kaum angemessen. Denn die Verknüpfung der Kategorie ›Bedeutung‹ mit der der ›Nützlichkeit‹ ist fragwürdig. ›Nützlichkeit‹ bestimmt sich gewiss nicht allein aus einem utilitaristischen Verständnis. Wie alle Begriffe des soziokulturellen Felds sind auch ›Nutzen‹ und ›Nützlichkeit‹ kulturspezifisch determiniert und damit nicht generalisierbar. Die aus diesen Prämissen resultierende strikte Trennung Pomians (ebd., 85) – auf der einen Seite Dinge und auf der anderen Seite Semiophoren – mag analytisch sinnvoll sein. Dass allerdings Dinge, wie er meint, im Unterschied zu Semiophoren wirklich »keine Bedeutung« besitzen, sie zwar eine materielle Seite, aber keine semiotische hätten, leuchtet nicht ein. Sicher gibt es »auch Objekte ohne spezifische Bedeutung« und es gibt Kontexte des Alltags, »in denen eine mögliche Bedeutung unwichtig ist und nicht als handlungsleitendes Kriterium herangezogen wird« (Hahn 2005, 47). Dennoch fordern Dinge uns heraus, provozieren und bedrängen – und in diesem Moment besitzen sie Bedeutung.

Literatur

Eggert, Manfred K. H.: Hermeneutik, Semiotik und Kommunikationstheorie in der Prähistorischen Archäologie. Quellenkritische Erwägungen. In: Catrin Kost/Carsten Juwig (Hg.): *Bilder in der Archäologie – Archäologie der Bilder?* New York/München u. a. 2010, 49–74.

Hahn, Hans Peter: Stil und Lebensstil als Konzeptualisierungen der Bedeutungen materieller Kultur. In: Tobias L. Kienlin (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005, 41–52

te Heesen, Anke: *Theorien des Museums. Zur Einführung*. Hamburg 2012.

Kienlin, Tobias L.: Die Dinge als Zeichen. Zur Einführung in das Thema. In: Ders. (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005, 1–20.

Korff, Gottfried: Dinge: unsäglich kultiviert. Notizen zur volkskundlichen Sachkulturforschung. In: Franz Grieshofer/Margot Schindler (Hg.): *Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege*. Wien 1999, 273–290.

Korff, Gottfried: Vom Verlangen, Bedeutungen zu sehen. In: Ulrich Borsdorf/Heinrich Theodor Grütter/Jörn Rüsen (Hg.): *Die Aneignung der Vergangenheit. Musealisierung und Geschichte*. Bielefeld 2004, 81–103.

Korff, Gottfried: Dimensionen der Dingbetrachtung. Versuch einer museumskundlichen Sichtung. In: Andreas Hartmann/Peter Höher/Christiane Cantauw/Uwe Meiners/Silke Meyer (Hg.): *Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*. Münster/New York u. a. 2011, 11–26.

Parmentier, Michael: Der Bildungswert der Dinge oder: Die Chancen des Museums. In: *Archäologisches Nachrichtenblatt* 10/2 (2005), 257–267.

Pomian, Krzysztof: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin 2001 [frz. Originalausgabe 1987].

Schweizer, Beat: Fürstengräber – Heroengräber. Zweierlei Modi der Distinktion im archaischen Griechenland und

Italien. In: Christoph Kümmel/Beat Schweizer/Ulrich Veit (Hg.): *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung: Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Münster/New York u. a. 2008, 233–270.

Veit, Ulrich: Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften. Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Tobias L. Kienlin (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005, 23–40.

Waidacher, Friedrich: Grundgedanken einer museologieorientierten Praxis. In: *Museologie Online* 3 (2001), 84–100, http://www.historisches-centrum.de/m-online/01/01-02.pdf (6.10.2013).

Stefanie Samida

24. Stil/Lebensstil

In seiner ursprünglichen Bedeutung wurde der lateinische Terminus *stilus* (Stiel, Stengel, Griffel) als Bezeichnung für Schreibinstrumente aus Rohr oder Eisen verwendet. In übertragener, metaphorischer Bedeutung begriff man unter *stilus* die Art und Weise des Schreibens und Sagens (*modus scribendi/dicendi*), den Schreib- oder Redestil. Rhetoren wie Cicero unterschieden diesbezüglich einen schlichten, mittleren und erhabenen Stil (*stilus humilis*, *mediocris*, *gravis*) und prägten so die klassischen Stilideale der Rhetorik und Poetik. Welchen Stil man verwendete, galt indes nicht nur als eine Frage der Angemessenheit (*aptum*), denn die Stile, die Redner und Schriftsteller entwickelten und kanonisierten, wurden auch als Signum ihrer Person verstanden (als ›Stil Ciceros‹ etc.). Bereits in der antiken Unterscheidung zwischen *aptum* und *signum* sind damit die Dimensionen sowohl eines klassifikatorischen als auch eines symbolischen Stilverständnisses angelegt, die im späteren, analytisch-wissenschaftlichen Begriffsgebrauch noch deutlicher hervortreten werden (Heinz 1986).

Kultur- und Sozialmorphologien

In Hinblick auf seinen materialen Gegenstandsbereich erfährt der Stilbegriff insbesondere seit dem 18. Jahrhundert markante Ausweitungen. Zunächst auf konkrete sprachliche Äußerungen im Sinne der antiken Rhetorik bezogen wird er zunehmend auch auf handwerkliche oder künstlerische Hervorbringungen angewandt; darüber hinaus leistet er die kognitive Vereinheitlichung von zeitlich und räumlich sehr weit auseinanderliegenden oder kategorial ganz unterschiedlichen Lebensäußerungen. So etwa wenn in kunst- oder kulturgeschichtlichen Zusammenhängen von Werkstilen, Epochenstilen oder Nationalstilen die Rede ist oder gar vom »Styl des Lebens« (Schleiermacher 1838, 212). Ein Konzept wie das des Epochenstils etwa transzendiert bereits in seiner übergreifenden zeitlichen Perspektive die relativ natürliche, d. h. pragmatisch orientierte Weltanschauung des Alltagslebens. Darüber hinaus bezieht es sich auf stilistische Isomorphien, die mitunter quer durch gesellschaftliche Lebens- und Wirklichkeitsbereiche wie Konsum (s. Kap. III.1), Technik, Architektur, Kunst und Philosophie identifiziert werden (Hahn 1986). In ähnlich übergreifender Weise erfasst der sozialwissenschaftliche Terminus des Le-

bensstils unterschiedlichste Dimensionen der Lebensführung wie Güterkonsum, Freizeitverhalten, Urlaubsgewohnheiten, Einstellungen zu Familie, Arbeit und Religion, politische Einstellungen, Wahlverhalten und Ähnliches.

Die Entwicklung solcher kultur- und sozialmorphologisch ambitionierter Stilbegriffe stellt die wissenschaftliche Begriffsverwendung allerdings nicht selten vor methodische Schwierigkeiten (Zittel 2011, 179). Denn letztlich setzen derartige Einheitsbegriffe idealistische oder naturalistische Vorannahmen bezüglich der Existenz eines ›Zeitgeistes‹ (wie im Fall des Epochenstils), eines ›Genius‹ (wie im Fall des Werkstils) oder einer die Gesellschaft »strukturierenden Struktur« (wie im Fall des Lebensstils; Bourdieu 1987, 279) voraus, als *deren* materielle Ausprägungen heterogene Artefaktsammlungen oder Datenzusammenstellungen überhaupt erst sinnvoll interpretiert werden können.

Symbolische Formungen

Zu den forschungspraktischen Hauptvorzügen des Stilbegriffs gehört seine Daten und Phänomene ordnende Funktion. So machen etwa die Kunstwissenschaft oder die Archäologie vom Terminus des Stils klassifikatorischen Gebrauch, wenn anonym überlieferte Artefakte (s. Kap. IV.4) einer zeitlichen oder auktorialen Zuordnung bedürfen. In der Phänomenologie und Wissenssoziologie hingegen wird der Begriff zur Differenzierung unterschiedlicher Modi der Weltzuwendung, d. h. kognitiver Erlebnis- und Erkenntnisstile verwendet. Insgesamt besehen, erlaubt der Stilbegriff im Rahmen empirisch entsprechend angelegter Vergleichsreihen und Gegenüberstellungen die Konstruktion umfassender Klassifikationsschemata und Taxonomien bezüglich der morphologischen Eigenschaften von Artefakten, Verhaltensweisen, Prozessen oder spezifischer Formen der Lebensführung.

Parallel zur klassifikatorischen Begriffsverwendung gewinnt seit dem 17. Jahrhundert der Topos vom Stil als symbolische Ausdrucksform zunehmend an Bedeutung (exemplarisch Michel de Montaigne, Philip Stanhope, Georges-Louis Lecerc). Friedrich Schleiermacher (1768–1834) konstatiert 1838, dass die »gestaltbildende Thätigkeit« (Schleiermacher 1838, 204) des Menschen – die Kunst also und der ganze Stil des Lebens – »dasjenige zur Vollständigkeit und Klarheit bringt, was sonst nur als ein Schattenbild gleich wieder würde verschwebt sein« (ebd., 205). Das innere Leben trete in Kunst und Lebensstil nicht unwillkürlich hervor und verliere sich nicht gleich wieder in der Flüchtigkeit spontaner Äußerungen, sondern offenbare sich als besondere Harmonie und Lebenseinheit.

In den kunstwissenschaftlichen Arbeiten Alois Riegls (1858–1905) und Heinrich Wölfflins (1864–1945) setzt sich dann unter dem Eindruck der Kulturphilosophie Ernst Cassirers (1874–1945) die Einsicht durch, dass sich in Stilen mehr und anderes als die Produktion von Schönheit manifestiere, nämlich das »Verhältnis des Individuums zur Welt« (Wölfflin 1929, 11). Stilistische Gestaltgebungen werden nunmehr als aktive kulturelle Ausformungen des Welt- und Selbstverhältnisses von Stilproduzenten verstanden, als »artifizielles Medium« (Cassirer 1990, 52) ihrer Welt- und Selbstauffassung. Erwin Panofsky (1892–1968) wird in direktem Anschluss an die Wissenssoziologie Karl Mannheims (1893–1947) schließlich den systematischen Versuch unternehmen, in der *poiesis* stilistischer Gestaltgebungen sich ausformende Welt- und Selbstauffassungen mit Hilfe des Terminus des *habitus* zu rekonstruieren (Panofsky 1951).

Der Gedanke, dass die Materielle Kultur der Stile nicht nur nachträglicher Ausdruck bereits fertiger Ideen und Haltungen oder struktureller Lebensverhältnisse ist, sondern selbst kulturelle Formgebung, ist nicht zuletzt auch für die Kultursoziologie Georg Simmels (1858–1918) maßgeblich. Allerdings denkt und konzeptionalisiert Simmel gesellschaftliche Prozesse kultureller Formgebung von ihrer widersprüchlichen inneren Dialektik her und stellt insbesondere das Auseinandertreten von objektiv äußerlicher Kulturwelt und individuellem Lebensprozess in der modernen Gesellschaft heraus. In den vielfältigen Selbststilisierungsaktivitäten seiner Zeitgenossen vermutet er Reaktionen auf gesellschaftlich-kulturelle Entfremdungserfahrungen und das »Verlangen nach einer neuen, tiefer empfindbaren Bedeutung der Dinge« (Simmel 1989, 555). Wenn er dementsprechend in der Kultivierung eines »individuellen Stils« ein je »individuelles Gesetz« realisiert sieht und im durchschnittlichen Stilkonsum seiner Zeitgenossen zumindest noch die Zuflucht zu einem »allgemeinen Gesetz« erkennt (Simmel 1993, 383), so wird hierin die letztlich ethische Ausrichtung seiner Stiltheorie an einem Ideal der Einheit von Subjekt und äußerer Welt deutlich.

Während Simmel die *poiesis* stilistischer Gestaltgebungen auf das Kriterium der Selbstkultivierung bezieht, thematisieren stärker am symbolischen Interaktionismus orientierte Ansätze gesellschaftliche Stilbildungen insbesondere auch unter dem Aspekt

der Aufrechterhaltung und der Transformation sozialer Austausch- und Kommunikationsprozesse (exemplarisch Goffman 1974; Müller 2009; Soeffner 2010). Am Ende jeweiliger Stilisierungsaktivitäten steht aus dieser Perspektive nicht der Stil als ›Werk‹, sondern das ›Du‹, das andere Subjekt, das auf entsprechende Stilbildungen reagiert und auf dessen Reaktionen hin diese entworfen werden. Stil ist in diesem Sinne eine Beobachtungsleistung und Beobachtungskategorie zugleich, d. h. ein kommunikatives Medium der Ausformung von Lebensstilgemeinschaften, Individualitätsfigurationen und kollektiv geteilten Lebenshaltungen.

Insgesamt besehen wird Stil im Rahmen symboltheoretisch orientierter Ansätze nicht – wie im klassifikatorischen Sinne – als begrifflich-konzeptionelles Instrument zur Erforschung lebensweltlicher Gegebenheiten verstanden, sondern selbst als eine solche lebensweltliche Gegebenheit und damit als eigener, kulturell vorinterpretierter Forschungsgegenstand. Die epistemologische Bedeutung dieses Forschungsgegenstands besteht darin, dass mit ihm ein Modus menschlicher Orientierung zugänglich wird, der wegen seiner sinnlich-ästhetischen Qualität nicht gleich *Diesseits der Hermeneutik* (Gumbrecht 2004) zu verorten ist, wohl aber diesseits sprachlicher Sinnzuschreibungen und begrifflicher Schlussfolgerungen: auf der Ebene der Gestaltung von Dingen, Prozessen und körperlichen Verhaltensweisen.

Hermeneutik des Stils

Mit der Wiederentdeckung von Stil als primäre lebensweltliche Gegebenheit stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen der Identifikation und Rekonstruktion konkreter historischer und gesellschaftlicher Stilbildungen. Methodologisch grundlegend ist an dieser Stelle die Feststellung, dass sich die Identifikation von Stilen bereits im Alltagsleben »nur durch Kontrasterfahrungen« (Hahn 1986, 603) vollzieht. Das implizite ebenso wie das explizite gesellschaftliche Wissen um Stile setzt bereits hier, im Alltag, die Beobachtung sukzessiver Variationen oder prinzipieller Alternativen der Handlungs-, Prozess- und Artefaktgestaltung voraus. Stil bedarf mit anderen Worten der Kritik, d. h. der Unterscheidung von anderen Stilen, denn erst im figurativen Kontrast zu diesen wird er in seiner jeweiligen Besonderheit kenntlich (Simmel 1989, 642). Dass entsprechendes Stilwissen auf onto- und phylogenetisch selbstreflexiven Distanzierungen von kulturellen Hervorbringungen und Traditionen basiert, gilt nicht zuletzt auch für die oben genannten, klassifikatorischen Verwendungsweisen des Stilbegriffs.

Der primäre Modus der Analyse lebensweltlicher Stilbildungen ist dementsprechend der anschauliche Vergleich. Heinrich Wölfflins systematische Bildgegenüberstellungen in seinen *Kunstgeschichtlichen Grundbegriffen* von 1915 können hier als paradigmatisch gelten. Allerdings meint ›Vergleich‹ nicht notwendig ›Bildvergleich‹. Stilanalytisch effektiv ist vielmehr jedwede Form der kontrastiven Gegenüberstellung und der systematischen Variation, durch die das »figurative Prinzip« (Müller 2009, 62) jeweiliger Stilbildungen kenntlich wird – die Art und Weise also, wie einzelne Stilelemente zu einer einheitlichen Sinnfigur arrangiert werden. Der heuristische Sinn solch einer figurativen Hermeneutik ist es, die faktische, in jeweiligen Stilbildungen objektivierte Wahl zwischen lebensweltlichen Handlungs- und Gestaltungsalternativen ästhetisch kenntlich werden zu lassen und damit die ausdrückliche soziale oder weltanschauliche Bedeutung entsprechender Wahlentscheidungen zu rekonstruieren. Für die Produzenten, Träger oder Anhänger eines Stils ist es allerdings nicht nötig, einen diskursiv mitteilbaren Begriff von der symbolischen Struktur ihres Stils zu haben. Es ist lediglich notwendig, dass sie diejenigen materiellen Selektionen kennen und realisieren, durch die ein bestimmter Stil hervorgebracht wird (Soeffner 2010, 87).

Stilgenese

Bezogen auf die allgemeinen Voraussetzungen sozialer Kommunikation argumentieren Frederik Buytendijk (1887–1974) und Helmuth Plessner (1892–1985) im Jahr 1925, dass Ausdruck und Ausdrucksverstehen noch vor jedweder Empathie oder zeichenhafter Repräsentation im sich körperlich verändernden Umweltverhältnis unseres Gegenübers fundiert sind. In der Bezugnahme des Gegenübers auf seine unmittelbare Umgebung und in den Reaktionen seiner Umgebung auf ihn – im bildhaften Zusammenhang also der gesamten Situation – bestehe »eine ursprüngliche Identität von Anschaulichkeit und Verständlichkeit« (Buytendijk/Plessner 1980, 83). Bezogen auf Stil bedeutet dies, dass jeweilige Stilbildungen als Versuche zu verstehen sind, diese deiktische, d. h. Gesamtzusammenhänge widerspiegelnde Dimension sozialer Kommunikation durch gezielte Verhaltens-, Artefakt- und Situationsgestaltungen zu kontrollieren. In der materiellen Ausarbeitung von Stilen spiegeln sich also nicht zwangsläufig Tenden-

zen einer reinen Ästhetisierung der Lebenswelt, sondern Versuche, sozial relevante Handlungseinstellungen oder Lebenshaltungen ästhetisch pointiert zu demonstrieren (Goffman 1974). Stile sind, so gesehen, zu dauerhaften symbolischen Formen kultiviertes Ausdrucksverhalten.

Lässt sich die Genese von Stilen einerseits also bis auf die Ebene der allgemeinen Grundformen und -mechanismen der Sozialkommunikation zurückverfolgen, so ist andererseits zu konstatieren, dass Stilbildungen immer auch in Abhängigkeit von kollektiv verfügbarem Stilwissen stehen. Die Bereitstellung immer umfangreicheren historischen Stilwissens durch moderne Bild- und Massenmedien ist daher auch in Hinblick auf die Materielle Kultur gesellschaftlicher Stilbildungen nicht zu unterschätzen.

Von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass zu allem historischen Stilwissen und Stilverständnis die prinzipielle Fähigkeit des Menschen und seine potentielle Bereitschaft gehört, auf grundlegende Herausforderungen der Lebensführung dezidiert ästhetisch zu reagieren. In der kollektiven Suche nach Stil und im Stilkonsum spiegeln sich, wie bereits Simmel (1989) beobachtete, vielfältige Versuche der Erkundung, der Erprobung und der Entwicklung neuer gesellschaftlicher Einstellungen und Lebenshaltungen. Stile repräsentieren mit anderen Worten ein Modus gesellschaftlicher (Selbst-)Reflexion, der nicht begrifflich oder theoretisch fundiert ist, sondern anschaulich, der nicht das »Medium des Gedankens« nutzt, sondern das »der sinnlichen Formen« (Cassirer 1990, 226).

Unter den Bedingungen eines medial gesteigerten Stilwissens und der Verfügbarkeit neuer, medialer Stilisierungstechniken wird gesellschaftlich schließlich so etwas wie ein stilistischer »Phantasieüberschuß« (Scheler 2007, 30) möglich. Insbesondere in den Freiräumen von Kunst und Mode, in den Schutzräumen von Clubs und Lebensstilgemeinschaften und auf den bildmedialen Projektionsflächen von Blogs und sozialen Plattformen demonstrierten entsprechende Stilbildungen regelmäßig bis dato unwahrscheinliche Möglichkeiten der Verhaltens-, Artefakt- und Situationsgestaltung.

Literatur

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M. 1987 [frz. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris 1979].

Buytendijk, Frederik/Plessner, Helmuth: Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs. In: Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Frankfurt a. M. 1980, 67–129 [Erstausgabe 1925].

Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen*. Hamburg 1990 [Erstausgabe 1944].

Goffman, Erving: *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York 1974.

Gumbrecht, Hans Ulrich: *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M. 2004.

Hahn, Alois: Soziologische Relevanzen des Stilbegriffs. In: Hans Ulrich Gumbrecht/Ludwig K. Pfeiffer (Hg.): *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt a. M. 1986, 603–611.

Heinz, Rudolf: *Stil als geisteswissenschaftliche Kategorie. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum Stilbegriff im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg 1986.

Müller, Michael R.: *Stil und Individualität. Die Ästhetik gesellschaftlicher Selbstbehauptung*. München 2009.

Panofsky, Erwin: *Gothic Architecture and Scholasticism*. Latrobe 1951.

Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn 2007 [Erstausgabe 1928].

Schleiermacher, Friedrich: Zur Aesthetik. In: Ders.: *Sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie*. Bd. 3. Berlin 1838, 179–224.

Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M. 1989 [Erstausgabe 1900].

Simmel, Georg: Das Problem des Stiles. In: Ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Frankfurt a. M. 1993, 374–384 [Erstausgabe 1908].

Soeffner, Hans-Georg: *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*. Weilerswist 2010.

Wölfflin, Heinrich: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwickelung in der neueren Kunst*. München 1929 [Erstausgabe 1915].

Zittel, Claus: Ludwik Fleck und der Stilbegriff in den Naturwissenschaften. Stil als wissenschaftshistorische, epistemologische und ästhetische Kategorie. In: Horst Bredekamp/John Michael Krois (Hg.): *Sehen und Handeln*. Berlin 2011, 171–206.

Michael R. Müller

25. Stoffbilanzen

Zum Begriff

Stoffe prägen unsere Lebenswelt auf vielfältige Weise. Die materielle Beziehung des Menschen zur Natur kann als eine Form des Stoffwechsels beschrieben werden: Sowohl unsere Körperfunktionen als auch unsere wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Prozesse basieren auf einem Stoffaustausch. Wir entnehmen der Natur kontinuierlich Stoffe und führen sie ihr – zumeist in veränderter Form oder als Rest- und Schadstoffe – wieder zu. Auch alle materiellen Dinge, die unser Leben, Wohnen und Arbeiten prägen, bestehen aus Stoffen. In der materiellen Kulturforschung sind jedoch bislang schwerpunktmäßig die Dinge, sowohl in ihrer symbolischen Bedeutung als auch in ihrer Materialität, thematisiert worden. Die Untersuchung von Stoffen, ihren Flüssen, Kreisläufen und Bilanzen, war lange vor allem ein Thema der (umweltorientierten) Naturwissenschaften und seit den 1990er Jahren verstärkt der Umweltgeschichte. Stand zunächst das Verständnis für die Abläufe der natürlichen Stoffkreisläufe im Vordergrund naturwissenschaftlicher und ökologischer Untersuchungen, gerieten unter dem Einfluss der Nachhaltigkeitsdebatte die Veränderungen der Stoffkreisläufe durch die materiell basierte menschliche Lebenswelt und mögliche Optimierungspotentiale von Stoffflüssen in den Fokus des Interesses. Vor allem in ökonomischen und wirtschaftshistorischen Arbeiten gewann der Begriff der Material- bzw. Stoffbilanzen an Bedeutung. Sogenannte ›Stoffstromanalysen‹ untersuchen systematisch Menge, Art und Qualität eines Stoffs und seinen Weg durch das jeweilige Stoffsystem (Material- oder Stoffeinsatz bzw. -ausbringung).

Stoffbilanzen geben somit Auskunft über Stoffströme, Emissionen, Abwasser und Abfälle. Während das Ziel im wirtschaftlichen Bereich vor allem in einer gesteigerten Kosteneffizienz und Produktivität liegt, die durch ein verbessertes Stoffstrommanagement erreicht werden sollen, geht es bei ökologisch motivierten Stoffbilanzen um Ressourcenschonung, Vermeidung von Emissionen und Abfällen und eine Steigerung der Möglichkeiten des Recycling. Auf die Ebene industrieller Sektoren bzw. ganzer Regionen und Länder gehoben, dient der Ansatz der Untersuchung des zur Versorgung hochindustrialisierter Gesellschaften notwendigen Material- und Energieaufwands. Albert Adriaanse untersuchte beispielsweise mit einer Forschergruppe die Materialströme der USA, Japans, Deutschlands und der Niederlande und verdeutlichte die hohe Abhängigkeit dieser Volkswirtschaften von materialintensiven Stoffströmen (Adriaanse u. a. 1998). Obwohl die Studie den wenig nachhaltigen Umgang mit Ressourcen offenbarte, stand die qualitative Erfassung der Stoffströme im Vordergrund. Kleinere, für die systemischen Abhängigkeiten der Ökosysteme durchaus wichtige Stoffströme blieben größtenteils unbeachtet.

Mit dem steigenden Bewusstsein für Luft- und Wasserverschmutzung, Müllproblematik und Ressourcenknappheit stieg das wissenschaftliche und öffentlich-politische Interesse an den Stoffkreisläufen hinter den materiellen Produkten des täglichen Konsums. Sowohl in den Natur- und Technikwissenschaften als auch der Umweltgeschichte entstanden Arbeiten, die sich den Lücken und Endpunkten eines ›linearen‹ Ressourcennutzungsprozesses in Form von Emissionen, Abwasser und Abfall (s. Kap. IV.1) widmeten. Recycling und Upcycling (stoffliche Aufwertung durch Umwandlung von Abfallprodukten in neue hochwertige Materialien oder Produkte) wurden ebenfalls zu Forschungsthemen (s. Kap. III.2). In der öffentlichen Debatte tauchen seitdem immer häufiger Begriffe wie ›ökologischer Fußabdruck‹, ›ökologischer Rucksack‹ oder ›virtuelles Wasser‹ auf (Wackernagel/Rees 1996). Alle drei entstanden fast zeitgleich Mitte der 1990er Jahre und beziehen sich auf den für die Herstellung, Nutzung und Entsorgung eines materiellen Guts notwendigen Verbrauch von Fläche, Ressourcen und Wasser. Sie richten den Blick auf die allen materiellen Dingen vor- und nachgeschalteten Stoffflüsse, werden jedoch als analytisches und epistemologisches Werkzeug und wegen ihrer starken Politisierung auch kritisiert.

Industrialisierung und Konsumgesellschaft

Für die Untersuchung historischer Stoffflüsse und -bilanzen nehmen der Übergang vom solaren zum fossilen Energiezeitalter, die damit einsetzende Industrialisierung sowie die späteren Globalisierungswellen eine wichtige Rolle ein. In den Forstwissenschaften und der Umweltgeschichte wurde als ein Beispiel für Veränderungen im natürlichen Stoffkreislauf durch Übernutzung bereits in den 1980er Jahren die vorindustrielle Holzverknappung intensiv untersucht (Sieferle 1982; Radkau 1983). Aus der wissenschaftlichen Debatte um Existenz, Ausmaß und Auswirkungen dieser ›Holznot‹ entwickelte sich

ein starkes Interesse an den Energieflüssen verschiedener historischer Perioden. Neben der Erforschung von Stoffströmen im Übergang zur industrialisierten Landwirtschaft oder der industriellen Fertigungsproduktion unter Verwendung fossiler Brennstoffe stand bald die Phase der entstehenden Massenkonsumgesellschaften nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs im Vordergrund. Prägend waren hier die Forschungen von Christian Pfister (1995), der am Beispiel der Schweiz den Zusammenhang von Energieverbrauch, Wirtschaftswachstum und Umweltfolgen untersuchte. Die 1950er Jahre wurden als Phase der Beschleunigung und als Zäsur in Bezug auf Materialverbrauch und Stoffumsatz beschrieben: Zwar hatten schon industrielle Gesellschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts einen wenig nachhaltigen Lebensstil, doch erst der zu verzeichnende Preisverfall für Energie, insbesondere Erdöl, ermöglichte die moderne Wegwerfgesellschaft.

MEFA und Industrieller Metabolismus

Die vom zwischenstaatlichen IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) seit 1990 in regelmäßigen Abständen publizierten Sachstandsberichte befeuern die Debatte um einen anthropogenen Klimawandel und bescheren der Stoffforschung neuen Auftrieb. Kohlenstoffdioxid als natürlicher Bestandteil der Luft, aber auch als Abfallstoff aus industrialisierten Wirtschafts- und Gesellschaftsprozessen, wurde in der Folge zu einem naturwissenschaftlich sowie gesellschafts- und kulturwissenschaftlich relevanten Stoff, der den Blick auf die globalen Dimensionen und Konsequenzen menschlicher Eingriffe in geschlossene natürliche Stoffkreisläufe und die kulturelle Deutung von Stoffen lenkte (Soentgen/Reller 2009). Forschungsansätze wie MEFA (*Material and Energy Flow Accounting*) und das Konzept des industriellen Metabolismus entwickeln Analysemethoden und Werkzeuge, um den Material- und Stofffluss zwischen Biosphäre und Anthroposphäre, also dem vom Menschen geschaffenen und durch seine Technologien und materiellen Erzeugnisse geprägten Lebensraum, zu verstehen. Dabei handelt es sich um eine quantifizierende Methode, die die in der Anthroposphäre komplexen Material- und Stoffflüsse zahlenmäßig zu erfassen versucht. Obwohl der Untersuchungsrahmen vieler MEFA-Studien die Ebene der Nationalstaaten ist, bemüht sich der Ansatz um eine universal- und globalgeschichtliche Perspektive, um die Vergleichbarkeit im weltweiten Maßstab zu garantieren und Handlungspotentiale für einen effizienteren Ressourcenumgang zu schaffen. Im Gegensatz zum *Life Cycle Assessment*-Ansatz, der ein ausgewähltes Produkt über seinen gesamten Lebensweg (›from cradle to grave‹ = dt. von der Wiege bis zur Bahre) verfolgt und auf seine Umweltwirkungen hin untersucht, fokussiert der MEFA-Ansatz auf einen einzelnen Stoff, ein einzelnes Material oder eine einzelne Ressource, die in einer Vielzahl von Produkten nachverfolgt werden kann.

Der MEFA-Ansatz basiert auf dem von Robert U. Ayres und Udo Simonis geprägten Konzept des ›industriellen Stoffwechsels‹ (*industrial metabolism*). Ayres und Simonis (1994) verstehen darunter die Zusammenschau aller physikalischen Prozesse, durch die die in der Natur befindlichen Rohstoffe unter Verwendung von Energie und Arbeit in materielle Produkte und Abfallstoffe umgewandelt werden. Die Hinzunahme der Arbeit als Untersuchungskomponente geht auf Karl Marx (1818–1883) zurück, der den Begriff des Stoffwechsels in *Das Kapital* benutzte:

> »Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen« (Marx 1969, 192).

Die Erweiterung des Marxschen Verständnisses von der menschlichen Aneignung der Natur als Stoffwechselprozess führt zur Interpretation des industriellen Metabolismus als einem System, das durch Überlastung und Übernutzung aus dem Gleichgewicht gerät.

Ähnlich wie der MEFA-Ansatz bemüht sich die Forschungsrichtung der industriellen Ökologie, die auf dem Stoffwechsel-Ansatz basiert, um eine integrative Sicht auf das Zusammenspiel von Biosphäre und durch den Menschen geschaffene industrielle Systeme. Die Idee einer Kreislaufwirtschaft statt eines linearen Systems, an dessen Ende kaum noch verwertbare Abfälle stehen, bildet den Mittelpunkt der industriellen Ökologie. Ziel ist es, die vom Menschen beeinflussten und geschaffenen Material- und Stoffflüsse so zu gestalten, dass sie sich den natürlichen Ökosystemen annähern, die sich durch eine funktionelle Geschlossenheit auszeichnen, weil Abfälle von anderen Lebensformen als Ressource wiederverwendbar sind (Braungart/McDonough 2002).

Die aus den Analysen des industriellen Stoffwechsel-Ansatzes gewonnenen Erkenntnisse haben bereits Verbesserungen bei der Ressourceneffizienz gebracht, doch häufig werden die schonenden Effekte durch höheren Konsum, auch hervorgerufen durch die globale Verbreitung des westlichen Lebensstils, aufgehoben. Gründe für dieses Phänomen liegen in den kulturellen Deutungsmustern und Normsetzungen von Lebensstilen (s. Kap. IV.24) und Naturverständnissen sowie den sozialen Vernetzungen und machtpolitischen Verhältnissen, die vom Analyseansatz des industriellen Metabolismus nicht ausreichend erfasst werden. Ein wesentlicher Kritikpunkt an der Tragfähigkeit des Stoffwechselbegriffs ist deshalb seine Beschränktheit auf einen physiologisch-naturwissenschaftlichen Kern, der das Moment kulturell geprägter Intentionen nicht erschöpfend abbilden kann. Zudem läuft das Konzept Gefahr, entweder den natürlichen Stoffwechselprozess oder die dahinterliegende gesellschaftliche Komponente zu überbetonen anstatt zu einer integrativen Sicht zu gelangen, in der sich naturwissenschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Komponenten – auch in ihrer Geschichtlichkeit – miteinander verschränken (Deneke 1985).

Das Anthropozän-Konzept

Das Konzept des ›Anthropozän‹, das seit der Wende zum 21. Jahrhundert diskutiert wird, versucht das Desiderat eines transdisziplinären Blicks auf Stoffflüsse, -kreisläufe und -bilanzen einzulösen. Es handelt sich allerdings noch um ein sehr junges und offenes Konzept, dem bislang eine spezifische Methodik zur Untersuchung relevanter Phänomene fehlt. Geprägt und popularisiert wurde der moderne Begriff – Vorläufer war unter anderem Antonio Stoppanis (1824–1891) ›anthropozoische Ära‹ – durch den Atmosphärenchemiker und Nobelpreisträger Paul J. Crutzen, der ihn im Jahr 2000 erstmals auf einer Konferenz und zwei Jahre später im Magazin *Nature* verwendete (Crutzen 2002). Die zentrale Aussage des Anthropozän-Gedankens ist es, auf das global und systemisch vernetzte Eingreifen des Menschen in die Geo- und Biosphäre hinzuweisen. Dadurch gewinnt die Perspektive der ›vom Menschen gemachten Umwelt‹ eine neue Dimension, wie es auch der Begriff ›Anthroposphäre‹ ausdrückt. Natürliche Stoffkreisläufe wie etwa der Stickstoffkreislauf werden durch die industrielle Landwirtschaft und Düngung radikal verändert. Böden, Wälder und Meere werden übernutzt, die biologische Vielfalt und Stabilität der Ökosysteme nimmt dramatisch ab.

Neu am Konzept des Anthropozäns ist, dass die Stoffflüsse und -bilanzen nicht nur in der menschheitsgeschichtlichen, sondern vielmehr der geologischen Dimension betrachtet werden. Der Begriff ›Anthropozän‹ bezieht sich auf die derzeitige Erdepoche des Holozän, die vor ca. 12.000 Jahren mit der Erwärmung des Klimas begann und in der sich die heutige Dominanz des Menschen entfalten konnte. Die Frage, ob sich der menschliche Einfluss auf die natürlichen Ökosysteme und deren Stoffflüsse geologisch nachweisen lässt – ob die Rückstände der Anthroposphäre langfristig sedimentiert werden –, verweist bereits auf die starke materielle Rückbindung des Anthropozän-Konzepts. Im Vordergrund vieler Forschungen steht die globale Umverteilung natürlicher Stoffe wie etwa die Umleitung oder Blockierung des natürlichen Sedimentflusses durch menschgeschaffene Dammbauten, Flussbegradigungen oder Kanalbau. Durch seine Wirtschafts- und Konsumprozesse greift der Mensch aber auch noch anders in Stoffflüsse ein: So werden die für die Fertigung hochtechnischer Smartphones aufwendig aus ihren natürlichen Lagerstätten geholten Rohstoffe, z. B. Metalle der Seltenen Erden, nach der Verwendung des technischen Geräts in Form von Elektronikschrott global neu verteilt. Indem das Konzept des Anthropozäns Bio- und Anthroposphäre zusammen denkt, überwindet es die Dualität von Natur und Kultur. Kulturelle und soziale Normen, Werte und Konsumstile schaffen sowohl eine materielle Welt bestehend aus technischen Maschinenpopulationen und Konsumgütern, sie prägen aber auch unseren Umgang mit natürlichen Stoffressourcen und unser Denken und Handeln in Bezug auf Stoffflüsse.

Materielle Kultur ist im Anthropozän nicht mehr eng gefasst als ›das vom Menschen gemachte‹ zu verstehen, sondern beinhaltet die Umwelt in ihrer Gesamtheit inklusiver natürlicher Phänomene als Ergebnis kulturellen Handelns. So wie einzelne Stoffe historisch und kulturell unterschiedlich gedeutet, gewertet und interpretiert werden, so wohnen auch den vermeintlich naturwissenschaftlich-neutralen Stoffkreisläufen und -bilanzen individuelle und kollektive Deutungsmuster inne, deren Entschlüsselung notwendig ist für ein transdisziplinäres Verständnis und Handeln. Als Erweiterung linearer Stoffbilanzen und Stoffstromanalysen, die vor allem Input- und Outputströme messen und darstellen, eröffnet die Integration kultureller und sozialer Aneignungsprozesse von Materieller Kultur in die Stoffbilanzierung die Möglichkeit, ein vollständigeres Bild von Stoffflüssen, ihren materiellen Manifestationen und ihren kulturellen Bedeutungen zu zeichnen.

Literatur

Adriaanse, Albert/Bringezu, Stefan/Hammond, Allen/Moriguchi, Yuichi/Rodenburg, Eric/Rogich, Don/Schütz, Helmut: *Stoffströme. Die materielle Basis von Industriegesellschaften*. Berlin 1998 [engl. Originalausgabe 1998].

Ayres, Robert U./Simonis, Udo E. (Hg.): *Industrial Metabolism. Restructuring for Sustainable Development*. Tokyo/New York 1994.

Braungart, Michael/McDonough, William: *Cradle to Cradle. Remaking the Way We Make Things*. New York 2002.

Crutzen, Paul J.: Geology of mankind. In: *Nature* 415 (2002), 23.

Deneke, Michael: Zur Tragfähigkeit des Stoffwechselbegriffs. In: Gernot Böhme/Engelbert Schramm (Hg.): *Soziale Naturwissenschaft. Wege zu einer Erweiterung der Ökologie*. Frankfurt a. M. 1985, 42–52.

Haberl, Helmut/Fischer-Kowalski, Marina/Krausmann, Fridolin/Weisz, Helga/Winiwärter, Verena: Progress towards sustainability? What the conceptual framework of Material and Energy Flow Accounting (MEFA) can offer. In: *Land Use Policy* 21/3 (2004), 199–213.

Krausmann, Fridolin/Fischer-Kowalski, Marina: Global metabolic transitions. In: Simron J. Singh (Hg.): *Long Term Socio-Ecological Research. Studies in Society-Nature Interactions Across Spatial and Temporal Scales*. New York 2013, 339–368.

Marx, Karl: *Das Kapital*. Bd. 1. Berlin 1969 [Originalausgabe 1867].

Pfister, Christian (Hg.): *Das 1950er Syndrom. Der Weg in die Konsumgesellschaft*. Bern 1995.

Radkau, Joachim: Holzverknappung und Krisenbewußtsein im 18. Jahrhundert. In: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983), 513–543.

Sieferle, Rolf Peter: *Der unterirdische Wald. Energiekrise und industrielle Revolution*. München 1982.

Sieferle, Rolf Peter/Krausmann, Fridolin/Schandl, Heinz/Winiwärter, Verena: *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*. Köln 2006.

Soentgen, Jens/Reller, Armin (Hg.): *CO_2 – Lebenselixier und Klimakiller*. München 2009.

Steffen, Will/Sanderson, Angelina/Tyson, Peter D./Jäger, Jill/Matson, Pamela A. u. a.: *Global Change and the Earth System. A Planet Under Pressure*. Berlin u. a. 2004.

Wackernagel, Mathis/Rees, William E.: *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*. Gabriola Island, BC 1996.

Nina Möllers

26. Substanzen

Begriffsbestimmung

›Substanz‹ (lateinische Übersetzung des griechischen *hypostasis*: Grundlage, Seinsstufe) ist in Philosophie und Geisteswissenschaften ein relationaler Begriff. Seine Verwendung problematisiert die Beziehung zwischen Geist und Materie (s. Kap. II.1), zwischen Substantiellem und Relativem, Anwesendem und Abwesendem oder zwischen Materie und Form (Mörschel/Schmitz 1989; Arndt u. a. 1998). Demgegenüber hat sich in Naturwissenschaften und Umgangssprache seit Anfang des 19. Jahrhunderts ein pragmatisch-technisches Verständnis des Substanzbegriffs etabliert. Die Bedeutung von Substanz oder Materie als Material, aus dem etwas gestaltet werden kann, wurde durch die moderne Chemie und ihre experimentellen und technischen Verfahren der Stofftrennung und -umwandlung auf neue Weise abgestützt. Die Eigenschaften von Substanzen konnten nun mit Hilfe der chemischen Elemente, die sich durch eine je spezifische Atomstruktur und -masse auszeichnen, erklärt, quantifiziert und verändert werden (Snyder/Meinel 2008). Im naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch wurden die Wörter ›Substanz‹ und ›Materie‹ unter Verwendung des im Textilhandel üblichen niederländischen Lehnworts ›Stoff‹ eingedeutscht (Anonym 1957, Sp. 145). Die Geschichtswissenschaften setzen sich mit dieser stofflichen oder materiellen Dimension des Substanzbegriffs auseinander.

Materialien als geschichtswissenschaftlicher Zugang zu gesellschaftlichem Wandel

Historische, soziologische und anthropologische Untersuchungen zur Materiellen Kultur von Gesellschaften als dem greifbaren Teil gegenwärtiger oder vergangener Alltagswirklichkeit setzen meist bei Dingen ein und behandeln nur selten Materialien (siehe auch Hahn/Soentgen 2011). Dinge oder Infrastrukturen bieten einen privilegierten Zugang zum Studium gesellschaftlicher Interaktion, weil sie Handlungsmöglichkeiten sowohl verkörpern als auch begrenzen. Sie sind diskrete Entitäten. Ausgehend von einem distributiven Verständnis von Funktion kann ihnen daher selbst Handlungsmacht oder Handlungsträgerschaft (*agency*) zugesprochen werden. Da Dinge zwischen der Mikroebene individuellen und der Ebene kollektiven oder organisationalen

Handelns vermitteln, zielt ihre Analyse entsprechend darauf, die von den Dingen explizit oder auch nur implizit verkörperten Ideen gesellschaftlicher Ordnung für bestimmte Orte und Zeiträume zu identifizieren (Winner 1980; Worster 2011).

Als nicht diskrete Entitäten sind Substanzen oder Materialien besondere Artefakte (s. Kap. IV.4). Während Dinge Funktionen haben, haben Materialien Eigenschaften. Auch Materialeigenschaften können historisiert werden, sie sind weder kulturelle noch natürliche Konstanten. In Stoff- oder Materialgeschichten setzt die Untersuchung von Materialität (s. Kap. IV.17) einerseits an einem den Dingen vor- oder nachgelagerten Punkt ein. Der historische Blick auf Stoffe und Materialien rückt in der Regel ihre Produktion, Weiterverarbeitung und Entsorgung in den Mittelpunkt, also Phasen, in denen materielle Transformationen stattfinden und Stoffe als Mengenware in Erscheinung treten. Materialgeschichten holen andererseits aber nicht nur den fehlenden Anfang von Dinggeschichten ein oder liefern deren Ende nach. Tatsächlich lösen Dinge Materialien nicht einfach ab. Selbst im Rahmen von vornehmlich auf die Beschreibung und Erklärung von Kauf- und Gebrauchsverhalten abzielenden Konsumgeschichten lassen sich Materialien und die aus ihnen gemachten Dinge oft kaum auseinanderdividieren. Materialien verschwinden nicht hinter der Form, in die sie gebracht werden (Ingold 2007, 9). Ihre Eigenschaften wirken in den Dingen weiter, wie etwa an den neuartigen Formgebungsmöglichkeiten von Beton oder Plastik zu sehen ist, oder an den mit zahlreichen Stoffen assoziierten Umwelt- oder Gesundheitsrisiken. Dass sich nichtintendierte Nebenfolgen häufig nur allmählich einstellen, unterstreicht die Historizität der untersuchten gesellschaftlichen Prozesse zusätzlich.

Für den Umgang mit Materialien ist der Gebrauch generalisierender Oberklassen wie Nichteisenmetalle, Brennstoffe oder Kunststoffe üblich. Die von den Zeitgenossen vorgenommenen Klassifizierungen und Verallgemeinerungen – man denke etwa an die Aussage, Plastik sei krebserregend – sind zwar keineswegs immer zutreffend aber dennoch wirkungsmächtig und gerade deshalb Teil des zu untersuchenden historischen Phänomens.

Im Folgenden werden drei Stoffe bzw. Stoffgruppen vorgestellt, an denen sich die Bedeutung von Substanzen für die Geschichtswissenschaften exemplarisch aufzeigen lässt: Energierohstoffe, Kunststoffe, Kohlenstoffisotope.

Energierohstoffe

In Analogie zur Charakterisierung früher Epochen der Menschheitsgeschichte anhand bestimmter Werkstoffe (Steinzeit, Bronzezeit, Eisenzeit) ziehen die Geschichtswissenschaften moderne Epochengrenzen mit Blick auf die vorherrschende Nutzung bestimmter Brennstoffe: Kohlezeitalter, Erdölzeitalter, Atomzeitalter. Darin manifestiert sich zweifellos die Bedeutung, die den Energierohstoffen für das Verständnis moderner Gesellschaften zukommt (Wrigley 2010).

Seit dem Zeitalter der europäischen Expansion begriffen Staaten den gesicherten Zugang zu Energierohstoffen als wesentliche Voraussetzung für politische, militärische und wirtschaftliche Macht. Als energetisches a priori bietet dieser Umstand einen neuen wissenschafts- und technikgeschichtlichen Zugang zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Infrastrukturen der Rohstoffflüsse und Energieerzeugung werden in diesem Kontext als zentrale Sachquellen identifiziert, anhand derer bis anhin separat untersuchte Sachverhalte und Problemstellungen verknüpft werden (Jones 2010; Radkau 2011, 38–54). Die Analyse der kulturellen, ökonomischen und technischen Einbettung dieser Infrastrukturen etablierte sich als ein neuer Zugang zur Geschichte des Kalten Kriegs (Hecht 1998). Auch die Beziehungen zwischen global agierenden Unternehmen und staatlichen Akteuren können in diesem Kontext neu erfasst und erklärt werden. Die Konzentration auf die Infrastrukturen der Energieversorgung führte zur Etablierung der Risikosoziologie (Perrow 1984), von der die Wissenschafts-, Technik- und Umweltgeschichte stark profitierten. Die Umweltgeschichte setzte mit der Beschreibung tiefgreifender Landschaftsveränderungen durch Bergbau und Erdölgewinnung, der Problematisierung von Bergbauabfällen und der Untersuchung von Gesundheitsrisiken für Arbeiter und Anrainer eigene Akzente in der Untersuchung der Materiellen Kultur zeitgenössischer Gesellschaften (Morrissey 2010). Zudem erfahren Brennstoffe in der Umweltgeschichte durch die historische Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen des aktuellen Klimawandels neue Aufmerksamkeit.

Kunststoffe

Thermoplastische vollsynthetische Kunststoffe haben durch ihre massenhafte Verwendung die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich geprägt. Die

oben erwähnte Vermittlungsfunktion von Dingen zwischen Mikro- und Makroebene macht dabei nur einen Teil ihrer historischen Erklärungskraft aus. In geschichtswissenschaftlicher Perspektive erweisen sich die Materialeigenschaften thermoplastischer Kunststoffe, insbesondere ihre Plastizität und synthetische Herkunft, als besonders wirkungsmächtig. Diese Eigenschaften waren jedoch keineswegs zeitlos, vielmehr mussten sie in verschiedenen historischen Kontexten sowohl diskursiv als auch durch die tatsächliche Verwendung von Kunststoffen konkretisiert werden.

Der erste thermoplastische Kunststoff Polyvinylchlorid (PVC), auch bekannt als Vinyl, wurde in den späten 1920er Jahren entwickelt und spielte in der nationalsozialistischen Autarkie- und Kriegswirtschaft eine wichtige Rolle als Ersatzstoff für diverse Metalle, Glas oder Leder. Da Deutschland über große Kohlevorkommen verfügte, erweiterte der anfänglich kohlebasierte Kunststoff die Vorräte an Industriematerialen signifikant. PVC galt dank seiner Verfügbarkeit, Formbarkeit und vielfältigen Verwendbarkeit als Erfolg der makromolekularen Chemie, ein zukunftsweisendes Material, dessen Bedeutung nach Ansicht der Experten über eine bloße Ersatzfunktion hinausging.

Nachdem sich die massenindustrielle Produktion von PVC bereits in den Kriegsjahren etabliert hatte, stand der Kunststoff für den Wiederaufbau der frühen Bundesrepublik zur Verfügung. Seine schier unbegrenzte Einsetzbarkeit verwirklichte die Teilhabeversprechen des entstehenden Gemeinwesens, die in anderen politischen Kontexten auch bereits an ältere Surrogate wie Celluloid oder Bakelit als Medien des Massenkonsums geknüpft worden waren (Meikle 1995). Thermoplastische Kunststoffe trugen zur Schaffung einer breiten und erschwinglichen Warenpalette bei und sicherten nach Meinung vieler Zeitgenossen das Recht des Verbraucherbürgers auf freie Kaufwahl.

Neben ihrer Bedeutung für ein wachsendes Warenangebot erfüllten thermoplastische Kunststoffe noch weitere Kernfunktionen für die sich auf Massenkonsum stützende politische Kultur der jungen Verbraucherdemokratie: Plastikverpackungen waren eine Voraussetzung für die Entwicklung neuer Formen der Warendistribution und der Selbstbedienung im Supermarkt. Darüber hinaus vermittelte die robuste, ›abwaschbare‹ und freundliche Innenausstattung öffentlicher Gebäude und Verkehrsmittel mit Kunstleder, PVC-Fußböden oder -Wandverkleidungen eine neue Offenheit der Staats- und Gemeindeverwaltungen für die Belange der Bürger und führte zugleich zu einer Verwischung verbliebener Klassengrenzen. So war etwa das Bundeshaus in Bonn, 1949 vom Architekten Hans Schwippert (1899–1973) entworfen, einer neuen, kunststoffbasierten politischen Ikonographie verpflichtet. Schwippert wollte ›Räume des Gesprächs‹ schaffen und richtete Architektur und Materialwahl an der ›menschlichen Stimme‹ aus. Ihr Klang sollte weder hallen, noch ›hart und kalt‹ sein, wie man dies von vielen Bürogebäuden aus Wirtschaft und Verwaltung kenne. Ebenso wenig sollten die Voten der Abgeordneten von den ›verstaubten Mitteln alter Repräsentation‹ wie Stuck oder Teppich verschluckt werden (Schwippert 1951). Ein PVC-Boden schien den Erfordernissen einer parlamentarischen Demokratie angemessen (Westermann 2007).

Die Eigenschaften thermoplastischer Kunststoffe, ihre Formbarkeit und synthetische Herkunft, waren indes nicht nur positiv konnotiert. Dinge aus Kunststoff galten seit jeher auch als schäbig, falsch und oberflächlich. Entsprechend ließ der ›standardisierte Konsum‹ in der frühen Bundesrepublik in den Augen kritischer Beobachter wie Hans Freyer (1887–1969) auch nur »Surrogatformen der individuellen Freiheit« zu (Freyer 1957, 112). Seit den späten 1960er Jahren geriet die Allgegenwart von PVC auch deshalb in die Kritik, weil sich Kunststoffverpackungen nun zusehends auf Mülldeponien türmten. Wenig später stellte sich zudem heraus, dass der Grundstoff von PVC, das Kunststoffmonomer Vinylchlorid, krebserregend war.

Die Kritik an den wachsenden Müllbergen und die Sorge über neue Gesundheitsrisiken verstärkten sich gegenseitig und wurden zu einer wichtigen Quelle verbraucherpolitischen Protests. Die Bundesbürger begannen die Grundlagen der westdeutschen Verbraucherdemokratie zu hinterfragen. Sie forderten mehr Transparenz in der Warenkennzeichnung, ohne die eine informierte Kaufwahl nicht möglich war, und drängten den Staat zu Maßnahmen im Umwelt- und Gesundheitsschutz. Somit war PVC in zweifacher Hinsicht politisch wirksam: Einerseits trug der Kunststoff in der unmittelbaren Nachkriegszeit zur Herausbildung einer konsumbasierten politischen Kultur bei, die auf entpolitisierte Begriffe von Teilhabe und Wahlfreiheit setzte. Andererseits vermochte PVC Verbraucheraktivisten zu mobilisieren, die die Verbraucherdemokratie seit den späten 1960er Jahren unter neuen Vorzeichen repolitisierten (Westermann 2013).

Gerade das Beispiel der mit Vinylchlorid verbundenen Gesundheitsrisiken verweist auf die Problematik einer Geschichtsschreibung, die den Dingen voreilig Handlungsmacht attestiert. Zwar ist dem

Stoff die biochemische Wirksamkeit – und damit seine Krebsgefährlichkeit – inhärent. Sie bedarf keiner soziologischen Ermächtigung, um zu bestehen. Dennoch wurde diese Eigenschaft erst durch die strukturelle Omnipräsenz von PVC in den Gesellschaften des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu einer sozial und politisch wirksamen Triebkraft. Die Handlungsträgerschaft von Vinylchlorid wäre somit selbst ein Produkt historischen Wandels.

Kohlenstoffisotope

Die stoffliche Komponente der Medien oder Quellen, die historisches Wissen archivieren, transportieren und so einer zeitgenössischen Interpretation zugänglich machen, ist für die geschichtswissenschaftliche Forschung zentral. Dies trifft etwa auf die Interpretation von Wachssiegeln für die politik- und rechtsgeschichtliche Wirklichkeit mittelalterlicher Lebenswelten zu (Bedos-Rezak 2000). Die Geschichte der Radiokohlenstoffdatierung belegt die materialbasierte Quellenkritik historischer und archäologischer Arbeit auf besonders anschauliche Weise. Das Beispiel macht zugleich klar, dass kleinste Unterschiede in der Substanzbeschaffenheit große Wirkungen haben können.

Die Kohlenstoffdatierung macht sich den Umstand zu Nutze, dass chemische Elemente meist in verschiedenen Varianten, den sogenannten ›Isotopen‹ auftreten. Die Atomkerne von Isotopen weisen dieselbe Protonenzahl aber unterschiedliche Neutronenzahlen auf und haben daher auch eine spezifische Massenzahl. Kohlenstoff wird in der Natur in drei verschiedenen Isotopen vorgefunden: ^{12}C, ^{13}C und ^{14}C. Das stabile Isotop ^{12}C macht knapp 99 % des vorhandenen Kohlenstoffs aus, gefolgt von ^{13}C (gut 1 %) und dem radioaktiven Isotop ^{14}C (0,000.000.000.000.1 %). In der Atmosphäre beträgt das Verhältnis ^{14}C zu ^{12}C also ungefähr eins zu einer Billion. Trotz radioaktiven Zerfalls bleibt der ^{14}C-Gehalt der Umwelt nahezu konstant, weil das ^{14}C-Isotop in der oberen Atmosphäre immer wieder neu gebildet wird. Pflanzliche und tierische Zellen nehmen aus der Umwelt neben normalem Kohlenstoff auch radioaktives ^{14}C auf. Stirbt ein Organismus, werden keine neuen radioaktiven Isotope mehr eingebaut und die Abnahme des ^{14}C-Gehalts mit einer Halbwertzeit von 5730 Jahren setzt ein. Anhand des Verhältnisses zwischen stabilen und instabilen Kohlenstoffisotopen können folglich der Todeszeitpunkt eines Organismus und somit auch das Alter organischer Überreste bestimmt werden.

Diese Methode wurde vom US-amerikanischen Chemiker Willard F. Libby (1908–1980) in den 1930er und 1940er Jahren entwickelt. Bis dahin konnte das Alter von archäologischen Funden nicht absolut, sondern nur relativ bestimmt werden. Fundstücke ließen sich nur über den Vergleich mit ähnlichen Gegenständen und durch Vermutungen über ihren Nutzungskontext in eine zeitliche Ordnung bringen.

Bis 1954 wurden mit der neuen Methode zweitausend Datierungen vorgenommen und zusammengestellt (Johnson 1969). Die datierten Proben – Holzsplitter von Grabmälern, Holzkohle aus Herdresten, Weizen- oder Gerstenkörner, Menschenhaar oder Schneckenhäuser – stammen aus der ganzen Welt. Ihr Alter variiert von einigen hundert bis zu mehreren zehntausend Jahren. Die ermittelten Daten bilden die Grundlage für die Verfeinerung der geschichtswissenschaftlichen Chronologie. Die immer weiter wachsende Datenbasis erlaubt zugleich eine dauernde Überprüfung und Verbesserung der Messmethode.

Schluss

Die Historisierung von Materialien erfolgt über die Geschichte ihrer Eigenschaften. Mit Blick auf die Eigenschaften von Substanzen ist es aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive produktiv, den Fokus der Untersuchung auf Situationen materieller Transformation zu legen: Handarbeit und Handwerk, industrielle oder agrarische Herstellungsverfahren, die Anhäufung von Dingen und Überresten als Abfall (s. Kap. IV.1), Materialermüdung und ihre Folgen oder chemische Langzeitwirkung von Substanzen in Körpern und Umwelt, um nur einige Beispiele zu nennen. Substanzen und Materialien treten außerhalb solcher Verarbeitungs-, Verwitterungs- oder Umdeutungsprozesse in der Regel nur als ein Attribut von Dingen in Erscheinung. Dies erschwert die Analyse ihrer gesellschaftsprägenden Kraft.

Nichtsdestotrotz gibt es zwischen Material- und Dinggeschichte wichtige Berührungspunkte, wie der Blick auf großtechnische Infrastrukturen zeigt. Für die Gewinnung und den Transport massenförmiger Materialien sind Infrastrukturen unentbehrlich. Umgekehrt werden für den Infrastrukturbau große Mengen an Baustoffen benötigt, etwa für Eisenbahnen, Schiffscontainer oder die ca. 36.000 großen Staudämme weltweit (Worster 2011, 17). Die Kritik, wonach Stoffe zu oft hinter den aus ihnen gemachten Dingen verschwinden, wird mit der historischen

Untersuchung großtechnischer Artefakte, die der Erzeugung und Lieferung von Stoffen und Substanzen dienen, ganz unverhofft abgemildert (Schivelbusch 1977; McCully 1996; Levinson 2006).

Literatur

Anonym: Stoff. In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Bd. 10, dritte Abt. Leipzig 1957 [Originalausgabe 1854 ff.].

Arndt, Hans Werner/Halfwassen, Jens/Schantz, Richard/Trappe, Tobias/Wald, Berthold: Substanz. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10. Basel 1998, 495–553.

Bedos-Rezak, Brigitte Miriam: Medieval identity. A sign and a concept. In: *The American Historical Review* 105 (2000), 1489–1533.

Freyer, Hans: Das soziale Ganze und die Freiheit des Einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters. In: *Historische Zeitschrift* 183 (1957), 97–115.

Hahn, Hans Peter/Soentgen, Jens: Acknowledging substances. Looking at the hidden side of the material world. In: *Philosophy and Technology* 24 (2011), 12–33.

Hecht, Gabrielle: *The Radiance of France. Nuclear Power and National Identity after World War II*. Boston 1998.

Ingold, Tim: Materials against materiality. In: *Archaeological Dialogues* 14/1 (2007), 1–16.

Johnson, Frederick: Betrachtungen über die Bedeutung und Zuverlässigkeit von Radiokohlenstoff-Datierungen. In: Willard F. Libby: *Altersbestimmung mit der C^{14}-Methode*. Mannheim ²1969, 172–193 [engl. Originalausgabe 1955].

Jones, Chris F.: A landscape of energy abundance. Anthracite coal, canals, and the roots of American fossil fuel dependence, 1820–1860. In: *Environmental History* 15 (2010), 449–484.

Levinson, Marc: *The Box. How the Shipping Container Made the World Smaller and the World Economy Bigger*. Princeton, NJ 2006.

McCully, Patrick: *Silenced Rivers. The Ecology and Politics of Large Dams*. London 1996.

Meikle, Jeffrey L.: *American Plastic. A Cultural History*. New Brunswick 1995.

Morrissey, Katherine G.: Rich crevices of inquiry. Mining and environmental history. In: Douglas Cazaux Sackman (Hg.): *A Companion to American Environmental History*. Chichester 2010, 394–409.

Mörschel, Ulrike/Schmitz, Rolf P.: Form/Materie. In: *Lexikon des Mittelalters.* Bd. 4. München/Zürich 1989, Sp. 636–645.

Perrow, Charles: *Normal Accidents. Living With High Risk Technologies*. Princeton, NJ 1984.

Radkau, Joachim: *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*. München 2011.

Schivelbusch, Wolfgang: *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. München 1977.

Schwippert, Hans: Das Bonner Bundeshaus. In: *Neue Bauwelt* 6/17 (1951), 65–72.

Snyder, James G./Meinel, Christoph: Materie. In: Friedrich Jaeger (im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts, Essen) (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit*. Bd. 8. Stuttgart/Weimer 2008, Sp. 120–125.

Westermann, Andrea: *Plastik und politische Kultur in Westdeutschland.* Zürich 2007.

Westermann, Andrea: When consumer citizens spoke up. West Germany's early dealings with plastic waste. In: *Contemporary European History* 22/3 (2013), 477–498.

Winner, Langdon: Do artifacts have politics? In: *Daedalus* 109 (1980), 121–136.

Worster, Donald: *The Flow of Empire. Comparing Water Control in China and the United States*. München 2011.

Wrigley, Edward Anthony: *Energy and the English Industrial Revolution.* Cambridge 2010.

Andrea Westermann

27. Warenfetischismus

Konsumökonomie und Fetischismus

In diesem Beitrag geht es um Dinge, sofern sie Gaben oder Waren sind. Im Zentrum steht die Entdeckung des Warenfetischismus. Gaben oder Waren müssen nicht Dinge sein; es sind auch Dienste, Tiere oder Menschen, Ideen, Feste usw., die verschenkt, getauscht oder veräußert werden können. Zur Gabe oder Ware zu werden, fügt Objekten nichts an konstitutiven Eigenschaften hinzu. Gabe und Ware sind vielmehr die sozialen oder ökonomischen Formen, durch die Objekte ›in Verkehr gebracht‹ werden. Die Verkehrsform ist der Tausch (s. Kap. III.4). Der Tausch ist eine der frühesten Vertragsformen in kulturellen Gemeinschaften.

Die moderne Konsumökonomie (s. Kap. III.1) ist deshalb so erfolgreich, weil sie nicht nur nach Zahlen/Nicht-Zahlen, sondern auch nach Lust/Unlust funktioniert. Der Warenfetischismus bewirkt, dass die Bereitschaft zu zahlen, nicht von der Einsicht begrenzt wird, nicht zahlen zu können; vielmehr führt das Begehren gemeinsam mit der Versprechenssemantik der Ware zur dauerhaften Bereitschaft, dafür zahlen zu wollen. Zur Aura (s. Kap. IV.5) der Waren gehören ferner die Differenzen Partizipation/Nicht-Partizipation, Glück/Nicht-Glück, Schönheit/Nicht-Schönheit, Sinn/Nicht-Sinn, Sein/Nicht-Sein. Diese Codes entstammen nicht dem ökonomischen System. Lust, Glück, Partizipation, Schönheit, Sinn, Sein sind jene Qualitäten, die der Warenfetisch als Suggestionen inkorporiert, obwohl sie der Ware nicht substantiell zugehören. Es macht die Fähigkeit des Warenfetischs aus, Ding und Symbol, Immanenz und Transzendenz zu vereinen. Dabei ist am Artefakt (s. Kap. IV.4) nichts so ephemer wie sein Warencharakter, der nur zum Aufleuchten gebracht wird, um Besitzwünsche und Erwerbsakte zu stimulieren. Der Warenfetischismus verschweißt das Haben-Wollen mit dem Kauf, um danach rasch zu verblassen.

Fetisch und Fetischismus

Fetischismus bezeichnet eine Form von Objektbeziehung. Als ›Fetisch‹ (s. Kap. IV.12) wird ein Objekt bezeichnet, an das Individuen oder Kollektive Bedeutungen und Kräfte knüpfen, die diesem Ding nicht als primäre Eigenschaften zukommen, sondern ihm beigelegt werden. Als kraftgeladen und wirkmächtig wird das Objekt zu einem Agens, an das der Fetischist durch Verehrungs- oder Wunschmotive gebunden ist. Damit werden wesentliche Prinzipien der Aufklärung provoziert; der Fetischismus wird daher meist als negativ angesehen. Im 19. Jahrhundert ist er ein Sammeltitel, unter dem alles subsumiert wird, was als irrationale, abergläubische, perverse Objektbeziehung gilt – in Religion, Sexualität, Alltag, Konsum etc.

Innerhalb der Warenkonkurrenz benötigt alles, was angeboten wird, ein besonderes Design, eine Ausstattung und Performance, um im Meer der Waren zum Objekt der knappen Aufmerksamkeit zu werden. Wenn dies gelingt, ist die Ware mit Begehren verknüpft: Sie erscheint im Strahlglanz eines Wertes, der den praktischen Gebrauchswert übersteigt. Dies ist der Effekt des Warenfetischismus. Design und Werbung erzeugen erst jenes Spektakel der Waren, von dem Begehren und Konsum unterhalten werden. Der Warenfetischismus steigert den Tauschwert, was sich im erhöhten Kaufpreis niederschlägt, den Konsumenten für ein begehrtes Objekt zu zahlen bereit sind. Gebrauchswert und Tauschwert klaffen auseinander, weil es im kapitalistischen Warentausch niemals nur um den Gebrauch, sondern stets auch um den Erwerb von Status, um *self fashioning*, Ausstrahlung und Lüste geht. Da letztere keine stabile Struktur aufweisen, die erworbene Ware wiederum schnell altert und von neuen Wertversprechen überboten wird, bleibt die Triebspannung stets erhalten. Das Warenangebot wird dabei so choreographiert, dass Lust immer das knappste Gut ist: So bleibt das Haben-Wollen konstant. Darum zeigt der Warenfetischismus eine so große Verwandtschaft zu addiktem Verhalten.

Fetischismus und Kapitalismus

Die Industrialisierung führte zu einem exponentiellen Wachstum der Ding-Population. Die Kaufhäuser präsentierten hunderttausende von Dingen, die den Kunden in Bann schlugen. Der Konsum (s. Kap. III.1) wurde zum Rausch der Bürger. Diese erweiterten ihre Ich-Grenzen auf immer mehr Gegenstandssphären. Niemals zuvor war die dingliche Umwelt vergleichbar dicht, mannigfaltig, verlockend, künstlich, faszinierend. Man sammelte, hantierte, besorgte, begehrte, stellte aus, verbrauchte, benutzte, kaufte und verkaufte, hortete und verschwendete, ordnete und klassifizierte, bewertete und schätzte Dinge in einer vorbildlosen Manie und Intensität. Dies war der Hintergrund für die Karriere des Wa-

renfetischismus. Er entstand zusammen mit dem *System der Dinge* (Baudrillard 1991).

Wie war dies möglich? Man muss erkennen, dass Artefakte (s. Kap. IV.4) niemals nur eine Produktform aufweisen, die Dinge als Resultate menschlichen Handelns darstellt. Sondern von Warenfetischen geht umgekehrt eine Kraft aus, die Anmutungen, Einstellungen, Imaginationen, aber auch Gebrauchs- und Handlungsformen enthält. Kurz: Dinge tun etwas mit den Menschen. Und je dichter das Netz der Dinge ist, umso eher stellt sich die Erfahrung ein, inmitten eines ungeheuren Energiefelds zu leben, das Begehren und Konsumverhalten determiniert. Um 1900 ist die Beobachtung ubiquitär, wonach die Dinge ein Eigenleben aufweisen, das die Autonomie des Subjekts untergräbt. Dem entsprechen die Analysen zur Ver-Dinglichung bei Karl Marx (1818–1883) oder zur *Philosophie des Geldes* (1900) bei Georg Simmel (1858–1918). Reifikation und Alienation des Ich sind die Begriffe, mit denen der Rückstoß der Dinge verrechnet wird. Im Warenfetischismus finden diese Effekte ihren Begriff.

Mit ihm wurde auf die Kehrseiten der veränderten Dynamik der ›Gesellschaft der Dinge‹ reagiert. Um 1900 war der Fetischismus nicht nur in allen Formen der *Primitive Culture* (Tylor 1871) präsent, sondern er ist ins Zentrum der kapitalistischen Gesellschaften gerückt. Alles konnte als Fetisch und alle als Fetischisten verdächtigt werden. Herauswachsend aus Ethnologie (s. Kap. V.1) und Religionswissenschaft (s. Kap. V.11) wurde der Fetischismus zu einem Schlüssel, der die Phantasmagorien des Kapitalismus decodieren sollte.

Es ist eine treffende Erfahrung, dass die Menschen nicht nur zu Konsumenten, sondern selbst zu Waren werden, zu Funktionen von Systemen, über die sie nicht verfügen. Die Moderne hat gelehrt, dass wir uns als Individuen ohne Unterlass veräußern, verdinglichen, in Anspruch genommen sehen, verschlissen fühlen. Von Friedrich Schiller über Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) und Karl Marx bis zu Georg Lukács, Martin Heidegger und Theodor W. Adorno ist das Denken mit den Figuren der Verdinglichung (s. Kap. III.8) sowie der Rückholung in eine Authentizität (s. Kap. IV.6) beschäftigt. Unterhalb dieser Denkbewegung aber läuft eine andere Linie: Ihr Ziel ist es, Verdinglichungen gerade zu suchen, in denen die Dinge, in die wir entäußert sind, uns unser Selbst gestärkt, stabil, glänzend zurückgeben. Die Dinge sollen uns davor schützen, selbst zu Dingen zweiter Ordnung zu werden, deren Schicksal nichts als ihre Brauchbarkeit ist.

Karl Marx und der Warenfetischismus

Zweifellos hat Marx das Konzept des Warenfetischismus geschaffen – nach kunsthistorischen und anthropologischen Studien, die er ab 1842 unternahm. Schon hier hat er den Fetischismus politisch metaphorisiert: In seiner Bonner Zeit liegen die Wurzeln für die Übertragung des Fetischismus in die politische Ökonomie. Von Benjamin Constant hat Marx übernommen, dass Fetische den Bedürfnissen entspringen, ihrer Erfüllung dienen und deshalb affektive Energien an sich binden (MEGA IV, I/1, 342–67) – ein Gedanke, der auch noch im *Kapital* zum Tragen kommt.

In den Frühschriften formuliert Marx zuerst, dass die vergangene religiöse Form der Selbstentfremdung der modernen ökonomischen Entfremdung ihre verhexende Kraft vererbt. So erscheinen nach Marx in einer funktionalen Arbeitsgesellschaft wieder Figuren der religiösen Mystifikation, zwar nicht mehr am Himmel der Symbole, doch in der Tiefenstruktur der Produktion und des Warentausches. Von daher beziehe das Emanzipationspathos des jungen Revolutionärs seine Energie: Die Projektion menschlicher Kräfte auf die Dingwelt sei zu zerschlagen. So sieht Marx die moderne Gesellschaft als eine versteckt religiöse Gesellschaft an. Dadurch wird aus der religionsanalytischen Fetischexegese eine politische Ökonomie. Der Kapitalismus verkehrt das, worin sich der Mensch entäußert – die Arbeit – ins Gegenteil, so dass die vom Menschen selbst hervorgebrachte Gegenständlichkeit nicht als seine Verwirklichung erscheint, sondern sich zu einer gegen ihn gerichteten Macht verselbständigt: Statt sie zu beherrschen, beherrscht sie ihn. Das ist die Einsicht der *Philosophisch-Ökonomischen Manuskripte* von 1844.

Die Ursache hierfür liegt in den Produktionsverhältnissen, in der Arbeitsteilung, im Privateigentum, im Warentausch und in der »sichtbaren Gottheit« (MEW EB, 565) des Geldes, das alle Beziehungen seiner abstrakten Logik unterwirft. Die Konsequenz daraus hat Marx als die vier Formen der Entfremdung dargestellt (*Deutsche Ideologie*, 1845/46; MEGA I/5): die Entfremdung von der Arbeit, vom Produkt der Arbeit, von den Mitproduzenten sowie die Selbstentfremdung. Die zusammenfassende Formel dafür lautet:

> »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen« (MEW 23, 86).

Dieser berühmte Satz steht im Abschnitt »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« im 1. Band des *Kapitals* (1867). Die kooperativ erzeugten Produkte werden zu ›Fetischen‹ dadurch, dass sie den Schein der Selbständigkeit zeigen, etwas Naturhaftes und Außermenschliches, worin niemand sich zu erkennen vermag. Die in die Dinge investierte Macht scheint als die Macht der Dinge zurück. Die Dinge erhalten so die Physiognomie eines Fetischs.

Geld ist bei Marx das allgemeine Medium des gesellschaftlichen Verkehrs und des Tausches. Im *Kapital* heißt es: »So groß die Kraft des Geldes, so groß meine Kraft« (MEW EB, 564). Durch das Geld finde eine »allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge« und »aller menschlichen und natürlichen Qualitäten« statt, wodurch es das »entäußerte Vermögen der Menschheit« darstelle. Es mache das Imaginäre wirklich und das Wirkliche zur Fiktion der Wünsche. Diese »verkehrende Macht« des Geldes sei der wesentliche Mechanismus des Warenfetischismus.

Die semiotische Abstraktion vom Gold zum Papiergeld macht den Fetischismus erst zum »Geheimnis«. Der Warenwert abstrahiert, so Marx, von der dinglichen Materialität des Wertes – und das macht seine Undurchsichtigkeit aus. Denn was hier ›dargestellt‹ und zugleich zum Verschwinden gebracht wird, sind nicht nur die materialen Qualitäten der Dinge (Gebrauchswert), die investierte Arbeit (Arbeitswert), sondern auch die Verhältnisse der Menschen zueinander (Gesellschaft). Dinge wie Menschen zirkulieren im Geldmedium nur als Warenwerte, die von jenem ihre Wertmarke, den Preis, angeheftet erhalten. Das Geldzeichen ist das Zeichen, das einen Wert darstellt und zugleich die an der Wertschöpfung beteiligten Vorgänge unsichtbar macht. Es bildet eine eigene Welt der Zirkulation, die von der materiellen Welt der Menschen und Dinge weitgehend entkoppelt ist, vielmehr diese nur noch als Warenwerte gegeneinander vermisst und austauscht.

Im dritten Band des *Kapitals* entwickelt Marx eine weitere Form des Fetischismus, die des »Geld heckenden Geldes« oder des »zinstragenden Kapitals«. Marx mobilisiert seine ganze Rhetorik, um das Kapital zu einer sich selbst reproduzierenden und vermehrenden Macht zu stilisieren. So wird der Warenfetischismus zur Metapher der Metaphorik des Kapitals. Warenfetischismus ist die Formel für die Gesamtheit aller semiotischen Prozesse, in denen sich der Kapitalprozess artikuliert. Er bildet das Gewand aus Zeichen, das der Kapitalprozess um die nackte Materialität des ausbeuterischen Arbeitsprozesses schlägt. Die politische Ökonomie mündet in eine semiologische Theorie der kapitalistischen Gesellschaft, wie 1993 William Pietz und 1995 Jacques Derrida (1930–2004) herausgearbeitet haben.

Auswirkungen der Fetischismusthese

Die ›zweite Natur‹, die die Menschen kraft ihres produktiven Vermögens gebildet haben, erhält durch den Fetischismus einen fatalistischen Schein, der theoretisch entziffert und praktisch zerschlagen werden muss. Mit dieser Auffassung hat Marx die Wirkungsgeschichte bestimmt – von *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Georg Lukács (1923/1968) bis zu Analysen der ubiquitären Warenästhetik heute (Haug 1971; 1975; Jhally 1987; Grasskamp 2000; Ullrich 2005). Undenkbar ohne die Marxsche Warenanalyse sind die erstmals 1922 monographisch veröffentlichten Analysen der ökonomischen Rationalisierung durch Max Weber (1864–1920) oder Simmels Studien zur »objektiven Kultur« (1908/1992) und zur *Philosophie des Geldes* (1900/1994).

Die marxistische Theorie orientierte sich an der Arbeiterbewegung und damit am Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften. Generell stand damit die Produktion von Gütern, nicht deren Konsumtion (s. Kap. III.1) im Vordergrund. Der Begriff ›Fetischismus‹ gehörte zur Phraseologie, mit der man den Klassenfeind geißelte. Das hängt auch damit zusammen, dass für die proletarischen Massen nicht der Konsum unerschöpflicher Warenfluten anstand, sondern der bloße Lebensunterhalt unter Knappheitsbedingungen. Dies gilt auch für die kommunistischen Länder von 1919 bis 1989. Sie waren Gesellschaften, die mit dem Mangel kämpften, so dass Theorien wie die ursprünglich 1899 erschienene Analyse von Thorstein Veblen (1857–1929) über den demonstrativen Konsum (*conspicuous consumption*) der »müßigen Leute« (*leisure class*) wie Hohn wirken mussten. Die Revolution der Ware, wie sie sich seit den Weltausstellungen in den Metropolen Europas und der USA abzeichnete, wurde zu keinem Thema der marxistischen Theorie. Konsumfetischismus war unbekannt. Das Kapitel »Kulturindustrie« in der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1944/1981) – nicht zufällig in den USA entstanden – stellte den ersten Versuch dar, den kulturellen Fetischismus in einer fortgeschrittenen Massengesellschaft kritisch darzustellen.

Ware und ›Warenpersönlichkeit‹

Gestaltet durch Designer, Werber und Produktmanager gewinnt die Ware, was heute »Produkt- oder Markenpersönlichkeit« (Dichtl/Eggers 1996, 189) genannt wird. Dieses Konzept geht auf Hans Domizlaff (1939, 92) zurück: »Eine Marke hat ein Gesicht wie ein Mensch«. Diese Anthropomorphisierung dient dazu, quasi-personale Beziehungen zur Ware aufzubauen: Vertrauen, Glaubwürdigkeit, Sicherheit, aber auch Identifikation, affektive Bindung, Optimismus etc. Das erfüllt die Merkmale von Fetischisierung. In diesem Sinn ist das Marketing damit beschäftigt, Waren zu Fetischen zu machen und als solche agieren zu lassen.

Diese Verwandlung der Ware zu einer Persönlichkeit wird im marxistischen Begriff des Warenfetischismus als Verdinglichung (s. Kap. III.8) verstanden. Je effektvoller die Ware zur Quasi-Person mystifiziert wird, desto mehr verwandelt sich umgekehrt die Person zum Ding. Die Macht des Konsumenten ist eine Macht, die er selbst nicht empfindet. Dieses fetischisierte Bewusstsein bedeutet zweierlei: Zu den ›Warenpersönlichkeiten‹ verhält man sich wie zu lebendigen Wesen (obwohl es tote Dinge sind); und die im Warentausch verdeckten Beziehungen zu Menschen erlebt man überhaupt nicht – so, als seien sie tot (obwohl es lebendige Menschen sind). Bei Horkheimer und Adorno (1981) sind die Konsumenten die Lotophagen der Moderne, die in der rauschhaften Betäubung durch Konsum – ähnlich wie zwei Gefährten von Odysseus, die nach der Landung an den Gestaden der Lotophagen Lotosfrüchte kosteten – eine erinnerungslose Auflösung ihrer selbst sowohl genießen wie erleiden. Die Manipulation, die für den Fetischismus seit je typisch sein soll, hat sich nun auch der Politik und der Kultur bemächtigt. Die Gesellschaft wird in einen Monolithen des Massenbetrugs verwandelt.

Fetischismus und Kultur

Niemand bezweifelt, dass in den Konsumgesellschaften die Dynamik einer Lustökonomie arbeitet, die sich des Fetischismus als Bindekraft des Subjekts an die Waren bedient. Darin ist Wolfgang Fritz Haug (1971; 1975) noch immer zuzustimmen. Doch schon Dick Hebdige (1979) zeigte, dass die These von der omnipotenten Hegemonialität der Kulturindustrie aus der Sicht von Subkulturen differenziert werden muss. Dabei war ihm klar, dass Subkulturen trotz ihrer antikapitalistischen Aggression nur für historische Momente einen Kontrapunkt zur Kulturindustrie darstellen – bevor z. B. der Punk von der Haute Couture und der Musikindustrie vermarktet wurde.

In diesem Sinn wurden immer wieder gegenkulturelle Stile oder subversive Expressionen durch die kulturelle Praxis der Mehrheit angeeignet. Das könnte die Kulturindustriethese bestätigen. Doch in weiterer Sicht bemerkt man, dass der wie immer auch partikulare Widerspruch von Subkultur und Hegemonialkultur unabschließbar geworden ist. Zwar werden die minoritären Milieus unfreiwillig zum Energieschub des Mainstreams. Aber es ist auch unübersehbar, dass die monolithische Geschlossenheit der westlichen Kultur sich geändert hat. Sie wurde zersetzt, beispiellos pluralisiert und ist ein »Patchwork der Minderheiten« (Lyotard 1977) geworden. Ihre Bedingungen sind zwar von der Ökonomie gesetzt; ihre lokalen und globalen Verteilungen, Zirkulationen und Hybriditäten, ihre wechselnden Ein- und Ausschlüsse, Milieus und Habitus entwickeln sich indes eigenlogisch, nicht-linear, unberechenbar, chaotisch. Dass alles, was kulturell wahrnehmbar werden will, sich fetischistische Gestalt geben muss, ist vielleicht ein fataler Imperativ – vom Standpunkt der Aufklärung aus; aber es liegt darin das kreative Zentrum der Kultur, die schon längst ein ›Land der tausend Fetische‹ ist.

So kann man die Fusion von Kultur und Fetischismus als ein Symptom einer Gesellschaft lesen, die sich des Fetischismus zur Illusionierung des Massenbewusstseins bedient, gleichgültig, ob man dieses als Ausdruck einer »Gesellschaft des Spektakels« (Debord 1967) oder einer Kontrollgesellschaft Foucaultscher Prägung deutet. Doch sind auch Gegenindizien erkennbar. Der Fetischismus ist wählbar geworden, multioptional, karnevalesk, insofern aber auch demokratisch. So steigern die Fetische einerseits das gesellschaftliche Unbewusste, wie sie es zugleich veröffentlichen und reflektierbar machen.

Im Schatten von Marx wurde Fetischismus einseitig der kapitalistischen Ökonomie zugeschlagen, so dass er sich als Faktor der Mehrwertproduktion und der Entfremdung erschöpfte. Konsum (s. Kap. III.1) aber geht niemals in der Ökonomie des Warentausches auf, sondern ist immer selbst schon Kultur. In der Ware zirkulieren nicht nur Geldwerte, sondern immer auch Bedeutungen, Symbole, Attitüden, Identifikationsmuster und vor allem Lüste, Gefühle und Phantasien. Sie müssen zwar gekauft werden, aber in ihrer Aneignung öffnet sich ein weiter Fächer des Gebrauchs, der vom Konsumenten spezifisch realisiert und aktiv, ja kreativ genutzt wird. Fetische des Konsums sind kulturindustrielle Pro-

dukte; zugleich aber sind sie symbolische Schaltstellen von kulturellen Praktiken, Bedeutungen, Imaginationen, die nicht ökonomisch verrechenbar sind, sondern kulturanalytisch ermittelt werden müssen.

Aufgrund seines mobilen erotischen Appeals ist der Warenfetischismus ein Integrationsmodus in einer Gesellschaft, deren politische Institutionen nicht mehr hinlängliche Überzeugungskraft aufweisen, um Massenloyalität und Affektbindungen stabil zu halten. Strategien der Ökonomie und Taktiken des Konsums, die Unerschöpflichkeit der Waren und die Unersättlichkeit des Begehrens stehen in fortdauernder Spannung, deren Ausdruck die Warenfetische sind. Bei diesen bleibt stets umstritten, ob es sich um Manipulationstechniken des Kapitals oder um Projektionen eines in den Launen seiner Lüste treibenden Publikums handelt – oder um beides zugleich. Dass hierbei Asymmetrien der Macht und der Partizipation entstehen, ist ein Faktum, an dem sich seit Marx die kritische Gesellschaftstheorie abarbeitet.

Literatur

Baudrillard, Jean: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt a. M. 1991 [frz. Originalausgabe 1968].

Debord, Guy: *La société du spectacle*. Paris 1967 [dt. Ausgabe 1996].

Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M. 1995 [frz. Originalausgabe existiert nicht; übers. nach frz. Manuskript].

Dichtl, Erwin/Eggers, Walter (Hg.): *Markterfolg mit Marken*. München 1996.

Domizlaff, Hans: *Die Gewinnung des öffentlichen Vertrauens. Ein Lehrbuch der Markentechnik*. Hamburg 1939.

Grasskamp, Walter: *Konsumglück. Die Ware Erlösung*. München 2000.

Haug, Wolfgang Fritz: *Kritik der Warenästhetik*. Frankfurt a. M. 1971.

Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): *Warenästhetik. Beiträge zur Diskussion, Weiterentwicklung und Vermittlung ihrer Kritik*. Frankfurt a. M. 1975.

Hebdige, Dick: *Subculture. The Meaning of Style*. London/New York 1979.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M. 1981 [Originalausgabe 1944].

Jhally, Sut: *The Codes of Advertising. Fetishism and the Political Economy of Meaning in the Consumer Society*. New York 1987.

Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied 1968 [Originalausgabe 1923].

Lyotard, Jean-François: *Das Patchwork der Minderheiten*. Berlin 1977 [Originalausgabe von frz. Essays, die 1976 an verschiedenen Orten veröffentlicht wurden].

Marx, Karl: *Das Kapital*. In: Ders./Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 23–25. Berlin 1972 [= MEW 23–25].

Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke*. Berlin 1959 ff. [= MEW; EB = Ergänzungsbd.].

Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe*. Berlin 1975 ff. [= MEGA + Abt. + Bd.].

Pietz, William: Fetishism and materialism. The limits of theory in Marx. In: Ders./Emily Apter (Hg.): *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca/London 1993, 119–152.

Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*. In: Otthein Rammstedt (Hg.): *Gesamtausgabe*. Bd. 6.3. Frankfurt a. M. ^{3}1994, 7–723 [Originalausgabe 1900].

Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. In: Otthein Rammstedt (Hg.): *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt a. M. ^{2}1992, 7–876 [Originalausgabe 1908].

Tylor, Edward B.: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Bd. 1. London 1871.

Ullrich, Wolfgang: *Haben wollen. Wie funktioniert die Konsumkultur?* Frankfurt a. M. 2005.

Veblen, Thorstein: *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*. München 1981 [amerik. Originalausgabe 1899].

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Köln/Berlin 1964 [Originalausgabe 1922].

Hartmut Böhme

V. Disziplinäre Perspektiven

1. Ethnologie

Artefakte als Wissensquelle

»Wissen über die Welt« vermittelte sich in Europa schon früh über Dinge; sie galten als Zeugen anderer Kontinente und Kulturen. Dinge als Dokumente kultureller Vielfalt spielten auch in der langen Vorgeschichte der Ethnologie eine wichtige Rolle. Deshalb soll den ›Wunderkammern‹ und völkerkundlichen Museen hier ein eigener Abschnitt gewidmet werden. Im 19. Jahrhundert war die Evidenz des Materiellen durch Objektformen zudem ein Geburtshelfer der Ethnologie. Das Fach entstand aus den ethnographischen Sammlungen, wie im zweiten Abschnitt über kulturhistorische und evolutionistische Theorien zu zeigen sein wird.

Im Wesentlichen ist die Geschichte der Materiellen Kultur in der Ethnologie aber die einer konzeptuellen Abgrenzung: In dem Maße, in welchem sich die Ethnologie zu einer vollwertigen Wissenschaft entwickelte, verloren Dinge den Status einer Quelle der Erkenntnis. Im dritten Abschnitt über funktionalistische und strukturalistische Perspektiven wird deshalb eher von den für die Materielle Kultur fatalen Konsequenzen dieser Theorien zu berichten sein: Sie trugen dazu bei, materielle Dinge aus dem Fachdiskurs auszuschließen.

Die beiden darauf folgenden Abschnitte befassen sich mit Grundlagen und Ausgangspunkten des etwa 1986 einsetzenden Trends zur stärkeren Befassung mit Materieller Kultur. Die neue Popularität des Themas wird hier im weiteren Sinne als Wiederentdeckung älterer thematischer Schwerpunkte des Fachs verstanden. Allerdings sind dabei kaum Spuren des Wiederaufgreifens der früheren Zugänge zu entdecken. Vielmehr kamen theoretische Impulse aus anderen Fächern, erwiesen sich aber als gut umsetzbar für ethnologische Fragestellungen und ethnographische Methoden. Die gegenwärtige, vom Thema ›Materielle Kultur‹ ausgehende Dynamik ist also einer fruchtbaren Mischung von Theorien und Forschungsansätzen verschiedener Fächer zu verdanken.

Trotz des heutigen Interesses an Materieller Kultur in der Ethnologie bleibt der Status dieses Themas eher unsicher. Dieses Forschungsfeld ist nicht vergleichbar mit den ›klassischen Domänen‹ wie Religions- oder Verwandtschaftsethnologie. Warum das so ist, wird im letzten Abschnitt zu erörtern sein.

Von der ›Wunderkammer‹ zum Museum für Völkerkunde

Das herausgehobene Ding hat in der Geschichte Europas von je her einen besonderen Platz. Reliquien spielen dabei eine besondere Rolle, sie waren begehrt, weil man sich von der Gegenwart dieser Objekte eine heilende Wirkung versprach (s. Kap. IV.21; IV.22). Im späten Mittelalter machten es sich weltliche Herrscher zum Anliegen, möglichst viele Reliquien in ihren Besitz zu bringen. Für diese Sammlungen gab es in Palästen oder Kathedralen spezielle Räume. Manche von ihnen umfassten im ausgehenden 15. Jahrhundert einige zehntausend Stücke, die in sogenannten ›Gängen‹ verwahrt wurden (Laube 2011). Für einige fertigte man zudem Reliquiare an, die an bestimmten Tagen im Jahr öffentlich gezeigt wurden.

Das 16. Jahrhundert brachte jedoch eine rasche Entwertung dieser Objekte mit sich. Insbesondere durch die Reformation fand eine grundlegende Umdeutung statt. Zeitgleich gab es jedoch schon die ›Kunst- oder Wunderkammern‹. Manche Objekte, wie zum Beispiel die Reliquiare aus Straußenei oder Nautilus-Muscheln wechselten von dem einen System des Sammelns zum anderen (ebd., 180). Insgesamt fielen die sehr viele Reliquien jedoch der Vernichtung anheim, während sich die Aufmerksamkeit zeitgleich mehr auf die Wunderkammern richtete. Nicht mehr spirituelle Erlösung, sondern geistige Bereicherung durch das Sehen und Anfassen der Dinge motivierten das Anlegen solcher Sammlungen.

Quer durch Europa lassen sich für das 16. und 17. Jahrhundert zahlreiche ›Wunderkammern‹ nachweisen, die zum Teil von eigens dafür zuständigen Spezialisten betreut wurden. Nur einige Beispiele: Johann Daniel Major (1634–1693) in Kiel, Ole Worm (1588–1655) in Kopenhagen und Basilius Amerbach (1533–1591) in Basel bauten in dieser Zeit aus eigenem Interesse oder im Auftrag eines

fürstlichen Herrn solche Sammlungen auf, die auch als »Amphitheater des Wissens« (ebd., 291) galten. Auch die berühmten Franckeschen Stiftungen in Halle gehören in diesen Kontext. Im Mittelpunkt stand stets die Idee einer spezifischen Form der Welterkundung, die zugleich als Nachweis der Vielgestaltigkeit der Schöpfung Gottes galt. Schon zu jener Zeit existierte ein Netzwerk des Austausches von Wissen und Objekten. Wurden zuvor die Reliquien nach ›Gang‹ und ›Reliquiar‹ geordnet, so galten nun ›Abteilung‹ und ›Schrank‹ als Synonyme einer Ordnung der Dinge (Rieke-Müller 2006).

Bestimmte Objekte erschienen unabdingbar, und viele Sammler bemühten sich, diese spezifischen Objekte an sich zu bringen. Schon im 17. Jahrhundert gab es einen Markt für Kuriositäten und auch professionelle Händler, die ihr Angebot mittels Auktionslisten verbreiteten (Pomian 1988, 9). Zwischen Naturobjekten aus fernen Ländern (Tierpräparate) und exotischen Artefakten (z. B. Waffen aus Afrika) wurde dabei nicht unterschieden. Wichtig waren die Eigenschaft ›Seltenheit‹ sowie der vermutete Wert. Die praktische Bedeutung dieser überwiegend nicht öffentlichen Sammlungen bestand in der Kontemplation des Eigentümers, aber mehr noch im Vorzeigen gegenüber Gästen.

Ein hervorragendes Beispiel für die Geschichte einer solchen Sammlung ist die Brandenburgisch-Preußische Kunstkammer in Berlin, die von Peter Bolz (2007) dokumentiert wurde. Entstanden im 17. Jahrhundert, umfasst sie sowohl ›Exotika‹ aus verschiedenen Kontinenten als auch Antiquitäten. Schon im 18. Jahrhundert erstellt man Listen, bei denen ›außereuropäische Seltenheiten‹ eine eigene Abteilung bilden. Weit davon entfernt, kontinuierlich gesammelt zu werden, und unterbrochen von Phasen weitgehender Vernachlässigung, wächst diese Sammlung doch so weit, dass um 1800 ein eigener Hofbibliothekar mit ihrer Betreuung beauftragt wird; er erhält im Jahr 1816 den Titel des Direktors der Kunstkammer. Der 1844 veröffentlichte *Leitfaden* für die Königliche Kunstkammer und das ethnographische *Cabinett* zeigt die Popularität der Kunstkammer zu jener Zeit (ebd., 180). Ein Jahrzehnt später wird die Sammlung dann in das königliche Museum überführt und damit zu einer öffentlich zugänglichen Einrichtung.

Es ist dieser zweite Übergang, diesmal vom Palast zum Museum, der sich als die zentrale Voraussetzung für die Entstehung der Ethnologie als Wissenschaft entpuppt. Aus den Schränken der Wunderkammer werden Vitrinen, aus den Listen der Raritäten werden nach Kontinenten geordnete Inventare. Im Berliner Neuen Museum gab es nun eine Abteilung mit dem Namen »Ethnographisches Museum«, und zehn Jahre später wurde die *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* gegründet. Adolf Bastian (1826–1905), der an ihrer Gründung im Jahr 1869 beteiligt war, und als einer der Begründer der Ethnologie in Deutschland gilt, absolvierte niemals eine Ausbildung zum Ethnologen. Aber er verfasste Bücher über seine Weltreisen als Schiffsarzt und wird nach einer Habilitation in Geographie im Jahr 1868 zum Museumsassistenten und Leiter der ethnographischen Sammlungen ernannt (Fiedermutz-Laun 1970, 9).

Diese knappe Skizze der Vorgeschichte des Fachs macht deutlich, dass die Ethnologie nach 1850 keineswegs aus einer *tabula rasa* heraus entstanden ist, sondern vielmehr Impulse aus dem zunehmenden öffentlichen Interesse an Sammlungen außereuropäischer Objekte erhielt. Diese Sammlungen waren zum Teil lange zuvor entstanden und schon seit ihrer Entstehung mit der Idee verknüpft, Wissen über Kulturen anderer Kontinente zu erlangen. Dies wurde hier am Beispiel Berlins geschildert. Ähnliche Sammlungen und Museen gab es in vielen deutschen Städten und auch in Hauptstädten anderer europäischer Länder (Haller 2005, 150 f.). Die damals entstehenden Museen waren eine Anlaufstelle für Wissenssuchende, die sich mit anthropologischen Fragen beschäftigten.

Dennoch dominiert nach der Herausbildung des Fachs unter den Ethnologen sehr bald ein kritisches Urteil über diese Sammlungen. Man befindet sie als ungenügend, gemessen am Umfang und im Hinblick auf die Mängel der Systematik. Bastians erstes Anliegen ist daher die Systematisierung und Vermehrung der Kollektionen, die ab dem Zeitpunkt seiner Ernennung dann auch sehr rasch wächst. Mit den von ihm auf seinen Reisen gesammelten Objekten trägt er selbst dazu bei, der Großteil wird aber von einem Förderverein finanziert.

Im Jahr 1886 kann Bastian endlich den Traum eines eigenständigen Museums verwirklichen: 17 Jahre, nachdem er die Stelle als Leiter einer Museumsabteilung angetreten hatte, wird in Berlin das Königliche Museum für Völkerkunde eröffnet. Das Ziel dieser Einrichtung ist, mit den Objekten aus aller Welt ethnologische Forschungen zu betreiben. Der Übergang von der ›Wunderkammer‹ zu einer Basis für ethnologisch-wissenschaftliche Arbeit ist vollzogen (Penny 2003, 87).

Die Kulturhistorische Methode, Diffusionismus und Evolutionismus

Der Verfügbarkeit ethnographischer Objekte gilt als eine Vorbedingung für die Entstehung der Ethnologie. Von gleicher Bedeutung ist jedoch auch die Entwicklung einer Methode, die versprach, aus der Masse der Dinge und der damit identifizierbaren Merkmale von weltweit verbreiteten Kulturen ein anthropologisches Wissen zu ziehen. Bastians Vorstellung von Ethnologie baut auf der These auf, dass erst durch das wiederholte ›Durcharbeiten‹ der Sammlung, also durch das genaue Studium der Materiellen Kultur, grundlegende Züge des menschlichen Denkens klar werden könnten. Bastian unterscheidet zwischen den »Kulturblüten« – das sind die beobachtbaren Kulturphänomene sowie die Objekte im Museum – und den »Elementargedanken«, die er als die eigentlichen Auslöser für die Form und Ausdrucksweise einer Kultur betrachtet. Sein Interesse gilt diesen verborgenen Elementargedanken, die in unterschiedlicher Konstellation in allen Kulturen wirksam sind. Er möchte auf dieser Grundlage eine Universalgeschichte schreiben und damit den Fokus auf Europa überwinden. Die Materielle Kultur aus aller Welt wird damit zum Zeugen einer Weltgeschichte; die Menschen als Akteure einer solchen Geschichte scheinen dabei jedoch viel weniger wichtig. Bastians Kerngedanke, nämlich die globale Verbreitung einer begrenzten Anzahl von Elementargedanken, ist in seinem Schrifttum nur schwer zu entdecken. Viel zu oft verharrt er bei den Kulturblüten, also bei seinen Beobachtungen von den Reisen und bei den in der Literatur verfügbaren Berichten über andere Kulturen.

Erst Leo Frobenius (1873–1938) findet einen Weg, Wanderung und Verbreitung als methodische Konzepte zur Erklärung kultureller Diversität systematisch zu nutzen. Frobenius führt seine Studien im ethnologischen Museum in Bremen durch und erkennt zum Beispiel Übereinstimmungen zwischen der Materiellen Kultur in Westafrika und in Melanesien, was ihn dazu führt, eine prähistorische ›malajo-nigritische Kultur‹ zu rekonstruieren (Frobenius 1897/98). Er postuliert zeitlich weit zurückliegende Wanderungen sogenannter »Kulturkomplexe«, die von den rekonstruierten ältesten Kulturen ausgehen und zu Überlagerungen von kulturellen Einflüssen in den verschiedenen Regionen der Welt führen. So fasst er den von ihm näher beschriebenen ›Westafrikanischen Kulturkreis‹ als ein Niederschlagsgebiet der alten ›malajo-nigritischen Kultur‹ und anderer Kulturen. Der Kulturkomplex, der das Bindeglied zwischen dem indonesischen Ursprungsgebiet und den westafrikanischen Kulturen darstellt, besteht im Kern aus Materieller Kultur: hölzerne Schilde, Speere, Xylophone, Schlitztrommeln, rechteckige Häuser und anderes.

Die Verbindung von Frobenius' Theorie zu Bastians Denken ist offensichtlich: Hatte letzterer von Konstellationen gesprochen, so konkretisiert sich dies bei Frobenius in hypothetischen alten Kulturen, in wandernden Kulturkomplexen und deren Niederschlagsgebiete. Frobenius' ›Kulturhistorische Methode‹ stellt ein Programm dar, das Weltgeschichte auch für jene Regionen rekonstruiert, für die es keine schriftlichen Zeugnisse gibt. Materielle Kultur ist die empirische Basis dafür, und die Diffusion der grundlegende Mechanismus.

Die Kulturhistorische Methode wird noch präziser durch den Kölner Museumsethnologen Fritz Graebner (1877–1934) definiert. Graebner (1911) macht die Anleihen aus den Geschichtswissenschaften explizit und bezieht sich vor allem auf Ernst Bernheim (1850–1942) und dessen *Lehrbuch der historischen Methode*. Graebner übernimmt von dort das Formkriterium: demnach zeigt sich die historische Übereinstimmung von Objekten durch die Komplexität gleichartiger Formmerkmale (Graebner 1911,12). Nicht die Grundform eines Grabstocks, sondern die Verzierung sei wichtig. Immer dann, wenn formale Merkmale nicht funktional erklärt werden können, dürfe man sie als Indizien eines gemeinsamen Ursprungs werten.

Frobenius' Kulturhistorische Methode stößt in kurzer Zeit auf breite Zustimmung in der deutschsprachigen Ethnologie. Andere Ethnologen wie Bernhard Ankermann (1859–1943) und Wilhelm Schmidt (1868–1954) eignen sich die Methode an und verwenden Materielle Kultur zur Rekonstruktion weiterer ›Urkulturen‹ und ›Kulturkreise‹ (Hahn 2013, 162). In der Folge entstehen Verbreitungskarten von Objekten, die als Indizien für solche rekonstruierten Kultureinheiten gedeutet werden. Bis in die 1930er Jahre ist die Kulturhistorische Methode in den deutschsprachigen Ländern dominant. Das Konzept der Diffusion war aber auch in England in den Jahren um 1900 von Bedeutung. Ein wichtiger Vertreter war z. B. Grafton Elliot-Smith (1871–1937).

Auch der zu jener Zeit in den USA und in Großbritannien dominante Evolutionismus nutzte die Materielle Kultur. Im Evolutionismus gilt die Entwicklung von Werkzeugen und Geräten als wichtiges Indiz, um Ähnlichkeit und Diversität von Kultu-

ren zu erklären. Im Pitt-Rivers-Museum in Oxford sind noch heute Arrangements zu betrachten, die Entwicklungsreihen repräsentieren sollen, etwa von ›primitiver‹ Fell- zu genähter Stoffkleidung oder vom Faustkeil zu Pfeil und Bogen.

Eine bis heute immer noch häufig zitierte Definition von Kultur stammt von dem britischen Ethnologen Edward B. Tylor (1832–1917) (s. Kap. II.2). Die Definition besteht aus einer Liste von Phänomenen, bei denen die materiellen Objekte als Ausdruck von Wissen und Kunst einer Kultur eine prominente Rolle spielen. Indem Tylor die beschreibbaren Aspekte einer Kultur zu deren zentralem Merkmal erhebt, entfaltet er eine breite empirische Basis für das junge Fach Ethnologie. Als Evolutionist nutzt Tylor die deskriptive Definition zudem, um Kulturen anhand ihrer materiellen Hervorbringungen auf einer bestimmten Stufe der evolutionären Stufenleiter einzuordnen.

Bei allen Unterschieden haben Diffusionismus und Evolutionismus viele Gemeinsamkeiten. Dazu gehört der Anspruch auf Objektivität der Indizienketten, weshalb die Materielle Kultur in dieser Phase eine so große Rolle spielt. Weiterhin beanspruchen beide Theorien, globale Modelle zu präsentieren, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Kulturen erklären sollen. Drittens gehen beide Theorien aufgrund ihrer Anleihen aus der Biologie von irreversiblen Entwicklungsprozessen aus. Der Evolutionismus beschreibt die Entwicklung von einfachen hin zu komplexeren Techniken und Gesellschaftsformen. Auch die kulturgeschichtliche Methode unterscheidet zwischen den älteren, ›reinen‹ Urkulturen und den späteren, durch Überlagerung und Vermischung entstandenen Kulturen.

Für beide Theorien sind objektive Kulturmerkmale wichtiger als die Akteure. Weil die Kultur als Ganzes das Untersuchungsfeld darstellt, sind die Menschen als Angehörige der Kulturen von geringer Bedeutung. Das bringt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beide Theorien in Misskredit: Aus heutiger Sicht ist es falsch, Kulturen als einheitliches Ganzes zu betrachten.

Bei genauer Betrachtung ist festzustellen, dass schon im Kontext der Kulturhistorischen Methode das Objekt als solches nicht von Interesse ist. Die Grundeinheit der Untersuchung ist vielmehr die ›Kultur‹ als Ganzes. Die »Anatomie einer Form« dient als Indiz, um den übergeordneten Zusammenhang, nämlich die historischen Beziehungen zwischen Kulturen zu belegen (Larson 2007). Der Handwerker oder Künstler als Hersteller eines Gegenstands tritt nicht in Erscheinung, deshalb muss die unterstellte Gleichsetzung von Kultur und Objektform zu Widersprüchen führen. So diskutiert man Herkunft und Gleichartigkeit von Dingen, die etwa für die »malajo-nigritische Kultur« von zentraler Bedeutung waren. Sind Schlitztrommeln überall auf der Welt aus einem Formprinzip hervorgegangen? War es möglich, dass Objekte gleicher Form in einer Kultur als Sitzhocker, in einer anderen aber als Nackenstütze verwendet wurden? Diese Beispiele zeigen die Unsicherheit darüber, was ein ›Ding im Kontext‹ tatsächlich bedeutet, und welche Funktionen es hat. Sie machen augenfällig, wie leicht auch Materielle Kultur zu Widersprüchen in der Rekonstruktion der in jener Zeit für die Ethnologen so wichtigen ›Urkulturen‹ führen konnte.

Funktionalismus und Strukturalismus

Im Zeitraum zwischen 1920 und 1950 erscheinen die Theorien des 19. Jahrhunderts endgültig überholt. Die Weiterentwicklung des Fachs vollzieht sich jedoch nicht nur aus der berechtigten Kritik an den alten Theorien, sondern auch aufgrund der Durchsetzung neuer ethnographischer Methoden. Wesentlichen Anteil daran hat Bronislaw Malinowski (1884–1942), der Begründer der modernen Ethnologie. Er verbringt die Jahre des Ersten Weltkriegs auf den Trobriand-Inseln im südlichen Pazifik und veröffentlicht ab 1922 in mehreren Bänden die Ergebnisse seiner langdauernden, stationären Feldforschung (siehe z. B. Malinowski 1979). Mit diesen Veröffentlichungen zeichnete sich das Bild einer neuen Methode ab, nämlich die sogenannte ›Teilnehmende Beobachtung‹. Sie vertrat Malinowski dann auch als Professor an der *London School of Economics* gegenüber seinen Studierenden.

Im Kontrast zu dem Evolutionisten Tylor, der seine Forschungen als ›Lehnstuhlethnologe‹ betrieb, also selbst keine Feldforschungen durchführte, und auch in Abgrenzung gegenüber den Expeditionen, die etwa für Frobenius eine wichtige Methode war, verlangte Malinowski von seinen Schülern, sich am Ort der Forschung möglichst lange aufzuhalten (mindestens ein Jahr), die Sprache zu erlernen und am Alltag teilzunehmen.

Die Teilnehmende Beobachtung veränderte das Fach grundlegend; sie ist bis in die Gegenwart ein wichtiger Faktor der Anerkennung der Ethnologie über die Fachgrenzen hinaus. Zu ihrer Popularität trug sicher der Umstand bei, dass Ethnologie nun ein ›normales‹ akademisches Fach geworden war, das an Universitäten gelehrt und studiert wurde. Der

›Auszug aus den Museen‹ und die Durchsetzung einer neuen Methode sind auch Zeichen der Professionalisierung. Damit einher ging jedoch ein Bedeutungsverlust der Materiellen Kultur. Sie war nun nicht mehr die privilegierte Quelle des Wissens, sondern galt nur noch als ein Studienfeld neben anderen.

Malinowskis theoretischer Ansatz war der Funktionalismus, der für einige Jahrzehnte wenigstens in Großbritannien als wichtigste ethnologische Theorie galt. Für den Funktionalismus besteht jede Gesellschaft aus mehreren sogenannten ›Institutionen‹, deren Funktionieren zum Fortbestand des Ganzen beiträgt. Gibt es zum Beispiel ein Häuptlingstum, so hat diese Institution die Funktion der friedlichen Regelung von Konflikten. Die Funktion der Institution ›Elternschaft‹ ist es, das Heranwachsen der Kinder zu begleiten. Die Funktion der Ausbildung zum Fischer ist es, den zukünftigen Fischern gute Kenntnisse im Knüpfen der Netze zu vermitteln. In dem von Malinowski untersuchten Fall, in dem es ausschließlich um Fischerei in den Atollen des Pazifischen Ozeans geht, stellt dieses Wissen, wie auch die Unterweisung im Bau von Kanus, die beste Voraussetzung für den Erfolg beim Fischfang dar. Die von Malinowski angenommene ›Rationalität‹ jedes sozial anerkannten Handelns basiert auf einer ganz alltäglichen Einsicht: Selbstverständlich werden Nützlichkeit und Funktion anerkannt, auch wenn sie von den Akteuren der untersuchten Gesellschaften selbst nicht immer erklärt werden. Provozierender ist Malinowskis ergänzende Feststellung, nur aufgrund solcher Funktionen würden kulturell definierte Institutionen überdauern.

Die Monographien von Malinowski enthalten zahlreiche Berichte über Aspekte der lokalen Materiellen Kultur, angefangen von den Wertgegenständen des bekannten *Kula*-Tauschringes im südlichen Pazifik, über die Formen der Häuser bis hin zu dem bereits beispielhaft genannten Bau eines Kanus. Malinowskis Perspektive auf Materielle Kultur scheint auf den ersten Blick genau jene Schwächen zu überwinden, die als Defizite der großen Theorien des 19. Jahrhunderts geschildert wurden: Er stellt Kontexte in den Vordergrund, er beschreibt präzise die Arbeiten der Bauern und Handwerker (Malinowski 1979, 160–183). Aber letztlich geht es ihm nicht um Materielle Kultur. Dies ergibt sich explizit aus seiner umfassenden Definition von Kultur, die seiner Theorie zugrunde liegt. Im folgenden Text aus dem Jahr 1931 hebt er die funktionale Dimension aller denkbaren Techniken und, in der Folge, von Geräten und Werkzeugen hervor (Malinowski 1986, 73):

> »Wenn man einmal erkannt hat, daß Institutionen, nicht Merkmale, Formen und zufällige Komplexe sich verbreiten, sind alle Voraussetzungen, Argumente und Schlussfolgerungen, welche die Diffusion […] betreffen, zu modifizieren. Beim Bau eines Bootes sind bestimmte Formelemente gar nicht zu umgehen, wenn es seetüchtig sein soll. Andere können hingegen variieren, entweder weil verschiedene Lösungen in Frage kommen, oder weil es sich um belanglose Details handelt. Das gilt grundsätzlich für alle Artefakte« (ebd., 79 f.).

Im Kontrast zur Kulturhistorischen Methode schlägt Malinowski also ein ganz anderes Vorgehen vor. Nicht-funktionale Formelemente sind ihm zufolge »belanglose Details«; allein die Funktion wird als relevant für das Verstehen der Materiellen Kultur herausgehoben. Der Text, der in der deutschen Übersetzung als Auszug aus Malinowskis Kulturdefinition unter dem Titel »Materielle Kultur« präsentiert wird, ist eigentlich ein Abgesang auf dieses Forschungsfeld. In der Folge wurde das Studium der Dinge in Großbritannien mehr oder weniger aufgegeben. Natürlich ist es eine Tatsache, dass Objekte in jeder Kultur zur Befriedigung von Bedürfnissen und für den Fortbestand der Gesellschaft gebraucht werden. Jedoch ist es banal, eine Hacke, einen Korb oder ein Kleidungsstück nur aus seiner Funktion heraus zu erklären.

Nur zwei Jahre nach Malinowkis Tod widerspricht der damalige Vorsitzende der britischen Vereinigung von Ethnologen, John Hutton (1885–1968) dem »funktionalistischen Standpunkt« (Hutton 1944, 3), demzufolge Materielle Kultur nur im Kontext von wirtschaftlichen und sozialen Aktivitäten relevant sei. Für Hutton ist die funktionalistische Perspektive auf Materielle Kultur eine gefährliche Verkürzung, und er plädiert für das Wiederaufgreifen der Themen ›Innovation‹ und ›Diffusion‹ auf der Grundlage der Verbreitung ähnlicher Objekte. Aber sein Einsatz ist vergeblich, die ›Vergeistigung‹ von Kultur ist nicht mehr aufzuhalten. Kultur ist nach Malinowski nichts anderes als ein Set von mentalen Strukturen und Wissensbeständen; das Materielle hat hier keinen Platz mehr.

Die strukturalistische Sichtweise geht nicht viel anders mit Materieller Kultur um. Claude Lévi-Strauss (1908–2009) hat von Beginn an stets die materiellen Objekte der von ihm betrachteten Gesellschaften mit im Blick gehabt. Schon bei seinen Besuchen bei indianischen Gruppen im Amazonasgebiet, in den 1930er Jahren stehen die materiellen Objekte am Ausgangspunkt einer intensiven Auseinandersetzung mit der fremden Kultur. Keramik und Plastik werden beschrieben und bildlich dargestellt (Lévi–Strauss 1981, 164 ff.). Der »Stil der Eingebore-

nengesellschaft« (ebd., 168) ist Thema eines eigenen Unterkapitels. Auch in dem theoretischen Grundlagenwerk aus dem Jahr 1955 wird beispielsweise die Hängematte, in der Geburten der Cuna-Indianer in Panama stattfinden, genau geschildert (Lévi-Strauss 1967, 204–226). Der Leser erfährt in diesem Text viele Details über die Zusammensetzung der Halskette des Schamanen, der bei schwierigen Geburten anwesend ist und hilft. Lévi-Strauss setzt diese ethnographischen Informationen im gleichen Text in direkten Bezug zum Gebrauch von Symbolen in der Psychoanalyse. Gemäß dem Strukturalismus gilt sein Interesse nur der symbolischen Ordnung, die durch diese Objekte geschaffen wird. Die Theorie von Lévi-Strauss ist wesentlich aus der Linguistik inspiriert und hat von dort das Interesse an strukturierenden Elementen übernommen. So wie die Sprache auf der Unterscheidung von Lauten, Phonemen und Morphemen aufgebaut ist, so sind Kulturen durch die Differenz zwischen Mythemen und Symbolen strukturiert.

Bei dem Beispiel der Halskette des Schamanen etwa geht es um die farbliche Abfolge der Perlen und deren Verbindung zu bestimmten Tieren. Die schwarze Perle hat die gleiche Farbe wie der Tiger, andere Tiere sind rot und entsprechen anderen Perlen (ebd., 216.). Nach Lévi-Strauss ist der Bezug zwischen magischen Vorstellung über die Kraft der Tiere und deren Rolle beim Geburtsvorgang »ohne Bedeutung«, und er verweist stattdessen auf die durch die Kette entfaltete »Sprache, in der anders nicht formulierbare Zustände unmittelbar ausgedrückt werden können« (ebd., 217). Lévi-Strauss vergleicht auf struktureller Ebene die in der Kette artikulierte therapeutische Sprache des Schamanen mit dem Abreagieren während einer psychoanalytischen Sitzung.

Mit einem genuinen Interesse an Materieller Kultur hat das wenig zu tun. Die Objekte sind bei Lévi-Strauss gewissermaßen nur als Steinbruch gegenwärtig. Er nutzt Dinge nicht, weil er Interesse am Handwerk oder an ihren Formen hätte, sondern nur, um strukturelle Elemente zu erkennen. Besonders deutlich wird das in einem späteren Werk über den Totemismus. Darin entwickelt er die Vorstellung, dass der Gegenstand eines Totems als solcher unwichtig sei. Allein die soziale Bedeutung, nämlich eine innere Differenzierung einer Gruppe zu strukturieren, begründet die Relevanz des Totems. Es ist völlig egal, ob es sich dabei um einen Baum, einen Stein oder um ein Artefakt (s. Kap. IV.4) handelt: Totems haben immer die Wirkung, eine Gemeinschaft in zwei, vier, acht oder mehr Gruppen aufzuteilen. Diese Gruppen erkennen die Bedeutung des Totems gewissermaßen nur als Bestätigung einer solchen Strukturierung an.

Nicht viel anders als im Funktionalismus verschwindet Materielle Kultur aus Lévi-Strauss' Konzept der Kultur; sie wird zu einem ephemeren Aspekt ethnographischer Beschreibung. Ging es im Funktionalismus noch um die Befriedigung der Bedürfnisse, so geht es im Strukturalismus um die Differenz von Bedeutungen, um soziale Unterscheidung und um die Entfaltung einer ›Sprache‹ (Hahn 2013, 141). Für all diese Dinge können Objekte als Vehikel dienen. In scharfer Abgrenzung gegenüber Malinowski hält Lévi-Strauss Techniken, Bedürfnisse und die Funktion von gesellschaftlichen Institutionen für belanglos. Auch Fragen der historischen Kontinuität oder der räumlichen Verbreitung bestimmter Formmerkmale spielen keine Rolle. Die Kulturhistorische Methode lehnt er genauso ab wie den Evolutionismus, da das Denken des Menschen universal sei. Die ihn interessierenden Strukturen des Denkens entwickeln sich nicht in einer evolutionären Abfolge, sie sind auch nicht an Diffusion und Wanderung von Urkulturen gebunden. Materielle Kultur ist nur insofern interessant, als Strukturen in ihnen einen sichtbaren Niederschlag finden.

> »[…] bereits die Sinnesorgane entfalten eine strukturale Aktivität. [Da] das Wesen der Dinge eben ›emischer‹ und nicht ›etischer‹ Art ist, müssen wir uns ihm also unter diesem ersteren Blickwinkel nähern. Wenn der Geist sich empirischer Gegebenheiten bemächtigt, die zuvor von den Sinnesorganen bearbeitet wurden, fährt er fort, strukturalistisch eine Materie zu behandeln, die er als bereits strukturierte dargeboten bekommt« (Lévi-Strauss/Eribon 1989, 182).

Der Geist bemächtigt sich der Materie, wo sich die Chance einer strukturalistischen Behandlung bietet. Das den Strukturen zugrundeliegende Denken ist kein intentionaler Akt, sondern ergibt sich aus den Bedingungen des menschlichen Seins.

Funktionalismus und Strukturalismus haben in der Mitte des 20. Jahrhunderts mit ihren neuen Methoden die ethnographischen Quellen neu gelesen und anders gewichtet. Materielle Kultur hat dabei wesentlich an Bedeutung verloren. Dies ist weniger den Theorien anzulasten, als den Widersprüchen und Verkürzungen der Behandlung der Dinge in der frühen Phase des Fachs. Die Dinge als Quelle der Erkenntnis waren unglaubwürdig geworden. Damit ergibt sich zum Ende dieser Periode ein dramatischer Befund. Materielle Kultur wird außerhalb der Museen nicht mehr untersucht, und das Thema ist ein »kranker Patient«, wie es Bryan Pfaffenberger (1992,

491) drastisch ausdrückt. Etliche Jahrzehnte der Vernachlässigung und der (unzulässigen) Vereinfachung haben den Zugang zu diesem Thema schwierig gemacht. Anfang der 1970er Jahre steht praktisch kein etablierter konzeptueller Rahmen zur Verfügung, die Studien in dieser Richtung anleiten oder gar befördern könnte. Wie eine Durchsicht ethnologischer Zeitschriften ergab, wurde in den Jahrzehnten vor diesem Zeitpunkt praktisch kein Aufsatz mehr zu Materieller Kultur veröffentlicht.

Die ›Renaissance‹ der Materiellen Kultur I: Kulturökologie

Im vorgegebenen Rahmen ist es nicht möglich, einen vollständigen oder auch nur repräsentativen Überblick über die Befassung mit Materieller Kultur in der Ethnologie zu geben. Die hier gewählte Betonung auf Funktionalismus und Strukturalismus ist Ausdruck des Bemühens, Veränderungen in der Geschichte des Fachs aufzuzeigen und dabei maximal kontrastierende Positionen zu erläutern.

In dem fraglichen Zeitraum gab es auch Ethnologen, die eine gemäßigtere Position eingenommen haben und der Materiellen Kultur weiterhin ein genuines Erkenntnispotential zugestanden haben. Hier ist vor allem auf die US-amerikanische Tradition einzugehen. Sie nimmt eine Zwischenstellung ein. Zwar gab es in dem Zeithorizont des Funktionalismus und Strukturalismus in den USA keine wesentliche Auseinandersetzung mit Materieller Kultur, aber die Ablehnung der älteren Theorien war durchaus nicht so heftig wie in England oder Frankreich. Es ist kein Zufall, dass neben den gemäßigten Stimmen auch die ersten Impulse zu einer neuen Beschäftigung mit Materieller Kultur von Amerika ausgingen. Ein signifikanter Einfluss der US-amerikanischen *Cultural Anthropology* wurde im Übrigen auch in England als Ausgangspunkt der weithin anerkannten Arbeit des *Departement of Anthropology* an der UCL in London benannt (s. Kap. V.7).

In den USA hat z. B. Franz Boas (1858–1942) Materielle Kultur umfassend erforscht. Seine Studien auf diesem Feld haben die ethnographischen Museen dieses Landes nachhaltig geprägt (Hahn 2013, 89). Das von ihm entwickelte Prinzip der holistischen Dokumentation von Kulturen ist bis heute eine wichtige, wenn auch umstrittene Basis der *Cultural Anthropology*. Die grundlegende Tendenz in den USA bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ist jedoch die gleiche wie bei Funktionalismus und Strukturalismus: In den 1930er Jahren wurde zum Beispiel der Vorwurf erhoben, das von Boas und Clark Wissler zwanzig Jahre zuvor entwickelte Konzept der *Culture Areas* sei zu sehr an Materieller Kultur orientiert und komme daher zu falschen Auffassungen über die Gruppierung indianischer Gruppen.

Im Jahr 1936 veröffentlicht Clyde Kluckhohn (1905–1960) eine sorgfältig abwägende Verteidigung der Kulturhistorischen Methode, in der es nicht nur um die globalen Zusammenhänge geht, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert beständig an Bedeutung verloren hatten, sondern auch um Materielle Kultur, die der Autor explizit gegen den Funktionalismus in der Ausprägung von Malinowski verteidigt (Kluckhohn 1936, 190 f.). Wie Kluckhohn hervorhebt, ist es eine problematische Vereinfachung, Kultur nur noch als Technik zur Befriedigung von Bedürfnissen aufzufassen.

Zu den frühen Werken, die der Materiellen Kultur eine gewisse Bedeutung einräumen, gehört die monumentale Einführung von Melville Herskovits (1895–1963). Schon mit dem Titel *Man and his Works* (1948) verweist dieses Buch auf die den Dingen zuerkannte Rolle. Herskovits fügt hier historische, strukturelle und wirtschaftsethnologische Aspekte zusammen. Materielle Kultur spielt eine große Rolle, einerseits in der eher einfachen und an Malinowski erinnernden Gegenüberstellung von Bedürfnissen und kulturellen Antworten (ebd., 234), andererseits aber auch in der Darstellung von Kulturgeschichte und Akkulturation (ebd., 523 ff.). Eine differenzierte Beurteilung der älteren kulturhistorischen Tradition fehlt ebenso wenig wie ein Vorschlag zur Weiterentwicklung des amerikanischen Konzepts der *Culture Areas*. Aus dieser Synthese ist bereits der kulturökologische Ansatz zu erahnen. Einer der führenden Vertreter, Julian H. Steward (1902–1972) formuliert nur wenige Jahre später die Idee eines wirtschaftlich ausgerichteten »Kulturkerns«:

> »Culture core – the constellation of features which are most closely related to subsistence activities and economic arrangements. The core includes such social, political, and religious patterns as are empirically determined to be closely connected with these arrangements« (Steward 1955, 37).

So klar dieses neue Konzept auf die materielle Basis der Gesellschaft ausgerichtet ist, so problematisch sind doch die Rückgriffe auf das 19. Jahrhundert. Dazu gehört nicht nur der Fokus auf Materielle Kultur – nunmehr unter Verzicht auf all jene Aspekte, die nicht als wirtschaftlich relevant zu erkennen waren – sondern auch die im Grunde von Karl Marx inspirierte Idee von Basis und Überbau. Weiterhin ist

hier auf den von Steward ebenfalls vertretenen Evolutionismus hinzuweisen. Für Steward und seine Schüler repräsentierten Gesellschaften eine prinzipiell multilinear konzipierte evolutionäre Abfolge. Einzelne Positionen in dieser Stufenleiter waren durch die jeweils praktizierte Wirtschaftsweise zu erkennen. Sie bezeichneten ihr neues Konzept folgerichtig als ›Neo-evolutionistisch‹ (Harris 1968, 662). Marvin Harris (1927–2001) ist einer der prominenten Schüler von Steward, der dieses Konzept vorübergehend übernahm, sich jedoch später davon distanzierte.

Die Mitgift der Kulturökologie für die Wiederentdeckung der Materiellen Kultur ist also nicht ohne Ambivalenz: Einerseits sind hier paradigmatische Argumente für das neue Interesse an den Dingen zu konstatieren, andererseits handelt es sich jedoch um eine problematische Engführung, die letztlich zur Folge hatte, dass die Kulturökologie nicht mehr nach den Dingen selbst fragte, sondern sich viel mehr mit Modellen von Energieaufwand und Ertrag befasste.

Die ›Renaissance‹ der Materiellen Kultur II: Semiotik und Lebensstilforschung

Von größerer Bedeutung für die Wiederentdeckung der Materiellen Kultur sind die Werke des Philosophen und Zeichentheoretikers Roland Barthes (1915–1980). Nur zwei Jahre nach dem gerade erwähnten Schlüsselwerk der Kulturökologie, im Jahr 1957, erscheint sein erstes, für das Studium der Materiellen Kultur bis heute inspirierende Werk *Mythen des Alltags* (2010). Er befasst sich darin mit einzelnen Objekten, zum Beispiel dem Autotyp ›Citroën DS‹ und zeigt, welche Bedeutungen ein Ding im Alltag annehmen kann. In geschickter Weise verknüpft er dabei die Kontexte von Dingen mit Eigenschaften dieser Dinge und Texten, die von ihnen handeln. Barthes hat diese Methode später auch auf den Bereich der Bekleidung und der Mode insgesamt angewendet und auf diese Weise anschaulich gemacht, wie ganze Bereiche der Materiellen Kultur durch die mit ihnen verbundenen Bedeutungen zu erklären sind.

Barthes' philosophischer Ansatz wäre in der Ethnologie sicher ohne weitere Resonanz geblieben, würde er nicht hervorragend zu dem etwa zur gleichen Zeit vorgeschlagenen Kulturkonzept von Clifford Geertz (1926–2006) passen. Geertz veröffentlichte im Jahr 1973 den Aufsatz »Dichte Beschreibung« (1983) und plädierte darin für einen interpretativen Ansatz in der Ethnologie. Dieses Konzept ist eine der wichtigsten Innovationen in der Ethnologie der vergangenen fünfzig Jahre; es trug wesentlich dazu bei, dass es heute einen breiten Konsens darüber gibt, dass jede ethnographische Dokumentation in ihrem Kern zu einer schlüssigen Interpretation führen muss. Mit Rückgriff auf Max Weber (1864–1920), basierend auf der Anerkennung hermeneutischer Verfahren und unter Verwendung eines zuvor schon von dem Philosophen Gilbert Ryle (1900–1976) verwendeten Begriffs gelingt Geertz die einprägsame Formel ›Dichte Beschreibung‹. Geertz definiert in seinem Aufsatz mit diesem Titel zwar keine vollständig neue Methode, verlangt dem Ethnographen aber doch eine größere Intensität der Reflexion ab.

Demnach fügen sich erst durch die Interpretationen des Beobachters einzelne Beobachtungen zu einem sinnhaften Ganzen zusammen. Barthes' Studien leisten genau dies im Feld der Materiellen Kultur. Im Umfeld von Barthes' Pionierarbeit und teilweise mit direktem Bezug auf seinen Ansatz haben sich schon Ende der 1960er Jahre eine Reihe von Autoren mit Bedeutungen und Interpretationen des Materiellen befasst. Diese Arbeiten sind nicht im strengen Sinne ethnologisch, sondern eher philosophisch inspiriert. Beispielhaft seien hier Abraham Moles (1920–1992), Jean Baudrillard (1929–2006) und Sergej Tokarew (1899–1985) genannt.

Von besonderer Bedeutung sind die Studien von Pierre Bourdieu (1930–2002), der seine ethnographische Analyse der algerischen Kabylen auf Materieller Kultur aufbaute (Bourdieu 1970). Sehr bald übertrug er seine Erkenntnisse auf die französische Gesellschaft und konnte so Bedeutungen der Dinge für den Alltag aufzeigen. Bourdieu richtete sein Augenmerk auf Lebenswelten sowohl in fremden Kulturen als auch in der eigenen.

Die genannten Arbeiten kulminieren in dem von Arjun Appadurai herausgegebenen Buch *The Social Life of Things* (1986). Im Rückblick, knapp 30 Jahre nach dessen Veröffentlichung, kann dieses Werk als der eigentliche Beginn der gegenwärtigen Renaissance Materieller Kultur angesehen werden. In der Einleitung bezieht sich Appadurai auf Bourdieu und Baudrillard, aber auch auf ältere wirtschaftsethnologische Autoren wie Marcel Mauss (1872–1950) und Paul Bohannan (1920–2007). Damit gelingt es ihm, den bis dahin eher philosophisch-soziologischen Diskurs über die Bedeutung von Dingen an klassische ethnologische Arbeitsfelder anzuknüpfen (Hahn 2005, 97 f.). Eine Wirtschaftsethnologie ohne Berücksichtigung der Bedeutungen der Dinge ist nun nicht mehr möglich. Appadurai tritt zudem als Theoretiker der Globalisierungsforschung hervor

und hat die beiden Felder – Materielle Kultur und Globalisierung – miteinander verbunden.

Etwa zur gleichen Zeit erhält die Ethnologie auch neue Impulse aus der Archäologie, insbesondere aus der Ethnoarchäologie (s. Kap. V.14). Daniel Miller (2010, 201) verfasst in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts eine Studie über Keramik in Indien, die zugleich eine theoretische Erörterung über die Kategorisierung von Objektgruppen darstellt. Ian Hodder (1989) gibt einen Sammelband heraus, der in zahlreichen Fallstudien die Wirkung von Symbolen aufzeigt. Diese ethnoarchäologischen Studien werden erst mit Verzögerung in der Ethnologie wahrgenommen. Miller publiziert in den Jahren danach zahlreiche Studien über Konsum, sowohl in der Karibik als auch in Europa (s. Kap. III.1). In der Einleitung zu seiner Monographie *Der Trost der Dinge* erläutert er, dass Studien zur Materiellen Kultur vorrangig in Europa durchgeführt werden sollten (Miller 2010, 16). Durch diese Ausblendung der nichteuropäischen Kulturen erfährt die Beschäftigung mit Materieller Kultur eine problematische Einschränkung. Materielle Kultur wäre unter dieser Vorgabe nicht nur thematisch begrenzt, da sie ja auf die konsumierbaren Güter beschränkt sind, sondern auch regional. Diese Beschränkung würde spezifische Erkenntnismöglichkeiten, die das ältere holistische Paradigma noch vorsah, fragwürdig erscheinen lassen. Es wäre ein Verlust für die Ethnologie, wenn nicht mehr die Lebenswelt als solche, sondern nur noch die Bedeutungen einzelner Objekte untersucht würden (Hahn 2004).

Auf der Basis der erwähnten Arbeiten von Appadurai, Hodder und Miller sowie der französischen Autoren hat Materielle Kultur in den letzten dreißig Jahren beständig größeren Zuspruch erfahren. Autoren mit ethnologischem Hintergrund spielten dabei eine wichtige Rolle, aber Historiker und Soziologen waren ebenfalls prominent vertreten. Im deutschsprachigen Raum wurde dieser Trend nicht mit ähnlicher Intensität aufgegriffen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen wurde Materielle Kultur in der deutschsprachigen Ethnologie lediglich auf der Ebene von Fallstudien behandelt.

Zum heutigen Status der Materiellen Kultur in der Ethnologie

Die Wiederentdeckung materieller Objekte als Forschungsfeld ist ein wichtiger aktueller Trend in der Ethnologie. Sicherlich ist es schwierig, beim heutigen Stand der Kenntnis eine Diagnose zu geben, ob es sich dabei um eine Modeerscheinung oder um eine nachhaltige Erweiterung ethnologischer Arbeitsbereiche handelt.

Für die Nachhaltigkeit dieses Themas sprechen drei Argumente: Erstens hat es in den letzten 30 Jahren eine überwältigende Zahl an ethnographischen Fallstudien zu Dingen aus allen Teilen der Welt gegeben. Zweitens sind mittlerweile auch eine Reihe von Handbüchern zur Materiellen Kultur erschienen, bei denen die Ethnologie durchweg beteiligt war (z. B. Tilley u. a. 2006). In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass die Materielle Kultur neuerdings in Handbüchern zur Sozialanthropologie und sozialwissenschaftlichen Theoriebildung einen festen Platz hat. Drittens wurde in dem genannten Zeitraum auch eine lebhafte theoretische Debatte geführt, die zu einer beständigen Erweiterung der verfügbaren Konzepte sowie zum Teil zur Revision früherer Modelle geführt haben. So brachte Bruno Latour in den 1980er und 1990er Jahren die Perspektive der Objekte und ihrer Rolle als ›Aktanten‹ in die Diskussion ein (s. Kap. II.11).

Die wichtigste konzeptuelle Erweiterung der letzten Jahre ist die Frage nach der ›Materialität‹ der Dinge (Miller 2005; s. Kap. IV.17). Auf diese Weise wurde das ältere semiotische Interesse an Objekten dahingehend ergänzt, dass Ethnologen nun nicht mehr nur nach den Bedeutungen der Dinge als solchen, sondern genauer nach Bedeutungen der materialen Eigenschaften fragen. Eine weitere theoretische Debatte dreht sich um den Begriff der Ontologie. Hier geht es unter anderem darum, ob es eine andere, spezifische Art gibt, die Welt zu erklären, wenn Dinge eine prominente Rolle spielen (s. Kap. V.9). Zu den Aufgaben für eine nachhaltige Beschäftigung mit Materieller Kultur gehört nicht zuletzt die Synthese zwischen kulturökologischen Zugängen und den eher an semiotischen Zusammenhängen orientierten Konzepten.

Eine grundlegende Bedingung für den Status der Materiellen Kultur als ethnologisches Arbeitsfeld bleibt jedoch bis heute ungeklärt. Ein Blick auf die Geschichte der Ethnologe zeigt, dass in der Regel nur solche Felder zu grundlegenden Domänen des Fachs wurden, die einen Rückbezug auf die Lebenswelt der Ethnologen selbst zuließen. Oft war diese Idee nur implizit, immer aber gab es die Vorstellung, dass wichtige Themen der Ethnologie nicht nur die untersuchten Kulturen, sondern auch die eigene betreffen. So war Religion eines der großen, heftig umstrittenen Themen im Europa des 19. Jahrhunderts. Das Gleiche gilt für Verwandtschaft bis in die 1980er Jahre. Umwelt und Globalisierung sind große, kon-

trovers diskutierte Themen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinzukamen. Sie motivierten zunächst zu neuen ethnographischen Forschungen, wurden dann rasch zu etablierten Domänen des Fachs, die sich zugleich in der Lebenswelt der Forscher bemerkbar machten. Nur wenn es in einer strategischen Perspektive gelingt, auch für die Materielle Kultur einen Zugang zu finden, der ethnographische Forschung und ethnologische Theoriebildung antreibt und zugleich einen Widerhall in der Lebenswelt der Ethnologen selbst auslöst, kann aus diesem Thema eine grundlegende ethnologische Domäne werden. Ohne Zweifel haben ethnologische Studien zur Materiellen Kultur das Potential dazu, aber es liegt in diesem Sinne noch ein Stück des Weges vor ihnen.

Literatur

Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986.

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M. 2010 [frz. Originalausgabe 1957].

Bolz, Peter: From ethnographic curiosities to the Royal Museums of Ethnology. Early ethnological collections in Berlin. In: Manuela Fischer/Peter Bolz/Susan Kamel (Hg.): *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity*. Hildesheim 2007, 173–190.

Bourdieu, Pierre: The Berber house or the world reversed. In: *Social Sciences Information* 9/2 (1970), 152–170.

Fiedermutz-Laun, Annemarie: *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian. Systematisierung und Darstellung der Theorie und Methode*. Wiesbaden 1970.

Frobenius, Leo: Der westafrikanische Kulturkreis. In: *Petermanns Mitteilungen* 43/44 (1897/98), 225–271.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Ders. (Hg.): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbolik*. Frankfurt a. M. 1983, 7–43 [engl. Originalausgabe 1973].

Graebner, Fritz: *Methode der Ethnologie*. Heidelberg 1911.

Hahn, Hans Peter: Monographien zur materiellen Kultur in Afrika. In: *Anthropos* 98/1 (2004), 19–29.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hahn, Hans Peter: *Ethnologie. Eine Einführung*. Berlin 2013.

Haller, Dieter: *dtv-Atlas Ethnologie*. München 2005.

Harris, Marvin: *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. New York 1968.

Herskovits, Melville J.: *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*. New York 1948.

Hodder, Ian (Hg.): *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. London 1989.

Hutton, John H.: The place of material culture in the study of anthropology. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 74/1&2 (1944), 1–16.

Kluckhohn, Clyde: Some reflections on the method and theory of the Kulturkreislehre. In: *American Anthropologist* 38 (1936), 157–196.

Larson, Frances: Anthropology as comparative anatomy? Reflecting on the study of material culture during the late 1800s and the late 1900s. In: *Journal of Material Culture* 12/1 (2007), 89–112.

Laube, Stefan: *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum*. Berlin 2011.

Lévi-Strauss, Claude: *Strukturale Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1967 [frz. Originalausgabe 1958].

Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*. Frankfurt a. M. 1981 [frz. Originalausgabe 1955].

Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier: *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Frankfurt a. M. 1989 [frz. Originalausgabe 1988].

Malinowski, Bronislaw: *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt a. M. 1979 [engl. Originalausgabe 1922].

Malinowski, Bronislaw: Materielle Kultur. In: Ders.: *Schriften zur Anthropologie*. Bd. 4/2. Frankfurt a. M. 1986, 72–83 [engl. Originalausgabe 1931].

Miller, Daniel (Hg.): *Materiality*. Durham 2005.

Miller, Daniel: *Der Trost der Dinge*. Berlin 2010 [engl. *The Comfort of Things*. Cambridge/Malden, MA 2008].

Penny, H. Glenn: Bastian's Museum. On the limits of empiricism and the transformation of German ethnology. In: Ders./Matti Bunzl (Hg.): *Worldly Provincialism. German Anthropology in the Age of Empire*. Ann Arbor 2003, 86–126.

Pfaffenberger, Bryan: Social anthropology of technology. In: *Annual Review of Anthropology* 21 (1992), 491–516.

Pomian, Krzysztof: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin 1988.

Rieke-Müller, Annelore: Die außereuropäische Welt und die Ordnung der Dinge in Kunst- und Naturalienkammern des 18. Jahrhunderts. In: Hans-Jürgen Lüsebrink (Hg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen 2006, 51–73.

Steward, Julian H.: *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Champaign 1955.

Tilley, Christopher/Keane, Webb/Küchler, Susanne/Rowlands, Mike/Spyer, Patricia (Hg.): *Handbook of Material Culture*. London 2006.

Hans Peter Hahn

2. Europäische Ethnologie/ Empirische Kulturwissenschaft

Europäische Ethnologie, Empirische Kulturwissenschaft, Studien populärer Kulturen und Kulturanthropologie sind aktuelle disziplinäre Bezeichnungen und Forschungsperspektiven der ehemaligen Volkskunde, die historische und gegenwärtige Phänomene der Alltagskultur analysieren. Der Namenswechsel, der in den 1970er Jahren einsetzte, basiert auf einer Entromantisierung und Entnationalisierung der Disziplin, die sich einem sogenannten ›weiten Kulturbegriff‹ verpflichtet sieht. In der retrospektiven Betrachtung kann auf die weitgehend abgelegte Benennung ›Volkskunde‹ nicht verzichtet werden, auch wenn unter den wissenschaftlichen Neuorientierungen Sache und Begriff als abgeschlossene Vergangenheit betrachtet werden (Nikitsch 2012). Der Fachverband firmiert allerdings noch immer unter dem angestammten Namen.

Disziplinäre Spezifika, Schwerpunkte und Problemorientierungen sind vor der Folie der fachhistorischen Entwicklung darzustellen, da manche Akzentuierungen trotz diskursprägenden Theorieimporten aus den Nachbarfächern wie Soziologie, Ethnologie und Sozialgeschichte bis in die Gegenwart fortwirken (siehe Warneken 2010, 9). Das volkskundliche Interesse an der Analyse Materieller Kultur bildet unter der Bezeichnung ›Sachkulturforschung‹ einen Schwerpunkt des Fachs, das sich seit seiner Genese im 19. Jahrhundert immer auch als Sammlungs- und Museumsfach verstanden hat. Daraus resultiert, dass bereits vor seiner akademischen Etablierung im frühen 20. Jahrhundert über Konzepte und Konzeptionen der Materiellen Kultur nachgedacht wurde. Heute werden begrifflich die ältere Sachkulturforschung und die neuere Analyse Materieller Kultur unterschieden. Auch wenn der Fokus im Folgenden auf disziplinäre Perspektiven gelegt wird, muss konstatiert werden, dass gerade die Analyse Materieller Kultur in den letzten Jahrzehnten breit auf der Basis internationaler und interdisziplinärer Forschungsrezeption aufbaut. Bei den Debatten, ob nun der Begriff der ›Sachkulturforschung‹ durch die ›Analyse Materieller Kultur‹ zu ersetzen sei (Hauser 2005, 141), zeichnet sich die Koexistenz zweier Konzepte ab. Insbesondere die museale Perspektive, die die Europäische Ethnologie als Verwalter des materiellen Erbes sieht, zieht den angestammten Begriff der Sach- oder Dingkulturforschung vor, der die physikalische Präsenz in Raum und Zeit zu betonen scheint. Die Analyse Materieller Kultur kann demgegenüber Distanz und Abstraktion von den konkreten Objekten bedeuten, denn es wäre gleichermaßen legitim, über verbildlichte und vertextete Repräsentationen von Dingen und Handlungsweisen historische Affekt-, Mentalitäts- und Verhaltensprägungen zu rekonstruieren. Im Idealfall benötigt auch die direkte Forschung am Objekt mehr als einen Zollstock, sie ist auf Vergleichsdaten, Bilder und Texte zum Entziffern der Vermessung ebenso angewiesen wie auf Konzepte, Theorien und Methoden, wenn sie nicht nur beschreiben, sondern auch analytisch interpretieren will. Die materiale Differenz zwischen Sachkulturforschung und der Analyse Materieller Kultur ist daher einerseits geringfügig. In beiden Bezeichnungsformen geht es sowohl um mobile (Arbeitsgerät, Möbel, Hausrat, Kleidung, Nahrung) wie um immobile kulturelle Objektivationen (Häuser, Denkmäler, Fabriken). Andererseits bestimmt sich die Analyse Materieller Kultur weniger an den vorhandenen Dingen selbst als an den übergeordneten Fragestellungen und Perspektiven. Statt Objektgruppen zu identifizieren und zu beschreiben, ist die Analyse Materieller Kultur an zivilisatorischen Prozessen und alltäglichen Praktiken orientiert, an den Handhabungen, Routinen und Ritualen der Umgangsweisen mit den Gegenständen. Das Ziel beider Perspektiven wiederum ist identisch, und die Übergänge bei der Erforschung komplexer Gesellschaften in Geschichte und Gegenwart sind fließend.

Die volkskundliche Sachkulturforschung hat in Bezug auf die Termini ›Sache‹ und ›Ding‹ elaborierte Unterscheidungen ausgearbeitet. Die Sache wurde als Artefakt (s. Kap. IV.4) klassifiziert und das Ding als übergeordnete Kategorie, die sowohl den unbearbeiteten Rohstoff als auch das Produkt erfasst. Zugleich konnten Ding und Sache different verwendet werden, wenn das Ding in Bedeutungs- und die Sache in Funktionskontexte gestellt wurde. Heute hat sich die Begrifflichkeit vervielfältigt und Ansatz, Untersuchungsgegenstand und Forschungsperspektive verlangen spezifizierte Benennungen. Mehrdimensionale, kontextabhängige Zuschreibungen bestimmen die situativen Terminologien der Dinge wie Ware, Produkt, Gebrauchsgegenstand, Gerät, Objekt oder Akteur.

Interessen der volkskundlichen Sachkulturforschung

Hatte im 19. Jahrhundert eine philologische Ausrichtung die langsame Disziplinwerdung der Volkskunde dominiert, so kamen mit dem Kulturhistoriker

und Publizisten Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897), der neben seiner Professur für Kulturgeschichte und Statistik an der Universität München (1859) zum Direktor des Bayerischen Nationalmuseums und Generalkonservator Bayerns ernannt worden war (1885), erste systematisierende Versuche der Begründung einer Volkskunde als empirischer Wissenschaft auf. Aufgrund seiner konservativen Soziallehre nationaler Prägung blieb er allerdings als Gründungsvater des Fachs umstritten. Riehl plädierte dafür, einen kleinteiligen Positivismus zugunsten funktionaler Zusammenhänge bei Objektstudien zu überwinden (Riehl 1859). Die Spannung zwischen positivistischem Sammeln und nationaler Ideologie prägte fortan das Fach. Das »Etikett des Volkstümlichen« war im 19. Jahrhundert, so resümiert der Tübinger Volkskundler Hermann Bausinger (1971, 51), »dem Bereich der ›geistigen‹ Überlieferungen sehr viel fester aufgeprägt als den ›materiellen‹ Objektivationen« Das bedeutet freilich nicht, dass materielle Objektivationen nicht als ›volkstümlich‹ klassifiziert wurden, sondern nur, dass das philologische Interesse und die Konzentration auf mündliche und schriftliche Überlieferungen dominant waren.

Die Sehnsucht nach vormodernen Lebenswelten angesichts einer beschleunigenden Moderne manifestierte sich im Sammeln und Bewahren der scheinbar zeitlosen, ›volkstümlichen‹ Überreste materieller Kultur wie ländlich-bäuerliche Geräte, Möbel und ›Trachten‹. Der Mythos ›germanischer‹ Kontinuität und die Integration völkischer Elemente waren spezifisch für die romantische Grundierung einer deutschen Volkstumsideologie, die an der nationalstaatlichen Konsolidierung ansetzte und das Sammeln der Relikte zur Manifestation bewahrender Bemühungen nutzte (Emmerich 1971, 55).

Die im Werden begriffene Disziplin war ein Sammelbecken unterschiedlicher Strömungen in polyphoner Vielfalt. Die Entstehung des Berliner Museums für deutsche Volkstrachten und Erzeugnisse des Hausgewerbes im Jahr 1889 unter Leitung Rudolf Virchows (1821–1902) und der *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* im Jahr 1891 waren wichtige Etappen. Die Bindung an regionale Traditionen drückte sich in zahlreichen Vereinsgründungen aus, die sich im Jahr 1904 als Verband der Vereine für Volkskunde zusammenschlossen, Vorläufer der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, deren erste Tagung im Jahr 1905 sich intensiv dem Sammeln mündlicher Überlieferung widmete. Interessierte Vereinsmitglieder, Laien und Wissenschaftler orientierten sich beim Sammeln materieller Zeugnisse an diesen Vorgaben etwa bei der Rekrutierung sogenannter ›Gewährsleute‹. Die Beziehung zwischen ›Wörtern und Sachen‹ basierte jedoch nicht nur auf parallelen Sammelpraktiken, sondern geriet um die Jahrhundertwende selbst in den Forschungsfokus.

Anfang des 20. Jahrhunderts etablierte sich um den österreichischen Indogermanisten Rudolf Meringer (1859–1931) die Zeitschrift *Wörter und Sachen*, in der Meringer die These einer Korrespondenz von begrifflichem und sachkulturellem Bedeutungswandel vertrat. Sprach- und Sachwellen zusammen verstand Meringer als Kulturwelle, in der sich Fortschritt vollzöge (siehe Heller 1998, 15–16). Nachfolgend wurden in der Volkskunde die gegenseitige Erhellung einzelner Quellengruppen und insbesondere die räumlich-soziale Ausbreitung der Sachkultur intensiv weiter diskutiert und partiell in dem groß angelegten Projekt zum *Atlas der deutschen Volkskunde* zu Beginn der 1930er Jahre kartiert (Schmoll 2009).

Die historische volkskundliche Perspektive auf die Materielle Kultur wird hier auf drei Schlüsselzitate seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts konzentriert, die in nachfolgenden Fachdiskussionen intensiv debattiert wurden. (1) Hermann Gunkels »Sitz im Leben«, (2) Otto Lauffers »stumme Dinge« und (3) Karl-Sigismund Kramers »Dingbedeutsamkeit« werden bis heute zur Grundierung der Forschungsinteressen genutzt, aktualisiert und weiterentwickelt.

(1) Der Zitationsklassiker »Sitz im Leben« (Gunkel 1909, 1193) wurde aus religionswissenschaftlichen Ansätzen extrahiert. Im Jahr 1906 hatte der Gießener Theologe und Religionshistoriker Hermann Gunkel (1862–1932) zunächst den Terminus »Sitz im Volksleben« geprägt, um bibelwissenschaftlich Lieder und Märchen in ihrer Funktion und im sozialen Kontext zu befragen, allerdings hat er schon wenige Jahre später auf das Präfix ›Volk‹ verzichtet. Martin Scharfe (2002, 363) hat darauf hingewiesen, dass die bis heute im Fach gebräuchliche Formulierung auf Gunkels bibelexegetische Erzählforschung zurückgeht. Diverse Forschungsfelder des Fachs von der kulturwissenschaftlichen Medien- über die Technik- bis zur Sachkulturforschung selbst, nutzen die Formel, um die alltagsorientierte Perspektive zu charakterisieren (Hartmann u. a. 2011). Insbesondere die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Technikforschung hat sich einer Kontextualisierung der Gebrauchsweisen, Entstehungssituation und Funktion zugewandt, um die Spezifik der Kulturanalyse alltäglicher Gebrauchsweisen zu betonen. Die Begriffswanderung, der Einsatz und die Wirkung dieser Formel stellt selbstreflexiv und wissenschaftshistorisch ein Desiderat dar.

(2) Drei Jahre nach der Gründung des ersten Lehrstuhls für deutsche Altertums- und Volkskunde in Hamburg hat der Ordinarius Otto Lauffer (1874–1949) im Jahr 1922 die Erforschung der Realien, nämlich der »Gegenstandskultur« einschließlich der Geschichte der Technik eingeklagt. Lauffer war bereits im Jahr 1908 zum ersten Direktor des Museums für Hamburgische Geschichte berufen worden. Zuvor war er Assistent am Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg und Direktor am Historischen Museum in Frankfurt am Main gewesen. Es ist kein Zufall, dass die Akademisierung der Disziplin eng mit der Museumsgeschichte verknüpft war. Ansätze der Sachkulturforschung wurden in steter Auseinandersetzung zwischen musealen und universitären Herangehensweisen gewonnen. Lauffers Diktum, die Dinge »zeigen nur. Im übrigen sind sie stumm« (Lauffer 1943, 125), macht auf eine zentrale epistemische Quellenproblematik aufmerksam, die heute noch in den Diskursen über die Sprache der Dinge wie über die Praktiken des Zeigens Gewicht hat. Lauffer war seit Beginn des 20. Jahrhunderts als Fürsprecher der Gegenstandskultur in einem germanistisch-philologisch vorgeprägten Fach mit dem Primat der schriftlichen und mündlichen Quellen aufgetreten. Eine dingorientierte Quellenklassifikation und Quellenkombinatorik zum einen, die Kontextualisierung der Sachkultur zum anderen, nahmen hier bei den ›stummen Dingen‹ ihren wissenschaftshistorischen Ausgangspunkt. Die Analyse seines Zeigesatzes weist die Nähe zu Quellenüberlegungen der Geschichtswissenschaft nach. Der nationalsozialistische Zeitkontext geht jedoch in Bezug auf die Zitationsweise nicht spurlos an Lauffers Darstellung vorbei (König 2005, 16). Sofern sich die volkskundliche Sachkulturforschung mit der Quellenproblematik im Allgemeinen oder mit dem Verhältnis von Bild, Text und Sache im Besonderen beschäftigt, wird bis heute auf Lauffer Bezug genommen.

(3) Der umstrittene Begriff der ›Dingbeseelung‹, den der Volkskundler Karl-Sigismund Kramer (1916–1998) in Auseinandersetzung mit den animistischen und orendistischen Theorien der 1920er Jahre in seiner Dissertation vorschlägt (s. Kap. IV.5), wurde später von ihm selbst entmythologisiert und umbenannt. In Anlehnung an die kritischen Einwände von Leopold Schmidt (1912–1981) und Richard Weiß (1907–1962) fasst Kramer die Irrationalität und die Vielfalt der Mensch-Ding-Beziehung begrifflich mit der »Dingbedeutsamkeit« (Kramer 1962), die sich aus der Dreiheit Stoff, Gestalt und Funktion herleitet. Angesichts der Polyvalenz der Dinge verweist der Begriff der Dingbedeutsamkeit auf die symbolischen Bedeutungs- und Deutungsebenen.

In der Grundlegung von Kramer wird das Zusammenspiel von Material, Funktion und Gestalt betont, die jeweils bedeutungsgenerierende Potentiale entfalten können. ›Funktion‹ kann hier weit verstanden werden und instrumentelle wie ästhetische Sinnebenen umfassen. Die Interpretation dieser Ebenen wird nicht mehr mythologisch fixiert, sondern kontextuell und situativ flexibilisiert, um kenntlich zu machen, dass Dinge nicht nur zweckbestimmte Instrumente sind, sondern auch kulturelle und soziale Tatsachen vermitteln.

Mit dem Bedeutungswandel eines zentralen Begriffs der disziplinären Dinganalyse hat sich die Klasse der betrachteten Objekte grundlegend geändert. Statt sich mit dem Begriff ›Dingbeseelung‹ kulturevolutionär auf Vorstellungen lebendiger und krafterfüllter Gegenstände im Brauch- und Rechtskomplex zu konzentrieren, werden mit der Bezeichnung ›Dingbedeutsamkeit‹ nunmehr Gegenstände von alltagskultureller Relevanz untersucht. Einflussreich Gewicht für diese Transformation waren die Ausstellung *13 Dinge* und die einleitenden »Notizen zur Dingbedeutsamkeit« von Gottfried Korff (1992), die Anfang der 1990er Jahre inspirierend und erneuernd die Sachkulturforschung beflügelten. Die Untersuchung der prinzipiell bedeutungsoffenen Dinge wurde eingebettet in kulturelle Verweissysteme und Praktiken. In diesem Sinn wird der Begriff ›Dingbedeutsamkeit‹ bis heute als ein Ansatz zur Analyse Materieller Kultur genutzt, um einen originären Forschungsansatz herauszustellen. Die Beibehaltung einer quasi semantischen Steigerung der Bedeutung in Bedeutsamkeit bleibt gleichwohl kritisch zu bedenken. Sie birgt sowohl die Gefahr der Wiederbelebung ›dingmagischer‹ Wirkmächtigkeiten als auch die Chance, in strenger methodischer Orientierung an den drei Analyseebenen der Bedeutungsaufladung Material, Form und Funktion der Dingmagie zu entgehen. Kontextualisierung wird somit zu einer Polykontextualisierung und die abstrakte Formel, ›von den Dingen auszugehen‹, konkretisiert. Von den Dingen auszugehen, setzt zunächst voraus, mit wissenschaftsrelevanten Fragen an die Dinge heranzugehen. Erst dann kann in wiederholten kreisenden Deutungsbewegungen zu Bildern, Texten und Vergleichsobjekten hin- und zum Ausgangsobjekt prüfend zurückgegangen werden.

Stellenwert der Materiellen Kultur

Auch wenn erst die 1970er Jahre die Umbenennungsphasen des Fachs einleiteten, so sind die etwas im Schatten wissenschaftlicher Aufmerksamkeit stehenden 1960er Jahre von deren Vorbereitung und den Diskussionen um Themen und Ziele geprägt. Mit der »gefährlichen Prägnanz ihrer Wissenschaftsbezeichnung« und den Aufgaben »Kultur- und Gesellschaftsformen der Gegenwart und Vergangenheit« zu erforschen, konstatiert Hermann Bausinger (1966, 6) auf der Tagung *Populus revisus* allerdings, dass die »Erforschung der materiellen Kultur ganz« in den Hintergrund getreten sei. Seine Beobachtung erstaunt vor allem deswegen, weil die Tagungsdokumentation dies nicht belegt. Karl-Sigismund Kramer referiert über das Verhältnis von Tradition und Überrest in der historischen Forschung am Beispiel Denkmalskultur; Ingeborg Weber-Kellermann (1918–1993) spricht ausführlich über Trachtenmode und behandelt somit Innovation und Tradition in der vestimentären, also der kleidungsspezifischen Kultur als einen zentralen Komplex Materieller Kultur. Johannes Künzig (1897–1982) thematisiert zahlreiche Brauchrequisiten und ihre musealen Expositionskonzepte. Bausingers Bewertung steht daher in spannungsvollem Kontrast zu den Referaten und den dokumentierten Diskussionen. In dem Bemühen, sich über Gegenstand, Methode und Forschungsziele kritisch auseinanderzusetzen, das gefühlte wissenschaftspolitische Unbehagen als marginalisierte Stimme im Konzert der Fächer durch den Gebrauch der »unheilvollen und doch oft kaum vermeidbaren ›Volks‹-Terminologie« (ebd., 143) zu reflektieren und erste Namensdiskussionen zwischen Kulturanthropologie und historischer Soziologie zu führen, wird die Sachkulturforschung als gemeinsamer Referenzpunkt und als disziplinäres Alleinstellungsmerkmal der gegenwartsorientierten Forschung expliziert. Mit Bezug auf den deutsch-russischen Soziologen Fedor Stepun (1884–1965) werden insbesondere die Erkenntnisobjekte des Fachs als substratgebunden bezeichnet und damit die Relevanz der Materiellen Kultur für die Forschung betont.

Zum einen gehört die Frage nach dem Stellenwert der Materiellen Kultur und dem methodischen Instrumentarium der Sachkulturforschung zu den Persistenzen des Fachs, zum anderen kamen latente bis manifeste Hierarchisierungen der Quellengattungen Wörter, Texte, Bilder und Sachen immer wieder zum Vorschein. Diese kulminierten in Vorstellungen, ›geistige‹ und ›materielle‹ Kultur als getrennte Felder zu behandeln und die Analysekompetenzen tendenziell zwischen Universitäten und Museen aufzuteilen. Die Auseinandersetzung um die Spaltung von ›geistiger‹ und ›materieller‹ Kultur reichte ebenso zurück in die Gründungsjahre des Fachs, als die philologische Schule mit dem Primat der schriftlichen und mündlichen Quellen die Sachkultur marginalisierte, wie in die Zeit der intensiven kulturtheoretischen Diskussion um 1970, die nun die Trennung zwischen ›geistiger‹ und ›materieller‹ Kultur aufgab. Die aktuelle Perspektive der Analyse Materieller Kultur, die sich an die *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) anlehnt, hat mit jenen Diskussionen wenig gemein, obwohl die Ähnlichkeit der Bezeichnung für die begriffliche Persistenz der Sachkulturforschung mitverantwortlich sein mag.

Während die Sachkulturforschung in den Museen mit Objekttypologien und Vergleichen in den 1970er Jahren an die Grenzen der Kontingenz musealer Bestände stieß, etablierte sich eine neue Stufe der objektorientierten Kulturforschung im Umfeld des Münsteraners Günter Wiegelmann (1928–2008). Der ambitionierte sachkulturelle Zugriff erhoffte sich durch die Quantifizierung eine valide Zugangsweise. Auf der Basis der Auswertung serieller Quellen wie etwa Nachlassinventare wurden Diffusions- und Innovationsprozesse untersucht. Mit den Studien von Ruth-E. Mohrmann (1990) zur städtischen und ländlichen Wohnkultur reichte der Forschungsfokus bis zur frühen Neuzeit zurück. Zu den hermeneutisch-interpretativen gesellten sich daher die statistisch-quantitativen Methoden, der Einsatz der Quellenkombinatorik wurde implizit mit Lauffers ›stummen Objekten‹ begründet (Meiners 1987, 31). Ergänzend sollten Totaldokumentationen privater Möbelbestände in den 1980er Jahren die Zufälligkeit der musealen Überlieferung korrigieren.

Zentral und breit rezipiert wurde die Langzeitstudie von Edit Fél und Tamás Hofer (1972) im ungarischen Dorf Átány. Die Teilnahme am dörflichen Leben, die systematische Dokumentation der dörflichen Haushalte und die Darstellung der Lebens- und Arbeitsweise wurden wegweisend für die Verbindung von Sachkulturforschung und Feldforschung.

Bis Ende der 1970er Jahre blieb der Kanon der untersuchten Dinge gleichwohl nicht mehr dem klassischen Auswahlprogramm der Disziplin allein verhaftet. Für das museale Fach zentrale Objektkategorien wie die sogenannte ›Volkskunst‹ wurden neu situiert und das komplexe Verhältnis zum Kunstgewerbe eruiert. Populärer Geschmack, Kreativität, soziale und ästhetische Ordnungsmuster wurden bereits früh in eine Konsumentenforschung implantiert, die Interdisziplinarität strikt einforderte. Die

Erforschung kanonisierter Objektkategorien wie der sogenannten ›Volkskunst‹ wurde bis in die Gegenwart verlängert, wodurch sie sich zugleich grundlegend modifizierte. Fotodokumentationen, schriftliche und mündliche Befragungen stützten die Objektdokumentationen. Eine dekorative Gebrauchskunst und die Produktionen kreativer Amateure wurden unter wertneutralen Begriffen wie ›Artefakt‹ erfasst und die Bandbreite ästhetischer Bedürfnisse konstatiert (Schwedt 1970, 70 f.). Die Befragungen von Konsument/innen und Produzent/innen in der industriellen Welt dienten nicht nur der Kritik und Revision der wissenschaftlichen Grundbegriffe wie ›Volk‹ und ›Kultur‹, sondern alltägliche Bedürfnisse, Routinen, Handlungskompetenzen und Strukturen der Macht wurden zum Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens gemacht.

Revidierte disziplinäre Fragestellungen und neue Objektkategorien orientierten sich zunächst explizit oder implizit an »Funktionsäquivalenten«: Mode statt ›Tracht‹, Schlager statt Volksmusik, Vorgartenschmuck statt ›Volkskunst‹ (Bausinger 1971, 227 f.). Auf dem Nürnberger Kongress *Umgang mit Sachen* wurde gefordert, die Objektanalyse durch Kontextualisierung als Kulturanalyse zu begreifen (Köstlin/Bausinger 1983). Das Plädoyer, den Fokus von den Dingen zu den Kontexten und Bedingungen des Handelns zu verlagern, führte in der universitären Forschung partiell zu einer Umorientierung. Strukturen und Institutionen wurden gewichtiger als die materielle Ausstattung. Charakteristisch blieb jedoch, was der schwedische Europäische Ethnologe Orvar Löfgren (2012, 180) die »transcending categories« der ethnologischen Forschung nennt. Bei Untersuchungen über Essgewohnheiten, Jugendkulturen oder nationale Identitäten blieb die Materialität der Kulturen stets eine analytische Dimension.

Mit der Abkehr von dem Präfix ›Volk‹ geriet der Komplex der sogenannten ›Volkskunst‹ ebenso wie die Überreste der Brauch- und Ritualkomplexe im Lebens- und im Jahreslauf teilweise in das Abseits der Forschungsinteressen, nur um einige Jahre später unter den Perspektiven von Geschmacksfragen, ästhetischen Lebensentwürfen, Warenensembles, Urbanität und nationalen Identitäten revidiert und erweitert zu werden (Nikitsch/Tschofen 1997).

Mit dem Spannungsbogen zwischen dem Populären und dem Populären wurden vermehrt Objektkategorien in die Forschungsperspektive aufgenommen, die das Fach grundlegend änderten. Hier ist die damalige sogenannte ›Arbeitervolkskunde‹ zu nennen, die nun endgültig den Bruch mit der Konzentration auf bäuerlich-ländliche Kultur vollzog. Hier ist ebenfalls die damalige Frauenforschung einzubeziehen, die mit neuen Fragen auch neue Materialien und Gegenstandsbereiche erschloss. Beide Perspektiven waren darauf ausgerichtet, gesellschaftlich marginalisierte Gruppen zu stützen, beide wirkten darüber hinaus an der endgültigen Transformation des Fachs von der Volkskunde zur Kulturwissenschaft entscheidend mit. Doch gab es kaum Objektstudien – außer den quantifizierenden – die nicht in engem Kontakt mit musealisierten Beständen ausgearbeitet wurden oder diese nachhaltig beeinflussten. Die Massenkulturforschung zog mit dem Sammeln von Wandschmuck in die Museen ein; die Analysen visueller und Materieller Kultur verzahnten sich. »Massenkunst« (Brückner 1968) ersetzte nicht nur begrifflich die umstrittene ›Volkskunst‹, sondern war vielmehr Ausdruck einer veränderten Perspektivik und neuer Gegenstandsbereiche der Forschung wie etwa industriellen Serienprodukten. Die Fragestellungen nach Alltag und Lebensweise lenkten andere Blicke auf musealisierte Bestände, an denen nicht mehr das Besondere und Guterhaltene, sondern das Gewöhnliche, Geflickte und Aussortierte unterprivilegierter Gruppen gezeigt wurde.

Insbesondere der schwedische Volkskundler Nils-Arvid Bringéus plädierte dafür, die Sachkulturforschung mit Bedürfnisstrukturen zu verbinden. Die ethnologische Perspektive untersuche Sachen und Dinge in ihrer Beziehung zum Menschen, die Dinge, die wir benutzten, zeugten von und vielleicht auch gegen uns (Bringéus 1983, 135). Systematisiert nach expressiven, instrumentellen, symbolischen und emotionalen Funktionen der Sachkultur plädiert Bringéus nicht nur für die Erforschung des sogenannten ›Plastikzeitalters‹, sondern er konturiert die Dimensionen der Kontexte. Mit seiner Fragestellung nach der Transformation und Retransformation der Gegenstände in Symbole von Ethnizität, Regionalität und Nationalität thematisiert er methodisch und theoretisch eine immer noch aktuelle Perspektive der Sachkulturforschung. Der Komplex der Bedeutungsherstellung, der Bedeutungsveränderung und der Bedeutungsverschiebung weist über materiale Semiosen hinaus, integriert insbesondere akteurszentrierte Perspektiven und die Notwendigkeit, Sachkulturforschung mit ethnographischen Methoden zu verbinden.

Quantitative und qualitative Ansätze ergänzen sich in zahlreichen Studien, die wegweisend für die Analyse Materieller Kultur waren. Von der Wohnkultur (Mohrmann 1990) bis zu *Die Ordnung der Kleider* (Keller-Drescher 2003) wurden auf der Basis von Besitzverzeichnissen Reflexe mentalitätsge-

schichtlicher Erfahrungen in sachkulturelle Beziehungs- und Machtgefüge gesetzt. Diese Untersuchungen waren nicht nur bedeutsam, weil sie das faktographische Wissen um die Dimension materieller Analyse erweiterten, sondern weil mit ihnen methodische und theoretische Fragen nach dem Stellenwert Materieller Kultur in unterschiedlichen sozialen Kontexten behandelt wurden. Derartige Untersuchungen beeinflussten auch die museale Sammelpraxis. Hat Andrea Hauser (2005, 148) angemahnt, den Sammel- und Zeigeansatz der Museen der globalisierten Massenkultur anzupassen, so sind heute derartige Präsentationen Realität geworden. Der Dialog der Kulturen wird als Dialog der Dinge museal dargestellt, materielles Erbe und Massenkonsum, Geschichte und Gegenwart, lokal und global in ein spannungsvolles Nebeneinander übersetzt. Trotz gelegentlicher Kontroversen im Fach, die universitäre und die museale Forschung seien zu disparat, die eine zu weit entfernt, die andere zu nah an den Überresten Materieller Kultur situiert, ist der Austauschprozess rege.

Gegenstände, Fragestellungen, Schwerpunkte

Unter dem Vorzeichen der Analyse Materieller Kultur wird eine neue Leidenschaft für die Untersuchung alltäglicher Gegenstände erkennbar. An dem aktualisierten Interesse einer »Geschichte der Alltagsgegenstände« (Ortlepp/Ribbat 2010, 13) lässt sich exemplarisch ablesen, wie sich disziplinäre Erkenntnisinteressen und Gegenstandsfelder ausweiten und verändern. Die Historische Anthropologie, die Kulturanthropologie, Europäische Ethnologie und kulturwissenschaftliche Designgeschichte, die sich bisher den Alltagsdingen (s. Kap. IV.2) zugewendet haben, erleben eine doppelte Wiederkehr wissenschaftlicher Aufmerksamkeit sowohl für die Geschichte der Materiellen Kultur als auch für die Alltagsgeschichte. Insbesondere die wissenschaftliche Aufmerksamkeit für die scheinbar trivialen und wertlosen Objekte verbindet die diversen Ausrichtungen des Fachs (Löfgren 2012, 170). Der französische Historiker Daniel Roche fordert, die komplexe Rolle und Funktion der Alltagsgegenstände zwischen Instrumentalität und ästhetischer Aufladung zu untersuchen. Ohne Unterschied könnten banale bis prestigereiche Objekte Botschaften transportieren und symbolische Ordnungen repräsentieren und somit als Modell und Referenz einer Epoche angesehen werden (Roche 2000, 171). Ein Beobachtungsverbund von Praktiken und Dingen allein kann diese multikontextuelle Aufgabe nicht leisten. Relevanzsysteme komplexer Handlungsmodalitäten müssen daher vorgeschaltet werden.

In den letzten Jahren hat sich der Fokus von der Produktions- zur Konsumsphäre verschoben. Konsum (s. Kap. III.1) wird hier weit verstanden und integriert die alltäglichen Gebrauchs- und Handlungsweisen. Milieustudien kreativer Berufe und prekärer Arbeitsverhältnisse weisen zudem auf die zunehmende Vernetzung der traditionell getrennten Bereiche hin. Insofern ist festzustellen, dass sich die Analyse Materieller Kultur nicht allein auf die sogenannte ›Sachkulturforschung‹ beschränkt, sondern quer zu unterschiedlichen Forschungsschwerpunkten von der Tourismusforschung über die Frauen- und Geschlechterforschung bis zu den Studien populärer Unterhaltungen und Vergnügungen liegt.

Bis in die 1990er Jahren waren viele klassische Gegenstandsbereiche der ehemaligen Volkskunde neu untersucht worden. Das betraf nicht nur die inhaltliche Ebene, sondern auch in theoretischer und methodischer Hinsicht kam es zu Innovationen. Die neuen Fastnachtsstudien wurden mit Feldforschung und Teilnehmender Beobachtung verbunden. Die in das Ritual eingebundenen Utensilien von der Maske bis zum Kleid, aber auch die Geschlechterpartizipation, rückten in den Forschungsfokus. Statt zu historisieren, wurden Aufführungspraktiken untersucht, kreative ›wilde‹ Masken mit Anleihen an Medien- und Modethemen als Transformation des Eigensinns gedeutet (Korff 1989). Bei der Spurensuche kreativer Aneignungsprozesse unterer Schichten und marginalisierter Milieus ging es nicht nur um den Umgang mit Dingen in Kriegs- und Notzeiten, um soziale Differenzen und ungleiche Verteilungsmodi, vielmehr wurde mit der Untersuchung aneignender Formung und Verformung die spezifische Aussagequalität der Materiellen Kultur herausgefordert, handelte es sich doch um Gruppen, Milieus oder historische Phasen, in denen schriftliche oder bildliche Quellen nur eingeschränkt zur Verfügung standen.

Der von dem Berliner Europäischen Ethnologen Stefan Beck propagierte Forschungsansatz eines »Umgangs mit Technik« (1997) auf der Basis einer kundigen Kritik der disziplinären technophoben Sachkulturforschung, hat entscheidend zu einem Paradigmenwechsel beigetragen und die disziplinäre Ignoranz gegenüber technischen Artefakten gemildert. In Folge konnte sich zum Beispiel in Hamburg eine kulturwissenschaftliche Technikforschung etablieren. Mit dem Ansatz der lebensweltlichen Verortung und einer Nähe zu den *Science and Technology Studies* (s. Kap. V.12) wird jedoch ein artefaktdistan-

zierter Zugang zum Technischen deklariert. Anschlussmöglichkeiten an eine artefaktorientierte Technikforschung wären jedoch wünschenswert, zumal der Technikhistoriker Edward Tenner (1996) mit seinen Fragen nach den nichtintendierten Konsequenzen technologischer Entwicklung gerade die Handlungsmacht technischer Objekte hervorhebt.

Eng verbunden mit Prozessen der Mechanisierung, Automatisierung und Standardisierung zeigt sich die kulturwissenschaftliche Kleidungs- und Modeforschung. Die volkskundliche Kleidungsforschung hat sich traditionellerweise mit der ländlichen Kleidung, der sogenannten ›Tracht‹, beschäftigt; bis in die 1960er Jahre wurde die städtische, kurzlebige Mode als Kontrast weitgehend ausgeschlossen. Mit der sozialwissenschaftlichen Wende des Fachs, mit dem Wechsel von positivistischen zu funktionalen und diffusionistischen Ansätzen wurde diese Dichotomie zunehmend in Frage gestellt. Neben Tradierungs- und Übernahmeprozessen sowie Wechselwirkungen von Mode und Tradition konzentrierten sich in den 1970/80er Jahren intensive Debatten auf die Jeans als industrielles Massengut. Untersuchungen thematisierten Kleidung als soziales Dokument, Indikator und in ihrer »sozialen Zeichensetzung« (Weber-Kellermann 1985). Mit der Erforschung der Vermessung von Körper, der Vereinheitlichung der Größensysteme und der Standardisierung der Produktion haben sich in den 1990er Jahren Anfänge einer Konfektionsgeschichte der Mode durchgesetzt. Zu den wenigen, auch durch Institute und Lehrstuhldenominationen spezialisierten Feldern der Materiellen Kultur gehört die Kulturanthropologie des Textilen (Mentges 2005), die sich aus der ethnologisch-volkskundlichen Kleidungsforschung entwickelt hat. In Ergänzung zur diskursiven literatur- und kunstwissenschaftlichen Modeforschung widmet sie sich den Phänomenen vestimentärer Kultur im Spannungsfeld von Alltags-, Hoch- und Populärkultur. Sich-Kleiden umfasst die Handlungsfelder des Produzierens, Konsumierens, Tragens, Aufbewahrens sowie Entsorgens und integriert die zur vestimentären Kultur zählenden Accessoires ebenso wie globale Austauschprozesse und mediale Metamorphosen in Text und Bild.

Probleme und Perspektiven

Der zunehmende metaphorische Gebrauch einer ›Sprache der Dinge‹ verkürzt die elaborierten theoretischen Überlegungen, die sich mit den stummen und sprechenden Dingen verbinden. Lauffers Formel der ›stummen Dinge‹ mit ihrem Zeigepotential wurde lange Jahre als Begründung für die De- und Rekontextualisierung in museologischen Zeigekontexten genutzt. Der Suggestion von Dinglektüren soll hier jedoch widersprochen werden. Der Soziologe Grant McCracken warnte bereits in den 1980er Jahren vor der Ähnlichkeitsrelation einer Sprache der Mode, der Kleidung und der Dinge. Die metaphorische Wendung der ›Sprache‹ hätte zwar die symbolischen Dimensionen der Artefakte akzentuiert, doch sei der kommunikative Aspekt von Artefakten nicht mit sprachlicher Kommunikation gleichzusetzen. Die mediale Seite der Materiellen Kultur müsse nicht im Vergleich, sondern im Kontrast zur Sprache beobachtet werden (McCracken 1988, 57). Die Wiener Soziologin Elfie Miklautz hat in ihrer Theorie des Artefakts Mitte der 1990er Jahre ebenfalls auf die fundamentale Differenz zwischen Sprache und Artefakt hingewiesen. Zwar wäre zu debattieren, ob durch die Materialität den Artefakten eine höhere Dignität und Faktizität als sprachlichen Äußerungen zukomme, doch im Zeigen entfalteten sie ihre Wirkung und teilten etwas mit, das gerade nichtsprachlich sei (Miklautz 1996, 87). Zugespitzt hat diese Diskussion jüngst Lioba Keller-Drescher mit dem Hinweis, dass der Informationscharakter von Dingen dem von Bildern ähnelt. Weil Dinge zeigen, weil mit und an ihnen gezeigt werden kann, lägen die Informationen nicht narrativ-linear, sondern simultan vor (Keller-Drescher 2008, 243). Objekte sind quasi ›sprachlose‹ Medien der Kommunikation, deren Mitteilungsfähigkeit in materialikonographischen, ästhetischen und funktionalen Wahrnehmungsweisen kodiert ist. Damit erklärt sich auch, warum den Kulturtechniken des Zeigens und den Strategien der Sichtbarkeit ein herausragender Stellenwert in der Theoretisierung der Dinge zukommt.

An diesem Punkt wird deutlich, dass trotz vielfältiger Studien zu den klassischen Feldern von Wohnen, Arbeiten, Kleidung, Haushalt und neueren Feldern wie Konsum, Mobilität und Technik und trotz der engagierten Untersuchungen des Verhältnisses von Bild, Text und Objekt im methodischen Zugriff noch Potentiale entfaltet werden können.

Materialorientierte, ästhetische, historische, symboltheoretische, handlungsorientierte, sozio- und geschlechterkulturelle Herangehensweisen (s. Kap. II.7) koexistieren im Fach ebenso, wie bei spezifischen Erkenntnisinteressen Ansätze vermischt werden können. Die praxeologischen Ansätze eint, dass der Zeugnischarakter der Dinge nicht mehr als gegeben vorausgesetzt, sondern als Produkt verstanden wird. Damit sind die Dinge nicht nur Ergebnis menschli-

chen Handelns, vielmehr geraten materielle wissens- und bedeutungsgenerierende Praktiken in den Blick. Die ethnographische Gegenwart wie die historischen Transformationsprozesse sind für diese Forschungsperspektive gleichermaßen relevant.

Im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts fokussieren insbesondere Studien zum Transfer ethnographischen Wissens kanonisierte volkskundliche Objekte unter wissenschaftsgeschichtlichen Prämissen. Konstellationen der Verschränkung von modernen Medien und traditionalen Gegenständen, von Speichermedien und Wissenspraktiken eröffnen zukunftsfähige Perspektiven (Dietzsch/Kaschuba/Scholze-Irrlitz 2009, 14). Mit analytischer Distanz nach gesellschaftlichen Prozessen des Wissenstransfers zu fragen, erlaubt vor dem Hintergrund einer disziplinären Problemgeschichte mit dem Begriff ›Volk‹ gerade auch Gegenstandsbereiche Materieller Kultur wie die sogenannte ›Volkskunst‹ neu zu dimensionieren.

Eng verbunden mit der Erkundung der Bedeutung der polyvalenten Dinge, Artefakte, Waren und Objekten bleibt die Frage aktuell, wie Alltagsgegenstände symbolische Qualitäten entfalten können. Die Konzentration auf Praktiken vervielfältigt die zu beobachtenden Objektkonstellationen. Gleichwohl bergen praxeologische Ansätze zuweilen die Gefahr, nicht mehr zu den Dingen als Ausgangspunkt der Analyse Materieller Kultur zurückzukehren. Das ist dann legitim, wenn Erkenntnisziele, Forschungsfragen und theoretische Ansätze dies nicht vorgeben. Der disziplinäre Konsens, die Erforschung der Artefakte und Realien zu kontextualisieren und Sinn wie Bedeutung in alltäglichen Praktiken zu erschließen, erhellt zuweilen die Handlungsmuster, Erinnerungsleistungen oder Geschlechtermodalitäten ungleich stärker als die Deutung der Gegenstände, die zu Requisiten der Kulturanalyse werden können. Das gilt gerade auch für Oral History und Interviews, die um die Sozialisation der Dinge erweitert werden, ohne das spezifische Anregungs- und Informationspotential der Objekte auszuschöpfen.

Vergleichende Untersuchungen der Aneignungs- und Gebrauchsweisen einer internationalen Warenwelt existieren bislang erst in bescheidenen Ansätzen. Wünschenswert ist der Ausbau systematischer Zugriffe, die sich grundlegenden Aspekten der materialen Semiose sowie dem Verhältnis von Text, Bild und Objekt in historischen, wissenskommunikativen und komparativen Konstellationen widmen. Selbst wenn das Forschungsfeld seit der Tagung *Umgang mit Sachen* einen ungeahnten Boom erlebt hat und sich das empirische Wissen tiefer und breiter darbietet, die Lebensweise aller sozialen Gruppen wie die Produktionen der Massenkultur und die Technik im Alltag einschließt, können viele Fragen erst jetzt sinnvoll gestellt werden. Dazu gehört die Analyse von Dingkomplexen wie die Biographien einzelner Objekte (s. Kap. IV.19), die Vernetzung von lokalen mit globalen Ebenen des Handelns sowie geschlechterkulturelle und soziale Aneignungsweisen und Ausschlüsse.

Literatur

Bausinger, Hermann: Vorwort. In: Ders. (Hg.): *Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*. Tübingen 1966, 5–6.

Bausinger, Hermann: *Volkskunde. Von der Altertumskunde zur Kulturanalyse*. Darmstadt 1971.

Beck, Stefan: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin 1997.

Bringéus, Nils-Arvid: Bedürfniswandel und Sachkultur. In: Konrad Köstlin/Hermann Bausinger (Hg.): *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*. Regensburg 1983, 135–149.

Brückner, Wolfgang: Expression und Formel in Massenkunst. Zum Problem des Umformens in der Volkskunsttheorie. In: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1968, 122–139.

Dietzsch, Ina/Kaschuba, Wolfgang/Scholze-Irrlitz, Leonore (Hg.): *Horizonte ethnografischen Wissens. Eine Bestandsaufnahme*. Wien 2009.

Emmerich, Wolfgang: *Zur Kritik der Volkstumsideologie*. Frankfurt a. M. 1971.

Fél, Edit/Hofer, Tamás: *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány*. Göttingen 1972.

Gunkel, Hermann: Literaturgeschichte Israels. In: Friedrich Michael Schiele (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in allgemeinverständlicher Darstellung*. Bd. 1. Tübingen 1909, Sp. 1189–1194.

Hartmann, Andreas/Höher, Peter/Cantauw, Christiane/Meiners, Uwe/Meyer, Silke (Hg.): *Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*. Münster/New York u. a. 2011.

Hauser, Andrea: Sachkultur oder materielle Kultur? Resümee und Ausblick. In: Gudrun M. König (Hg.): *Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur*. Tübingen 2005, 139–150.

Heller, Dorothee: *Wörter und Sachen. Grundlagen einer Historiographie der Fachsprachenforschung*. Tübingen 1998.

Keller-Drescher, Lioba: *Die Ordnung der Kleider. Ländliche Mode in Württemberg 1750–1850*. Tübingen 2003.

Keller-Drescher, Lioba: Das Versprechen der Dinge – Aspekte einer kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: *Basler Jahrbuch für historische Musikpraxis* XXXII (2008), 235–247.

König, Gudrun M.: Dinge zeigen. In: Dies. (Hg.): *Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur*. Tübingen 2005, 9–28.

Korff, Gottfried: Über Definitionen und Impressionen, über das Projekt und die Ausstellung. In: Ders. (Bearb.): *Wilde Masken. Ein anderer Blick auf die Fasnacht*. Tübingen 1989, 11–25.

Korff, Gottfried: Einleitung. Notizen zur Dingbedeutsamkeit. In: *13 Dinge. Form, Funktion, Bedeutung. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum für Volkskultur in Württemberg.* Stuttgart 1992, 8–17.
Köstlin, Konrad/Bausinger, Herman (Hg.): *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*. Regensburg 1983.
Kramer, Karl-Sigismund: Zum Verhältnis zwischen Mensch und Ding. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 58 (1962), 91–101.
Lauffer, Otto: Quellen der Sachforschung. Wörter, Schriften, Bilder und Sachen. Ein Beitrag zur Volkskunde der Gegenstandskultur. In: *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 17 (1943), 106–131.
Löfgren, Orvar: Material culture. In: Regina F. Bendix/Galit Hasan-Rokem (Hg.): *A Companion to Folklore.* Oxford u. a. 2012, 169–183.
McCracken, Grant: *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington u. a. 1988.
Meiners, Uwe: Forschungen zur historischen Sachkultur. Zwischen Interpretation und Statistik. In: *Der Deutschunterricht* 39/6 (1987), 17–36.
Mentges, Gabriele (Hg.): *Kulturanthropologie des Textilen*. Berlin 2005.
Miklautz, Elfie: *Kristallisierter Sinn. Ein Beitrag zur soziologischen Theorie des Artefakts.* München/Wien 1996.
Mohrmann, Ruth-E.: *Alltagswelt im Land Braunschweig. Städtische und ländliche Wohnkultur vom 16. bis zum frühen 20. Jahrhundert.* Münster 1990.
Nikitsch, Herbert: Was »Volkskunde« war … Zur Geschichte einer Disziplin. In: *Österreich in Geschichte und Literatur* 56/2 (2012), 126–136.
Nikitsch, Herbert/Tschofen, Bernhard (Hg.): *Volkskunst. Referate der österreichischen Volkskundetagung 1995 in Wien*. Wien 1997.
Ortlepp, Anke/Ribbat, Christoph: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Mit den Dingen leben. Zur Geschichte der Alltagsgegenstände*. Stuttgart 2010, 7–19.
Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Volkskunde als Wissenschaft (1858). In: Ders.: *Culturstudien aus drei Jahrhunderten.* Stuttgart 1859, 205–229.
Roche, Daniel: *A History of Everyday Things. The Birth of Consumption in France, 1600–1800*. Cambridge 2000.
Scharfe, Martin: *Menschenwerk. Erkundungen der Kultur*. Köln u. a. 2002.
Schmoll, Friedemann: *Die Vermessung der Kultur. Der »Atlas der deutschen Volkskunde« und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980*. Stuttgart 2009.
Schwedt, Elke: *Volkskunst und Kunstgewerbe. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Volkskunstforschung.* Tübingen 1970.
Tenner, Edward: *Why Things Bite Back. Technology and the Revenge of Unintended Consequences*. New York 1996.
Warneken, Bernd Jürgen: Zum Kulturbegriff der Empirischen Kulturwissenschaft. In: Ders.: *Populare Kultur. Gehen, Protestieren, Erzählen, Imaginieren*. Köln u. a. 2010, 9–16.
Weber-Kellermann, Ingeborg: *Der Kinder neue Kleider. Zweihundert Jahre deutsche Kindermoden in ihrer sozialen Zeichensetzung.* Frankfurt a. M. 1985.

Gudrun M. König

3. Geschichtswissenschaft

Die Auseinandersetzung mit der Materiellen Kultur in der Geschichtswissenschaft ist in Deutschland zögerlich, steht aber aktuell vor einer ›Entdeckung‹. Die weitgehende Nichtbeachtung der dinglichen Zeugnisse hängt mit einer Spezialisierung der historisch arbeitenden Fächer im späten 19. Jahrhundert und einer Hinwendung der Geschichtswissenschaft zur schriftorientierten politischen Geschichte zusammen. Hier liegen ihre Schwierigkeiten und die verbreitete Ansicht begründet, materielle Quellen hätten eher ergänzenden Charakter; ein weiteres Problem zeigt sich mitunter im unklaren Verhältnis der Dinge und Texte zueinander. Leora Auslander (2005, 1017 f.) hat drei Gründe aufgeführt, warum sich Historiker mit Dingen beschäftigen sollten: Sie sind Teil des menschlichen Ausdrucksvermögens und anders geartet als Worte, insbesondere weil Menschen sich nicht in erster Linie schriftlich äußern; sie begleiten und formen historische Entwicklungen; sie drücken soziale Lagen aus. Dieses Plädoyer, die Dinge und die Menschen wieder näher zusammenzubringen verdeutlicht, dass die Beschäftigung mit der Materiellen Kultur noch nicht in der Mitte des Fachs angekommen ist. Typisch für den Umgang der Geschichtswissenschaft mit nichtschriftlichen Quellen ist ihre bereits im 19. Jahrhundert erfolgte ›Auslagerung‹ in andere Fächer wie Archäologie, Ethnologie und Volkskunde sowie die Entwicklung spezialisierter Subdisziplinen wie Technikgeschichte, Konsumgeschichte, Designgeschichte, die auf eine anhaltende Dynamik des Fachs verweisen. Hier gerät derzeit auch die Materielle Kultur wieder in den Blick, wobei Impulse aus den in einem weiteren Sinne kulturwissenschaftlichen Nachbarfächern eine wesentliche Rolle spielen. Ob es allerdings zu einem *material turn* in der Geschichtswissenschaft kommen wird, ist nicht absehbar.

Im Folgenden wird zunächst der Stellung der Materiellen Kultur als historiographischer Quelle nachgegangen. Es folgt eine Übersicht über die dingbezogenen Forschungen in den historischen Einzeldisziplinen und über die Impulse aus den kulturwissenschaftlichen Nachbarfächern. Abschließend wird über die Anregungen aus der Beschäftigung mit der Materiellen Kultur und über aktuelle Entwicklungen berichtet. Der Beitrag konzentriert sich auf das 19. und 20. Jahrhundert, also den Zeitraum, in der sich sowohl die Produktion als auch der Konsum von Waren extrem verbreitert hat. Hartmut Böhme (2006, 17) spricht vom 19. Jahrhundert als

dem Jahrhundert der Dinge. Ein eigentlicher Konsum, also die Verfügbarkeit von Dingen über den unmittelbaren Bedarf hinaus, habe sich erst im 18. Jahrhundert in den Oberschichten des Ancien Régime entwickelt. Heute liegt die Zahl der Dinge, die üblicherweise in einem Haushalt befindlich sind, bei etwa 10.000 (Steffen 1995, 9).

Materielle Kultur in den Geschichtswissenschaften

Als Wissenschaft für die ›historische Zeit‹ seit dem Aufkommen der Schriftlichkeit beruht historische Forschung in erster Linie auf schriftlichen Quellen. Maßgeblich für eine Integration der Materiellen Kultur ist die Unterteilung Johann Gustav Droysens (1808–1884) in ›Quellen‹ und ›Überreste‹ als unterschiedliche Quellengattungen (Droysen 1977), wobei erstere absichtsvoll im Sinne einer Argumentation und Überlieferung angelegt sind, letztere als nicht-intentionale Ausstattungen ihrer historischen Zeit gelten, die erst durch eine wissenschaftliche Bearbeitung aussagekräftig für eine historische Argumentation werden. Die auch heute noch geltenden methodologischen Fragen formuliert Droysen wie folgt: »Die Quellen, auch die vorzüglichsten, geben ihm [dem Forscher] sozusagen nur polarisiertes Licht. Völlig sicher, bis ins kleine und kleinste, geht er bei den Überresten; je schärfer er sie ergründet, desto ergiebiger werden sie ihm; aber sie sind wie zufällig und zerstreute Fragmente« (ebd., 426). Droysens Unterteilung ist sowohl vor dem Hintergrund der Geschichte der Historiographie wie in Bezug auf die Fragestellungen und die Methodik der Geschichtsschreibung zentral. Im Verlauf der Entwicklung des Fachs haben die Schriftquellen gegenüber den Überresten eindeutig Vorrang gewonnen. In den derzeit aktuellen Einführungen in die Geschichtswissenschaft wird die Einteilung der Quellen zwar weiterhin benannt, ein eigenes Gewicht erhält die Materielle Kultur aber lediglich in Ausnahmefällen und nur bezogen auf das Mittelalter (Wolf 2002, 126–145). Der Blick in die historischen Fachzeitschriften zeigt ein ähnliches Bild; vor allem in der *Technikgeschichte*, dem *Archiv für Kulturgeschichte*, den *Zeithistorischen Forschungen* und in der *Österreichischen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* finden sich Beiträge zu Aspekten der Materiellen Kultur.

Im Zentrum geschichtswissenschaftlicher Aufmerksamkeit gegenüber der Materiellen Kultur steht das Industriezeitalter, in dem die überwiegende Zahl der heute existierenden Dinge hergestellt worden sind. Man spricht deshalb von einer industriellen Massenkultur im Sinne der industriell produzierten Konsumgüter. Vor allem Wolfgang Ruppert hat sie in mehreren Untersuchungen nach ihrer technischen, sozialen und kulturellen Bedeutung für eine Sozial- und Kulturgeschichte des Industriezeitalters befragt und daraus ein geschichtswissenschaftliches Forschungsprogramm entwickelt (z. B. Ruppert 1997). Die Produktion von Dingen, deren Kauf, Nutzung und kulturelle Sinnaufladung sollen als eine komplexe Nutzungs- und Erfahrungsgeschichte das heute selbstverständliche Verhältnis zu den Alltagsdingen (s. Kap. IV.2) im historischen Prozess erläutern. Dinge werden bei Ruppert als Repräsentationen der sozialen Welt interpretiert, die sich an ihnen immer wieder neu ausrichtet. Multiperspektivische ›Produktgeschichten‹ (z. B. Sudrow 2013) sind in der historischen Forschung bislang eher selten geblieben. Historiographische Arbeiten zeichnen sich aber oft dadurch aus, dass sie zwar über Dinge berichten, sie selbst jedoch nicht beschreiben.

Exemplarisch erwähnt sei Detlef Siegfrieds Geschichte der Popularkultur der 1950er und 1960er Jahre, in der zwar die ›Ausstattungen‹ der Zeit vielfach erwähnt sind, der Kosmos der Sachgegenstände jedoch vor allem im Foto aufscheint (Siegfried 2006, 653). Der dort erkennbare Widerspruch zwischen visueller Dokumentation und Textdarstellung kann als Aufforderung gelesen werden, den bildlichen Spuren einer zeitgenössischen Konsumkultur präziser nachzugehen. Es geht dabei nicht allein um ›Kulturtechniken‹ und ihre gesellschaftsbezogene Überwindung, sondern um die Frage nach einer Konturierung sozialen Handelns durch Adaption und Gebrauch von Dingen.

Zu einer an sozial- und alltagsgeschichtlichen Fragestellungen orientierten Forschung hat sich auch die Technikgeschichte entwickelt (z. B. Heßler 2012). Ursprünglich vor allem auf die Produktionsseite der Dinge ausgerichtet, zeigen Fragen nach der Durchsetzung technischer Güter im Haushalt, des Reparierens bis hin zur technischen Rahmung als praktizierte europäische Integration die heutige Breite des Fachs, die sich im deutschsprachigen Bereich am Themenspektrum der Zeitschrift *Technikgeschichte* zeigt.

Ausgehend vom Paradigmenwechsel der Industrie- und Arbeitsgesellschaft zur Konsumgesellschaft hat sich seit den 1990er Jahren die Konsumgeschichte entwickelt, die sich der Materiellen Kultur unter dem Aspekt des Verbrauchs widmet (Haupt/Torp 2009). Es dominieren diachrone und verglei-

chende Arbeiten zur Herausbildung einer Konsumgesellschaft in Deutschland seit den 1920er Jahren, etwa des amerikanischen Einflusses auf die Konsumkultur in der Bundesrepublik und einer spezifischen Konsumgesellschaft in der Planwirtschaft der DDR, zu geschlechtsspezifischen Konsummustern und der Bedeutung des distinktiven Konsums. Konsumgeschichtliche Untersuchungen sind dabei Geschichten des Dingerwerbs und Dinggebrauchs mit fließenden Grenzen zur Technikgeschichte als Innovationsgeschichte (Weber 2008). Der Konsumgeschichte angelagert, jedoch stärker auf Konsumbilder und Konsumleitbilder orientiert, sind Forschungen über Werbung. Die Werbegeschichte richtet dabei ihren Fokus auf konkrete Produkte und die Produktwerbung sowie auf den Zusammenhang von Warenwelt und lebensweltlichen Umfeld (Gries 2003). Allerdings stehen eher die mit Wünschen verbundenen, Produkte bewerbenden Bilder als die tatsächlichen Auswirkungen von Werbung auf Ver- und Gebrauch von Dingen im Vordergrund; die Materielle Kultur erscheint als Verhandlungsgegenstand zwischen Produzenten und Käufern. Geschichte der Werbung ist deshalb Teil einer Kommunikationsgeschichte und weniger der einer Geschichte der Materiellen Kultur.

In diesem spezifischen Handlungsfeld zwischen Produktion und Konsumtion (s. Kap. III.1) steht auch das Design, dessen historische Erforschung sich aus der Kunstgeschichte entwickelt hat. Die Materielle Kultur der industriellen Massenproduktion wurde schrittweise seit Beginn des 20. Jahrhunderts professionell gestaltet, setzte sich im zweiten Drittel des Jahrhunderts als professionelle Gestaltung von Industrieprodukten durch und bestimmte fortan die Warenwelt der Konsumgesellschaft. Im Kontext der Designgeschichte sind Einzeluntersuchungen zu einflussreichen Gestaltern, zu herausgehobenen Produkten sowie zu Nutzungskontexten speziell im häuslichen Bereich entstanden. Die Erforschung des industriellen Designs verknüpft im besten Falle den Zusammenhang zwischen der Gestaltung der Dinge, ihrer Stilgeschichte, ihrem Konsum und Gebrauch in Abhängigkeit von politischen und gesellschaftlichen Systemen (Selle 1987). Näher rückt die Untersuchung der Warenästhetik die Dinge heran und argumentiert zugleich grundsätzlicher, indem sie die industrielle Massenproduktion als wesentlichen Aspekt des Kapitalismus interpretiert und den Warencharakter der Dinge in den Vordergrund stellt (siehe z. B. Drügh/Metz/Weyand 2011).

Impulse aus den Nachbarfächern

Aufgrund der spezifischen Entwicklung der Geschichts- und Kulturwissenschaften liegen die Schwerpunkte der Erforschung der Materiellen Kultur oft außerhalb der engeren Geschichtswissenschaft, doch werden die Forschungsergebnisse, vor allem in theoretischer und methodischer Hinsicht rezipiert. Es soll deshalb hier auf einige wesentliche Impulse hingewiesen werden. Sie kamen zunächst aus der Soziologie, die bereits frühzeitig Erfahrungen mit Dingen in sozialen Kontexten untersucht hat. Arbeiten von Norbert Elias (1897–1990) *Über den Prozess der Zivilisation* und Pierre Bourdieus (1930–2002) Studien zu Distinktion und Habitus haben die Symbolhaftigkeit des Umgangs mit Dingen verdeutlicht, wie sie besonders in der Konsumgeschichte aufgenommen wurde. Georg Simmels (1858–1918) Aufsätze zur objektgeprägten Moderne um 1900 und Siegfried Giedions (1888–1968) *Herrschaft der Mechanisierung* haben Einfluss auf historiographische Untersuchungen zur industriellen Massenkultur gehabt. Auch im weitesten Sinne mediengeschichtlich orientierte Arbeiten sind in ihren konkreten Bezug zur Materiellen Kultur aufschlussreich. Eine Pionierarbeit wie Friedrich Kittlers (1943–2011) ›Medienarchäologie‹ mit ihrer Analyse der »Aufschreibesysteme« wäre ein Ansatzpunkt für einen Zugriff auf historische, an Dinge gebundene Praktiken und ihre kulturelle Reflexion (Kittler 1986).

Im Zuge der Ausdifferenzierung der Geschichts- und Kulturwissenschaften im 19. Jahrhundert entwickelte sich die Volkskunde/Europäische Ethnologie zur Leitwissenschaft im Umgang mit der Materiellen Kultur (s. Kap. V.2). Anfangs noch stark der Erforschung einer vorindustriellen Volkskultur verpflichtet, hat sie sich seit den 1970er Jahren ausgehend von den Arbeiten Hermann Bausingers zu einer ›Empirischen Kulturwissenschaft‹ entwickelt. Seit etwa den 1980er Jahren wird eine erneuerte, an die Grundlagen des Fachs anknüpfende ›Sachkulturforschung‹ intensiv diskutiert. Dabei geht es zum einen um Fragen terminologischer Art und zum anderen um das Wesen, die Deutung von und den Umgang mit Dingen (siehe z. B. König 2009).

Ebenfalls als empirisch arbeitende Kulturwissenschaft begreifen sich die *Material Culture Studies*, die sich seit den 1990er Jahren im angelsächsischen Raum als eine aus Archäologen, Ethnologen und Anthropologen entwickelte Sammelwissenschaft entwickelt haben (s. Kap. V.7). Ihr spezifischer Be-

zug auf den Umgang mit Dingen in einem konkreten sozialen Feld lässt sie unmittelbar anschlussfähig an die deutschen Debatten erscheinen, ihr interdisziplinärer Ansatz unterscheidet sie jedoch zugleich von der bei uns immer noch dominierenden Fächertrennung. Daher ist es vielleicht kein Zufall, dass die einzige bislang in deutscher Sprache vorliegende Einführung in die Materielle Kultur von einem Ethnologen verfasst wurde (Hahn 2005). Die Rezeption der äußerst produktiven und im angelsächsischen Sprachraum akademisch etablierten *Material Culture Studies* in Deutschland steht erst am Beginn. Aus Sicht der Geschichtswissenschaft ist es ermutigend, dass ein erster Sammelband mit Übersetzungen von Historikern im Umfeld des Deutschen Historischen Instituts in Washington herausgegeben wurde (Ortlepp/Ribbat 2010). Die *Material Culture Studies* vereinen Untersuchungen zur lebensweltlichen, alltagsnahen, sinnlichen und suggestiven Qualität der Dinge mit ihren materiellen wie symbolischen Bedeutungen und umfassen sowohl gegenwartsorientierte wie historische Arbeiten, in Einzeluntersuchungen reicht die Spannbreite von Mikrostudien zu Alltagsobjekten über die Beschreibung von Wohnsituationen bis hin zu objektbezogenen erkenntnistheoretischen Fragestellungen.

In der Debatte um die Materielle Kultur ist durchaus umstritten, ob neben den ›mobilen‹ Dingen auch die ›immobilen‹ einbezogen werden sollen. Aus Sicht der Geschichtswissenschaft erscheint dies notwendig, weil mobile materielle Kulturgüter immer in einem sie umgebenden Raum situiert sind. ›Überreste‹ in einem geschichtswissenschaftlichen Sinn beinhalteten von Anfang an nicht nur mobile Güter, sondern auch bauliche Hinterlassenschaften der Geschichte. Sie sind Gegenstand der hier nicht näher diskutierten Archäologie (s. Kap. V.8; V.14), der Architekturgeschichte und der Denkmalpflege, aber auch anderer historischer Zugriffe. In der Industriearchäologie haben sie den Weg für eine Wiederentdeckung der Hinterlassenschaften des Industriezeitalters in der Öffentlichkeit und zur Gründung von Industriemuseen geführt. In die Stadtgeschichtsforschung hat die Materielle Kultur noch keinen Eingang gefunden; obwohl die Entwicklung der Stadtgeographie, der Stadtplanung und städtischer Architekturen längst etabliert ist, sind die mobilen, an feste Strukturen angelagerten Ausstattungen der Städte und ihrer Bewohner nicht im Fokus. Bei einer weiteren Forschungsrichtung mit explizitem Ortsbezug lassen sich jedoch Entwicklungen hin zu einer Aufmerksamkeit der Materiellen Kultur feststellen. Die auf dem von Pierre Nora entwickelten Konzept der *lieux de mémoire* beruhende Veröffentlichung von Martin Sabrow (2009) zu den Erinnerungsorten der DDR enthält Objekte als Orte der Erinnerungskultur. In diesem Zusammenhang ist auch das in der Zeitgeschichte zu beobachtende Interesse an der Materiellen Kultur im Rahmen der Theoriedebatte des Fachs zu erwähnen (Vowinkel 2007). Gerade in einer auf konkrete Orte bezogenen und Relikte und Interpretationen integrierenden Herangehensweise könnte ein Ansatzpunkt liegen, die Fragestellungen der Empirischen Kulturwissenschaft oder der *Material Culture Studies*, wie sie Daniel Miller in *The Comfort of Things* (Miller 2008), seiner Untersuchung der Bewohner einer Londoner Straße und ihrer erinnungsgesättigten Dinge vorgelegt hat, aufzuweiten.

Quellen, Methoden, Fundorte

Für die Geschichts- wie für alle Kulturwissenschaften stellt sich die Frage nach der spezifischen Qualität der Materiellen Kultur als Forschungsquelle. Anhand der Musealisierung der Dinge, der Bewahrungsorte von Quellen, und der aktuellen Aufweitung des Quellenspektrums in der Geschichtswissenschaft lassen sich unterschiedliche Ansätze zu einer theoretischen Vergewisserung für eine historisch verortete Dingdebatte festmachen.

Dinge als historiographische Quellen finden sich sowohl in ihrer gebrauchsorientierte Umwelt als auch in ihrer musealisierten Form. Museen als institutionalisierte Gedächtnisträger verwahren in ihren Sammlungen die Materielle Kultur, ähnlich wie Bibliotheken Publikationen und Archive Akten verwahren. Im Gegensatz zu den Archiven, die überwiegend die Hinterlassenschaften von Behörden und Institutionen im Zuge einer systematischen Übergabe sichern, kommen Museumssammlungen in der Regel weniger systematisch zusammen. Sie entstehen üblicherweise aus der langfristigen ›Anlagerung‹ von Schenkungen, Ankäufen und Funden. Somit ist bei der Untersuchung der in Museen gesicherten Materiellen Kultur nicht eine Behördengeschichte als Basis einer Archivtektonik maßgeblich, sondern die dem jeweiligen Museum zugrundeliegende Selbstinterpretation des Überlieferungswürdigen, mithin ein – wenn auch an fachbezogenes Wissen gebundener – Wandel der Sammlungsprofile. Museumssammlungen sind als Wissensarchive auch Thema der historischen Forschung geworden (te Heesen 2001). Seit den 1980er Jahren hat das Museum, so die These des Philosophen Hermann Lübbe, eine Kompensa-

tionsfunktion übernommen. Durch eine breite und beschleunigte Musealisierung von Objekten der Industriegesellschaft und Alltagskultur würde den »belastenden Erfahrungen eines änderungstempobedingten kulturellen Vertrautheitsschwundes« (Lübbe 1982, 18) sammelnd und dokumentierend begegnet. Dies bewirkt eine Heranführung ihrer Sammlungen an die unmittelbare Vergangenheit und einen Anschluss an die aktuellen Forschungsfelder.

Alf Lüdtke (2011) hat mit Bezug auf Arlette Farges Essay *Der Geschmack des Archivs* Archivarbeit als Spurensuche beschrieben und die Stofflichkeit als aus Spuren resultierende Anregung zu Suchbewegungen herausgestellt. Dieses Plädoyer für Sensibilität gegenüber den physischen Überlieferungen selbst im Kern historiographischer Arbeit – dem Archiv – entstand im Zuge der in den 1980er Jahren virulenten Diskussion um die Alltagsgeschichte und bedeutete in mehrfacher Hinsicht eine wesentliche Aufweitung der geschichtswissenschaftlichen Themen und Methoden. Thematisch geriet das Alltagsleben und die Alltagskultur in den Blick, und das bedeutete die Wahrnehmung einer Ebene historischer Gesellschaften unterhalb der von Staaten, einflussreichen Akteure und übergreifenden Strukturen. Ausgehend von einer Rezeption der Geschichtsschreibung der französischen ›Annales‹-Schule, in deren Kontext Fernand Braudel (1902–1985) die *vie matérielle* als traditionale Praxis eines in Routinen verhafteten Alltagslebens beschrieben hatte, wurde eine neue Aufmerksamkeit für die weitgehend schriftlos gebliebenen historischen Lebensverhältnisse unterhalb der schriftnutzenden Gesellschaftsschichten geweckt. Neben der mündlichen Geschichte gewann in diesem Zusammenhang auch die Materielle Kultur an Bedeutung, die in der Volkskunde mit dem Konzept der ›Volkskultur‹ deutlich wurde, aber auch in einem generell stärker interdisziplinären Zuschnitt einer ›Alltagsgeschichte‹. Während die Arbeit mit der Materiellen Kultur des Alltags weitgehend in den Museen praktiziert wurde, wo sie sich in erweiterten Sammlung- und Ausstellungskonzepten niederschlug, sind die langfristigen Wirkungen in der Forschung vor allem in einer Ausweitung des von der Geschichtswissenschaft angewandten Methodenspektrums erkennbar.

Die Einbeziehung der kunstwissenschaftlichen Bildanalyse und ihre Anwendung auf die Fotografie als historischer Quelle sowie ›Spurensuche‹ als Auffinden und Beschreiben der ›Überreste‹ (Hoffmann 2007; Krämer/Kogge/Grube 2007) bedeuteten einen Paradigmenwechsel, indem der Fokus auf vom Objekt ausgehende Fragestellungen gerichtet wurde. Das Konzept der Spurensuche erwies sich nicht nur als anschlussfähig an die Mikrogeschichte, die sich auf nichtschriftliche Gesellschaften oder aus den Quellen nur indirekt erschließbare Ereignisse bezog, sondern auch hinsichtlich der Debatte um die Aussagefähigkeit der Dinge. Mit dem Begriff der ›wilden Semiose‹ (Assmann 1988) wurde die Polyvalenz der Dinge als methodische Herausforderung formuliert, die mit kontextgebundener Mehrdeutigkeit, aber auch mit der Abwesenheit von Eindeutigkeit einhergeht. ›Spurenlesen‹ an Dingen lässt sich deshalb durchaus mit dem Spurenlesen in Texten vergleichen, dem Kerngeschäft der Geschichtswissenschaft.

Ausblick

Damit ist das Feld für eine intensive Erforschung der Materiellen Kultur auch in den Geschichtswissenschaften bereitet. In Deutschland hat sich seit den 2010er Jahren die Debatte um die kulturelle und historische Bedeutung der Dinge erheblich dynamisiert, wie eine Vielzahl von zumeist interdisziplinären Tagungen und erste Ansätze einer Verstetigung in Arbeitskreisen zeigt. Dennoch sind bisher empirische Arbeiten, die die Dinge in eine historische Analyse einbeziehen, die Ausnahme geblieben. Jenseits einer vorstellbaren Vielzahl potentieller Untersuchungsgegenstände sind für die Formulierung künftiger Forschungsfelder einige grundlegende Überlegungen von Bedeutung: Das System der den Menschen umgebenden Dinge konturiert spezifische Lebensweisen und beschreibt damit Gesellschaften; der Wandel der Dingwelt indiziert gesellschaftlichen Wandel und damit Historizität. Braudels auf ›traditionelle‹ Gesellschaften bezogener Begriff der *vie matérielle* kann demnach auch auf moderne und dynamischere Gesellschaften bezogen werden. Zweitens richtet sich die Beschäftigung mit der Materiellen Kultur auf die Details, den an den Dingen ablesbaren und mit ihnen verbundenen Spuren. Diese mikrogeschichtliche Orientierung wird nicht nur der mit den Dingen verbundenen Vielschichtigkeit – man spricht von der Polyvalenz der Dinge – gerecht, sondern formuliert aus der genauen Betrachtung heraus neue Forschungsfragestellungen – die von Siegfried (2006) angeführte Bedeutung der Stereoanlage im konsumkritischen Umfeld der 1960er Jahre mag an dieser Stelle als Hinweis genügen. Dinge als Werkzeuge und Produkte sind damit sowohl beiläufige Begleiter des alltäglichen Lebens als auch Repräsentationen ihrer Zeit und Symbole ihrer Vorstellungen, mithin immer auch historische Untersuchungsgegenstände.

Im März 2013 veröffentlichte *Der Tagesspiegel* in seiner Ausgabe zur Leipziger Buchmesse eine Besprechung der Ausstellung »Zettelkästen« des Marbacher Literaturmuseums und nahm dies zum Anlass, eine Bilderserie dieser Ordnungssysteme abzudrucken. Das Beispiel verdeutlicht, wie eng Dinge, Ordnung und Wissen verknüpft sind, wie stark sie – nicht nur medial – zusammengesehen werden und wie damit letztlich ein genuiner Gegenstand historischer Forschung entsteht.

Literatur

Assmann, Aleida: Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose. In: Karl Ludwig Pfeiffer/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a. M. 1988, 237–251.

Auslander, Leora: Beyond words. In: *American Historical Review* 110 (2005), 1015–1045.

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg ²2006.

Droysen, Johann Gustav: *Historik*. Bd.1: *Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen Fassung (1857/58) und in der letzten gedruckten Fassung von 1882*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

Drügh, Heinz/Metz, Christian/Weyand, Björn (Hg.): *Warenästhetik. Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst*. Frankfurt a. M. 2011.

Giedion, Siegfried: *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte*. Mit einem Nachwort von Stanislaus von Moos. Hg. von Henning Ritter. Frankfurt a.M 1987 [engl. *Mechinzation Takes Command. A Contribution to Anonymous History*. New York 1948].

Gries, Rainer: *Produkte als Medien. Kulturgeschichte der Produktkommunikation in der Bundesrepublik und in der DDR*. Leipzig 2003.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Haupt, Heinz-Gerhard/Torp, Claudius (Hg.): *Die Konsumgesellschaft in Deutschland 1890–1990. Ein Handbuch*. Frankfurt a. M./New York 2009.

te Heesen, Anke: Sammeln als Wissen. In: Dies./Emma C. Spary (Hg.): *Sammeln als Wissen. Das Sammeln und seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung*. Köln/Weimar u. a. 2001, 7–21.

Heßler, Martina: *Kulturgeschichte der Technik*. Frankfurt a. M./New York 2012.

Hoffmann, Detlef: Zeitgeschichte aus Spuren ermitteln. Ein Plädoyer für ein Denken aus Objekten heraus. In: *Zeithistorische Forschungen* 4/1–2 (2007), 200–210.

Kittler, Friedrich: *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin 1986.

König, Gudrun M.: Wie sich die Disziplin denkt. Europäische Ethnologie zwischen Kulturanalyse und Sachkulturforschung. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 112/3 (2009), 305–319.

Krämer, Sybille/Kogge, Werner/Grube, Gernot (Hg.): *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*. Frankfurt a. M. 2007.

Lübbe, Hermann: *Der Fortschritt und das Museum. Über den Grund unseres Vergnügens an historischen Gegenständen*. London 1982.

Lüdtke, Alf: Archive – und Sinnlichkeit? Nachgedanken zu Arlette Farge ›Der Geschmack des Archivs‹. In: Arlette Farge: *Der Geschmack des Archivs*. Göttingen 2011, 99–116 [frz. *Le goût de l'archive*. Paris 1989].

Miller, Daniel: *The Comfort of Things*. Cambridge/Malden, MA 2008 [dt. *Der Trost der Dinge*. Frankfurt a. M. 2010].

Ortlepp, Anke/Ribbat, Christoph (Hg.): *Mit den Dingen leben. Zur Geschichte der Alltagsgegenstände*. Stuttgart 2010.

Ruppert, Wolfgang: Plädoyer für den Begriff der industriellen Massenkultur. In: Hannes Siegrist/Hartmut H. Kaelble/Jürgen Kocka (Hg.): *Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Konsumgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert)*. Frankfurt a. M./New York 1997, 563–582.

Sabrow, Martin (Hg.): *Erinnerungsorte der DDR*. München 2009.

Selle, Gert: *Design-Geschichte in Deutschland. Produktkultur als Entwurf und Erfahrung*. Köln 1987.

Siegfried, Detlef: *Time is on my side. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der 60er Jahre*. Göttingen 2006.

Steffen, Dagmar (Hg.): *Welche Dinge braucht der Mensch? Hintergründe, Folgen und Perspektiven der heutigen Alltagskultur*. Gießen 1995.

Sudrow, Anne: *Der Schuh im Nationalsozialismus. Eine Produktgeschichte im deutsch-britisch-amerikanischen Vergleich*. Göttingen ²2013.

Vowinckel, Annette: Zeitgeschichte und Kulturwissenschaft. In: *Zeithistorische Forschungen*, Online-Ausgabe, 4/3 (2007), http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Vowinckel-3-2007 (20.11.2013).

Weber, Heike: *Das Versprechen mobiler Freiheit. Zur Kultur- und Technikgeschichte von Kofferradio, Walkman und Handy*. Bielefeld 2008.

Wolf, Peter: Dingliche Relikte. In: Michael Maurer (Hg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften*. Bd. 4: *Quellen*. Stuttgart 2002, 126–145.

Andreas Ludwig

4. Kulturwissenschaft

Kulturwissenschaft: Geschichte und Gegenwart

Die Kulturwissenschaft ist im Ensemble der geisteswissenschaftlichen Forschung eine jüngere Disziplin, die sich vor allem im 20. Jahrhundert in Reaktion auf philosophische und philologische Engführungen der Geisteswissenschaft entwickelt hat. Im Gegensatz zu den Philosophien und Philologien haben Kulturwissenschaft und Kulturgeschichte auch besonders stark die historische Dimension ihrer Gegenstände reflektiert. Innerhalb dieser grundsätzlichen Historizität von vergangenen Gegenständen hat auch die Materielle Kultur eine immer stärkere Rolle zu spielen begonnen.

Besonders in der jüngeren Kulturwissenschaft seit den 1990er Jahren hat die Beachtung der Materiellen Kultur eine erstaunliche Karriere vorgelegt. Anschließend an Tendenzen der historischen Kulturwissenschaft der 1920er und 1930er Jahre, kommen aktuelle kulturwissenschaftliche Forschungen nur noch selten ohne die Wertschätzung Materieller Kultur aus (Emden 2006). Der institutionelle und inhaltliche Erfolg der Kulturwissenschaft während der 1990er Jahre ist nicht ohne den methodischen Baustein der innovativen Integration der Materiellen Kultur zu erklären. Umgekehrt ist auch ihr Erfolg in verschiedenen Disziplinen mit diesem Siegeszug der Kulturwissenschaft während der 1990er Jahre verbunden gewesen (Weigel/Flach 2002): In derselben Bewegung, in der die Materielle Kultur in einem kulturwissenschaftlichen Theorieumfeld reüssierte, verhalf die innovative methodische Integration der Materiellen Kultur der Kulturwissenschaft auch zum institutionellen Durchbruch. Dies lässt sich insbesondere von der Kulturwissenschaft (im Singular) der deutschsprachigen Tradition behaupten, weniger jedoch von den angelsächsischen, den *Cultural Studies* entlehnten, Kulturwissenschaften (im Plural) – obwohl die *Cultural Studies* mancherorts auch die *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) einbegreifen, die einen anhaltenden Boom erfahren (Miller 2005).

Während in den *Cultural Studies* noch eine Dominanz des *linguistic turn* mit seinen semantischen und semiotischen Paradigmen vorherrscht, hat sich die deutschsprachige Kulturwissenschaft spätestens seit den 1990er Jahren von diesem sprachzentrierten Verständnis emanzipiert und sich stattdessen der Materiellen Kultur angenähert (Kittler 2000). Statt mit dem *linguistic turn* ist die Integration der Materiellen Kultur oft mit den methodischen Ansätzen von *cultural*, *topographical* oder *spatial turn* verbunden worden: Der *cultural turn* war materiell imprägniert und archäologisch infiziert. Insbesondere in den kunst- und medienhistorischen, den wissenschafts- und wissensgeschichtlichen Disziplinen, aber auch in vielen kulturwissenschaftsaffinen Philologien ist die Integration des Wissens der Materiellen Kultur mittlerweile ein methodischer Standard (Weigel/Flach 2002).

Insgesamt sind die Geistes- und Kulturwissenschaften durchlässiger geworden für das Materielle und Mediale, das Empirische und Technische. Materielle Abstützungen von Theorien und Thesen sind vom erlittenen Übel zum erwünschten Bestandteil einer sich verändernden Wissenskultur geworden. Beispielsweise ist es ein Unterschied, ob man philosophisch über das Denken spekuliert oder ob man sich diesem Phänomen über die äußere Grenze des Gehirns, den Schädel, nähert (Didi-Huberman 2007). Oder es besteht eine Differenz darin, über Globalisierung zu theoretisieren oder die Geschichte der Materiellen Kultur des Containers zu erforschen – das Projekt einer kulturwissenschaftlichen Archäologie der Globalisierung, die derzeit anhand von Containern durchgeführt wird (Klose 2012).

Ein weiteres Indiz für den Befund, dass die Integration der Materiellen Kultur ein methodischer Standard der Kulturwissenschaft geworden ist, besteht darin, dass alle großen kulturwissenschaftlichen Themen der vergangenen Dekaden mit ihr in Verbindung stehen: Gedächtnis- und Memorialkultur, Archiv und Erinnerung, die Fragen nach Raum und Topographie, nach Medien und Techniken sowie nach Ursprung, Zeitlichkeit und Historizität sowie das Verhältnis von Materialität und Textualität, Text und Technik.

Dieser Befund lässt sich auch mit einem Blick auf einen der Stichwortgeber dieser Themen bestätigen: Walter Benjamin (1892–1940), ebenfalls einer der Impulsgeber der jüngeren Kulturwissenschaft, war einer der ersten Autoren, die das geisteswissenschaftliche und philosophische Wissen durch eine systematische Integration der Materiellen Kultur reformierten – und das Wissen der Materiellen Kultur von materialistischen Ansätzen unterschieden (Emden 2006, 70). Im Anschluss an Benjamin ist auch in der internationalen Kulturwissenschaft eine wissenschaftliche Formation aufgetreten, die man – angelehnt an Autoren wie den französischen Kunstwissenschaftler Georges Didi-Huberman (2010) und seine »fröhliche Wissenschaft des Visuellen« – eine

›fröhliche Wissenschaft der Materiellen Kultur‹ nennen könnte.

Methoden

Methodisch baut diese ›Fröhliche Wissenschaft‹ entscheidend auf dem Baustein der Materiellen Kultur und des materiellen Wissens auf. Innerhalb der Methodendiskussionen der 1990er Jahre war die Kultur ein zentrales Argument, das die kulturwissenschaftliche Durchdringung der Geisteswissenschaften begleitet hatte. Markanter als durch die Materielle Kultur, die in Form von Medien-, Technik- oder Wissenschaftsgeschichten auf allen möglichen Forschungsfeldern zum Einsatz kamen, ließ sich die Innovation der Kulturwissenschaft kaum demonstrieren: Mit ihrem Zugriff auf die Materialitäten des Wissens lieferte sie ein handfestes Argument im buchstäblichen Sinn für die Innovationsfähigkeit der Kulturwissenschaft gegenüber dem traditionellen geisteswissenschaftlichen Methodenrepertoire. Die Methoden der Materiellen Kultur übernahmen innerhalb der Kulturwissenschaft also auch diskurspolitische Funktionen: Der Korridor zur materiellen Welt war ein wichtiges methodisches Argument, mit dem sich der »prekäre Status der Kulturwissenschaft« (Kittler 2000, 11) absichern ließ.

Diese methodischen Umbauarbeiten wurden innerhalb der Kulturwissenschaft vor allem unter dem Stichwort einer ›archäologischen Methode‹ außerhalb der disziplinären Archäologie durchgeführt. Diese baut maßgeblich auf einer Differenz zwischen Ansätzen archäologischen und historiographischen Typs auf: Zunächst lässt sich feststellen, dass sich jene kulturwissenschaftlichen Bereiche der Materiellen Kultur zugewandt haben, die es mit der *Vergangenheit* zu tun haben. Daran anschließend lässt sich konstatieren, dass diese Vergangenheit innerhalb der Kulturwissenschaft nicht mehr ausschließlich historisch anhand von Namen, Zahlen und Daten aufgearbeitet wurde, sondern durch das Wissen der Materiellen Kultur angereichert wurde: Hier besteht die Vergangenheit nicht mehr nur aus Namen und Daten, sondern auch aus den namenlosen Materialitäten, die erst zu den Zeiteinteilungen der Historie geführt hatten. Diese Vergangenheit »tendierte« schon aus dem Grund »zur Archäologie«, wie Michel Foucault (1926–1984) schrieb, weil man Jahreszahlen nicht mehr als Ursachen, sondern als Effekte betrachtete (Foucault 1973, 15). Datum und Wissen hatten in der kulturwissenschaftlichen archäologischen Methode ihre Plätze getauscht: Das Datum ist nicht mehr der alleinige Ort, an dem ein bestimmtes Wissen abgelegt ist, das stattdessen auch materiell verfasst sein kann.

Diese methodischen Veränderungen unter Stichworten wie ›archäologische Methode‹ oder auch ›materielle Epistemologie‹ lassen sich auf die Formel bringen, dass die kulturwissenschaftliche Leitdisziplin nicht mehr die datenorientierte Geschichte ist, sondern die Archäologie mit ihrer Materiellen Kultur. Mit dieser Umstellung von Geschichte auf Archäologie wurde die gesamte moderne kulturwissenschaftliche Reflexion umgeleitet; denn das materielle Standbein unterscheidet die Kulturwissenschaft nun von Geschichte, Philosophie und anderen Geisteswissenschaften.

Auch in den theoretischen Konzeptionalisierungen der Kulturwissenschaft gelangte der Diskurs der Materiellen Kultur zumeist über den Vorstellungshorizont der etablierten Archäologie in die ehemaligen Geisteswissenschaften; oft war es die Archäologie, die dem Materiellen Zugang zur Welt der Geisteswissenschaft verschaffte. Dieser Befund hat zum Eindruck einer »archäologischen Offensive der Geisteswissenschaften« (Rößler 2004, 121) beigetragen. Dieser Eindruck ist nicht zuletzt in der Folge jener »Wilden Archäologien« (Ebeling 2012) entstanden, die wie die großen kulturwissenschaftlichen Pioniere Sigmund Freud (1856–1939) und Benjamin, Michel Foucault und Friedrich Kittler (1943–2011) außerhalb der disziplinären Archäologie mit archäologischen Modellen experimentierten. Aus ihren wegweisenden Ansätzen ist innerhalb der Kulturwissenschaft ein breiter archäologischer Diskurs entstanden, der den Geisteswissenschaften die Materielle Kultur zugänglich gemacht hat: Mit der archäologischen Methode verfügte die Kulturwissenschaft über ein Standbein in der materiellen und technischen Welt – ob diese Materielle Kultur nun als Medienarchäologie oder kontextuelle Wissenschaftsgeschichte ausgeschrieben wurde.

Transformationen der Materiellen Kultur

Doch wie gelangt die Materielle Kultur überhaupt in die Geistes- und Kulturwissenschaft? Innerhalb der ehemaligen Geistes- und neuen Kulturwissenschaft mussten erst einmal Begriffe und Konzeptionen entwickelt werden, um in der Welt des Geistes überhaupt mit der Materiellen Kultur arbeiten und operieren zu können. Überaus bedeutsam für die Etablierung der Materiellen Kultur in der Kulturwissenschaft waren aus diesem Grund verschiedene

methodische Transformationen, die dazu führten, dass man neue Bereiche als ›materiell‹ verstehen konnte. Diese Integrationen gehen zu einem großen Teil auf einige wenige kulturwissenschaftliche Projekte zurück, die vermittelt über einen archäologischen Diskurs zu neuen Begriffen der Materiellen Kultur gelangten: Hierzu gehören Freuds »Archäologie der Seele«, Benjamins »Archäologie der Moderne« im Rahmen der »Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts«, des *Passagen-Werks* (1928–1939), Foucaults *Archäologie des Wissens* (1969), sowie Kittlers »Archäologie der Medien« (1985/86).

Diese kulturwissenschaftlichen ›Wilden Archäologien‹ transformierten also die Begriffe der Materiellen Kultur durchgängig – wodurch den Geisteswissenschaften der Zugang zur Materiellen Kultur ermöglicht wurde, die ihnen bis dahin verschlossen geblieben waren. Bei diesen Klassikern der Kulturtheorie von Freud bis Foucault lässt sich ein Interesse an oder eine Nähe zur Materiellen Kultur feststellen. Diese erschien bei Benjamin zwar nicht auf der ersten Seite eines theoretischen Hauptwerks wie bei Foucault, dessen *Archäologie des Wissens* 1969 mit der Erwähnung der »materiellen Kultur« (Foucault 1973, 9) einsetzt. Doch indirekt hatte sich auch Benjamin im Rahmen seiner Studien zur Lesbarkeit der Dingwelt mit dem Thema der Materiellen Kultur beschäftigt. Im Rahmen eines »großen Sammelreferats zur Sprachtheorie« (Benjamin 1998, 551), das 1935 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erschien, beschäftigte auch er sich bereits mit dem Zusammenhang »zwischen Sprache und materieller Kultur« (Benjamin 1977, 466; Emden 2006, 115).

Wie Benjamins Klammer »zwischen Sprache und materieller Kultur« zeigt, sind diese kulturwissenschaftlichen Pionierprojekte an der Schnittstelle zwischen verschiedenen Wissenskulturen angesiedelt; sie vermitteln zwischen immateriellen und materiellen Bereichen der Wissenschaft. In diesem Sinne ist es durchaus naheliegend, einflussreiche Theorien und Konzeptionen wie Foucaults Diskurstheorie oder Benjamins Erkenntnistheorie als Theorien des Übertrags von immateriellen in materielle Kulturen zu lesen. Sie überspannen das heikle Gefälle zwischen Texten und Techniken, Geistern und Grabungen – und versuchen, es theoretisch und konzeptionell zu überbrücken. Was sich als »Archäologie der Seele« oder *Archäologie des Wissens* zu lesen gab, waren Materialitäten – inklusive der Theorie von deren Transformation in die Welt des Wissens. Nicht ohne Grund war der Begriff, dem Foucault in seinen Arbeiten über den französischen Biologen Georges Cuvier (1769–1832) besondere Beachtung schenkte, der Begriff einer »epistemologischen Transformation« (Foucault 2002, 36).

Ein weiteres Beispiel für den Versuch der Überbrückung zwischen materiellem und immateriellem, empirischem und philosophischem Wissen stellt Walter Benjamins legendäres *Passagen-Werk* dar. Auch hier kollidiert geschichtsphilosophisches mit empirischem Wissen. Aber auch an Foucaults Monumentbegriff lässt sich ein Übergang zwischen philosophischem und empirischem Wissen studieren: Während Foucault 1969 in der *Archäologie des Wissens* noch einen rein theoretischen Monumentbegriff entwickelte, erscheint in *Überwachen und Strafen* 1976 zentral ein empirisches Monument: das Panopticon des Jeremy Bentham.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass durch die Transformation der Materiellen Kultur im 20. Jahrhundert diverse neue Wissensgebiete erschlossen werden konnten: Freud verstand das Unbewusste ebenso als materiell verankert wie Benjamin das historische Wissen des 19. Jahrhunderts – wodurch die Psychoanalyse sowie die Wissensgeschichte entstanden. Foucault definierte das Wissen von Diskursen ebenso als materiell wie Kittler die Welt der technischen Medien – woraus Diskursanalyse und Mediengeschichte bzw. -archäologie hervorgingen.

Ein weiteres prominentes Beispiel für eine kulturwissenschaftliche Aufnahme der Materiellen Kultur ist Carlo Ginzburgs »Indizienparadigma«. Das Indizienparadigma und die auf ihr beruhende kulturwissenschaftliche Spurensicherung beruhen beide auf archäologischen Methoden (Ginzburg 1983; Zintzen 1998). In der Kulturwissenschaft hat die Methode der Spurensicherung ebenso Karriere gemacht wie in der bildenden Kunst, wo die Spurensicherung noch weitaus populärer geworden ist (Metken 1977, 1996).

Aktuelle Situation

Die kulturwissenschaftliche Transformation und Integration der Materiellen Kultur erfreut sich ungebrochener Beliebtheit und Überzeugungskraft. Gerade verallgemeinerte Stichwörter wie ›Indizienparadigma‹ oder ›Spurensicherung‹ weisen darauf hin, dass der Zugang zur Materiellen Kultur heute eine allgemeine kulturwissenschaftliche Methode darstellt, die selbstverständlich neben anderen angewendet wird. Zugleich produziert diese Integration eine neue Masse an epistemischen Effekten. Schließlich arbeiten Kulturwissenschaftler nicht nur mit

empirischen Daten und wirklicher Materieller Kultur – sondern auch mit deren Vorspiegelungen und Versprechen, Phantasmen und Phantomen.

Historisch lässt sich die kulturwissenschaftliche Transformation der Materiellen Kultur zwischen Empirie und Phantasmagorie folgendermaßen zusammenfassen: Im Laufe des 20. Jahrhunderts wird die klassische Disziplin der Archäologie zunächst in einen breiten Diskurs der Materiellen Kultur umgewandelt. Zentral ist hierbei der Begriff der Archäologie, der ganz ähnlich wie beispielsweise auch der Begriff des Monuments im 19. Jahrhundert (Bredekamp 1978) von einem Begriff zur Umschreibung einer bestimmten Gegenstandsart zu einem Begriff zur Bezeichnung von Verfahren umgewidmet wird. Ebenso wie der Begriff des Monumentalen im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht mehr nur Bauwerke, sondern alles Mögliche bezeichnen konnte, konnte das Archäologische im 20. Jahrhundert nach den beschriebenen Transformationen auf alle denkbaren Gegenstände angewendet werden – auf Seelen und Diskurse, Wissen und Medien.

Im Anschluss an diese erste Phase der Transformation Materieller Kultur geben sich Kulturwissenschaftler und Spurensicherer heute nicht mehr mit den immateriellen Gegenständen der ›Wilden Archäologien‹ wie Seelen oder Diskursen zufrieden. In einer zweiten Phase der Transformation werden kulturwissenschaftliche archäologische Methoden nun auch auf jene Materielle Kulturen angewendet, die in der Archäologie nicht vorgekommen war – wie zum Beispiel die der technischen Medien: Die Materielle Kultur der Medien wird heute mit demselben archäologischen Blick konsultiert, der zuvor Plastiken und Architekturen gegolten hatte.

Anders gesagt: Zunächst ging es den ›Wilden Archäologien‹ von Freud bis Foucault um die Übertragung von Verfahren der Materiellen Kultur in andere Disziplinen. Im Anschluss an Foucault wurden hingegen von vielen Kulturwissenschaftlern und Kulturtechnikern auch materielle Gegenstände untersucht – was zu der kuriosen aktuellen Situation führt, dass der Archäologie kulturwissenschaftliche Konkurrenz im eigenen Haus erwachsen ist. Diese Situation lässt sich beispielsweise auch in der Bildenden Kunst beobachten. Auch hier wurden viele Archäologien an diversen kulturellen Gegenständen durchgeführt – deren letzte wieder Gegenstände sind, mit denen sich auch ›tatsächliche‹ Archäologen befassen, wie z. B. Architekturen und urbane Stadtlandschaften (Maechtel/Peters 2008).

Ein weiteres aktuelles Beispiel für eine kulturwissenschaftliche Adaption der Materiellen Kultur bilden die jüngeren Konzeptionen des Archivs (Ebeling/Günzel 2009). Was das Archiv als Institution und als Konzeption nicht zuletzt mit der Materiellen Kultur gemeinsam hat, ist das verwirrende Changieren zwischen empirischen und theoretischen Ansätzen. Das Archiv hat als Institution und als Konzeption einen Weg zurückgelegt, der von der realen Institution zu einer Theorie des Archivs führte und wieder zurück: Heute ist man ausgehend von Foucaults transzendentalem Archiv wieder bei den real existierenden Archiven angekommen (Weigel 2005). Das Nachdenken über Räume der Ablegung und Speicherung von Wissen orientiert sich wieder an den empirischen Orten des Archivs (Derrida 1997; Ernst 2002). So sehen Sigrid Weigel und Sabine Flach (2002) »jede philologische Archivarbeit […] als kriminologisches Zusammenspiel von Lektüre und Archäologie«.

Das Besondere an der aktuellen Situation besteht aber nicht allein darin, dass Kulturwissenschaftler heute selbstverständlich auf die Materielle Kultur zurückgreifen. Darüber hinaus erforschen sie nicht nur die vergangene, sondern auch die zeitgenössische Materielle Kultur – was auch Tendenzen der *Industrial Archaeology* sowie der *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) sind. Doch auch weitere Beispiele wie die Container- oder die Abfall-Archäologie (Murphy/Rathje 1994) signalisieren, dass die Differenz zwischen kulturwissenschaftlichen und archäologischen Erforschungen der Materiellen Kultur am Verschwinden ist.

Für die Diskussion um die aktuellen medien- und kulturwissenschaftlichen Zugriffe auf die Materielle Kultur ist zudem die Feststellung von Bedeutung, dass diese nicht als die Rücknahme der beschriebenen ›klassischen‹ kulturwissenschaftlichen methodischen Transfers der Materiellen Kultur von Freud bis Foucault zu verstehen sind, sondern als deren Folge: Wenn Archäologien der Medien oder der Technik ihre Gegenstände heute mit einem ›archäologischen Blick‹ betrachten, hat man es nicht nur mit einer Restauration oder mit einer Rückkehr zu empirischen Gegenständen der Materiellen Kultur tun – sondern mit der vorerst letzten Konsequenz aus verschlungenen Transfergeschichten.

Aus diesem Grund sollte man die einzelnen Etappen der Transfergeschichte der Materiellen Kultur auch nicht gegeneinander ausspielen, wie dies in vielen aktuellen Diskussionen geschieht: Ebenso wenig wie man den kulturwissenschaftlichen Adaptionen der Materiellen Kultur ihre Konzentration auf die Materialität ihrer Gegenstände vorwerfen sollte, ist es ratsam, den beschriebenen theoretischen Transfor-

mationen der Materiellen Kultur ihre Immaterialität und Diskursivität vorzuhalten – man sollte also Freud nicht seine archäologische Metaphorik, Benjamin seine materialistische Metaphysik und Foucault seine strukturalistische Diskurstheorie vorrechnen. Diese beschriebenen Projekte waren nicht negative Hindernisse, sondern positive Bedingungen jener Materialisierung, die allen kulturwissenschaftlichen Forschungen an der Materiellen Kultur wichtig ist. Schließlich bestand die Originalität des beschriebenen Diskurses ihrer Transformation von Freud bis Foucault gerade darin, immer neue und immer andere Gegenstände als archäologisch und materiell zu betrachten – ob es sich um unter- oder oberirdische Strukturen des Unbewussten handelte, um Diskurse oder um Medien.

In diesem Sinne soll auch nicht verschwiegen werden, dass die beschriebene Integration der Materiellen Kultur in die Kulturwissenschaft umgekehrt auch Irritationen auf der Seite jener Archäologen, Ethnologen und Kulturanthropologen hervorrufen konnte, die schon lange mit der Materiellen Kultur umgehen: Vielen disziplinären Archäologen mag ihre kulturwissenschaftliche Verdoppelung als Konkurrenz oder gar als Rückwärtsgang erscheinen. Denn aus archäologischer, kulturanthropologischer oder ethnologischer Sicht kann es durchaus als verstörend erscheinen, dass Kulturwissenschaftler, die sich wieder der Materiellen Kultur zuwenden, um ihre Theorieproduktion zu ›erden‹, gegen genau die Theoriegeschichte angehen, die man sich auf der Seite der Archäologie, Ethnologie und Kulturanthropologie so mühsam angeeignet hatte.

Eine weitere Erklärung für das Misstrauen vieler im fachgeschichtlich etablierten Paradigma arbeitenden Archäologen beispielsweise gegenüber Freuds »Archäologie der Seele« bietet Richard Armstrong (2005, 272 Anm. 28) an: »It is therefore virtually a ritual for someone in Classics to take on psychoanalysis and defeat it as a rival to the throne«. Armstrong führt dafür Beispiele an und begründet weiter, dass Psychoanalytiker viel aus der antiken Mythologie machten, sogar eine Begeisterung dafür auslösten, aber letztlich, indem sie reduktive Interpretationen als wahre Bedeutungen ausgäben, sich der historischen Spezifizität dieser Materie gegenüber als ignorant erweisen.

Ausblick

Zusammengefasst lässt sich das Fazit formulieren, dass ein intensives Wechselverhältnis zwischen kulturwissenschaftlicher Theoriebildung und deren Abgleichung mit der Materiellen Kultur existiert. Gerade die zuletzt beschriebenen Transformationen sprechen von dem Bedürfnis auch der avancierten kulturwissenschaftlichen Theoriebildung nach einer Verankerung: Immer komplexere Konzeptionen des Wissens und der Wissenschaft rufen ein immer deutlicheres Bedürfnis nach deren Rückversicherung in der Materiellen Kultur der Vergangenheit hervor. Dieser Befund lässt sich auch auf die Geschichte der Kulturwissenschaft zurückprojizieren: In derselben Bewegung, in der die Geistes- und Kulturwissenschaften in der Moderne in ungeahntem Ausmaß explodierten und expandierten, wurden Theorien und Konzeptionen von deren Verankerung in der Materiellen Kultur entwickelt. Die neuen Wissenschaften Freuds und Foucaults suchten darin ebenso einen Rückhalt wie die jüngsten Archäologien der Medien oder der Wissenschaften. Ausgehend von diesen Innovationen lässt sich heute der Befund formulieren, dass kulturwissenschaftliche und kulturtechnische Forschung gerade dort funktioniert, wo sie die Materielle Kultur integriert – weswegen sich die These aufstellen lässt, dass gute kulturwissenschaftliche Forschung ohne den Rückgriff auf Materielle Kulturen so wenig denkbar ist wie unsere Kultur ohne ihre Gegenstände.

Literatur

Armstrong, Richard H.: *A Compulsion for Antiquity. Freud and the Ancient World*. Ithaca 2005.

Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1977.

Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Hg. von Christoph Gödde/Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1998.

Bredekamp, Horst: Einleitung. In: Ferdinand Piper: *Einleitung in die monumentale Theologie. Eine Geschichte der christlichen Kunstarchäologie und Epigraphik. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1867*. Mittenwald 1978, 1–47.

Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*. Berlin 1997 [frz. Originalausgabe 1995].

Didi-Huberman, Georges: *Formlose Ähnlichkeit oder die fröhliche Wissenschaft vom Visuellen*. München 2010 [frz. Originalausgabe 1995].

Didi-Huberman, Georges: *Schädel sein*. Zürich/Berlin 2007 [frz. Originalausgabe 2000].

Ebeling, Knut: *Wilde Archäologien. Theorien der materiellen Kultur von Kant bis Kittler*. Berlin 2012.

Ebeling, Knut/Günzel, Stephan (Hg.): *Archivologie. Theorien des Archivs in Philosophie, Medien und Künsten*. Berlin 2009.

Emden, Christian: *Walter Benjamins Archäologie der Moderne. Kulturwissenschaft um 1930*. München 2006.

Ernst, Wolfgang: *Das Rumoren der Archive. Ordnung aus Unordnung*. Berlin 2002.

Foucault, Michel: *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1973 [frz. Originalausgabe 1969].

Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. II, 1970–1975*. Hg. von Daniel Defert/François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt a. M. 2002 [frz. Originalausgabe 1994].
Ginzburg, Carlo: Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst. In: Ders.: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. Berlin 1983.
Kittler, Friedrich: *Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München 2000.
Klose, Alexander: http://www.containerwelt.info. URL, erstellt 2012 (20.11.2013).
Maechtel, Annette/Peters, Kathrin (Hg.): *Die Stadt von morgen. Beiträge zu einer Archäologie des Hansaviertels Berlin*. Köln 2008.
Metken, Günter: *Spurensicherung. Kunst als Anthropologie und Selbsterforschung. Fiktive Wissenschaft in der heutigen Kunst*. Köln 1977.
Metken, Günter: *Spurensicherung – Eine Revision. Texte 1977–1995*. Amsterdam 1996.
Miller, Daniel: *Materiality*. Durham 2005.
Murphy, Gullen/Rathje, William: *Müll. Eine archäologische Reise durch die Welt des Abfalls*. München 1994 [engl. Originalausgabe 1992].
Rößler, Detlef: Foucault und die Archäologen. In: Knut Ebeling/Stefan Altekamp (Hg.): *Die Aktualität des Archäologischen – in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Frankfurt a. M. 2004, 118–134.
Weigel, Sigrid: An-Archive. Archivtheoretisches zu Hinterlassenschaften und Nachlässen. In: *Trajekte. Newsletter des Zentrums für Literaturforschung* 10 (2005), 4–7.
Weigel, Sigrid/Flach, Sabine: Archäologie als Methode und Metapher. In: *Trajekte. Newsletter des Zentrums für Literaturforschung* 5 (2002), 8.
Zintzen, Christiane: *Von Pompeji nach Troja, Archäologie, Literatur und Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert*. Wien 1998.

Knut Ebeling

5. Kunstgeschichte

Kunstgeschichte hat es mit Artefakten zu tun (s. Kap. IV.4). Ihr zentraler Gegenstand, die Werke der Bildenden Künste, gehört zur Welt der Dinge, selbst wenn es sich um ein Stück Natur oder um scheinbar immaterielle Computerbilder handelt. Letztere werden allerdings meist als ›Medien‹ bezeichnet, wodurch ihre materielle Seite sprachlich suggestiv minimiert wird. Kunstwerke bilden eine besondere Gruppe von Dingen. Ihrer Gestalt kommt eine wie auch immer geartete Bedeutung zu. Dass Kunstwerken Bedeutungen zugebilligt werden, die eine Aufforderung enthalten, sie zu ermitteln oder an ihnen mitzuarbeiten, setzt das Verständnis einer eigenen Sphäre voraus, in der besondere Artefakte als Kunst angesehen werden. Erst in einem derartigen Rahmen kann ein Stück Natur oder ein Gegenstand, der auch im Alltag vorkommt, wie etwa das Readymade, das Marcel Duchamp (1887–1968) in den 1910er Jahren als eigenes Genre der Kunst einführte, als Angebot der Sinnstiftung oder auch der Sinnverweigerung zur Disposition stehen.

Forschungsgegenstand

Die Gegenstandsbereiche der Kunstgeschichte, wie sie – auf der Basis einer langen Vorgeschichte, an der Kunsttheorie, Künstlerbiographik, Kennerschaft und Kritik beteiligt waren – mit der Etablierung des Fachs als universitäre Disziplin in der Mitte des 19. Jahrhunderts kanonisiert wurden, sind Architektur, Skulptur, Malerei (inklusive der Grafik) und Kunstgewerbe. Inzwischen sind Bereiche der technischen Medien hinzugekommen (s. u.). Innerhalb der einzelnen Abteilungen wird nach verschiedenen Genres und Funktionen differenziert (Belting u. a. 2003, 25–41; Held/Schneider 2007, 61–127). Die Kunstgeschichte arbeitet an der faktischen Erschließung und Bestandssicherung, sie rekonstruiert Entstehungszusammenhänge und Entstehungskontexte, die Bedeutungen der Werke sowie ihre Funktionsweisen und Rezeptionsgeschichte. Die materielle Beschaffenheit der Werke war indessen lange Zeit hauptsächlich eine Angelegenheit der Restauratoren (allenfalls noch der Kuratoren in den Museen), erreichte aber nur selten die universitäre Kunstgeschichte. Das Materialwissen in die Kunstgeschichte zu integrieren und die historische Semantik der Materials der Werke als Bestandteil der Werkbedeutung zu erforschen sind Aufgaben, denen sich die kunst-

geschichtliche Forschung nicht zuletzt angesichts der rasanten Medialisierung vieler Wissens- und Lebensbereiche erst zu widmen begonnen hat (Bandmann 1969; Wagner 2001).

Zeitlich erstreckt sich das Untersuchungsfeld des Fachs Kunstgeschichte heute auf Artefakte vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart. Bis in die Zeit nach 1945 gehörte die Kunst der Gegenwart im deutschsprachigen Raum allerdings nicht zur Kunstgeschichte. Welche Gruppen von Artefakten im Einzelnen zur Kunst gezählt wurden, war im Verlauf der Zeit keineswegs konstant. Solange man *ars* als Kunstfertigkeit in unterschiedlichen Arbeitsbereichen verstand, gehörte ein ›kunstvoll‹ gearbeitetes Möbelstück ebenso zur Kunst wie ein monumentales Fresko oder ein Festungsbau. Diese Auffassung wurde durch die zunächst in Italien einsetzende, sich im Verlauf des 15. und 16. Jahrhunderts vollziehende Emanzipation der Maler und Bildhauer vom zünftig organisierten Handwerk modifiziert (Warnke 1985). Mit der Industrialisierung setzten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts grundsätzliche Konflikte um die Zuordnung etwa der Zweckarchitektur oder des Industriedesigns zur Kunst bzw. zur Alltagskultur ein.

Die dynamische Entwicklung des Fachs in den letzten Jahrzehnten hin zur Kunstwissenschaft und – unter Bezugnahme auf Aby Warburg (1866–1929) – zu einer Bildwissenschaft zeigt jedoch, dass es gegenwärtig nicht nur um die Grenze zwischen Kunst und Nichtkunst, zwischen den schönen und den nützlichen Künsten oder zwischen *high* und *low* geht, sondern vielmehr um den spezifisch kunsthistorischen Beitrag zu einem umfassenden, transdisziplinären wie interkulturellen Bildwissen (s. Kap. IV.7). Große Felder von Artefakten einschließlich des Bereichs der Massenmedien sind in den Blick des Fachs geraten, ohne dass sie denselben Bedingungen gehorchen wie die »ikonischen Bilder« (Böhm 2007) der Kunst, so dass es zu differenzieren und den sozialen Gebrauch der Artefakte zu berücksichtigen gilt (siehe unten). Die nicht unumstrittene Tendenz des Fachs zur Bildwissenschaft hat die Gegenstandsbereiche ebenso wie das methodische Instrumentarium ausgeweitet. Auch die geographische Begrenzung auf den europäischen Raum, der zunächst durch den nordamerikanischen erweitert wurde, ist im Begriff, sich nach dem Vorbild der US-amerikanischen Kunstgeschichte einer globalen Perspektive zu öffnen. In dieser Hinsicht korrespondiert die bildwissenschaftlich orientierte Kunstgeschichte mit der zeitgenössischen Kunst wie mit dem Kunstmarkt und dem Ausstellungswesen. Das hat zur Folge, dass heute nicht mehr nur enge Nachbarschaften zu den anderen sogenannten ›Denkmalfächern‹, wie der Klassischen und der Christlichen Archäologie bestehen, sondern ebenso zu den Empirischen Kulturwissenschaften, der Ethnologie samt der Geschichte außereuropäischer Kulturen sowie der Mediengeschichte (Belting 2001; Held/Schneider 2007, 477–486).

Sammlungen und Museen

Im Untersuchungsfeld der klassischen Kunstgeschichte waren christliche Kirchen wohl die ältesten Einrichtungen, in denen Werke zusammenkamen, die wir heute zu den bedeutungsvollen zählen. Gemälde (s. Kap. IV.7), Skulpturen, liturgisches Gerät (s. Kap. IV.22), aber ebenso die Reliquien (s. Kap. IV.21) standen alle gleichermaßen als Agenten des christlichen Kults im Dienst der Vermittlung der Religion. Auch in den fürstlichen Kunst- und Wunderkammern begegneten sich Bilder und merkwürdige Dinge aus Kunst, Natur und Wissenschaft, um – in komplexe Bezugssysteme gebracht – die Welt materialiter zu vergegenwärtigen (Bredekamp 1993). Hinzu kamen die höfischen Tapisserie-, Gemälde-, Skulpturen- oder Porzellansammlungen, in denen sich die jeweiligen Herrschaftsbereiche spiegelten. Unter allen Sammlungen ist den Gemäldegalerien im Lauf der Zeit der höchste Rang zugewachsen.

Die Kunstmuseen, die als öffentliche Institutionen zur Sammlung, Bewahrung und Pflege von Kunst während des 18. Jahrhunderts in der Nachfolge fürstlicher Sammlungen zuerst in Europa eingerichtet wurden, ordneten und klassifizierten die Dinge neu. Sie entsprachen nun historischen Entwicklungsmodellen und gaben im Verbund mit der sich herausbildenden Kunstkritik und der akademischen Künstlerausbildung Orientierung über den Rang und die Bedeutung der Werke. Die allerdings konnte sich in der neuen Nachbarschaft gegenüber den ursprünglichen Kontexten verändern. Das lässt sich etwa an den musealen Titeländerungen einzelner Werke ablesen.

Nach der ersten Weltausstellung 1851 in London mit ihrer überwältigenden Versammlung von Gegenständen unterschiedlichster Art entstand, zuerst in England, eine neue Art von Museum als Mustersammlung und Einrichtung zur Geschmackserziehung im Industriezeitalter: das Kunst- und Gewerbemuseum. Damit wurde eine Trennung zwischen künstlerisch herausragenden Arbeiten der Skulptur, Malerei und Grafik, also Werken mit hohem Bedeu-

tungsanspruch, die in Kunstmuseen gesammelt und gezeigt wurden, und der sogenannten ›Gebrauchskunst‹ vollzogen, für die fortan die Kunstgewerbemuseen zuständig waren (Mundt 1974). Diese Trennung zeigt sich auch in der Ordnung der Exponate, die in den Kunstgewerbemuseen hauptsächlich nach Materialien und damit entsprechend der handwerklichen Bearbeitungsweisen gruppiert wurden. Die Kunst- und Gewerbemuseen beschränkten sich in Europa lange Zeit auf die Sammlung handwerklich hergestellter Dinge als Vorbilder für die Industrieproduktion; erst nach 1945 kamen auf breiter Ebene Produkte aus der Massenproduktion hinzu. Demgegenüber war bei späteren Museumsgründungen in den USA – etwa dem 1929 gegründeten New Yorker Museum of Modern Art – die Zusammenschau von Malerei und Skulptur mit dem Industriedesign als Ausdruck einer Epoche programmatisch.

Materialien und Herstellungsverfahren

Bis in das 19. Jahrhundert hinein gab es nur einen überschaubaren Bereich an künstlerischen Materialien; entsprechend bewegten sich auch die künstlerischen Herstellungsverfahren in tradierten handwerklichen Bahnen. Solange den Werken der Kunst ›Ewigkeitscharakter‹ zukam, war die Materialwahl von größter Bedeutung. Zwar besaßen in vorindustrieller Zeit auch Dinge des täglichen Gebrauchs wie Möbel oder Kleider eine Generationen übergreifende Lebensdauer, doch Werke aus Stein oder Bronze sollten alles andere überleben. Ihre Dauerhaftigkeit diente bereits im *Paragone* der Renaissance den Verteidigern der Skulptur als Argument für deren Überlegenheit gegenüber der vergänglicheren Malerei auf Holz oder Leinwand (Pfisterer 2002, 288–308). Doch war Dauerhaftigkeit nur eines der Argumente.

Abgesehen von seiner technischen Eignung ist darüber hinaus nicht jedes Material für jeden Zweck angemessen, weil es etwa aufgrund seiner historischen oder alltäglichen Verwendung bestimmte Konnotationen mitbringt. Dem weißen Marmor wurde z. B. die Dignität einer normativen Antike auch dann noch zugeschrieben, als man längst von der ›farbigen Antike‹ Kenntnis hatte. Die in den Materialhierarchien tiefer angesiedelten Hölzer spielten demgegenüber außerhalb kirchlicher Aufträge kaum eine Rolle und wurden als gewachsenes, ›ursprüngliches‹ Material erst im ausgehenden 19. Jahrhundert wiederentdeckt und gegen die industriellen Gusstoffe in Stellung gebracht.

Obwohl Materialien nicht nur aus produktionsästhetischer, sondern auch aus rezeptionsästhetischer Perspektive (Kemp 1985) für den Effekt eines Werks von hoher Bedeutung sind, spielten sie zunächst eher in Künstlertraktaten eine Rolle. Demgegenüber war die Kunsttheorie, wie Erwin Panofsky (1892–1968) gezeigt hat, hauptsächlich an der künstlerischen Idee interessiert, die sich in der genderspezifisch codierten Form manifestierte (Panofsky 1985). Da die Bildenden Künste zu ihrer Realisierung jedoch in aller Regel physischer Materialien bedürfen, fanden diese zwar im Sinne von Rohstoffen Erwähnung, wurden für das Kunstwerk selbst jedoch meist nur dann notiert, wenn von ihrer gelungenen Überwindung oder Sublimierung die Rede war. In diesem Verständnis war das System der Künste entsprechend der relativen Unabhängigkeit vom physischen Material geordnet. Die neuzeitliche Privilegierung der Malerei gegenüber anderen Kunstgattungen verdankt sich unter anderem dem medialen Charakter des Bildes und seiner Fähigkeit – unter Preisgabe der eigenen Materialität – andere Materialien zu illusionieren. Die Überwindung der Materialität zugunsten seiner medialen Funktion kennzeichnet eine verbreitete Auffassung vom Bild im Medienzeitalter.

Allerdings fanden Fotografie und Film als ›technische Medien‹ in der Kunstgeschichte zunächst wenig Beachtung. Gemessen an der Königsdisziplin der Malerei, erschienen sie als mechanischer ›Abdruck der Natur‹ (Didi-Huberman 1999) und als Ergebnis eines chemischen Prozesses, ohne Spuren der an Handarbeit gemessenen künstlerischen Faktur. Begleitet von heftigen Auseinandersetzungen fanden Fotografie und Film in den 1920er Jahren Eingang in den Bereich der Kunst, doch erst erheblich später – gegen Ende der 1960er Jahre – in die Kunstgeschichtsschreibung.

Das Kunstgewerbe und die Architektur waren die zunächst meist diskutierten ›Einfallstore‹ für neue Materialien und den mit ihnen verbundenen Produktionsweisen. Seit der Zeit um 1800 wurde in der Architektur Gusseisen eingesetzt, das neue Raumkonzepte eröffnete und gläserne Wände zuließ. Die daraus entstehende Ästhetik der transparenten Räume blieb unter Architekten, Kunstkritikern wie Kunsthistorikern während des gesamten 19. Jahrhunderts wegen optischer Destabilisierung für die Architektur umstritten (Rübel/Wagner/Wolff 2005). Im Kunstgewerbe fand eine Palette neu entwickelter Stoffe Verwendung, vom Kautschuk über die Zellulose bis zu den ›plastischen Hölzern‹ aus Holzspänen und Sägemehl. Viele der Artefakte (s. Kap. IV.4) aus neu entwickelten Materialien, darunter auch die

Galvano- und Kautschukplastik, gelangten erst gar nicht in die Institutionen der Kunst, sondern blieben als Industrieprodukt auf Gewerbeausstellungen beschränkt.

Mit den homogenen, plastischen ›Neomaterien‹ waren arbeitsteilige Herstellungsverfahren verbunden, so dass eine künstlerische Handschrift an den industriell produzierten Dingen nicht mehr ablesbar war. Entwurf und Ausführung trennten sich mit weitreichenden Folgen für das Verständnis von Kunst. Zu Ende des Ersten Weltkriegs brachen die Konflikte zwischen Kunst und Design, die sich während der Industrialisierungsphase entwickelt hatten, offen aus (Belting 1998, 375). Viele Künstler der Avantgarde vertraten die Auffassung, Kunst sei ins Leben zu überführen und als eigene Sphäre ›aufzuheben‹. So gingen in den Jahren 1920/21 in der noch jungen Sowjetunion Künstler in die Fabriken und halfen alltägliche Dinge als *Produktionskunst* zu gestalten.

Ein weiterer Austragungsort des Konflikts der Neubestimmung von Kunst im Industriezeitalter war das Bauhaus. Hannes Meyer (1889–1954), der politisch links orientierte Schweizer Architekt, der 1927 Walter Gropius (1883–1969) als Bauhausdirektor ablöste, hielt »alle dinge dieser welt« für ein Produkt der Formel »funktion mal ökonomie« (Selle 1994, 201). Damit sollte der Kunst ihre Sonderstellung in der Welt der Dinge genommen werden. ›Gestaltung‹ war der neue Schlüsselbegriff. Es ging um eine als demokratisch verstandene gestalterische Aufmerksamkeit für alle Lebensbereiche und Gesellschaftsschichten in der Industriekultur. Doch führte dies langfristig keineswegs zur »Liquidierung der Kunst als einer von der Lebenspraxis abgespaltenen Tätigkeit«, wie befürchtet wurde (Bürger 1974, 77). Vielmehr begann auch von Seiten der Kunst (etwa bei Duchamp) der Kanon künstlerischer Materialien und Herstellungsverfahren nachhaltig gesprengt zu werden.

Mitunter macht dies die Unterscheidung der Kunst von anderen Dingen schwierig, so dass in manchen Fällen nur der institutionelle Rahmen Gewähr für die Zugehörigkeit bietet. Das gilt um so mehr für Kunst seit etwa 1960: Zunächst in Europa und den USA wurden nicht nur alltägliche Materialien, sondern in steigendem Maße auch Dinge in Bilder integriert, in Installationen angehäuft und von kunsthistorisch ausgebildeten Kuratoren in Ausstellungen gezeigt (Danto 1984). Das war zugleich die Zeit, in der die Kunstgeschichte die Materialikonographie als methodisches Instrument entwickelte (Bandmann 1969).

Inzwischen gibt es einen globalen Trend, ausgeschiedene Dinge, die tatsächliche oder fiktive Spuren von Gebrauch aufweisen, als Relikte zu präsentieren. Bereits 1934 hatte Walter Benjamin (1892–1940) in seinem Vortrag »Der Autor als Produzent« die ersten Ansätze einer Integration von Dingen in die dadaistische Kunst seiner Zeit in dem Sinn gewürdigt, dass »das winzigste authentische Bruchstück des täglichen Lebens« mehr sage »als die Malerei« (Benjamin 1977, 692). Heute finden sich in der Sphäre ›Kunst‹ Depots für ausrangierte Realia und Archive für verlorengehende Praktiken, die vor allem in temporären Ausstellungen und dem reichen Katalogwesen ihren Ort finden. Auch Künstler, die sich postkolonialen Strategien verbunden sehen, haben häufig historische Praktiken von Dingherstellungen adaptiert und gewissermaßen in den Bereich der Kunst gerettet, weil im Zuge der Globalisierung das Wissen um die Herstellung und historische Bedeutung verlorenzugehen droht. Insofern haben wir in der internationalen Gegenwartskunst eine Tendenz, handwerkliche Fabrikationsweisen im Modus der Kunst zu bewahren.

Gleichzeitig halten in der Nachfolge von Duchamps Ready-mades fabrikneue Waren serienweise Einzug in die Kunst. Die Verflechtung von Dingen des Alltags und Kunstdingen ist heute so eng wie nie zuvor. Als Transmissionsriemen fungieren nicht allein Dinge, die die Sphären wechseln, sondern auch Künstler als Akteure, die Grenzverwischungen betreiben, indem sie – Ethnologen ähnlich – zu Feldforschern und Sammlern, zu Sozialarbeitern oder Archäologen werden.

Rezeptionsbedingungen und Rezeptionsweisen

Auch in einem erweiterten bildwissenschaftlichen Verständnis geht es in aller Regel um physische Dinge und sinnliche Erfahrung, für die die Anschauung, das Erleben oder der Gebrauch zentral sind. Mit Ausnahme von Letzterem ermöglichen dies Sammlungen, wie sie Museen und Ausstellungen zugänglich machen, während die Werkherstellung in der Regel ausgeblendet bleibt. Nur zeitgenössische Künstler haben diese selbst zum Bestandteil der oft ephemeren oder performativen Werke erhoben. Die öffentlichen Sammlungen sind ausschließlich auf optische Zugänglichkeit ausgerichtet. Berührung dagegen, wie sie für Dinge in anderen Bereichen selbstverständlich und bei entsprechendem Privatbesitz auch für Kunst möglich ist, bleibt ausgeschlossen. Auf diese Weise

werden nicht nur im engeren Sinn Kunstgegenstände, sondern in den Kunst- und Gewerbemuseen oder den Historischen Museen auch Gebrauchsgegenstände zu rein optischen Phänomenen.

Weiter geschult und habitualisiert wird die optische Wahrnehmung physischer Artefakte (s. Kap. IV.4) durch die Informations- und Reproduktionsmedien, ebenso wie durch die Kunstgeschichtsschreibung. Diese arbeitet und argumentiert auf zwei Ebenen: zum einen mit vornehmlich medial vermittelten Bildern, zum anderen mit Texten. Für die Recherche ist die Autopsie nach wie vor zentral, doch schon die wissenschaftliche Kommunikation ist auf mediale Vermittlung angewiesen. Texte können Bilder zwar erschließen, bleiben aber stets Annäherungen in einem anderen Modus, der anderes leistet als die Anschauung. Doch auch die visuelle Reproduktion eines Artefakts in einem anderen Bildmedium bedeutet eine Übersetzung, der sich Rezipienten jedoch in der Regel kaum bewusst sind. Weder Reproduktionen noch Texte ersetzen das Werk, sondern können nur gemeinsam mit ihm und dem aufmerksamen Betrachter ihre Wirkung entfalten. An den zunächst medientechnisch bedingten Veränderungen bei der Reproduktion von Kunstwerken lässt sich dank der langen Lebensdauer traditioneller Werke im Unterschied zu vielen ephemeren Materialien und Kunstformen der Gegenwart besonders deutlich die Modifikation ihres kommunikativen Potentials ablesen. In Zeiten, als etwa im Schwarz-Weiß-Kontrast des Stichs die Umrisslinie dominierte, wurde die konturierte flächige Form privilegiert; mit der fotografischen Reproduktion stellte sich die räumliche Situation über die Gradation der Schattierungen auf neue Weise her; mit der farbigen Fotoreproduktion ergaben sich Möglichkeiten, sogar die Dominanz der Form zu relativieren; mit dem Film und den neuen Medien schließlich lässt sich dank ihrer zeitlichen Dimension der Raum auf eine neue, den Körper des Betrachters einbeziehende Weise vermitteln.

Aus der langen Lebensdauer von Kunstwerken, deren Alter als eigener Wert geschätzt wird, folgt auch, dass sich die wandelnde Rezeptionsgeschichte an ihnen gleichsam ›anlagert‹. Gemeinsam ist den unterschiedlichen Rezeptionsangeboten, dass sie die materiellen Eigenschaften und Oberflächentexturen allein optisch offerieren. Diese Medialisierung entspricht dem Siegeszug der ortlosen, optischen Medien generell, angesichts derer die physischen Dinge wie unangepasste Dinosaurier erscheinen und daher eine umso wichtigere Relation zu den medialen Übersetzungen herstellen. Die mit der Medialisierung einhergehende Überwindung des materiellen Dingcharakters korreliert mit der idealistischen Ästhetik des 19. Jahrhunderts und ihren Gattungshierarchien, die nach ihrer materiellen Bindung aufgebaut waren. Entsprechend rangierte die Architektur mit der höchsten materiellen Bindung auf der untersten Stufe, darüber die Skulptur und schließlich die Malerei, die an die Sphäre der Musik und der Poesie als den höchsten Kunstformen heranreicht.

Materialwert und Kunstwert

Kunstwerke gehorchen anderen Wertvorstellungen und Werthierarchien als andere Artefakte. Solange die Herstellung eines Gemäldes oder einer Skulptur als Arbeit eines qualifizierten Handwerkers verstanden wurde, so lange spielte der Preis der verwendeten Materialien, die Größe des Werks, der Zeitaufwand der Herstellung, kurz und gut, alles Wieg-, Zähl- und Messbare für die Kosten eines Kunstwerks und damit auch für seinen Wert die zentrale Rolle. Ein großformatiges Werk mit vielen Einzelheiten und in erlesenen Materialien realisiert, war demnach teurer als ein kleinformatiges, das weniger Details aufwies und aus preiswerten Materialien bestand. Wie sozialhistorisch grundierte Studien gezeigt haben, wurde in Verträgen zwischen Auftraggeber und Künstler dementsprechend nicht nur das Thema, sondern auch die zu verwendenden Materialien genau festgelegt (Baxendall 1977).

Mit der Statusveränderung des Künstlers vom Handwerker zum Erfinder und Schöpfer wandelten sich auch die Wertmaßstäbe für das von ihm geschaffene Werk (Warnke 1985). Leon Battista Albertis (1404–1472) Traktat »Über die Malerei« aus dem ersten Drittel des 15. Jahrhundert markiert einen folgenreichen Wendepunkt in der Materialbewertung des Kunstwerks. Alberti wertete darin die malerische Erzeugung von Gold höher als das Edelmetall selbst. Das Kunstwerk sollte sich durch seine formale Gestaltung, nicht durch kostbare Materialien auszeichnen. In der Nachfolge der Argumentation maß sich der Wert eines Gemäldes nicht mehr an den Kosten des Materials – etwa von Gold oder Ultramarin – sondern an der einzigartigen künstlerischen Erfindung. Die Originalität der Bilderfindung und die technische Bravour lösten den Materialwert des Kunstwerks ab, beförderten den Wettstreit der Künstler und stellten den künstlerischen Schöpfungsakt des Genies ins Zentrum. Das veränderte auch die Beurteilungsmöglichkeiten der Werke. Nicht die Zünfte, sondern Kenner, später die musealen In-

stitutionen im Verbund mit der akademischen Kunstgeschichte und der Kunstkritik – das System ›Kunst‹ also – bestimmten fortan in zunehmendem Maße den Kunstwert.

Die Herauslösung der Bildenden Künste aus dem Handwerk bewirkte eine generelle Abwertung des Materials im Verhältnis zur künstlerischen Gestaltung. Es lässt sich sogar feststellen, dass kostbare Materialien fortan in gewisser Weise den *Kunst*wert zu schmälern drohten und daher von Künstlern wie von Kennern geradezu gemieden wurden, um nicht in Verdacht zu geraten, durch teure Materialien anstatt durch künstlerische Gestaltung bzw. durch einen entsprechend erlesenen Geschmack zu glänzen. Die Abschaffung des Eigenwertes der Materialien im Kunstwerk, worauf die nachmittelalterliche Theorie zielte, war offensichtlich bei kostbaren Materialien de facto schwieriger zu erreichen als bei wertlosen, drohte doch der Materialwert zumindest in den Augen ästhetisch weniger gebildeter Betrachter mit dem Kunstwert zu konkurrieren.

Bildgebrauch

In der neueren kunstgeschichtlichen und bildwissenschaftlichen Forschung steht als wichtiges Feld der Bildgebrauch zur Debatte. Lange Zeit lag der Fokus der Interessen auf dem Einzelwerk, was dessen isolierter Präsentation in den Kunstmuseen entspricht. Dorthin waren Werke aus unterschiedlichsten außermusealen Kontexten gelangt. So stammen aus Kirchen und Klöstern Altäre ebenso wie private Andachtsbilder, die z. B. während der Französischen Revolution aus kirchlichem und feudalem Besitz konfisziert und in öffentlichen Besitz überstellt wurden. Mit der Musealisierung ist zwangsläufig die Lösung der Artefakte aus ihren ursprünglichen Nutzungszusammenhängen verbunden, was ihrer nachträglichen Autonomisierung entspricht (s. Kap. IV.18). Das Herauslösen aus religiösen oder repräsentativen Kontexten und ihre Stillstellung in einer möglichst neutralen Umgebung macht die Werke der ästhetischen Anschauung und kunstgeschichtlicher Vergleichsarbeit optimal verfügbar. In neue – historische – Ordnungen überführt, gewinnen sie auf der Grundlage der optischen Wahrnehmung einen ästhetischen Gebrauchswert. Dem Preis der musealen Existenz der Werke und ihrer kunsthistorischen Verfügbarkeit entspricht der Verlust des ursprünglichen Bildgebrauchs.

Bestimmte Objektgruppen wie etwa Totenmasken, die aus plastischen Materialien, meist aus Wachs, Gips oder Ton gefertigt wurden, haben nur selten überdauert oder wurden (nicht zuletzt aufgrund des unbeständigen Materials) für nicht kunstwürdig befunden. Ihnen gilt inzwischen ein besonderes Forschungsinteresse, weil den *effigies* transkulturelle Bedeutung zukommt (Didi-Huberman 1999; Belting 2001). Auch in profanen Kontexten ermöglicht die Berücksichtigung des Bildgebrauchs, d. h. also eine virtuelle Rekontextualisierung etwa bei der Stellvertretung des Herrschers (Warnke 1985), dem Tausch privater Freundschaftsbilder, dem politischen Einsatz oder im Dienst der Warenwerbung andere als rein ästhetische Erkenntnisse. In der Rekonstruktion des sozialen oder individuellen Bildgebrauchs und dessen Wirkungen kann das aus seinen Zusammenhängen gerissene Artefakt sein genuines Potential (wieder-)gewinnen und zugleich die Bedingungen seiner Bedeutungsverschiebungen demonstrieren.

Methodische Impulse

Die Künstlerbiographik, aus der die Kunstgeschichtsschreibung wesentliche Impulse gewann, die Giorgio Vasari (1511–1574) im 16. Jahrhundert in seinen *Viten* der berühmtesten italienischen Künstler der Renaissance modellhaft gestaltete, war nur bedingt an den materiellen Seiten der Kunstwerke interessiert (Vasari 1988). Während Vasari die Leistungen der italienischen Renaissancekünstler unter den Auspizien der Antike würdigte, auf die Auftragsverhältnisse und das Mäzenatentum als soziale Bedingung der Kunstproduktion seiner Zeit ebenso einging wie auf die öffentliche Repräsentanz der Werke, gilt Johann Joachim Winckelmanns (1717–1768) *Geschichte der Kunst des Alterthums* von 1764 als erste genuine Kunstgeschichtsschreibung. Gerade weil Winckelmann eine Künstlergeschichte erst gar nicht versuchte – was angesichts der Quellenlage für die Antike wenig Sinn gemacht hätte –, spielten genuin ästhetische Fragen, darunter auch die der Materialwirkung griechischer Skulpturen eine prominente Rolle, auch wenn die Begründungen dafür aus heutiger Sicht von problematischen, normativen Wertungen bestimmt waren.

Das 19. Jahrhundert erschloss mit seiner positivistischen ›Sachforschung‹ nicht nur einen umfangreichen materiellen Fundus, sondern entwickelte auch methodische Instrumente für die Erforschung der materiellen Seite der Kunst. Dem theoretischen Hauptwerk des Architekten Gottfried Semper (1803–1879) – *Der Stil* von 1860 – ist ein entscheidender Impuls zu verdanken. Gegenüber den idea-

listischen Positionen der zeitgenössischen Ästhetik entwickelte Semper eine materialistische Begründung der Stilkategorie als Resultante aus Material, Arbeit und Zweck. Obwohl er sich ausschließlich auf die nützlichen Künste bezog, sah Semper die Kunst aus den Gebrauchsdingen hervorgehen. Seine materialistische Position, die bis in die Zeit um 1900 für Auseinandersetzungen sorgte, trug wesentlich zur stärkeren Beachtung des Kunstgewebes und des Verhältnisses von Form und Material in der Kunstgeschichte bei.

Alois Riegl (1858–1905), ein Vertreter der Wiener Schule der Kunstgeschichte, der als Kurator am Österreichischen Museum für Kunst und Industrie von der Nähe zum Objekt kam, erhob zwar gegen die Sempersche Stilgenese Einspruch und setzte ihr sein »Kunstwollen« entgegen. Gleichwohl legte er mit seiner Untersuchung *Spätrömische Kunstindustrie* von 1901 eine genuin formanalytische Untersuchung all der ornamentierten Gebrauchsobjekte wie Fibeln, Schnallen oder Schlösser vor und schrieb die römische »Kleinkunst« in das »Kunstwollen« der gesamten Epoche ein (Riegl 2000).

In den lange anhaltenden Debatten um materialgerechte Formen, die im 1907 gegründeten Deutschen Werkbund fortgeführt wurden, zeigte sich die damals aktuelle Verbindung von kunsthistorischen Untersuchungsinteressen und der zeitgenössischen Produktion mit ihrer Materialästhetik (Rübel/Wagner/Wolff 2005). Auch die Architektur wurde um 1900 mit der multisensorischen Analyse räumlicher Verhältnisse neu erschlossen. August Schmarsow (1853–1936) entwickelte eine gegenwärtig wieder aktuelle körperbezogene Architekturwahrnehmung, in der dem Sehen das Tasten und Gehen als raumbezogene Wahrnehmungsinstrumente nicht nur zur Seite gestellt wurde (siehe Brix 2006), sondern als Voraussetzung visueller Raumwahrnehmung figurierte. Auch in anderen Bereichen, so in Heinrich Wölfflins (1864–1945) *Kunstgeschichtlichen Grundbegriffen* von 1915, lösten sinnesphysiologische Einteilungen, etwa in ›Tastbild und Sehbild‹ und formale Kategorien die Geschichte als Triebfeder der Kunstentwicklung ab. Die genderspezifischen Implikationen der hierarchischen Ordnung von Tasten und Sehen, Nahsinn und Fernsinn, Kunstgewerbe und sogenannter ›Hochkunst‹ hat die feministisch orientierte Forschung seit den 1970er Jahren offengelegt.

Ein weiteres, heute ebenfalls hochaktuelles Feld eröffnete Aby Warburg, der seit Beginn des 20. Jahrhunderts seine Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg in Hamburg (seit 1933 in London) als ein einzigartiges Arbeitsinstrumentarium aufbaute. Warburgs Forschungen (Warburg 2010) waren darauf angelegt, Kunst kulturwissenschaftlich zu fundieren und ihrem »Sitz im Leben« nachzuspüren. Warburgs universelle Ikonologie erlaubt es, außereuropäische Artefakte ebenso zu untersuchen wie die Skulptur der Antike oder die Malerei der Renaissance. Die Wiederentdeckung von Warburgs kulturwissenschaftlichem Ansatz gehört zu den Impulsen, die das Fach sowohl für eine Weltkunstgeschichte als auch für eine kulturwissenschaftlich grundierte Kunstgeschichte öffneten. Gegenwärtige Projekte, wie das »Leben der Bilder« – weniger im Sinne einer Bildmagie, als vielmehr im Bewusstsein von der Macht der Berührung (Didi-Huberman 1999) und dem dynamischen Austausch zwischen Bild und Betrachter (Bredekamp 2010) – ebenso wie die transkulturellen und bildanthropologischen Ansätze (Belting 2001) haben in Warburgs Forschungen eine Inspirationsquelle.

Die Kunstgeschichte/Bildwissenschaft hat ihre Stärke in der Analyse der morphologischen Spezifika von Artefakten (s. Kap. IV.4) entwickelt. Sie zeigt »wie Bilder Sinn erzeugen« (Böhm 2007) und dass Kunstwerke, wie es der englische Landschaftsmaler John Constable (1776–1837) in einer seiner Vorlesungen bereits 1836 formulierte, ein eigener wissenschaftlicher Erkenntnismodus sein können (siehe Constable 1845). Angesichts des seit 1990er Jahren entstandenen Interesses an Materialien (Wagner 2001), Dingen und der Tastwelt steht in Aussicht, dass der ausdifferenzierten Formanalyse eine ebenso aufschlussreiche Materialanalyse zur Seite gestellt wird, die sich nicht im Technischen erschöpft, sondern die Ikonographie der Materialien berücksichtigt und deren historisch-semantischen Potentiale einbezieht. Eine solche historische Materialsemantik böte eine produktive Schnittstelle zu den Artefakten anderer Kulturen wie zu den alltäglichen Dingen und wäre damit ein materieller Beitrag zu einer historischen Bildwissenschaft.

Literatur

Bandmann, Günther: Bemerkungen zu einer Ikonologie des Materials. In: *Städel-Jahrbuch* N.F. 2 (1969), 5–100.

Baxendall, Michael: *Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. 1977 [engl. Erstausgabe 1972].

Belting, Hans: *Das unsichtbare Meisterwerk. Die modernen Mythen der Kunst*. München 1998.

Belting, Hans: *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München 2001.

Belting, Hans/Dilly, Heinrich/Kemp, Wolfgang u. a. (Hg.): *Kunstgeschichte. Eine Einführung*. Berlin ^{6}2003.

Benjamin, Walter: Der Autor als Produzent. In: Ders.: *Ge-*

sammelte Schriften. Bd. II.2. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1977, 683–701 [Erstveröffentlichung 1934].
Böhm, Gottfried: *Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens*. Berlin 2007.
Bredekamp, Horst: *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kunstkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*. Berlin 1993.
Bredekamp, Horst: *Theorie des Bildakts*. Berlin 2010.
Brix, Beatrix: *Die Anthropologie des Raumes in der Architekturtheorie des frühen 20. Jahrhunderts*. Tübingen 2006.
Bürger, Peter: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt a. M. 1974.
Constable, John: Fourth lecture on the history of landscape painting at the Royal Institution [1836]. In: Charles Robert Leslie (Hg.): *Memoirs of the Life of John Constable*. London [2]1845, 351–356 [Neuausgabe Oxford 1951].
Danto, Arthur C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Frankfurt a. M. 1984 [engl. Erstausgabe 1981].
Didi-Huberman, Georges: *Ähnlichkeit und Berührung. Archäologie, Anachronismus und Modernität des Abdrucks*. Köln 1999 [frz. Erstausgabe 1997].
Held, Jutta/Schneider, Norbert: *Grundzüge der Kunstwissenschaft. Gegenstandsbereiche – Institutionen – Problemfelder*. Köln/Weimar 2007.
Kemp, Wolfgang (Hg.): *Der Betrachter ist im Bild. Kunstgeschichte und Rezeptionsästhetik*. Köln 1985.
Mundt, Barbara: *Das deutsche Kunstgewerbemuseum*. München 1974.
Panofsky, Erwin: *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*. Berlin [5]1985 [Erstausgabe 1924].
Pfisterer, Ulrich (Hg.): *Die Kunstliteratur der italienischen Renaissance. Eine Geschichte in Quellen*. Stuttgart 2002.
Riegl, Alois: *Spätrömische Kunstindustrie* (mit einem Nachwort von Wolfgang Kemp). Berlin 2000 [Erstausgabe 1901].
Rübel, Dietmar/Wagner, Monika/Wolff, Vera (Hg.): *Materialästhetik. Quellentexte zu Kunst, Design und Architektur*. Berlin 2005.
Selle, Gert: *Geschichte des Design in Deutschland*. Frankfurt a. M./New York 1994.
Semper, Gottfried: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Ästhetik*. 2 Bde. Mittenwald 1977 [Erstausgabe 1860].
Vasari, Giorgio: *Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer und Baumeister von Cimabue bis zum Jahre 1567*. Neu hg. und eingeleitet von Julian Kliemann. Worms 1988 [Nachdruck der ersten dt. Gesamtausgabe. Stuttgart/Tübingen 1832–1849].
Wagner, Monika: *Das Material der Kunst. Eine andere Geschichte der Moderne*. München 2001.
Warburg, Aby: *Werke in einem Band*. Hg. von Martin Treml/Sigrid Weigel/Perdita Ludwig. Berlin 2010.
Warnke, Martin: *Hofkünstler. Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*. Köln 1985.
Wölfflin, Heinrich: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*. München 1915.

Monika Wagner

6. Literaturwissenschaft

Einführung und Problematik

Mit Materiellem, Material oder auch Materialität hat die Literatur – und damit die Literaturwissenschaft – eigentlich nichts zu tun. Haptische, optische oder andere sinnliche Erfahrungen kann man bestenfalls mit Büchern, nicht aber mit Literatur selbst machen. Buchkunde kann sich zwar im Einzelfall mit den materiellen Qualitäten von literarischen Erzeugnissen befassen und auch in den Editionswissenschaften können Papier, Druckfarbe und Einbandgestaltung eine wichtige Rolle spielen. Das gilt natürlich auch für die Arbeit in Archiven oder in literarischen Museen, wo neben den Büchern selbst Alltagsgegenstände aus dem Besitz von Autorinnen und Autoren ausgestellt werden. Es handelt sich bei der Frage nach der spezifischen Materialität der Bücher allerdings nicht um zentrale Fragen der literaturwissenschaftlichen Forschung. Auch die *Beschreibung* von Erfahrungen mit Gegenständen und Objekten in ihrer genuin materiellen Qualität kann keinen wirklich bedeutenden Raum in der Literaturgeschichte beanspruchen und bleibt neben der Darstellung von Handlungen und Emotionen marginal.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass es seit etwa fünfzehn Jahren eine deutliche Konjunktur des Materiellen, einen Aufschwung etwa der Dingforschung in der Literaturwissenschaft zu verzeichnen gibt. Dies hat verschiedene Gründe; und zwar solche, die sich auf die Literatur selbst beziehen, und solche, die auf Entwicklungen innerhalb der Literatur*wissenschaft* verweisen. Anders formuliert: Die Konjunktur des Materiellen hängt erstens mit der Literatur der Moderne zusammen und zweitens mit dem *cultural turn* der Literaturwissenschaften.

Die literaturhistorischen Veränderungen sind sowohl inhaltliche als auch formale: Ganz allgemein hat sich der ästhetische Status des Beschreibens, der Ekphrasis, geändert. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, der sinnlichen Erfahrung im Umgang mit dem Materiellen von Materialem längere Passagen zu widmen. Beschreibungen von Zuständen, von Sichtbarem, Hörbarem, Fühlbarem werden – z. B. bei Autoren wie Marcel Proust oder Robert Musil – gegenüber der Handlung und dem Geschehen – die seit der Aufklärung bzw. seit Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) als genuin literarischer Bereich ästhetischer Repräsentation galten – aufgewertet. Zudem bieten die kleinen Gattungen wie Kurzgeschichten, Prosagedichte, literarische ›Bilder‹ – etwa

bei Walter Benjamin, Robert Walser und Alfred Polgar –, die in der Moderne seit 1900 häufiger verwendet werden, einen passenden Rahmen für beschreibende Passagen (siehe Drügh 2006; Schneider 2006).

Neben den formalen Aspekten sind auch kulturgeschichtliche zu nennen: Formen der psychischen, psychologischen, psychoanalytischen und medizinischen Selbsterforschung prägen auch die literarischen Entwicklungen. Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung spielen eine herausragende Rolle in vielen Texten der Moderne (s. Kap. III.7). Dabei geht es weniger um erkenntnistheoretische Aspekte der Wahrnehmung, sondern eher um die an den Körper gebundenen Vorgänge des Sehens, Fühlens, Tastens und Schmeckens, also um die sinnlichen Eindrücke, die die materiale Realität in einem sensitiven Subjekt auslöst; als Beispiel kann man etwa den kanonisch gewordenen »Brief« von Hugo von Hofmannsthal aus dem Jahr 1902 nennen (Hofmannsthal 1991).

Zudem gilt es, die literarische Konjunktur des Materiellen im Kontext der mediengeschichtlichen Entwicklungen zu betrachten. Die Thematisierung von Wahrnehmungsprozessen und Selbstwahrnehmungsstrategien geschieht zwar auch im Kontext von Medizin, Physiologie und Psychologie, aber vor allem im Rahmen der Neugestaltung der medialen Bedingungen von Wahrnehmung überhaupt, wie sie die Moderne prägen (siehe Crary 2002; Balász 2004). Dabei geht es sowohl um die Mittelbarkeit medialer als auch die ›Unmittelbarkeit‹ sinnlicher Erfahrung bzw. deren jeweilige Kritik.

Die Geschichte des Materiellen in der Literatur lässt sich nicht erklären ohne die ideologische Verbindung, die das Materielle und dabei insbesondere der taktile Kontakt mit der Vorstellung von Unmittelbarkeit eingegangen sind. ›Unmittelbarkeit‹ wird gerade im Zeitalter der modernen (Bild-)Medien zu einem zentralen Thema. Die Frage nach der Möglichkeit ›unmittelbarer‹ Erfahrung, die oft als sinnliche Erfahrung des Materiellen verstanden ist, wird nicht nur für die Film- und Fotografiegeschichte zu einem prominenten Sujet, sondern auch für die Ästhetik der modernen Literatur zu einem Prüfstein (siehe Wilke 2010).

Die Bedeutung der Kulturwissenschaften

Alle diese medien- und literaturgeschichtlichen Konjunkturen des Materiellen werden aber erst als solche thematisiert, seit die Literaturwissenschaften sich als Kulturwissenschaften verstehen können und wollen, d. h. seit sie sich interdisziplinär nicht nur verorten in einem Bereich, der von Philosophie, Theologien und Philologien abgesteckt wird, sondern nun auch Überschneidungen mit der Ethnologie, der Kulturanthropologie, mit alltagsgeschichtlichen Forschungen und kultursoziologischen Ansätzen zulassen. So profitiert die kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft von Traditionen, die lange vor dem sogenannten *cultural turn* die Erforschung materieller Bedingungen von Kultur betrieben haben. Dazu gehören vor allem die Ethnologie und die Geschichtswissenschaften (siehe Bachmann-Medick 2006).

Durch die französischen Historiker der ›Annales‹-Schule angeregt, hat die Erforschung von Materieller Kultur seit fast achtzig Jahren eine Konjunktur mit wenig Schwankungen zu verzeichnen (siehe dazu etwa Braudel 1985). Unter den Bezeichnungen *Mundane Studies* und ›Alltagsgeschichte‹ ist eine Unzahl an Untersuchungen zu bestimmten Dingen – vor allem zu Gegenständen des Alltags – entstanden. Viele gelten einzelnen Gegenständen, wie etwa dem Fischernetz, dem Schraubenzieher, dem Bleistift, der Schere, aber auch der Air Condition oder Radiogeräten: Immer geht es dabei darum, die einzelnen Gegenstände und ihren Gebrauch als Teil einer spezifischen Verwendung und damit als kulturgeschichtlich relevant kenntlich machen zu können (s. Kap. IV.2).

Zu diesem Bereich der materiellen Kulturforschung lassen sich auch medienhistorische Untersuchungen wie die von Friedrich Kittler (1943–2011) – ursprünglich ein Literaturwissenschaftler – zählen, dessen Untersuchungen von Hardwarefaktoren der Mediengeschichte auf eine ähnliche Funktion von Gegenständen und Materialien im Kontext einer kulturhistorischen Entwicklung zielen (siehe Kittler 1986).

Heute fragt man also nicht in erster Linie nach den intellektuellen Traditionen, die zu wissenschaftlichen Entdeckungen und historischen Fortschritten führen, sondern auch nach deren technischen und kulturellen Voraussetzungen sowie nach ihren gegenständlichen Existenzformen. In den Vordergrund rückt – wie in den Medienwissenschaften immer wieder vorgeführt – die materielle Verfasstheit von Wissen und Erkenntnis, die Tatsache, dass das Wissen verkörpert, vergegenständlicht und vervielfältigt werden muss. Um dieses Konzept der Materialisierung von Wissen zu repräsentieren wurde der Begriff des »epistemischen Dings« geprägt (Rheinberger 2001). Es geht bei diesem Konzept um die materielle, sinnliche und die damit zusammenhängende erkenntnisgenerierende Qualität von Dingen (s. Kap. IV.9).

Die eigentliche Entdeckung und Erforschung der sogenannten *Material Culture* stammt allerdings aus der Ethnologie und hat dort schon eine über 100-jährige Tradition, die seit etwa dem Jahr 2000 wieder eine besondere Prominenz erlangt hat. Ihre Vertreter protestieren mit ihrer Betonung des Materiellen gegen eine Hierarchisierung in der Kulturforschung, die Texte unbesehen und selbstverständlich höher bewertet als Dinge und Materialien (siehe z. B. Miller 1987). Man spricht von einem »New Materialism« (siehe De Landa 1997), wenn man die Kulturdefinitionen vermehrt auf die Fragen nach der materiellen Seite des Kulturellen konzentriert. Hier sucht die Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft einen methodischen und theoretischen Anschluss.

Deutlich erkennbar ist zudem, dass die Wiederentdeckung des Materiellen und der *cultural turn* in der Literaturwissenschaft im Zusammenhang und mit einer kritischen Revision dekonstruktivistischer Theoreme steht. Jacques Derridas (1930–2004) bekanntes Diktum »Il n'y a pas dehors-texte« (Derrida 1994, 274) – oft missverstanden als schlichte Negation von Welt überhaupt – kann als Ausgangspunkt genommen werden für die Auseinandersetzung mit einem radikalen Textualismus, der den Verweischarakter von Sprache oder auch das Verhältnis von Text und Welt als nicht fassbar bzw. nicht formulierbar qualifiziert.

Literatur und Kultur: Ein fragiles Verhältnis

So haben die kulturwissenschaftlichen Literaturwissenschaften die Frage nach dem ›Hors-Texte‹ wieder neu gestellt und mit einem anderen Erkenntnisinteresse versehen, als dies die klassische Hermeneutik getan hatte. Sie schließen dabei an verschiedene Traditionen an, nehmen diese auf, verarbeiten und verändern sie; damit verstehen sie sich als eine Art ›Ethnologie der eigenen Welt‹, die eine Lücke zwischen verschiedenen Fächern schließen möchte. Sie profitieren von den methodischen Grundlagen der Kultursoziologie – insbesondere Georg Simmels, Max Webers, Pierre Bourdieus und Michel Foucaults –, aber auch von Theoremen einer Kulturtheorie im Sinne Aby Warburgs und Walter Benjamins.

Der Methodenpluralismus und auch die Auswahl von Themen und Gegenständen in den Kulturwissenschaften haben seit den 1980er Jahren für eine ausgiebige und nicht immer fruchtbare Auseinandersetzung zwischen diesen und den traditionellen Philologien gesorgt: Das Verhältnis von Kultur- und Geisteswissenschaften ist bislang noch nicht abschließend geklärt. Dies hat mit einer seit Jahren schwelenden Krise der Geisteswissenschaften, insbesondere der Philologien, zu tun, wofür vor allem die Erosion des literarischen Kanons in den vergangenen fünfzig Jahren gesorgt hat und die Tatsache, dass die Tradition der aneignenden Interpretation hermeneutischer Provenienz im Verschwinden begriffen ist.

Damit einher geht eine Veränderung des Kulturbegriffs in den Literaturwissenschaften: Die ›Kultur‹ der Kulturwissenschaften meint schließlich nicht nur bürgerliches Bildungswissen, sondern im umfassenden Sinne alle Formen symbolischer Weltdeutung, zu denen naturwissenschaftliche Parameter, politische und gesellschaftliche Praktiken und deren jeweiliges ›Material‹ genauso zu zählen sind wie Subkulturen, sogenannte »Teilkulturen« (Tenbruck 1965, 55) oder »kleine Lebenswelten« (Luckmann 1970, 1) aller Art.

Nun werden Typologien von sozialen und individuellen Handlungen, von kulturellen Praktiken und Formen der gesellschaftlichen Integration erstellt, aber es wird auch die Bedeutung von Materiellem, von Waren, von Tausch und Kauf und von ökonomischen Prozessen erkannt (siehe Appadurai 1986). ›Kultur‹ als eine Form der Zirkulation von Menschen, Kommunikation, Handlungen, aber auch von Dingen und Waren wird zu einem universellen Begriff (siehe Koschorke 2004), der weit über das Konzept der ›Hochkultur‹ hinausgeht. Kultur meint nun im weitesten Sinne eine vom Menschen gemachte Eigenwelt, die sich von Natur abgrenzt, und nicht mehr die romantisch tingierte bürgerliche Hochkultur, die sich entweder gegenüber ›Civilisation‹ oder auch ›Unkultur‹ abzusetzen hatte.

Selbstverständlich hat sich dadurch ein besonderes Interesse der Literaturwissenschaften an Alltagskulturen und Dingen entwickelt, aber auch fremde, exotische oder fetischisierte Dinge werden nun vermehrt untersucht (siehe Böhme 2006; Frank u. a. 2007; Bischoff 2013). Dem Feld der Dinge im Kontext aktueller Erinnerungstheorien wird spezielle Aufmerksamkeit gewidmet. Das gilt besonders dort, wo Objekte, Gegenstände oder Materialien als Anlass oder Auslöser für Erinnerungen dienen, wie etwa in Wolfgang Hildesheimers Roman *Tynset* (1965), in dem alle Gegenstände, vor allem Alltagsdinge wie ein Lampenschirm, an den Holocaust erinnern. Die literaturwissenschaftliche Erforschung von Alltagsgegenständen hat sich dabei nicht nur solchen Dingen gewidmet, die im Kreislauf des Konsums oder des Schenkens oder der Gabe weitergegeben, sondern auch denjenigen, die vergessen oder

entsorgt werden. Die Untersuchungen von Resten, Müll, Abfall (s. Kap. IV.1), Dreck und Staub sind zahlreich und zeigen eine Seite des Materiellen, die selbst bei der Untersuchung von banalen Alltagsgegenständen nicht selten vergessen wird. Dabei wird der Umgang mit Alltagsgegenständen nicht mehr nur als Teil einer ökonomisch und gesellschaftlich bestimmten Handlungsstrategie beschrieben. Immer werden auch die psychologischen und individuellen Aspekte eines solchen Umgangs betont (siehe z. B. Thompson 1981; Assmann 1996; Hauser 2001; Rusterholz 2004; Windmüller 2004).

Trotz all dieser neuen Themen, Aspekte und Methoden wird die Literatur(-Wissenschaft) dadurch nicht ›materieller‹. Abzuwarten bleibt, ob Literaturwissenschaften im Kontext von Mediengeschichte und Theorien der Intermedialität eine weitere Annäherung an ihre materiellen Konditionen vornehmen werden.

Literatur

Appadurai, Arjun: *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986.

Assmann, Aleida: Texte, Spuren, Abfall. Die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses. In: Hartmut Böhme/Klaus Scherpe (Hg.): *Literatur und Kulturwissenschaften*. Hamburg 1996, 96–111.

Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Balász, Béla: *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films*. Frankfurt a. M. 2004 [Originalausgabe 1924].

Bischoff, Dörte: *Poetischer Fetischismus. Der Kult der Dinge im 19. Jahrhundert*. München 2013.

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg 2006.

Braudel, Fernand: *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts*. Bd. 1: *Der Alltag*. München 1985 [frz. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe–XVIIIe siècle*. Paris 1979].

Crary, Jonathan: *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*. Frankfurt a. M. 2002 [engl. *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle and Modern Culture*. Cambridge, MA 1999].

De Landa, Manuel: *Thousand Years of Nonlinear History*. New York 1997.

Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt a. M. ^{5}1994 [frz. *De la grammatologie*. Paris 1967].

Drügh, Heinz: *Ästhetik der Beschreibung. Poetische und kulturelle Energie deskriptiver Texte (1700–2000)*. Tübingen 2006.

Frank, Michael C./Gockel, Bettina/Hauschild, Thomas/Kimmich, Dorothee/Mahlke, Kirsten: Fremde Dinge – Zur Einführung. In: Dies. (Hg.): *Fremde Dinge (= Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1). Bielefeld 2007, 9–16.

Hauser, Susanne: *Metamorphosen des Abfalls*. Frankfurt a. M. 2001.

Hildesheimer, Wolfgang: *Tynset*. Frankfurt a. M. 1965.

Hofmannsthal, Hugo von: Ein Brief. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. XXXI: *Erfundene Gespräche und Briefe*. Hg. von Ellen Ritter. Frankfurt a. M. 1991, 45–55 [Originalausgabe 1902].

Kittler, Friedrich A.: *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin 1986.

Koschorke, Albrecht: Codes und Narratives. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung. In: Walter Erhart (Hg.): *Grenzen der Germanistik. Rephilologisierung oder Erweiterung?* Stuttgart/Weimar 2004, 174–185.

Luckmann, Benita: *Politik in einer deutschen Kleinstadt*. Stuttgart 1970.

Miller, Daniel: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford 1987.

Rheinberger, Hans-Jörg: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*. Göttingen 2001.

Rusterholz, Peter (Hg.): *Abfall*. Berlin u. a. 2004.

Schneider, Sabine: *Verheißung der Bilder. Das andere Medium in der Literatur im 1900*. Tübingen 2006.

Tenbruck, Friedrich H.: *Jugend und Gesellschaft. Soziologische Perspektiven*. Freiburg ^{2}1965.

Thompson, Michael: *Theorie des Abfalls*. Stuttgart 1981.

Wilke, Tobias: *Medien der Unmittelbarkeit. Dingkonzepte und Wahrnehmungstechniken 1918–1939*. München 2010.

Windmüller, Sonja: *Die Kehrseite der Dinge. Müll, Abfall, Wegwerfen als kulturwissenschaftliches Problem*. Münster 2004.

Dorothee Kimmich

7. *Material Culture Studies*

Eine kurze Geschichte der Materiellen Kultur am UCL

Der Aufstieg der Materiellen Kultur als Forschungsfeld ist eine vergleichsweise kurzfristige, in ihrer Tendenz fast als überraschend zu bezeichnende Entwicklung in den Sozial- und Geisteswissenschaften, die in den letzten 30 Jahren stattgefunden hat und gelegentlich als umfassende ›Wende‹ (*material turn*) bezeichnet wird (Hicks 2010). Wie bei allen ›Wenden‹ gibt es jedoch eine Genealogie, also einen langsamen Prozess sich gegenseitig verstärkender Gedanken, Theorien und Werke, die im Rückblick als wegbereitend für einen ›Durchbruch‹ erachtet werden können. Im Fall der Materiellen Kultur fand dies in unterschiedlichen institutionellen Kontexten statt. Eine besondere Rolle spielte dabei das in der britischen Wissenschaftslandschaft einflussreiche Institute for Anthropology des University College London (UCL), an dem neben Ethnologie auch Archäologie gelehrt wird.

Der ursprüngliche Impuls, Objekte als Gegenstand archäologischer und ethnologischer Erkenntnis zu sehen, der in der Folge – in einer Art Abwehrbewegung – auch zu ihrer dezidierten Nichtbeachtung innerhalb der allgemeinen Ethnologie führte (s. Kap. V.1), war das frühe Interesse am Sammeln und die Arbeit mit menschlichen Überresten und den mit diesen Überresten assoziierten Artefakten. Forschungen, wie zum Beispiel die von Grafton Elliot Smith (1871–1937), der von 1919–1937 Professor für Anatomie an der UCL war, führten zu seiner Zeit wenigstens vorübergehend zu einer breiten Akzeptanz von Theorien des extremen Diffusionismus. Diese, auch als ›Hyperdiffusionismus‹ bezeichnete Theorie fasst das Alte Ägypten als Ursprung aller Zivilisationen auf. In den gleichen zeitlichen und personellen Kontext gehören auch die Konzepte des Evolutionismus und des Sozialdarwinismus. Alle diese Theorien wurden von der strukturfunktionalistischen Anthropologie der 1940er Jahre an der UCL strikt abgelehnt. Die nur wenige Jahrzehnte zuvor im Kontext der älteren ethnologischen Theoriebildung angelegten Sammlungen wurden von den ersten funktionalistischen und strukturfunktionalistischen Ethnologen an diesem Institut in den staubigen Sammlungsarchiven zurückgelassen und fielen weitgehend der Vergessenheit anheim.

Cyril Daryll Forde (1902–1973), der im Jahr 1947 das Institut unter dem Namen Institute for Social Anthropology begründete, behielt zwar einen Schwerpunkt in Physischer Anthropologie sowie in Materieller Kultur im Lehrprogramm bei, wies aber die älteren Theorien von Smith und seinen Zeitgenossen (und die aktive Arbeit mit deren Sammlungen) zurück. Durch seinen politischen Einfluss im Senat der University of London konnte er bis Mitte der 1960er Jahre durchsetzen, dass Studienabschlüsse in Anthropologie an allen Londoner Colleges ein Training in Linguistik und Physischer Anthropologie mit einschloss. In dieser Festlegung der Fachinhalte kann auch das geistige Erbe des Vier-Felder-Ansatzes der US-amerikanischen Anthropologie gesehen werden, war doch Forde als Geograph und Ethnologe in den USA bei Alfred L. Kroeber (1876–1960) und Robert Lowie (1883–1957) ausgebildet worden. Aufgrund dieses amerikanischen Hintergrunds hatte Forde ein eher angespanntes Verhältnis zur damals dominanten School of Social Anthropology, die zum Beispiel an der London School of Economics (LSE) von Bronislaw Malinowski (1884–1942) gegründet und vertreten wurde. Im Gegensatz zu Malinowski, der nur im Rahmen einer ethnographischen Bedeutungslehre an Objekten außerhalb der Materiellen Kultur interessiert war (Young 2000; Bell/Geismar 2009), ging Forde davon aus, dass es unerlässlich ist, die materiellen Grundlagen der menschlichen Ursprünge zu studieren.

Fordes eigenes Interesse an Materieller Kultur lag in den Bereichen der Ökologie und der Untersuchung sogenannter ›Primitiver Technik‹ (siehe seinen Band von 1957 *Habitat, Economy and Society*), so dass es für ihn ein kleiner Schock gewesen sein muss, als 1963 Peter Ucko (1938–2007) berufen wurde, um die Forschung im Bereich der Ethnographie von Technik voranzutreiben. Ucko hat diese Aufgabe nämlich so umgesetzt, dass er sich vornehmlich mit Kunstethnologie beschäftigte. Zur Zeit von Ucko stand diese Orientierung für eine umfassende Tendenz im Studium der Materiellen Kultur, da zum Beispiel auch Anthony Forge (1929–1991) an der LSE sich für ähnliche Themen interessierte. Es war Ucko, der – nach Jahrzehnten der Abstinenz – 1969 als Erster wieder den Begriff der Materiellen Kultur in einer Vorlesung nutzte, um eine neue Synthese von Kunst, Technik und Archäologie zu beschreiben.

Die Zusammenarbeit zwischen Ucko, Forge an der LSE und Peter Morton Williams (UCL Anthropology) in gemeinsamen Seminaren zur Kunstethnologie am Royal Anthropological Institute in den 1960er Jahren war möglicherweise zentral für die erneute Thematisierung von Objekten in der ethnolo-

gischen Forschung. Nach zehn Jahren am Anthropologischen Institut verließ Ucko im Jahr 1973 das UCL, um 1996 in der Position des Direktors des Instituts für Archäologie zurückzukommen. Das Interesse an Materieller Kultur im Kontext der Kunstethnologie wurde jedoch zwischenzeitlich von einigen Studenten von Ucko und Forge aufgenommen, darunter Francis und Howard Murphy, Robert Layton und Alfred Gell, die zugleich auch von der französischen strukturalistischen Linguistik sowie der amerikanischen Symbolethnologie geprägt waren. Die Jahre nach 1970 haben die Herausbildung zentraler Konzepte der *Material Culture Studies* am UCL wesentlich beeinflusst. Dazu gehören so grundlegende Vorstellungen wie die Fokussierung auf das Objekt selbst, die Relevanz von Kunst sowie des Visuellen, das Interesse an Technik, die Verbindung zur Archäologie, und nicht zuletzt ein Interesse an Landschaftsstudien sowie an der jüngsten Vergangenheit (Basu 2013).

In den frühen 1970er Jahren haben damalige Studierende wie Michael Rowlands, John Gledhill und Barbara Bender (die alle später eine Lehrtätigkeit im Institut ausübten) zur empirischen Erkundung möglicher theoretischer Rahmungen beigetragen und dabei auch Strukturfunktionalismus und Marxismus mit einbezogen. Die ethnographischen Sammlungen des Instituts (gestiftet durch den Wellcome Trust in den 1940er Jahren) bildeten die unmittelbar greifbare Basis für vergleichende Studien. Diese Vergleiche kultureller Formen passten sehr gut zu den damals dominanten strukturalistischen Interessen an Beziehungen zwischen mentalen Kategorien, sprachlichen Begriffen und Materialformen. Die Sammlung bot überdies einen hervorragenden Ausgangspunkt für vergleichende Untersuchungen zu Produktionsweisen und -beziehungen, sowie für kulturübergreifende Studien zur Technik, die zu jener Zeit insbesondere die marxistisch inspirierten Ethnologen interessierte. Die Interessen dieser Ethnologen und ihre Themen (Ökologie, Strukturen, Symbole) drohten jedoch zugleich, die älteren Themen der *Material Culture Studies* zu verdrängen. Aufgrund dieser neuen Zugänge war eine Transformation der *Material Culture Studies* unausweichlich notwendig. Diese, unter anderen von Michael Rowlands durchgeführte Neuorientierung zielte weniger auf die funktionalistische Betonung des Objekts per se, sondern mehr auf Fragen nach den Produktionsweisen.

Eine prägende Arbeit aus jener Zeit des marxistischen Einflusses ist *The Evolution of Social Systems* (Friedman/Rowlands 1978). Als wichtiges Dokument der *Material Culture Studies* jener Zeit integriert es in seinem theoretischen Rahmen Archäologie, Geschichte und Ethnologie, und verbindet das zu einer neuen sozial-evolutionistischen Perspektive. Dieser theoretische Rahmen hat zu einer Fülle an Studien um das Konzept der ›Produktionsweisen‹ (*modes of production*) geführt. In dieser Zeit gründete das Institut an der UCL außerdem die Zeitschrift *Critique of Anthropology* und platzierte sich so international im Zentrum der marxistischen Bewegung der damaligen Ethnologie.

In den 1980er Jahren kam Daniel Miller an das UCL, nachdem er seine von Raymond Allchin betreute Dissertation in Archäologie und Ethnologie am Institut für Orientalistik in Cambridge abgeschlossen hatte. Die erste Publikation von Miller nach dieser Doktorarbeit trug den Titel *Material Culture and Mass Consumption* (1987). Dieses Werk war ein entscheidender Moment für die *Material Culture Studies*. Miller stützte sich darin auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Nancy Munn und Georg Simmel. In der Auseinandersetzung mit diesen klassischen Autoren entwickelte er eine Theorie der Objektivierung, die den Dualismus von Subjekt und Objekt transzendiert. Damit führt er die *Material Culture Studies* hin zu dem damals neuen empirischen Feld der dynamischen Konsumexpansion, die im Alltag so oft problematisiert wird. Millers Werk legitimiert das Interesse an solchen Themen, zum Beispiel auch in den zu jener Zeit noch neuen *Cultural Studies* (Hebdige 1988). Zugleich bestand Miller darauf, die ethnologisch-vergleichende Perspektive und die ethnographischen Methoden beizubehalten.

In den 1990er Jahren stieg der Bereich der Materiellen Kultur zum produktivsten und einflussreichsten Feld des Instituts auf. In diesen Jahren ergänzte Christopher Tilley (ein Schüler Ian Hodders) das Team um Rowlands, Bender und Miller. Es gelang den genannten Ethnologen und Archäologen, die Theorien der Interpretativen Archäologie und Phänomenologie mit dem Strukturalismus zu verbinden. Schließlich kam Susanne Küchler hinzu (eine Schülerin Alfred Gells), die über Kunstethnologie, kulturelles Gedächtnis und Formen des Tausches im Kontext der Ethnologie Melanesiens forschte. Auch diese Themen erwiesen sich als fruchtbare Basis für eine erweiterte Auseinandersetzung mit der Beziehung von Menschen und Dingen (Gell 1993). In den späten 1990er Jahren kamen außerdem Chris Pinney und Victor Buchli zu dieser Gruppe. Sowohl das Institut für Archäologie in Cambridge, als auch die Orientierung an der LSE hin zur Kunstethnologie hatten in dieser Zeit großen Einfluss.

Eine Perspektive auf ein disziplinenübergreifendes Konzept von *Material Culture Studies*

Die zeitgenössische Erforschung der Materiellen Kultur kann ganz allgemein als eine Beschäftigung mit der Beziehung zwischen Menschen und Dingen innerhalb von Zeit und Raum definiert werden. Die angewandte Perspektive kann global oder lokal sein; sie kann sich mit Vergangenheit oder Gegenwart befassen, oder eine Vermittlung beider zeitlichen Horizonte darstellen. Auf diese Weise definiert, umfasst ihre potentielle Reichweite alle Disziplinen im Feld der Gesellschafts- und Kulturwissenschaften.

Definitionen der *conditio humana* gab es schon immer, sie haben sich historisch stets verändert. Aber insbesondere zwei Aspekte standen dabei durchweg im Mittelpunkt: Menschsein bedeutet zu sprechen, und Menschsein bedeutet, Gegenstände zu fertigen und zu verwenden. Die Berücksichtigung der Sprachfähigkeit der Menschheit hat die Sprachwissenschaft hervorgerufen. Die Erforschung des Gebrauchs und der Bedeutung von Artefakten (s. Kap. IV.4) hingegen sind in keiner spezifischen Disziplin zu Hause. Diese ungleiche Behandlung zweier menschlicher Grundfähigkeiten ist jedoch nicht mehr als nur eine historische Kontingenz. Es hätte auch anders kommen können, und die systematische Befassung mit Sprachen hätte auf unterschiedliche Disziplinen verteilt sein können, so wie es bei der Materiellen Kultur heute der Fall ist.

Die Tatsache, dass es keine etablierte Disziplin *Material Culture Studies* gibt, könnte aber auch als Vorteil verstanden werden. Disziplinen mit ihren Strategien der Abgrenzung, institutionellen Strukturen, Methoden, internen Debatten und festgelegten Forschungsfeldern neigen dazu, eher konservativ zu sein. Innere Veränderungen treten meist durch von außen eindringende oder angeeignete Ideen ein. Daher sollte es nicht das Ziel der *Material Culture Studies* sein, die Erforschung von zeitgenössischen Konsumgütern, Landschaften, archäologischen Objekten, Architektur, Kunstwerken oder ethnographischen Sammlungen als neues disziplinäres Fachgebiet anzugehen oder auch nur eine neue Subdisziplin zu kreieren. Vielmehr muss es das Anliegen sein, die gegenseitige Befruchtung von Ideen und Perspektiven zwischen Menschen, die sich mit der materiellen Beschaffenheit sozialer Beziehungen befassen, möglichst offen zu verstehen. Die *Material Culture Studies* sollten einer Politik der Inklusion verpflichtet bleiben, da es ohnehin schon genügend Hemmnisse gibt, die unsere Fähigkeit zu denken und neuartige kreative Werke zu schreiben, behindern.

Jedes umfassende Verständnis von sozialen Handlungen und Beziehungen erfordert ein Verständnis Materieller Kultur und *vice versa*. Die Welt besteht aus einer andauernden Dynamik, einer Dialektik von Objekt-Subjekt Beziehungen, die nur durch das Entwickeln neuer theoretischer Perspektiven, Methoden und neuer empirischer Studien verstanden werden können. Dafür sind Indizien aus ganz unterschiedlichen Kontexten heranzuziehen.

Seit ihrem Beginn haben die *Material Culture Studies* ein starkes Engagement für die Theorie gezeigt (Miller 1987). Parallelen mit der Sprachforschung mögen existieren, gleichzeitig sind aber immer auch die Unterschiede gegenüber der Sprache bedeutsam (Tilley 1999). Ein Beispiel für die Materialität, die eine klare Unterscheidung von den Sprachwissenschaften nahelegt, betrifft die Architektur (s. Kap. IV.3). Alle menschlichen Gruppen leben in einem Raum, am verbreitetsten in Häusern in Siedlungen, die Teil eines weiteren landschaftlichen Zusammenhangs sind. Häuser und Landschaften (s. Kap. II.6) sind ganz offensichtlich von Interesse für Soziologen, Historiker, Archäologen, Anthropologen, Geographen, Architekten, Psychologen, Museologen sowie für Menschen, die sich mit Design und Konsum befassen. Die physische Präsenz von Häusern und Landschaften ist gegenwärtig – als materielle Umgebung. Wissenschaftler verschiedener Disziplinen tragen zur Erforschung und Deutung von Häusern und Landschaften bei, aber üblicherweise nur zu einer begrenzten Zahl von Aspekten. Beispielsweise mag sich ein Psychologe für den emotionalen Einfluss von Häusern oder Landschaften auf die Menschen, die in diesen leben, interessieren: die Effekte von hohen oder niedrigen Decken, dunklen oder hellen Räumen, steinigen oder bewaldeten Tälern. Ein Ethnologe mag an der Gender-Symbolik in Landschaften oder Hausformen in verschiedenen Weltteilen interessiert sein, ein Archäologe an den zeitlichen Veränderungen von Häusern und Landschaften über längere Zeit. Keine einzelne Disziplin kann in der Betrachtung eines so komplexen kulturellen Phänomens ein Wissensmonopol beanspruchen. Ein Archäologe kann durch seine Expertise und Kenntnis von Belegen einem Ethnologen oder Geographen viel über Häuser und Landschaften beibringen, und umgekehrt. Materielle Kultur als Forschungsfeld muss die Vielfalt der Disziplinen als konstitutiv anerkennen und ihre Heterogenität als eine Stärke verstehen.

Wie die Arbeiten von Tilley (1991; 1999) gezeigt haben, können *Material Culture Studies* in einer spezifischen Weise sehr viel mehr zum interdisziplinä-

ren Dialog beitragen, als es die Archäologie bislang konnte. Auf ähnliche Weise hat Miller (2010) die Untersuchungsmethoden für Artefakte in einem Haushalt, die er während seiner Ausbildung als Archäologe erlernt hatte, auf die zeitgenössischen Wohnungen in einer Straße Londons angewandt. Vergleichbar damit sind auch die Untersuchungen von Buchli (2013), der eine erweiterte ethnologische Perspektive auf die Architektur von Häusern einnimmt.

Eines der Fundamente der eher traditionellen *Material Culture Studies* beruhte auf der Evidenz, die Museologen in Artefakten zu finden glaubten. Beispielsweise verbinden die Studien von Küchler zu Kleidung und Textilien die eher konventionellen Untersuchungen zu Kleidung und Textilien in Sammlungen mit vergleichbaren Objekten in gelebter Praxis (Küchler/Were 2005; Miller/Woodward 2012). Ein weiteres Fundament bezieht sich auf die visuelle Kultur, die sich auf die Aussagen von Bildern (s. Kap. IV.7) und der politischen Welt des Visuellen konzentriert (z. B. Pinney 2008; Mirzoeff 2012).

Die Schaffung eines solchen Ansatzes, der Brücken zwischen Disziplinen schlägt, wurde von Ethnologen und Archäologen am UCL systematisch durch innovative Forschungen gefördert. Zugleich hatte diese Perspektive eine herausragende Rolle in der Lehre. Aber sein Einfluss ist nicht nur in Forschung und Lehre, sondern vor allem durch eine Reihe von Publikationen festzustellen. Beispiele dafür sind die Herausgabe des *Journal of Material Culture Studies* oder die erfolgreiche Buchreihe *Materializing Culture*, und nicht zuletzt der von Haidy Geismar und Daniel Miller ins Leben gerufene Blog www.materialworldblog.com. Eine Reihe von Handbüchern und Sammlungen klassischer Texte für Studierende gehören ebenfalls zu den Veröffentlichungen des Instituts (z. B. Buchli 2002; Tilley u. a. 2006).

Material Culture Studies heute

Im Jahr 2013 vertreten die Forschungsrichtung zur Materiellen Kultur des Instituts Miller, Tilley, Pinney, Buchli, Küchler, Rowlands (Emeritus) und eine Gruppe jüngerer Lehrender wie Adam Drazin und Haidy Geismar (beides Schüler von Tilley, Küchler und Miller), die Kognitionsforscherin Stefana Broadbent, Ludovic Coupaye (ein Experte für Kunstgeschichte und Technologie, der an der Ecole du Louvre ausgebildet wurde) sowie Steven Hooper (der vom Sainsbury Centre for World Art kommt). Die große Zahl der Lehrenden reflektiert die Ausweitung der *Material Culture Studies* und ihre Inklusion in das breitere Feld einer Sozialwissenschaft der Technologie, der Kombination von Kognition und materiellen Phänomenen, wie es im Studium digitaler Medien sowie in der Studienrichtung ›Material und Design‹ ausgedrückt wird.

Die Lehre am Institut ist im Grundsatz stark eklektisch und macht die Studierenden mit dem breiten Spektrum theoretischer Interessen bekannt, so wie sie von den verschiedenen Mitgliedern des Instituts repräsentiert werden.

Es gibt einige Schlüsselkonzepte und Paradigmen, die das Lehr- und Forschungsprogramm in den Jahren um 2013 prägen. So gibt es zum Beispiel eine klare Orientierung an der erklärenden Kraft von Sprachbildern wie Netzwerken, Assemblagen und Maschenwerken (*meshworks*), sowie an der Analyse von ontologischen Hierarchien zwischen Subjekten und Objekten, wie sie von Bruno Latour in seiner Akteur-Netzwerk-Theorie (s. Kap. II.11) und auch Tim Ingold entwickelt worden ist. Pierre Bourdieus (1930–2002) Auseinandersetzung mit Struktur, Handlungsräumen, Praxis, Geschmack und Klassifizierung gehört ebenfalls zu den in der Lehre vertretenen Grundsätzen eines besseren Verständnisses von *Material Culture Studies*, da sie auf empirischer Basis die Formen der Interaktion von Menschen mit ihrer materiellen Umwelt und ihren sozialen Strukturen erklären.

Alfred Gells (1945–1997) innovative Aufarbeitung der Theorien des Strukturalismus und der Handlungsräume auf der Basis ethnologischer Befunde (1998) eröffnet einen Ausgangspunkt für ein verbessertes Verständnis von der Kraft der Dinge und der Interpretation von Kultur (z. B. Pinney 1998; 2004). Wie Bourdieu gezeigt hat, geht es nicht nur um die materielle Umgebung, zum Beispiel bei agrarwirtschaftlichen Feld-Systemen, Gebäuden und Grenzen. Es geht zugleich immer auch um die spezifischen Taxonomien und um die Art der Interaktion mit dieser Umgebung. Dazu gehört etwa auch die Art und Weise, in der wir sitzen oder hocken, aber auch die materielle Konzeptualisierung religiöser Traditionen über Jahrtausende. Jüngste Debatten über die ontologische Wende (Alberti u. a. 2011) verbinden die materielle Welt noch deutlicher mit Ethnologie und Archäologie (Wengrow 2008; Bevan/Wengrow 2010).

Das ursprüngliche Masterprogramm der Materiellen und Visuellen Kultur wird seit 2011 durch zwei weitere Programme ergänzt: ›Digitale Anthropologie und Kultur‹ sowie ›Material und Design‹. Diese beiden neuen Studiengänge intendieren, den analy-

tischen Rahmen auszuweiten, um die zunehmende Bedeutung neuer Objekte und neuer Technologien zu verstehen. Möglicherweise ist die rasche Ausbreitung und Akzeptanz der digitalen Technologie die größte Herausforderung für die Beschreibung von Materialität im Alltag und damit für *Material Culture Studies* insgesamt.

Das Alltagsverständnis dieser Innovationen legt jedoch nahe, genau das Gegenteil davon als ›wahr‹ anzunehmen. Deshalb basieren auch die meisten wissenschaftlichen Interpretationen dieser neuen Phänomene auf der Annahme, dass die digitale Welt rein ›virtuell‹ sei, und damit dem alltäglichen Verständnis von ›materiell‹ diametral entgegensteht. Miller und Horst (2012, 24–30) hingegen argumentieren, dass digitale Kultur genauso materiell sei wie jede andere. Wir treffen permanent auf Bildschirme, ob bei Smartphones oder Computern mit ihrer komplexen Technik, ob beim Einkaufen, Banking, Besorgen von Musik oder Bahntickets – es handelt sich im Grunde immer um materielle Praxen, die allerdings von digitalen Prozessen radikal transformiert werden. Dies kommt in den weiterführenden Beiträgen des Bands *Digital Anthropology* besonders deutlich zum Ausdruck. So befasst sich Stefana Broadbent (2011) mit persönlicher Kommunikation, Adam Drazin mit *Design Anthropology*, Heidy Geismar mit Archiven, Daniel Miller mit sozialen Netzwerken (siehe auch Miller/Sinanan 2013) und Lane DeNicola mit Zeit und Raum.

Das Forscherkollektiv, das sich mit Kultur, Materialien und Designs beschäftigt, greift Gells Idee (1998) auf, dass Objekte Container von Ideen und Intentionen sind, die selbst nur dadurch, dass sie sich materialisieren, sozial greifbar werden. Küchler, Drazin und Coupaye arbeiten zu Produktion und Herstellung bestimmter Dinge (von Textilien bis zu Konsumgütern, wie zum Beispiel Seife, Marmelade etc.) und zu Verflechtungen des Sozialen mit dem Materiellen (z. B. Küchler 2002; Coupaye 2013). Diese sozialen und materiellen Verflechtungen realisieren sich sowohl in Formen von Dingen als auch in Techniken. Studien in diesem konzeptuellen Rahmen greifen die französische Tradition von Technik-Studien (André Leroi-Gourhan, Pierre Charles Lemmonier), die deutsche Tradition der Bildwissenschaft (Johann Gottfried Herder, Aby Warburg und Horst Bredekamp), die US-amerikanische Denkweise von Franz Boas sowie der Linguistischen Anthropologie auf.

Die Beschäftigung mit Design am UCL orientiert sich an einer weiteren Grundannahme: Sozial- und Geisteswissenschaftler studieren nicht nur die materielle Welt, sondern sie sind auch an der Entwicklung neuer Sichtweisen auf die materielle Welt beteiligt. Die Auseinandersetzungen mit dem Design (womit wir die Studie *von* Design als einem kulturellen Feld und die Ausführung von Kulturforschung *für* neues Design meinen) leistet einen wichtigen Beitrag, um den Problemen der beiden intellektuellen Hauptströmungen der *Material Culture Studies* zu begegnen.

1. Einerseits die geistige Strömung, die auf dem Konzept der Objektpolitik – verstanden als Produktion und Konsumtion – beruht und auch darüber hinausgeht. Hier steht *Design Anthropology* für das Webersche Verständnis von Institutionen in einer objektbezogenen Moralökonomie (Dilley 1992), für gemeinschaftliche Handlungsräume (Drazin/Garvey 2009) sowie für Annahmen von ordnender und rechtfertigender Zeitlichkeit. Es geht also um das Herausstellen von Intentionen hinter der gegenwärtigen materiellen Erfahrung einer ›designten‹ Welt.
2. Andererseits die Tendenz hin zu einer engagierten und reflexiven Anthropologie, die von den Menschen ausgeht, die von und über Unternehmen schreiben, und dabei auch kritische Perspektiven mit einbeziehen. Auch diese geistige Strömung wird als *Design Anthropology* bezeichnet (Cefkin 2009).

Im Zusammenspiel entfalten diese beiden Ansätze einen populären, potentiell hegemonischen Diskurs, durch den die materielle Welt neu gewertet und legitimiert wird. Diese Aufwertung und Legitimierung beinhaltet durchaus auch die Kritik an Paradigmen wie Design, Kreativität (Hallam/Ingold 2007), Innovation, Partizipation (Simonsen/Robertson 2013) und Wert.

Eine Synthese der Trends: Materialität

In den letzten Jahren gab es mehrere Initiativen mit dem Ziel, grundlegende, nicht nur auf einzelne Bereiche bezogene Probleme der Materiellen Kultur zu diskutieren. Einer dieser Versuche führte zur Herausgabe des Bands *Materiality* (Miller 2005). In seiner Einleitung argumentiert Miller, dass es nicht sehr zielführend ist, sich mit der Definition des ›Materiellen‹ als solchem zu befassen. Viel wichtiger sei es, die Art und Weise zu verstehen, wie Menschen verschiedener Gesellschaften diesen Begriff verstanden haben. Als Beispiel nennt er die Zurückweisung von Materialität in Buddhismus und Hinduismus.

Im gleichen Band zeigt Rowlands, wie Menschen Materialität als variabel sehen. Sie kann sich unterschiedlich manifestieren, abhängig vom sozialen Status. Beispiel dafür sind die Vertrauenswürdigkeit eines Häuptlings, dessen Amt eine historisch gewachsene Institution ist, oder aber Kurzlebigkeit bürgerlichen Stilempfindens.

Küchler hat darauf hingewiesen, wie produktiv es sein könnte, *Material Culture Studies* mit Themen der Kognitiven Ethnologie zu verknüpfen, und zwar mit Hilfe von Einsichten, die durch tatsächliche Veränderungen von materiellen Substanzen wie Textilien gewonnen werden. Millers Band über Materialität und das *Handbook of Material Culture* (Tilley u. a. 2006) haben gezeigt, wie weitgehend die Diskussion am UCL mit den Auffassungen von Ethnologen anderer Forschungszentren verbunden ist. Zu diesem Netzwerk von Experten für Materielle Kultur gehören Fred Myers, Marilyn Strathern, Matthew Engelke, Robert Foster, Webb Keane, Bill Maurer und Patricia Spyer.

Ein weiterer wichtiger Punkt bezüglich der Beschäftigung mit Materialität ist die Erkenntnis, dass alle Menschen in einer Welt leben, in der – gefördert von einer immer stärker global und expansionistisch agierenden Ökonomie – der Sachbesitz permanent zunimmt. In mancherlei Hinsicht bringt diese Beobachtung die Ethnologen zum Ausgangspunkt, also zu den Wurzeln des Interesses an Materieller Kultur am UCL zurück, da ja damals – in den 1970er Jahren – marxistische Überlegungen als Basis des Interesses an diesem Feld galten. Heute, etwa vierzig Jahre später, kann dieses Verständnis von Materialismus erweitert werden. Beispielsweise ist es denkbar, dass Menschen sich durch die Präsenz der Konsumwelt von Gütern eingeschränkt fühlen. Möglicherweise ähnelt die Wahrnehmung des ›Überwältigtseins‹ durch die Warenwelt und insbesondere durch die ständigen Innovationen einer Sichtweise, die schon während der Industriellen Revolution vor über 150 Jahren von Bedeutung war. Auch damals wurde die Erfahrung einer überwältigenden Präsenz der Dinge beschrieben. Heute gibt es vielleicht andere Reaktionsweisen darauf, aber es ist gibt keinen Zweifel daran, dass die grundlegende Problematik der Ausweitung des Konsums (s. Kap. III.1) immer noch unsere Gegenwart formt.

›Materialismus‹ als Konzept verweist auf die Grenzen einer von Menschen als gesellschaftlichen Wesen definierten Kontrolle über die Kräfte des Sozialen. Im Denken von Karl Marx führte dies zu einer besonderen Sympathie mit jenen, die in der Geschichte die am stärksten unterdrückte Gruppe waren. Sie waren zugleich diejenigen, die sich selbst am wenigsten in der Welt wiederfanden, die um sie herum und oft durch sie geschaffen wurde. Es ist wichtig, heute eine Perspektive aufrecht zu erhalten, die verhindert, dass solchen Gruppen leichtfertig die Schuld für ihre Umstände zugewiesen wird. Ein angemessenes Verständnis der Bedeutung von Gebäuden, Gütern, landwirtschaftlichen Systemen und Geräuschkulissen ist wichtig, um nicht die Individuen dieser Gruppe als willenlose Opfer ihrer Lebensumstände darzustellen.

Natürlich muss stets das Verständnis für die Menschen im Zentrum stehen, aber ein angemessenes Verständnis der Bedeutung der Dinge ist eine Grundlage für eine ernsthafte Empathie für und ein mitfühlendes Verständnis des Lebens Anderer. Dieser Aspekt ist wichtig, da viele Akademiker außerhalb unseres Forschungsfelds dazu neigen, die Kennzeichnung als *Material Culture Studies* mit einer Aufwertung des ohnehin schon bestehenden ›Fetischismus des Objekts‹ zu verbinden. Im Gegensatz dazu glauben viele Ethnologen in diesem Forschungsfeld, dass es ein einfältiger Humanismus wäre, Personen unabhängig von ihrem Kontext und ohne die Beschränkungen ihrer Materiellen Kultur zu sehen. Eine Vernachlässigung der Beziehungen von Menschen und Materieller Kultur kann nur dazu beitragen, eine unglaubwürdige Dichotomie zwischen Personen und Objekten zu etablieren. Eine solche unzulässige Vereinfachung wäre die wahre Quelle eines Objektfetischismus. Tatsächlich sind die *Material Culture Studies* möglicherweise dasjenige Forschungsfeld, das am ehesten das Ziel hat und die Kenntnisse dazu aufbringt, Objekte zu entfetischisieren. Heute ist dies ein sehr wichtiger Aspekt der menschlichen Emanzipation, der zudem erklärt, warum die *Material Culture Studies* im Zentrum einer zeitgenössischen kritischen Theorie stehen sollten.

Anmerkung: Teile des zweiten und dritten Abschnitts dieses Beitrags basieren auf dem Einleitungstext der ersten Ausgabe des *Journal of Material Culture* (Miller/Tilley 1996).

Literatur

Alberti, Benjamin/Fowles, Severin/Holbraad, Yvonne Marshall/Witmore, Christopher: »Worlds otherwise«. Archaeology, anthropology, and ontological difference. In: *Current Anthropology* 52/6 (2011), 896–912.

Basu, Paul: Material Culture. Ancestries and trajectories in Material Culture Studies. In: James G. Carrier/Deborah Gewertz (Hg.): *Handbook of Sociocultural Anthropology*. Oxford 2013, 370–390.

Bell, Joshua A./Geismar, Haidy: Materialising Oceania. New ethnographies of things in Melanesia and Polynesia. In: *The Australian Journal of Anthropology* 20/1 (2009), 3–27.
Bevan, Andrew/Wengrow, David: *Cultures of Commodity Branding*. Walnut Creek 2010.
Broadbent, Stefana: *L'intimité au travail. La vie privée et les communications personnelles dans l'entreprise*. Limoges 2011.
Buchli, Victor: *The Material Culture Reader*. Oxford/New York 2002.
Buchli, Victor: *The Anthropology of Architecture*. Oxford 2013.
Cefkin, Melissa: *Ethnography and the Corporate Encounter. Reflections on Research in and of Corporations*. Oxford 2009.
Coupaye, Ludovic: *Growing Artefacts, Displaying Relationships. Yams, Art and Technology Amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. Oxford/New York 2013.
Dilley, Roy: *Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Edinburgh 1992.
Drazin, Adam/Garvey, Pauline: Design and having designs in Ireland. Introduction to anthropology, design and technology in Ireland. In: *Anthropology in Action* 16/1 (2009), 4–17.
Friedman, Jonathan/Rowlands, Michael J. (Hg.): *Evolution of Social Systems*. London 1978.
Gell, Alfred: *Wrapping in Images. Tattooing in Polynesia*. Oxford/New York 1993.
Gell, Alfred: *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford/New York 1998.
Hallam, Elizabeth/Ingold, Tim (Hg.): *Creativity and Cultural Improvisation*. Oxford 2007.
Hebdige, Dick: *Subculture. The Meaning of Style*. London 1988.
Hicks, Dan: The material-cultural turn. Event and effect. In: Ders./Mary Beaudry (Hg.): *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford 2010, 25–98.
Horst, Heather A./Miller, Daniel: *Digital Anthropology*. London/New York 2012.
Küchler, Susanne: *Malanggan. Art, Memory and Sacrifice*. Oxford 2002.
Küchler, Susanne/Were, Graeme: *Pacific Pattern*. London 2005.
Miller, Daniel: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford 1987.
Miller, Daniel: *Materiality*. Durham 2005.
Miller, Daniel: *Stuff*. Cambridge 2010.
Miller, Daniel/Sinanan, Jolynna: *Webcam*. Cambridge 2013.
Miller, Daniel/Tilley, Christopher: Editorial. In: *Journal of Material Culture* 1/1 (1996), 5–14.
Miller, Daniel/Woodward, Sophie: *Blue Jeans. The Art of the Ordinary*. Berkeley 2012.
Mirzoeff, Nicholas: *The Visual Culture Reader*. London 2012.
Pinney, Chris: *Camera Indica*. Chicago 1998.
Pinney, Chris: *›Photos of the Gods‹. The Printed Image and Political Struggle in India*. London/New Delhi 2004.
Pinney, Chris: *The Coming of Photography in India*. London 2008.
Simonsen, Jesper/Robertson, Toni: *Routledge International Handbook of Participatory Design*. London 2013.
Tilley, Christopher: *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity*. Oxford 1991.
Tilley, Christopher: *Metaphor and Material Culture*. Oxford/Malden 1999.
Tilley, Christopher/Keane, Webb/Küchler, Susanne/Rowlands, Mike/Spyer, Patricia (Hg.): *Handbook of Material Culture*. London 2006.
Ucko, Peter: Penis sheaths: A comparative study. The Curl Lecture 1969. In: *Royal Achaeological Institute of Great Britain and Ireland* (1969), 24–67.
Wengrow, David: Prehistories of commodity branding. In: *Current Anthropology* 49/1 (2008), 7–34.
Young, Michael Willis: The careless collector. Malinowski and the antiquarians. In: Michael O'Hanlon/Robert L. Welsch (Hg.): *Hunting the Gatherers. Ethnographic Collectors, Agents and Agency in Melanesia, 1870s–1930s*. New York/Oxford 2000, 181–202.

Haidy Geismar/Daniel Miller/Susanne Küchler/Michael Rowlands/Adam Drazin

8. Mittelalterarchäologie/ Archäologie des Mittelalters

Die Entwicklung der Sachgutforschung innerhalb des Fachs

Die Archäologie des Mittelalters gehört innerhalb der archäologischen Wissenschaften zu den jüngsten Fächern. Sie entwickelte sich als eigenständiges Fach erst nach dem Zweiten Weltkrieg; in den 1980er und 1990er Jahren erfolgte eine Konsolidierung, die Reflexion von Fragestellungen, Methoden und Grundlagen sowie eine erste Verankerung an einer Universität (zur Forschungsgeschichte siehe Fehring 1995; Eggert 2006, 170–188). Sie versteht sich als Teildisziplin der historischen Wissenschaften. Ihr Forschungsgegenstand sind die gegenständlichen Quellen des Mittelalters in ihrer Gesamtheit, soweit sie sich in archäologischen und baulichen Überresten erhalten haben. Ihre Fragestellungen zielen auf historische und kulturelle Entwicklungen, die als Manifestationen des Menschen in seinen materiellen Hinterlassenschaften verstanden werden (Scholkmann 1997/98, 18). In diesem Rahmen stellt die Materielle Kultur oder – in der Mittelalterarchäologie gebräuchlicher – die ›Sachkultur‹ ein wichtiges Forschungsfeld dar, wobei ein traditioneller, bisher nicht eigens reflektierter Kulturbegriff zugrundegelegt wird (Scholkmann 1998, 74). Unter ›Sachkultur‹ wird – im Gegensatz zu den ortsfesten Strukturen (›Befunden‹) – die Gesamtheit der mobilen Sachhinterlassenschaft des mittelalterlichen Menschen verstanden, soweit sie sich im Boden erhalten hat und mit fachspezifischen Methoden erforscht werden kann (Scholkmann 1995).

Die Sach- bzw. Materielle Kultur (s. Kap. II.2; V.14) wurde als eigenständiges Forschungsgebiet im Rahmen der konzeptionellen Entwicklung des Fachs zunächst nicht thematisiert. Überlegungen dazu finden sich weder in dessen programmatischer Grundlegung durch Herbert Jankuhn (1905–1990) im ersten Heft der *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* (Jankuhn 1973) noch in derjenigen von Hermann Hinz (1916–2000) (Hinz 1982). Günter Fehring (2000, 36–38) widmet dem Thema in seiner erstmals 1987 erschienenen Einführung in die Archäologie des Mittelalters nur zwei knappe Kommentare. Er sieht die Sachkultur primär als Hilfsmittel zur Datierung von Befundstrukturen an und verweist darauf, dass sie einen Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte (Produktion und Handel) und zur Kulturgeschichte (häusliche Sachkultur) liefern könne (ebd., 189–194).

Andererseits fand seit den Anfängen des Fachs in der Praxis eine intensive Beschäftigung mit den Artefakten (s. Kap. IV.4) statt. Die bei immer zahlreicheren Grabungen geborgenen Funde waren zu großen Teilen bis dahin unbekannt und mussten zunächst im Sinne einer ›Grundlagenforschung‹ erfasst werden. Deshalb stand deren Bearbeitung zunächst und für längere Zeit ausschließlich unter den Aspekten der Klassifikation, Chronologie und Funktionalität im Fokus. Welch hohe Priorität diesem Forschungsfeld eingeräumt wurde, zeigt sich unter anderem daran, dass die ersten sechs Sitzungen der 1975 gegründeten Arbeitsgemeinschaft für Archäologie des Mittelalters bei den Deutschen Verbänden für Altertumsforschung ausschließlich Themen der Sachkultur, nämlich verschiedenen Fundgruppen, gewidmet waren, um den jeweiligen Forschungsstand und die Forschungslücken darzustellen. Vor allem unter dem Eindruck der stetig anwachsenden Fundmengen benannte Walter Janssen (1936–2001) deren Aufarbeitung als »eine der wichtigsten Zukunftsaufgaben einer rasch fortschreitenden Archäologie des Mittelalters« (Janssen 1979, 191). Ziel sollte es sein, ein Handbuch der archäologischen Funde des Mittelalters zu erstellen, ein Vorhaben, das aus heutiger Sicht eher utopisch erscheint.

Intensiv entwickelte sich die Auseinandersetzung mit dem Thema in den 1990er Jahren. So wurde bei einem Kolloquium zum Thema »Mittelalterarchäologie in Zentraleuropa: Zum Wandel der Aufgaben und Zielsetzungen« im Jahr 1990 in Bamberg die Sachgutforschung mehrfach thematisiert. Fragestellungen, Ergebnisse und Perspektiven der Erforschung wurden grundsätzlich dargestellt und die Einbindung in übergreifende kulturgeschichtliche Themen als Zukunftsaufgabe formuliert (Scholkmann 1995). Daneben wurden die Aussagemöglichkeiten der Sachkultur zur Sozialgeschichte des Mittelalters untersucht (Steuer 1995).

Die erste und bis jetzt einzige monographische Bearbeitung der Sachkultur des Mittelalters legte Sabine Felgenhauer (1993) vor. Die Artefakte wurden zunächst nach ihrem Herstellungsmaterial gegliedert und dann nach ihren Funktionszusammenhängen abgehandelt. Bei einer aus Anlass des zwanzigjährigen Bestehens der Arbeitsgemeinschaft für Archäologie des Mittelalters 1995 in Tübingen veranstalteten Tagung war dem Thema »Sachkulturforschung und Archäologie der materiellen Kultur« eine eigene Sektion gewidmet. In einem Grundsatzreferat (Felgenhauer 1998, 23–31) wurden die Sachgüter als Erkenntnisquelle verdinglichten Lebens angesprochen und sowohl übergreifende Themen wie Ebenen der

Interpretation reflektiert. Sie zielten auf die Einbindung der Ergebnisse der Sachgutforschung in historische Fragestellungen wie soziale Differenzierung, wirtschaftliche Möglichkeiten, Innovation und Stagnation oder Bewegungen in Raum und Zeit.

Der Beitrag der archäologischen Sachkultur zur Erforschung des mittelalterlichen Alltags, der Lebensrealität des mittelalterlichen Menschen, stellt eine besonders wichtige Fragestellung dar, die in verschiedenen Arbeiten untersucht worden ist (Steuer 1986; 1998; Tauber 1992). Archäologische Objekte wurden und werden in zahlreichen historischen Ausstellungen zur Illustration des mittelalterlichen Alltags von Epochen, Gruppen oder Personen herangezogen (ein neueres Beispiel bietet Stephan 2008). Der Bestand an Artefakten wächst – vor allem durch umfangreiche stadtkernarchäologische Untersuchungen – weiterhin in quantitativ großem Maß. Obwohl bisher nur ein Bruchteil des ergrabenen Materials wissenschaftlich ausgewertet ist, liegen inzwischen zahlreiche Publikationen vor, die sich mit jeweils einzelnen Bereichen und Aspekten der Sachkultur befassen. Sie betreffen alle Materialgruppen und untersuchen das Sachgut unter lokalen sowie regionalen und überregionalen Perspektiven, monographisch ›objektorientiert‹ ebenso wie unter übergreifenden Themenstellungen verschiedener Art (z. B. Handel, Herstellungsregionen, Stadt-Umlandbeziehungen oder Lebensgestaltung bestimmter sozialer Gruppen). Insgesamt kann die archäologische Sachkultur, was ihre Gegenstände betrifft, im deutschsprachigen Raum wie auch in anderen Teilen Europas, etwa in Großbritannien oder Skandinavien inzwischen als recht gut erforscht gelten, auch wenn im Bereich der Grundlagenforschung – im Sinne der oben erwähnten Klassifikation und Chronologie einzelner noch nicht erfasster, vor allem regionaler, Fundgruppen – immer noch Lücken zu verzeichnen sind. Eine Auseinandersetzung mit dem Konzept ›Sachkultur‹ auf theoretischer Ebene ist allerdings immer noch nicht erfolgt. Die zusammenfassende Darstellung des Themas von Else Roesdahl und Frans Verhaeghe (2011) gibt den derzeitigen Forschungsstand wieder.

Materielle Kultur im Kontext nichtmaterieller Überlieferung

Ein zentrales Problem der archäologischen Sachgutforschung, sobald sie sich mit übergreifenden Fragen der Alltags- und Kulturgeschichte befasst, ist die Vernetzung ihrer Ergebnisse mit der schriftlichen oder bildlichen Überlieferung zur Materiellen Kultur (Felgenhauer 1993, 99–110; s. Kap. II.5; IV.7). Diese gewinnt vor allem für die späteren Epochen des Mittelalters zunehmend an Bedeutung, da hier eine umfangreiche schriftliche Überlieferung – z. B. Inventare, Rechnungsbücher oder Zunftordnungen – und Bildquellen wie Tafelbilder mit Darstellungen aus dem Alltag zur Verfügung stehen. Schriftquellen liefern beispielsweise Informationen zur sozialen Zuordnung von Objekten, zu ihrem Wert oder den ökonomischen Bedingungen ihrer Produktion; Bildquellen vermitteln unter anderem eine Vorstellung vom Funktionskontext oder dem religiösen Symbolgehalt. Die Aussagemöglichkeiten der archäologischen Sachgüter wurden vor allem in einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Konzept einer ›Realienkunde‹ thematisiert, wie sie von dem 1969 gegründeten Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit in Krems/Österreich vertreten wird. Im Rahmen einer Tagung im Jahr 1994 fand eine Standortbestimmung der archäologischen Sachgutforschung im interdisziplinären Kontext statt. Dabei wurden Abgrenzungen ebenso wie Vernetzungsmöglichkeiten der verschiedenen Überlieferungsstränge diskutiert (Hundsbichler 1998; Scholkmann 1998; Verhaeghe 1998). Eine dort mehrfach eingeforderte interdisziplinäre Sachgutforschung – also gemeinsame Forschungsprojekte der ›Realienkunde‹ und der Mittelalterarchäologie zu Themen der Materiellen Kultur – wurde bisher jedoch nicht realisiert.

Seitens der Archäologie wurde die Interaktion zwischen Artefakt und schriftlicher Quelle von Anders Andrén (1998) paradigmatisch auf theoretischer Ebene untersucht. Ansätze zu einer Reflexion der Beziehung zwischen bildlicher und materieller Überlieferung liegen ebenfalls vor (Scholkmann 2006). In diesem Kontext wurde die spezifische Qualität der Artefakte hervorgehoben (Scholkmann 1995, 66 f.). Dabei geht es erstens um die in der Archäologie unter dem Begriff ›Taphonomie‹ zusammengefassten Prozesse, die zur Deponierung und Erhaltung der Artefakte geführt, und andererseits um jene Kriterien, die ihre Wiederauffindung und Auswahl bedingt haben (s. Kap. II.2). Außerdem spielt die Vernetzung der Artefakte mit ortsfesten Strukturen und deren Aussagepotential eine Rolle.

Stand der Sachkulturforschung

Gegenstand der archäologischen Sachgutforschung sind die Artefakte des mittelalterlichen Menschen in ihrer Gesamtheit. Dazu gehören Werkzeuge und Ge-

rätschaften der Landwirtschaft, des Handwerks und Handels, des Kampfs und der Jagd. Ein sehr breites Spektrum umfasst die häusliche materielle Kultur (Wohnen und Wohnkultur, Nahrungsproduktion und Verzehr). Objekte des persönlichen Bedarfs (Kleidung und Zubehör sowie Schmuck) sind ebenso vertreten wie solche, die den Aktionsfeldern ›Bildung und Wissen‹ sowie ›Muße und Freizeitgestaltung‹ zuzuordnen sind. Schließlich findet die Sorge für den Körper (Hygiene, Gesundheitsvorsorge und Körperpflege) ebenso ihren Niederschlag in den materiellen Hinterlassenschaften wie diejenige für das Seelenheil, also den Bereich von Glaube und Aberglaube. Allerdings sind diese verschiedenen Lebensbereiche nicht vollständig und in gleichem Umfang in der archäologischen Materiellen Kultur vertreten. Überlieferungsbedingt ist ihr Charakter fragmentarisch, was die Abbildung der ›vergangenen Wirklichkeit‹ des Mittelalters betrifft.

Alle Objekte waren in eine permanente Interaktion mit den verschiedensten Bereichen des täglichen Lebensablaufs eingebunden und fungierten so als Determinanten für das Verhalten von Personen, Gruppen und sozialen Schichten. Sie sind heute Träger von Informationen verschiedenster Art. Ihre ›Materialität‹ liefert im Gegensatz zur schriftlich oder bildlich überlieferten Materiellen Kultur besondere Erkenntnisse. Dazu gehören etwa ihr Herstellungsmaterial und ihre Herstellungstechnik mit ihren Veränderungen auf der Raum- und Zeitebene. Aber auch die durch Gebrauchsspuren dokumentierte Nutzung der Objekte, ihre Funktion und Verfügbarkeit sowie ihr über die Zeit erfolgter Formwandel sind von Bedeutung. Schließlich bezeugen sie, technische Innovationen und Technologietransfer.

Grundlage jeder Beschäftigung mit der Materiellen Kultur ist die Erarbeitung einer Rohdatenbasis (Herstellungsmaterial, Klassifikation, typologische und chronologische Einordnung sowie funktionale Bestimmung). Zunehmend gewinnen dabei naturwissenschaftliche Methoden verschiedener Art an Bedeutung, etwa für die Datierung oder den Nachweis der Herkunft des Materials. Eine besondere Herausforderung stellen sogenannte ›Massenfunde‹ dar, wie sie bei Großgrabungen vor allem in Städten oder bei besonderen Fundkategorien wie zum Beispiel Töpfereiabfallhalden anfallen. Hier spielt die Entwicklung von EDV-gestützten Methoden der quantitativen Erfassung eine immer größere Rolle.

Fragestellungen übergreifender Art werden in lokalen sowie regionalen und überregionalen Studien untersucht. Sie betreffen zum Beispiel Produktionsstandorte und Herstellungstechniken, technische Innovationen, die Verbreitung und den Austausch der Objekte, Verteilungsmuster und Konsumverhalten sowie den Import und Export von Sachgütern. Erforscht werden die Entwicklung regionaler Sachgutkulturen sowie die Funktionskontexte von Objekten und deren Zuordnung zu verschiedenen sozialen Gruppen. Im Bereich des Alltagslebens stellen Lebensstil und Lebensgestaltung, zum Beispiel im Kontext von Kleidung oder Tischkultur wichtige Fragestellungen dar. Eine besondere Bedeutung kommt der Analyse von Phänomenen des Kulturwandels zu. So lässt sich zum Beispiel im Verlauf des Spätmittelalters die Herausbildung einer ›europäischen Sachkultur‹ nachweisen, belegt durch Gruppen gleichartiger Sachgüter, die in vielen Regionen Europas Verbreitung fanden. Die Funktion von Sachgütern als Mittel zur Abgrenzung von ethnischen, politischen oder religiösen Gruppen, also ihre Funktion bei der Bildung von Identitäten ist ein verhältnismäßig neuer Ansatz, während er in der merowingerzeitlichen Gräberarchäologie eine lange Tradition hat. Identitäten werden durch eine sich klar voneinander abgrenzende, durch Form, Material, Dekoration oder besondere Funktion gekennzeichnete Materielle Kultur greifbar. Dies gilt für religiöse Gruppen wie Christen oder Juden, politische oder ethnische Gruppierungen und soziale Schichten (Helmig/Scholkmann/Untermann 2002).

Perspektiven und Desiderate

In der deutschsprachigen Mittelalterarchäologie ist bei der Interpretation der Sachkultur unter den verschiedensten Fragestellungen die Perspektive bisher weitgehend ›objektorientiert‹, entsprechend der Definition der Archäologie der Materiellen Kultur als ›objektorientierte Umweltanalyse‹ (Scholkmann 1998, 78 ff.). In der englischsprachigen und skandinavischen Mittelalterarchäologie wurden dagegen die Ansätze der Postprozessualen Archäologie zur Bedeutung des ›aktiven Artefakts‹ und der aktiven Rolle Materieller Kultur bei der Konstruktion der sozialen Welt zumindest teilweise aufgenommen (Gilchrist 2009). Grundlegend sind dabei die Erkenntnis der ›Subjektivität der Objekte‹, ihrer vom jeweiligen Kontext abhängigen Rolle als Träger unterschiedlicher Bedeutungen und ihre Zeichenfunktion, also ihr symbolischer Gehalt. Dieser lässt sich nur im Kontext entschlüsseln und ist auf der Raum- und Zeitschiene wesentlichen Veränderungen unterworfen (Austin 1998; Moreland 1998). Materielle

Kultur ist aktiv beteiligt an der Entstehung und Gestaltung des Verhaltens des mittelalterlichen Menschen und der Entwicklung der mittelalterlichen Gesellschaft. Dies erfordert einen grundlegenden Paradigmenwechsel in der Perspektive auf die Objekte, der so formuliert wird: »Archaeology is the practice of a material understanding of humanity – not a human understanding of material« (Austin 1998, 164).

Bis heute ist dieser Ansatz allerdings kaum aufgenommen und reflektiert worden, wie überhaupt die deutschsprachige Mittelalterarchäologie durch ein Theoriedefizit gekennzeichnet ist. Es liegen nur wenige Interpretationen von Sachkultur unter der Prämisse der ›Zeichenhaftigkeit der Dinge‹ vor. Ein erster Aufsatz dazu wurde 1992 vorgelegt (Tauber 1992). Dabei wurden Objekte der archäologischen Sachkultur auf ihren ›Symbolgehalt‹ untersucht, wobei noch ein eher kritisches Fazit im Hinblick auf das Aussagepotential gezogen wurde. In den letzten Jahren sind jedoch mehrere Untersuchungen von Materieller Kultur unter symbolkommunikativem Aspekt veröffentlicht worden. Ein Beispiel ist die grundlegende Studie von Ulrich Müller (2006), in der, nach einer Diskussion verschiedener zeichenorientierter und kommunikationstheoretischer Interpretationsmodelle (Norbert Elias und Pierre Bourdieu) mittelalterliches Handwaschgeschirr als aktives Element eines Kommunikationsprozesses auf unterschiedlichen Bedeutungsebenen interpretiert wird. Ebenfalls auf der Grundlage des Habituskonzepts von Bourdieu wurden kürzlich bestimmte Objekte der Materiellen Kultur der Reformationszeit als Mittel der Identifikation und zugleich Distinktion der verschiedenen Konfessionen interpretiert (Pfrommer 2009).

Es erscheint nicht zufällig, dass in beiden Studien Objekte herangezogen wurden, bei denen die darauf dargestellte Bildsymbolik oder zuzuordnende Schriftquellen zusätzlich zur Entschlüsselung des Symbol- und Kommunikationsgehalts beitragen (s. Kap. II.5). Ebenso erscheint es jedoch unzweifelhaft, dass eine große Anzahl von Objektgruppen der Materiellen Kultur in ähnlicher Weise aktive Elemente im Rahmen der Kommunikation von Gruppen im Mittelalter waren, auch wenn sie nicht, wie die oben genannten, als Bedeutungsträger geschaffen wurden.

Eine wichtige Zukunftsaufgabe der archäologischen Sachgutforschung wird es sein, ihre theoretischen Grundlagen zu reflektieren und Interpretationsmodelle zu entwickeln, mit denen die zuletzt genannten Bedeutungen der Sachkultur des Mittelalters dekodiert werden können. Daneben bleibt die ›Grundlagenforschung‹ auch weiterhin eine wichtige Aufgabe, denn noch immer sind nicht alle Bestandteile der Objektwelt des mittelalterlichen Menschen auf lokaler, regionaler und überregionaler Ebene erfasst und dargestellt.

Literatur

Andrén, Anders: *Between Artifacts and Texts. Historical Archaeology in Global Perspective*. New York 1998 [schwed. Erstausgabe 1997].

Austin, David: Private and public. An archaeological consideration of things. In: Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Thomas Kühtreiber (Hg.): *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur.* Wien 1998, 163–206.

Eggert, Manfred K. H.: *Archäologie. Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft*. Tübingen/Basel 2006.

Fehring, Günter P.: Geschichte und Situation der Archäologie des Mittelalters in Zentraleuropa. Anlass und Ziel der Bestandsaufnahme. In: Ders./Walter Sage (Hg.): *Mittelalterarchäologie in Zentraleuropa. Zum Wandel der Aufgaben und Zielsetzungen*. Köln 1995, 9–18.

Fehring, Günter P.: *Die Archäologie des Mittelalters. Eine Einführung.* Darmstadt ³2000 [Erstauflage 1987].

Felgenhauer-Schmiedt, Sabine: *Die Sachkultur des Mittelalters im Lichte der archäologischen Funde.* Frankfurt a. M. 1993.

Felgenhauer, Sabine: Sachkulturforschung und Archäologie der materiellen Kultur. In: *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit* 9 (1998), 23–31.

Gilchrist, Roberta: Medieval archaeology and theory. A disciplinary leap of faith. In: Dies./Andrew Reynolds (Hg.): *Reflections. 50 Years of Medieval Archaeology*. London 2009, 385–408.

Helmig, Guido/Scholkmann, Barbara/Untermann, Matthias (Hg.): *Centre, Region, Periphery. Medieval Europe Basel 2002.* Bd. 2: *Identity and Demarcation. Section 5.* Hertingen 2002, 287–431.

Hinz, Hermann: Mittelalterarchäologie. In: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 10 (1982), 11–20.

Hundsbichler, Helmut: Sachen und Menschen. Das Konzept der Realienkunde. In: Ders./Gerhard Jaritz/Thomas Kühtreiber (Hg.): *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur.* Wien 1998, 29–62.

Jankuhn, Herbert: Umrisse einer Archäologie des Mittelalters. In: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 1 (1973), 7–19.

Janssen, Walter: Methoden und Probleme archäologischer Siedlungsforschung. In: Herbert Jankuhn/Reinhard Wenskus (Hg.): *Geschichtswissenschaft und Archäologie. Untersuchungen zur Siedlungs-, Wirtschafts- und Kirchengeschichte*. Sigmaringen 1979, 101–191.

Moreland, John: Through the looking glass of possibilities. Understanding the Middle Ages. In: Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Thomas Kühtreiber (Hg.): *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur.* Wien 1998, 85–116.

Müller, Ulrich: *Zwischen Gebrauch und Bedeutung. Studien zur Funktion von Sachkultur am Beispiel mittelalterlichen Handwaschgeschirrs (5./6. bis 15./16. Jahrhundert).* Bonn 2006.

Pfrommer, Jochem: Zwischen Identifikation und Distinktion. Die Interaktion von Habitus und materieller Kultur am Beispiel der Reformationszeit. In: Barbara Scholkmann/Sören Frommer/Christina Vossler/Markus Wolf (Hg.): *Zwischen Tradition und Wandel. Archäologie des 15. und 16. Jahrhunderts*. Büchenbach 2009, 343–351.

Roesdahl, Else/Verhaeghe, Frans: Material culture. Artefacts and daily life. In: Martin Carver/Jan Klápště (Hg.): *The Archaeology of Medieval Europe.* Bd. 2: *Twelfth to Sixteenth Centuries*. Aarhus 2011, 189–227.

Scholkmann, Barbara: Die archäologischen Artefakte. Fragestellungen, Ergebnisse und Zukunftsaufgaben der Erforschung. In: Günter P. Fehring/Walter Sage (Hg.): *Mittelalterarchäologie in Zentraleuropa. Zum Wandel der Aufgaben und Zielsetzungen*. Köln 1995, 63–73.

Scholkmann, Barbara: Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit heute. Eine Standortbestimmung im interdisziplinären Kontext. In: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 25/26 (1997/1998), 7–18.

Scholkmann, Barbara: Sachen und Menschen. Der Beitrag der archäologischen Mittelalter- und Neuzeitforschung. In: Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Thomas Kühtreiber (Hg.): *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur.* Wien 1998, 63–83.

Scholkmann, Barbara: Zwischen Artefakt und Bild. Zur Interpretation materieller Kultur des Mittelalters im Kontext der bildlichen Überlieferung. In: Hans-Peter Wotzka (Hg.): *Grundlegungen. Beiträge zur europäischen und afrikanischen Archäologie für Manfred K. H. Eggert*. Tübingen 2006, 159–174.

Stephan, Hans-Georg: Archäologie der Reformationszeit. Aufgaben und Perspektiven der Lutherarchäologie in Sachsen-Anhalt. In: Harald Meller (Hg.): *Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators. Begleitband zur Landesausstellung »Fundsache Luther – Archäologen auf den Spuren des Reformators« im Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale) vom 31. Oktober 2008 bis 26. April 2009*. Stuttgart 2008, 108–113.

Steuer, Heiko: Lebenszuschnitt und Lebensstandard städtischer Bevölkerung um 1200. In: Ders. (Hg.): *Zur Lebensweise in der Stadt um 1200. Ergebnisse der Mittelalterarchäologie.* Köln/Bonn 1986, 9–16.

Steuer, Heiko: Mittelalterarchäologie und Sozialgeschichte. Fragestellungen, Ergebnisse und Zukunftsaufgaben. In: Günther P. Fehring/Walter Sage (Hg.): *Mittelalterarchäologie in Zentraleuropa. Zum Wandel der Aufgaben und Zielsetzungen*. Köln 1995, 87–104.

Steuer, Heiko: Archäologie und Realität mittelalterlichen Alltagslebens. In: Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Thomas Kühtreiber (Hg.): *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur.* Wien 1998, 399–428.

Tauber, Jürg: Symbole im Alltag aus der Sicht der Archäologie. Ein Annäherungsversuch. In: Gertrud Blaschitz/Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Elisabeth Vavra (Hg.): *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*. Graz 1992, 701–731.

Verhaeghe, Frans: Medieval and later social networks. The contribution of archaeology. In: Helmut Hundsbichler/Gerhard Jaritz/Thomas Kühtreiber (Hg.): *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur.* Wien 1998, 263–311.

Barbara Scholkmann

9. Philosophie

Das Thema Materielle Kultur scheint bislang noch keiner umfassenden philosophischen Reflexion unterzogen worden zu sein. Allerdings wurden eine Reihe von hier einschlägigen Gesichtspunkten eingehend behandelt: In der Metaphysik der Gegenwart finden sich weitreichende Erörterungen verschiedener Gegenstandskonzeptionen wie auch von Konzeptionen des Materiellen (s. Kap. IV.17), die für die Frage relevant sind, was man unter einem materiellen Gegenstand verstehen kann bzw. sollte. Darüber hinaus gibt es unterschiedliche Auffassungen zu der Frage, ob und inwiefern Gegenstände bzw. die Welt als Ganze für uns immer schon eine bestimmte Bedeutung haben müssen, damit sie für uns überhaupt als solche fassbar sind.

So hat Martin Heidegger (1889–1976) eine entsprechende These vertreten, und sie mit René Descartes' (1596–1650) Auffassung der materiellen Welt als einer bloß ausgedehnten Welt, die in keinem Bezug zu uns als denkenden Wesen stehen muss, kontrastiert (siehe Heidegger 1986, §§ 14–21). Die Frage, ob und inwiefern materiellen Gegenständen eine von unseren geistigen Aktivitäten völlig unabhängige Existenz und Beschaffenheit zukommt oder ob sie bzw. einige ihrer Merkmale durch unsere Erkenntnistätigkeit in irgendeiner Weise erst konstituiert werden, ist bis heute Gegenstand der Debatten zwischen unterschiedlichen Versionen von Realismus und Idealismus, die hier allerdings nicht erörtert werden können (siehe die Überblicksartikel von Rescher 2009; Miller 2012).

Ferner wurde das Wesen von Artefakten (s. Kap. IV.4) untersucht, und die Frage danach, was es heißen kann, diese zu verstehen oder richtig zu deuten. Eine Vielzahl von Untersuchungen, die hier auf Grund ihres Umfangs ebenfalls unberücksichtigt bleiben müssen, befasst sich mit dem Status, der Erkenntnis und der richtigen Deutung einer Teilklasse der Artefakte, der Kunstwerke (siehe den Überblick in Livingston 2013; ferner Kap. V.5). Da unter anderem auch Fragen zu Konsum (s. Kap. III.1) und Warencharakter von Dingen (s. Kap. IV.27) unter dem Stichwort ›Materielle Kultur‹ (s. Kap. II.2) verhandelt werden, wäre auch an kultur- und sozialphilosophische Studien – z. B. von Georg Simmel (1858–1918) und Theodor W. Adorno (1903–1969) sowie Max Horkheimer (1895–1973) oder auch Wolfgang Fritz Haug – zu denken, die diese Fragen aufgegriffen haben.

Die Vielfalt dieser Themen zwingt zu Auswahl und Beschränkung, für die hier zwei Gesichtspunkte

maßgeblich waren: Erstens sollen nur Fragen behandelt werden, die wenig Überschneidung zu anderen Fächern wie der Soziologie aufweisen (was etwa bei den zuletzt genannten Fragestellungen der Fall ist). Zweitens sollten sie sich um größerer Übersichtlichkeit willen durch einen roten Faden verbinden lassen. Daher wird es hier nur um philosophische Gegenstandskonzeptionen und Überlegungen zum Wesen von Artefakten und deren korrekter Deutung gehen.

Materielle Gegenstände

Die Rede von materiellen Gegenständen verweist zunächst auf eine Teildisziplin der Metaphysik, die Ontologie, die sich mit der Frage beschäftigt, welche grundlegenden Arten von Seiendem es gibt und was ihnen wesentlich zukommt. Was die Qualifikation ›materiell‹ betrifft, so ergeben sich hier mindestens zwei unterschiedliche Auffassungen. Die eine geht von Kategorien der Naturwissenschaften aus, und wurde bereits unter dem Stichwort ›Physikalismus‹ im Beitrag »Geist und Materie« (s. Kap. II.1) angesprochen. Demzufolge ist alles materiell oder physisch, was entweder von den Naturwissenschaften angenommen wird oder sich irgendwie auf die von ihnen vorausgesetzten Größen erfolgreich reduzieren lässt. Diese Kriterien werden auch von einem Gas oder einem elektromagnetischen Feld erfüllt. Die andere Auffassung orientiert sich eher an unserer Alltagserfahrung und dürfte für die Thematik der Materiellen Kultur von größerer Bedeutung sein. Hier geht es um Dinge, die anders als etwa ein Gas nicht flüchtig sind, sich unseren körperlichen Aktivitäten entweder als Hindernis entgegenstellen oder ihnen auch als Stütze dienen können, die typischerweise als hart, widerständig und von einer gewissen Gestalt und Größe erfahren werden und sich durch eine eindeutige Position in Raum und Zeit auszeichnen.

Der hier in Frage stehende Gegenstandsbegriff handelt von Entitäten, denen sich eine eindeutige Position in Raum und Zeit zuordnen lässt, die eine gewisse Stabilität aufweisen und die Veränderungen erfahren können, ohne dabei aufzuhören, numerisch dieselben zu bleiben und die eine (freilich nicht einfach zu präzisierende) Selbständigkeit von anderen Gegenständen aufweisen, die z. B. einer Höhle fehlt, da diese nicht unabhängig von der sie umgebenden geologischen Formation existiert. Paradigmatische Beispiele wären hier etwa Steine, Bälle, Stühle, aber auch solche, von denen mit Blick auf das Thema ›Materielle Kultur‹ abgesehen werden kann wie Lebewesen oder Personen. Orientiert man sich an diesem Gegenstandsbegriff, dann zählt eine Eigenschaft wie Röte nicht als Gegenstand, sondern als etwas, was einem Gegenstand zukommen kann. Gegenstände in diesem Sinne werden auch häufig als ›Einzeldinge‹ (engl. *particulars*) bezeichnet. Auch Ereignisse wie einen Blitzschlag würde man von Gegenständen in diesem Sinne unterscheiden wollen, selbst wenn sie Gegenstände involvieren mögen (etwa das Haus, das vom Blitz getroffen wird) und zeitlich und räumlich eingeordnet werden können.

Die metaphysische Debatte über die Natur von Einzeldingen wird von vier Positionen bestimmt. Drei davon akzeptieren neben Einzeldingen auch noch Eigenschaften (z. B. Röte oder Rundheit) als eine eigene ontologische Kategorie, der bei der Bestimmung der Natur von Einzelgegenständen eine – wenn auch jeweils unterschiedliche – Rolle zukommt (Eigenschaften können dabei als Universalien, d. h. ›wiederholbare‹ Entitäten aufgefasst werden, die verschiedenen Einzeldingen zukommen können, oder aber als ›abstrakte Einzeldinge‹, die nur einmal vorkommen können, so dass jedes Einzelding seine einmalige Farbe, Form usw. besitzt). Es handelt sich dabei erstens um die Substratauffassung, zweitens die Bündeltheorie sowie drittens um eine Auffassung, die wir mit Michael J. Loux als »Substanzauffassung« bezeichnen können (siehe Loux 2006, 107–114). Die vierte Position umfasst Formen von Nominalismus, die keine Eigenschaften zulassen, so dass diese bei der Bestimmung der Natur von Einzeldingen auch keine Rolle spielen können. Es gibt demnach schlicht bestimmte Einzeldinge, wobei dieses Faktum entweder als grundlegend anzusehen ist, so dass es keiner weiteren Analyse mehr zugänglich sein soll, oder es soll sich durch eine bestimmte Analyse prädikativer Wendungen aufklären lassen, die ohne Rekurs auf Eigenschaften auskommt. Die Gründe für diese Auffassung können hier nicht erörtert werden – es muss der Hinweis genügen, dass Nominalisten dieser Prägung glauben, dass die anderen drei Positionen sich in so große Schwierigkeiten verwickeln, dass nur diese Form von Nominalismus als plausible Option übrig bleibt (für eine Darstellung dieser Hintergründe wie auch der anderen drei Positionen siehe Loux ebd., Kap. 1–3 sowie Macdonald 2005, Kap. 3; dort auch detaillierte Literaturangaben zu den jeweiligen Vertretern).

Folgt man der Substratauffassung, dann weist ein Einzelding wie z. B. ein Ball eine innere Struktur auf, die sich aus folgenden beiden grundsätzlich zu un-

terscheidenden Konstituenten ergibt: Zum einen besteht er aus bestimmten Eigenschaften (er ist rot, rund, aus Gummi usw.), zum anderen gibt es aber noch etwas, was als Träger dieser Eigenschaften aufzufassen ist und welches sicherstellen soll, dass diese Eigenschaften gerade diesem spezifischen Einzelding (und nicht einem ganz anderen) zukommen. Dies ist das sogenannte ›bloße Substrat‹, das metaphorisch gesprochen wie ein Haken fungiert, an dem die einzelnen Eigenschaften ›aufgehängt‹ sind. Die Qualifikation ›bloß‹ soll dabei zum Ausdruck bringen, dass diesem Substrat seinerseits keine Eigenschaften mehr zukommen und es darüber hinaus als etwas Einfaches zu denken ist, das keine Zerlegung in irgendwelche Teile zulässt, so wie dies bei den meisten aus dem Alltag vertrauten Einzeldingen der Fall ist (wenn man etwa einen Tisch in seine Platte und seine Beine zerlegt). Dass ein Einzelding aus einem Substrat und seinen Eigenschaften konstituiert wird, darf dabei allerdings ebenfalls nicht als ein Teil-Ganzes-Verhältnis der gerade genannten Art verstanden werden. Eine Eigenschaft eines Gegenstands wie seine Farbe ist nicht in dem Sinne ein Bestandteil dieses Gegenstands wie ein Tischbein Bestandteil eines Tisches ist.

Bloße Substrate als etwas, das sowohl von den Eigenschaften des Einzeldings wie von diesem selbst zu unterscheiden ist, können von uns nicht empirisch nachgewiesen werden. Was legitimiert also ihre Annahme? Zwei Gesichtspunkte sind hier zentral, beide hängen mit der Anwendbarkeit des Begriffs der numerischen Identität auf Einzelgegenstände zusammen: Wir gehen davon aus, dass Einzeldinge trotz Veränderungen in ihren Eigenschaften numerisch dieselben Objekte bleiben können (mein Fahrrad bleibt mein Fahrrad auch wenn es rostet, wenn eines der Räder einen ›Achter‹ bekommt usw.). Wir gehen davon aus, dass es zumindest theoretisch möglich ist, dass zwei oder mehrere numerisch verschiedene Gegenstände exakt dieselben Eigenschaften besitzen können (im Idealfall wäre dies z. B. bei verschiedenen Bällen aus derselben Produktionslinie gewährleistet). Im ersten Fall erklärt der Rekurs auf das Substrat, wie das Einzelding bei veränderten Eigenschaften dasselbe bleiben kann: Es enthält mit dem Substrat eine Konstituente, die keine Veränderung erfährt. Im zweiten Fall kommen die jeweiligen Eigenschaften zwei unterschiedlichen Substraten als Trägern zu. Gegen die Substratauffassung wurde unter anderem eingewandt, dass die Konzeption eines Substratums ohne jegliche Eigenschaften nicht konsistent durchzuhalten ist. Fragen der folgenden Art legen dies zumindest nahe: Muss das Substrat nicht wenigstens die Eigenschaft besitzen, der eigentliche Träger der Eigenschaften des Gegenstands zu sein?

Die Bündeltheorie geht davon aus, dass ein Einzelgegenstand lediglich ein Bündel von zusammen auftretenden Eigenschaften ist; ein roter, runder Ball aus Gummi wäre demnach nichts anderes als ein Bündel aus den fraglichen Eigenschaften. Insbesondere eine Reihe empiristisch gesinnter Philosophen haben diese Auffassung der Substratauffassung vorgezogen, weil sie zum einen der Auffassung waren, dass wir nur dem Existenz zubilligen sollten, was von uns auch sinnlich erfahren werden kann, sowie zum anderen, dass uns nichts in der Sinneserfahrung begegnet, was nicht die eine oder andere Eigenschaft aufweist (wir erfahren Gegenstände immer als von einer bestimmten Farbe, Form usw.), so dass die Existenz völlig eigenschaftsloser Substrate nicht eingeräumt werden sollte. Schwierigkeiten hat die Bündeltheorie offensichtlich mit der Vorstellung, dass ein Gegenstand nach Veränderung derselbe bleiben kann (weil jede Eigenschaftsveränderung ja ein neues Bündel zur Folge hat) und mit der Möglichkeit numerisch verschiedener Gegenstände mit denselben Eigenschaften (weil sich die Frage stellt, was bei gleichen Eigenschaften noch die numerische Verschiedenheit ermöglichen soll).

Die Substanzauffassung wird manchmal als angemessene Antwort auf die jeweiligen Schwierigkeiten von Bündel- und Substrattheorie empfohlen (so z. B. Loux 1978). Der Begriff ›Substanz‹ soll hier weitgehend dem entsprechen, was Aristoteles in seiner *Metaphysik* als *ousia* bezeichnet hat (Aristoteles 1994). Die aristotelische Substanzkonzeption weist allerdings zahlreiche weitere Facetten auf, deren Deutung z. T. hochgradig umstritten ist (neben Loux 1978 stellen Strawson 1972 und Wiggins 2001 weitere wichtige aristotelisch inspirierte Konzeptionen dar). Folgt man der Substanzauffassung, dann gilt zumindest für einige Einzeldinge, dass sie grundlegende Entitäten darstellen, die weder der Analyse der Bündeltheorie in unterschiedliche Eigenschaften noch der Analyse der Substratauffassung in Eigenschaften und Substrate zugänglich sind. Anders als in bestimmten nominalistischen Theorien wird jedoch die zentrale Rolle von Eigenschaften für die Identität von Einzelgegenständen keinesfalls geleugnet. Vielmehr erweist sich hier eine spezifische Sorte von Eigenschaften als zentral, die unter das Konzept der sogenannten ›Arten‹ fällt: Dadurch, dass ein Einzelgegenstand einer bestimmten Art angehört, ist gewährleistet, dass es sich um eine Substanz im Sinne eines bestimmten, zählbaren und von ande-

rem eindeutig abgrenzbaren Einzelgegenstands handelt. Ferner sollen Substanzen auf Grund ihrer Artzugehörigkeit etwas Grundlegendes sein, was keine Zerlegung in weitere Komponenten mehr zulässt (siehe Loux 1978, 164). Substanzen bilden damit zum einen eine Art von Einheit, die nicht der Art von Analyse in Komponenten zugänglich ist, die für Gegenstände sowohl gemäß der Bündel- wie auch der Substrattheorie typisch war. Ferner lassen sie sich auch nicht als bloßes Ensemble von im Prinzip selbständigen Bestandteilen auffassen.

Mit Aristoteles lässt sich der Artbegriff am besten unter Rekurs auf Beispiele erörtern, die nicht zu den für die Materielle Kultur interessanten Dingen gehören, obwohl sich dieses Konzept, wie gleich deutlich werden wird, entsprechend auch auf diese übertragen lässt. Die für Aristoteles typischen Beispiele für Arten bilden Lebewesen. Wenn etwas z. B. zur Art der Schafe gehört, dann ist allein dadurch schon sichergestellt, dass es sich um einen klar abgrenzbaren Einzelgegenstand handelt, der sich von gleichartigen aber auch von andersartigen Individuen unterscheiden lässt, nämlich ein ganz bestimmtes Schaf. Entsprechend liefert solch ein Begriff auch eine eindeutige Vorgabe zum Abzählen von Gegenständen, so dass Artbegriffe auch unter die sogenannten ›Sortalbegriffe‹ fallen. Als Kontrast dazu stelle man sich einen Farbbegriff wie ›rot‹ vor, der keinen Gegenstand mit entsprechender Vorgabe ausgrenzt, denn die Teile von etwas Rotem sind ebenfalls rot. Aus der Artzugehörigkeit einer Substanz ergibt sich ferner eine Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen (akzidentellen) Eigenschaften eines Gegenstands, Eigenschaften, die er besitzen muss, um als einer der fraglichen Art zu gelten, und Eigenschaften, bei denen dies nicht der Fall ist: So kann etwas nur dann als Schaf gelten, wenn es ein Lebewesen ist. Insofern ist diese Eigenschaft wesentlich dafür, dass etwas ein Schaf ist. Andererseits können Schafe weiß oder schwarz sein, so dass ihre Farbe keine solche wesentliche Eigenschaft darstellt. Die oben genannten Schwierigkeiten von Bündel- und Substrattheorie scheinen jetzt beseitigt: Wenn Gegenstände durch Artzugehörigkeit individuiert werden, dann gibt es kein Problem mit numerischer Verschiedenheit bei qualitativer Gleichheit wie bei der Bündeltheorie. Auch bieten so verstandene Substanzen nicht die Angriffspunkte, die bloße Substrate aufweisen, weil sie anders als jene auf Grund ihrer Artzugehörigkeit nicht als eigenschaftslos angesehen werden können.

Inwiefern ist ein einzelnes Exemplar einer Art wie ein Schaf wirklich eine im geforderten Sinne grundlegende Einheit, die keiner Komponentenanalyse bzw. Komponentenzerlegung zugänglich sein soll? Und lassen sich neben den Lebewesen überhaupt Kandidaten für Substanzen aus dem Bereich materieller Einzeldinge ermitteln? Die erste Frage erscheint schon deshalb besonders dringlich, weil Lebewesen erstens ganz offensichtlich aus unterschiedlichen Körperteilen und Organen bestehen, in die sie sich zerlegen lassen. Zum anderen kann der Umstand, dass z. B. Schafe eine Art von horntragenden Wiederkäuern darstellen, als Indiz für die Möglichkeit einer Analyse in entsprechende Komponenten angesehen werden. Die aristotelische Antwort auf den ersten Punkt lautet, dass die anatomischen Teile der Lebewesen nur insofern als diese Teile (als Bein, Leber usw.) gelten können, als sie von ihrer Funktion für den Gesamtorganismus her betrachtet werden, so dass sie nicht als von diesem unabhängige selbstständige Entitäten betrachtet werden können, aus denen er zusammen gesetzt ist. Die aristotelische Antwort auf den zweiten Punkt lautet, dass die Art des Schafes offensichtlich grundlegender ist als die Art des Wiederkäuers, da nichts ein Wiederkäuer sein kann, ohne ein Wiederkäuer einer bestimmten Art wie z. B. ein Schaf zu sein, so dass diese übergeordneten Arten nicht als die grundlegenden Bestandteile der fraglichen Arten fungieren können (siehe Loux 1978, 171 ff.).

Da sich diese beiden Überlegungen umstandslos auch auf viele Artefakte (z. B. mechanische Objekte) übertragen lassen, kommen auch sie, sofern sie denn materielle Einzeldinge sind, als geeignete Kandidaten für materielle Substanzen in Frage. In jedem Fall sind sie mehr als die Summe ihrer Bestandteile, da sie ihre Identität nicht zwangsläufig verlieren (bzw. zu etwas Neuem werden) wenn sie einen dieser Teile verlieren. So hört ein Computer nicht auf, ein Computer zu sein, wenn einer seiner Schalter abbricht usw. Anders sieht es offenbar bei einem Sandhaufen aus; bei ihm lässt sich weder eine Abhängigkeit der Teile vom Ganzen behaupten, noch ist er mehr als die Summe seiner Teile. Sind solche Objekte dann womöglich aus Substanzen (z. B. Sandkörnern) zusammengesetzt? Diese Frage führt schließlich letztlich zu der weiteren Frage, welchen Status die grundlegenden mikrophysikalischen Bestandteile besitzen sollen, aus denen sowohl Lebewesen, Artefakte als auch Sandhaufen am Ende bestehen. Hier sind im Prinzip verschiedene Antworten denkbar, die alle mit dem Substanzkonzept im Einklang stehen: So kann man sogar die These verteidigen, dass letztlich diese Elementarteilchen die einzigen wirklichen Substanzen sind, und alles andere nur als Ansamm-

lungen aus ihnen anzusehen ist, so dass die ursprüngliche aristotelische Auffassung gewissermaßen mit den falschen Beispielen zur Erläuterung der Substanzkonzeption operiert hätte. Es sei nur am Rande darauf hingewiesen, dass die Frage, ob und inwiefern man angesichts des besagten Konkurrenzverhältnisses zu mikrophysikalischen Entitäten überhaupt noch legitim von der Existenz unserer vertrauten Alltagsgegenstände (s. Kap. IV.2) sprechen kann, in den letzten Jahren eine komplexe Diskussion erfahren hat, die auch unabhängig von der gerade vorgestellten Substanzkonzeption geführt wird (Überblick in Korman 2011).

Artefakte

Auch wenn typische Beispiele wie Möbel oder Werkzeuge dies nahe legen mögen, wäre es voreilig, Artefakte (s. Kap. IV.4) einfach als eine bestimmte Sorte von materiellen Gegenständen aufzufassen, da es mit Liedern, Verfassungsgrundsätzen und dergleichen Artefakte gibt, die diese Bedingung nicht erfüllen (obwohl dies für ihre schriftliche Aufzeichnung gelten mag). Worauf kommt es also wirklich an? Nach einer verbreiteten Auffassung bedürfen Artefakte nicht nur eines bzw. mehrerer menschlicher Schöpfer (siehe z. B. Thomasson 2007; Hilpinen 1993; 2001, an dem sich die folgenden Ausführungen hauptsächlich orientieren), sie müssen ihre Existenz und Beschaffenheit auch einer bestimmten Produktionsintention ihrer Schöpfer verdanken, wobei diese in der Regel das fragliche Objekt in einer Weise spezifizieren wird, die seine Identität eindeutig bestimmt und damit erlaubt, es eindeutig von anderem zu unterscheiden. Typischerweise werden dabei die oben erläuterten Sortalbegriffe eine Rolle spielen, aber auch Massenterme wie ›Suppe‹ oder ›Klebstoff‹ kommen natürlich in Frage, in der Regel aber nicht Intentionen wie die, etwas Farbiges oder etwas Ausgedehntes herzustellen. Die Forderung nach der Produktionsintention sollte dabei nicht so verstanden werden, dass das fragliche Objekt dieser tatsächlich auch entsprechen muss. Was als Zauberstab gedacht war, muss keinen echten Zauber bewirken können, um als Artefakt zu gelten. Nach Risto Hilpinen (1993; 2011) kommt es daher darauf an, dass das fragliche Objekt lediglich in den Augen des Produzenten seine ihm zugedachte Intention (wenigstens teilweise) erfüllen muss. Randall R. Dipert (1993, 29–31) fordert darüber hinaus, dass der Produzent eines Artefakts auch noch die Absicht haben sollte, dass es für einen Handelnden (sei er es selbst, sei es jemand anders) als ein zu einem bestimmten Zweck geschaffenes Objekt erkennbar ist.

Diese Bestimmungen verlangen allerdings noch nach gewissen Präzisierungen und lassen sich auch in der einen oder anderen Hinsicht problematisieren: Statt von ›Schöpfung‹ sollte man besser (wie auch vielfach üblich) von ›Modifikation‹, d. h. aktiver Bearbeitung des fraglichen Objekts sprechen (so etwa Hilpinen 2001) sprechen, da sonst wir selbst als Produkte menschlicher Zeugung ebenfalls als Artefakte gelten müssten. Als schillernde Problemfälle mögen dann allerdings immer noch modifizierte biotische Produkte wie Zuchttiere herhalten (Sperber 2007, 125). In jedem Fall ausgeschlossen werden durch die Forderung nach Schöpfung oder Modifikation Fundstücke, die in naturbelassener Form als Werkzeuge genutzt werden. Manchmal spricht man hier von *nature-fact* oder *geofact* (Schick/Toth 1993, 92; ferner Kap. IV.4).

Die Forderung nach menschlichen Produzenten mag zu strikt erscheinen, wenn man auch Tiere als Produzenten von Artefakten in Betracht zieht (Scholz 2002, 225 f.; Sperber 2007, 125). Ferner scheint es ratsam, den Begriff des Produzenten nicht nur auf den unmittelbaren Hersteller zu beschränken, sondern auch Auftraggeber oder Designer gelten zu lassen: Wer einen Gegenstand herstellt, verfolgt dabei möglicherweise nur die Intention, seinen Lebensunterhalt zu verdienen, ohne viel darüber zu wissen, was er eigentlich herstellt (Kornblith 2007, 145). Die Forderung nach einer Produktionsintention mag ebenfalls zu strikt erscheinen, da man die bei der Herstellung eines Artefakts anfallenden Reste und Abfälle ebenfalls als Artefakte bezeichnen könnte, ohne dass sie bzw. ihre Herstellung eigens intendiert worden wäre. Zumindest können sie für die archäologische wie die ethnologische Forschung wertvolle Informationen enthalten. So verwundert es nicht, dass der Begriff des Artefakts gelegentlich entsprechend umfassender verstanden wird und man alles als Artefakt gelten lässt, was durch menschliche Aktivitäten modifiziert worden ist, auch wenn keine entsprechende Intention vorlag (Schick/Toth 1993, 49). Es scheint jedoch in jedem Fall sinnvoll, eine Unterscheidung zwischen Gegenständen zu treffen, die sich einer bestimmten Produktionsabsicht verdanken, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist, obwohl sie das Ergebnis von Modifikationen darstellen mögen. Dies ergibt sich allein schon daraus, dass sich eine Reihe von Fragen hinsichtlich ihrer richtigen Interpretation nur bei ersteren sinnvoll aufwerfen lassen. So könnte man wie Hilpinen (2011) von Artefakten im engeren und weiteren Sinne sprechen.

Gehört es zum Wesen von Artefakten, dass sie eine bestimmte Funktion besitzen bzw. ihr gemäß erschaffen wurden? Und stellt die jeweilige Funktion auch ein eindeutiges Kriterium zu ihrer Klassifikation bereit? Bei vielen Artefakten ist dies sicherlich der Fall (Messer, Stuhl usw.). Die Rolle der Funktion betonen etwa Hilary Kornblith (1980, 121) und Oliver R. Scholz (2002, 226). Vor einer strikten Verallgemeinerung dieser These warnt jedoch Amie L. Thomasson. Artefakte müssen nicht unbedingt eine Funktion erfüllen, und selbst wenn sie eine besitzen sollten, ist es nicht unbedingt diese Funktion, die sie zu Artefakten derselben Art macht. Weder ist etwas z.B deshalb eine Skulptur, weil es eine bestimmte (nur Skulpturen eigentümliche) Funktion besitzt, noch besitzt jede Skulptur zwangsläufig überhaupt irgendeine Funktion (siehe Thomasson 2007, 57).

Erkenntnis und Interpretation von Artefakten

Bezüglich der Erkenntnis von Artefakten (s. Kap. IV.4) scheinen die folgenden beiden Fragen grundlegend: Erstens, wie erkennt man, dass es sich bei einem Gegenstand überhaupt um ein Artefakt handelt? Und zweitens, wie erkennt man, um welches Artefakt es sich dabei handelt? Bei der Antwort auf beide Fragen spielen bestimmte Interpretationsleistungen eine Rolle, die als das »Verstehen« von Artefakten bezeichnen worden sind (Scholz 2002). Wenn es zum Wesen eines Artefakts gehört, dass es Ergebnis einer bestimmten Produktionsintention ist, dann beinhaltet das Verstehen eines Artefakts die Ermittlung dieser Intention. Und wenn es zum Wesen eines Artefakts gehören sollte, dass es eine bestimmte Funktion besitzt, dann würde das Verstehen die Ermittlung dieser Funktion beinhalten. Offenbar gibt es drei mögliche Fehlerquellen, die zu einer falschen Interpretation führen können, und die man daher um einer richtigen Interpretation willen ausschließen möchte: Erstens kann man etwas, was kein Artefakt ist, für eines halten. Zweitens kann man ein Artefakt fälschlich für einen natürlichen Gegenstand halten. Drittens kann man ein Artefakt für ein anderes halten als es de facto ist. Räumt man das Bestehen dieser Kontraste ein, ist allerdings immer noch offen, ob sich bei zwei oder mehreren konkurrierenden Interpretationen immer eine als die einzig richtige auszeichnen lässt.

Eine ausgefeilte und umfassende philosophische Theorie der Erkenntnis von Artefakten müsste klären, ob sich immer eine Interpretation als die richtige ausweisen lässt, sowie an welchen Kriterien sich die Interpretation von Artefakten orientieren kann und soll. Bislang liegen mit den schon erwähnten Arbeiten von Dipert und Scholz lediglich Ansätze solch einer Theorie vor. Ferner spielt die Frage nach der Interpretation von Artefakten eine gewisse heuristische Rolle in Daniel C. Dennetts (2007) Theorie der Intentionalität. Neben einem knappen Resümee diese Ansätze sollen einige ergänzende Bemerkungen dazu folgen, welche Vorarbeiten aus anderen philosophischen Bereichen für eine derartige Theorie hilfreich sein könnten. Der Fokus liegt dabei ausschließlich auf der Frage, wie man erkennt, um welches Artefakt es sich bei einem Gegenstand handelt; die interessante Frage, ob und inwiefern man etwas als Artefakt erkennen kann, ohne es als ein Artefakt einer bestimmten Art zu erkennen, muss hier leider offenbleiben. In dieser Hinsicht bestehen natürlich gewisse Parallelen zur Diskussion der Frage, was ein Kunstwerk ausmacht und wie es richtig zu interpretieren ist. Allerdings stehen in diesen Diskussionen Erörterungen des ästhetischen Wertes einer Sache im Vordergrund, die hier wenig weiterhelfen. Einschlägiger scheinen Theorien zu sein, die es mit der Interpretation der Bedeutung von sprachlichen Äußerungen oder auch der Interpretation von Handlungen zu tun haben. Daher soll hier zum Schluss wenigstens ein wichtiger Aspekt einer solchen Theorie angesprochen werden.

Scholz beschränkt die Frage nach dem Verstehen von Artefakten auf die Frage nach dem Verstehen ihrer Funktion. Er orientiert sich dabei am erwähnten Ansatz von Dennett, wonach wir dann berechtigt sind, etwas als Artefakt mit einer bestimmten Funktion anzusehen, wenn sich sein Verhalten mit Hilfe der Annahme, dass es diese Funktion besitzt, besser als auf andere Weise voraussagen und erklären lässt. Das Verhalten eines Schachcomputers lässt sich etwa unter der Annahme, dass er zum Schachspielen dient, weitaus effizienter und schneller erklären und voraussagen, als wenn man sein Verhalten z. B. allein unter Rekurs auf die physischen Prozesse, die in ihm ablaufen (z. B. wann und wo welche Menge Strom in ihm fließt usw.) erklären und prognostizieren wollte. Was solche Deutungen legitimiert, ist dabei vor allem der Umstand, dass sie im Hinblick auf das Ziel der Verhaltenserklärung und Verhaltensvorhersage erfolgreich sind. Scholz (2002, 235 f.) formuliert drei Interpretationsprinzipien für das Verstehen von Artefakten, bei denen leicht ersichtlich ist, wie sie diesen Erfolg begünstigen. Erstens sollte man davon ausgehen, dass das Artefakt bzw. seine Teile entsprechend seiner Funktion gut funktionieren. Zweitens sollten wir davon ausgehen, dass das Artefakt seine

Funktion gut erfüllt, so dass man drittens bei konkurrierenden Interpretationshypothesen diejenige Funktion zuschreiben sollte, die das Artefakt am besten erfüllt. In diesem Sinne wäre es keine zulässige Interpretationshypothese, von einem Kugelschreiber zu sagen, er sei ein Schachcomputer, und zur Erklärung dafür, dass er keinerlei Schachzüge vornimmt, darauf zu verweisen, dass er eben ein sehr schlechter Schachcomputer sei.

Unbefriedigend an diesem Vorschlag mag die völlige Vernachlässigung der oben erwähnten zentralen Rolle der Intentionen des Produzenten sowie der Möglichkeit funktionsloser Artefakte erscheinen. Lässt man diese Intentionen außer Acht, entsteht zudem das Problem, dass man die Funktionszuschreibung nur noch davon abhängig macht, was einem selbst als eine geeignete Funktion erscheint. Was sich aus der Perspektive des Interpreten als hervorragendes Schneidwerkzeug erweist, kann aber in Wahrheit eine Zierleiste gewesen sein.

Auch Dipert (1993, 90) sieht die Ermittlung der Funktion gemäß der Standards des Interpreten als die Hauptaufgabe der Artefaktinterpretation an. Dazu sind seines Erachtens allerdings nicht einfach Beobachtungen und Prognosen über das Verhalten des Objekts bzw. entsprechende Interaktionen des Interpreten mit ihm ausreichend, vielmehr müsse der Interpret versuchen, unter Berücksichtigung relevanter historischer Informationen dessen »deliberative Geschichte« (*deliberative history*; ebd., 81 f.; 87) zu ermitteln, d. h. seinen wahrscheinlichsten Zweck im Rahmen bestimmter Zweck-Mittel-Hierarchien. Insofern gilt es, die Intentionen der Produzenten ernstzunehmen, so dass Dipert (ebd., 101) von einer *historicointentionalist strategy* spricht. Leitend für entsprechende Hypothesen werden dabei auch Vorgaben aus der eigenen Erfahrung sein, die etwa Schemata wie ›Sitzgelegenheit‹ oder ›Schneidwerkzeug‹ bereitstellen (ebd., 82). Auch dieser Ansatz scheint trotz Berücksichtigung der Produktionsintentionen der Möglichkeit, dass ein Artefakt gar keine Funktion besitzen muss, zu wenig Raum einzuräumen.

Abschließend soll noch ein Problem angesprochen werden, das sich selbst dann stellen kann, wenn man sowohl eine spezifische Funktion wie die dazugehörige Produzentenintention korrekt ermittelt hat. So wird man z. B. in der archäologischen Forschung (s. Kap. V.14) oft weit mehr wissen wollen, z. B., ob ein eindeutig als Messer bestimmter Gegenstand noch eine besondere Rolle in einem religiösen Ritual besaß. Um die Rolle eines Artefakts in einem Ritual zu verstehen zu können, muss man aber ein Verständnis der Kultur insgesamt besitzen und nicht nur eines der Intentionen und Überzeugungen einzelner ihrer Angehörigen. Das offenkundige Problem besteht häufig darin, dass einzelne Artefakte den einzigen Schlüssel zum Erwerb von Kenntnissen über diese Kultur darstellen. Ansätze für eine Lösung lassen sich hier in philosophischen Theorien des Sprachverstehens finden, die von der Frage ausgehen, wie man sich eine einem völlig unbekannte Sprache erfolgreich verständlich machen kann. Diese Ansätze halten auch eine vielleicht überraschend wirkende Antwort auf die oben angeführte Schwierigkeit bereit, dass man einem Gegenstand eine Funktion zuschreibt, die er gegebenenfalls gar nicht hat.

Im Anschluss an einige Überlegungen von Willard Van Orman Quine (1908–2000) hat insbesondere Donald Davidson (1917–2003) unter dem Stichwort »radikale Interpretation« eine Reihe von interessanten Überlegungen entwickelt (siehe Davidson 1990, bes. Essay 9), von denen hier nur zwei hervorgehoben werden sollen. Erstens kann nach Davidson eine Interpretation nur dann erfolgreich sein, wenn sie das »Prinzip der Nachsicht« (*principle of charity*) beherzigt (ebd., 14). Diesem Prinzip gemäß sollten wir bei der Interpretation der sprachlichen Äußerungen anderer unterstellen, dass sie weitgehend dieselben Dinge für wahr halten wie wir selbst und dass sie weitgehend rational sind. Zweitens (und in engen Zusammenhang mit dem Prinzip der Nachsicht stehend) müssen wir bei der Interpretation ›holistisch‹ vorgehen, d. h., wir können nicht einfach isolierte Auffassungen über die eine oder andere Wahrheit unterstellen, sondern müssen immer schon ein ganzes Bündel von solchen Auffassungen unterstellen, die in einem Zusammenhang miteinander stehen und sich wechselseitig stützen.

Angewandt auf das Problem der Artefaktinterpretation würde dies bedeuten, dass man zunächst einmal davon ausgeht, dass die Produzenten der Artefakte darüber hinaus auch noch weitgehend ähnliche Zwecke und Ziele wie wir selbst verfolgen. Dieses Vorgehen ermöglicht uns, entsprechende Hypothesen über die Produktionsintentionen verschiedener Artefakte aufzustellen. Ein umfassenderes Bild der Kultur insgesamt kann sich dann ergeben, wenn man holistisch verfährt und davon ausgeht, dass nicht nur die Produktionsintentionen in einem entsprechenden Zusammenhang miteinander stehen, sondern auch einzelne Artefakte (wie in unserer Kultur ja auch) auf einander bezogen sind bzw. aufeinander verweisen (so wie z. B. Schiene und Zug aufeinander verweisen) und nicht isoliert voneinander verstanden werden können.

Läuft das Plädoyer für das Prinzip der Nachsicht aber nicht darauf hinaus, dass man das Problem der Fehlinterpretation durch Rekurs auf die eigenen Vorstellungen sträflich ignoriert? Und ist es nicht offensichtlich, dass in anderen Kulturen und zu anderen Zeiten Zwecke, Ziele und Vorstellungen vorherrsch(t)en, die unseren diametral entgegengesetzt sind? In Bezug auf einen ähnlichen Einwand im Hinblick auf die Interpretation sprachlicher Äußerungen macht Davidson geltend, dass wir entsprechende Abweichungen überhaupt nur vor dem Hintergrund weitgehender Übereinstimmung dingfest machen können (siehe ebd., 199, sowie Essay 13). Zumindest stellt also der Hinweis auf offenkundige Unterschiede in Zwecken, Zielen und Vorstellungen keinen Grund dar, sich nicht am Prinzip der Nachsicht zu orientieren.

Inwiefern sich aus den Überlegungen zur radikalen Sprachinterpretation eine brauchbare Theorie des Artefaktverstehens entwickeln lässt, ist damit aber noch nicht entschieden. Anders als z. B. in vielen archäologischen Kontexten kann die Theorie des Sprachverstehens darauf setzen, dass wir unsere Interpretationshypothesen in der Regel in direkter kommunikativer Interaktion mit den zu interpretierenden Sprechern testen können. Davidson selbst schätzt übrigens die Chancen, dass man anderen unabhängig von der Interpretation ihrer Sprache bestimmte Ziele, Intentionen usw. zuschreiben kann, ziemlich skeptisch ein. Wie eine angemessene Interpretationstheorie auszusehen hat, die auf all die Fragen und Probleme zugeschnitten ist, die sich im Rahmen der mit der Materiellen Kultur befassten Wissenschaften stellen können, muss insofern also als ein Desiderat künftiger philosophischer Forschung angesehen werden.

Literatur

Aristoteles: *Metaphysik*. Übers. von Hermann Bonitz, neu hg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg 1994.

Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt a. M. 1990 [engl. Originalausgabe 1984].

Dennett, Daniel C.: Intentionale Systeme. In: Peter Bieri (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Weinheim ^{4}2007, 162–183 [engl. Originalausgabe 1971].

Dipert, Randall R.: *Artifacts, Art Works, and Agency*. Philadelphia 1993.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen ^{16}1986 [Originalausgabe 1927].

Hilpinen, Risto: Authors and artifacts. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* N.S. 93 (1993), 155–178.

Hilpinen, Risto: Artifact. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/artifact/ (20.11.2013).

Korman, Daniel Z.: Ordinary objects. In: Edward N. Zalta, (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/ordinary-objects/ (20.11.2013).

Kornblith, Hilary: Referring to artifacts. In: *Philosophical Review* 89 (1980), 109–114.

Kornblith, Hilary: How to refer to artifacts. In: Eric Margolis/Stephen Laurence (Hg.): *Creations of the Mind. Theories of Artefacts and their Representation*. Oxford 2007, 138–149.

Livingston, Paisley: History of the ontology of art. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/art-ontology-history/ (20.11.2013).

Loux, Michael J.: *Substance and Attribute. A Study in Ontology*. Dordrecht 1978.

Loux, Michael J.: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. New York/London ^{3}2006 [Originalausgabe 1978].

Macdonald, Cynthia: *Varieties of Things. Foundations of Contemporary Metaphysics*. Oxford 2005.

Miller, Alexander: Realism. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/realism/ (20.11.2013).

Rescher, Nicholas: Idealism. In: Jonathan Dancy/Ernest Sosa/Matthias Steup (Hg.): *A Companion to Epistemology. Second Edition*. Oxford ^{2}2010, 425–429 [Erstauflage 1992].

Schick, Kathy/Toth, Nicholas: *Making Silent Stones Speak. Human Evolution and the Dawn of Technology*. New York/London 1993.

Scholz, Oliver R.: Was heißt es, ein Artefakt zu verstehen? In: Mark Siebel (Hg.): *Kommunikatives Verstehen*. Leipzig 2002, 220–239.

Sperber, Dan: Seedless grapes. Nature and culture. In: Eric Margolis/Stephen Laurence (Hg.): *Creations of the Mind. Theories of Artefacts and their Representation*. Oxford 2007, 124–137.

Strawson, Peter F.: *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*. Stuttgart 1972 [engl. Originalausgabe 1959].

Thomasson, Amie L.: Artifacts and human concepts. In: Eric Margolis/Stephen Laurence (Hg.): *Creations of the Mind. Theories of Artefacts and their Representation*. Oxford 2007, 52–73.

Wiggins, David: *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge 2001.

Alexander Staudacher

10. Psychologie

Dinge als Bedingungen menschlichen Erlebens und Handelns

Um die Ding-Welt angemessen wissenschaftlich zu beschreiben, sind verschiedene disziplinäre Perspektiven erforderlich. Je nachdem, welche Perspektive man einnimmt, treten an denselben Dingen andere Aspekte hervor. Hinzu kommt, dass die einzelnen Wissenschaften ihrerseits keine einheitlichen epistemischen Kulturen sind. Insofern gibt es keine psychologische Theorie der Ding-Welt, die einen Anspruch auf Alleinvertretung erheben könnte, allenfalls Ansätze (Heubach 1987; Hartmann/Haubl 2000; Miller 2010). Da die akademische Psychologie eine hybride Disziplin ist, sei vorweggenommen, dass die folgenden Überlegungen einem sozialwissenschaftlichen Verständnis psychischer Phänomene verpflichtet sind.

So gesehen, lassen sich Dinge, seien es Artefakte oder Naturdinge (s. Kap. IV.4), als historisch-kulturell-gesellschaftlich variable Bedingungen menschlichen Erlebens und Handelns begreifen. Dabei gilt eine basale Dialektik: In Dingen materialisieren sich bestimmte Vorstellungen, Gefühle und Intentionen der Menschen, die sie erfinden und herstellen. In deren Aneignung werden sie – im Kontext sozialer Situationen – instrumentell und sinnlich-symbolisch wirksam. Wie Menschen sich Dinge aneignen – sie wahrnehmen und gebrauchen – ist durch die Dinge und die in ihnen materialisierten Vorstellungen, Gefühle und Intentionen nicht determiniert. Soll heißen: Sie erfolgt stets eigensinnig, nach Maßgabe der psychischen Struktur der Menschen, die sie sich aneignen.

Obgleich dies immer individuell geschieht, geht der individuellen Zuschreibung von Bedeutung eine kollektive Bedeutungszuschreibung voraus. Insofern sind die Dinge, auf die Menschen in ihrer Lebenswelt treffen, in der Regel bereits gedeutet. Mehr noch: Es besteht ein Interesse daran, dass individuelle und kollektive Bedeutungen hinreichend konvergieren, um ein notwendiges Minimum an sozialer Integration sicherzustellen. So wie Menschen einer sprachlichen Sozialisation bedürfen, um sich mit ihren Mitmenschen verständigen zu können, bedarf es auch einer Sozialisation der Wahrnehmung und des Gebrauchs von Dingen. Eine solche Sozialisation vollzieht sich auf verschiedenen Bewusstseinsniveaus: So bekommen Menschen die Bedeutung der Dinge in ihrer Lebenswelt sprach-symbolisch vermittelt, mehr noch aber lernen sie diese durch die praktische Teilhabe an ding-vermittelten Interaktionen, wobei der Gebrauch der Dinge, die in Reichweite sind, von Kindheit an die kognitive Entwicklung mitbestimmt (Piaget 1974).

Menschen lernen sich durch ihre Mitmenschen kennen, aber auch durch die Dinge, die sie sich aneignen. Ihr Selbstbild ist nicht nur ein durch signifikante Bezugspersonen gespiegeltes Selbst, die Ding-Welt, auf die sie treffen, fungiert ebenfalls als ein solcher ›Spiegel‹. Dinge und Menschen bilden ein gemeinsames System: Dinge vermitteln zwischen Menschen; sie bedingen mit, wie Menschen zueinander in Beziehung treten, nicht zuletzt deshalb, weil Menschen Dinge einsetzen, um dies zu tun. Und Menschen vermitteln zwischen Dingen, indem sie diese Dinge zu Ensembles zusammenstellen, deren Gesamt eine historisch-kulturell-gesellschaftlich bestimmte Ding-Welt bildet.

Haben und Sein

Gattungsgeschichtlich betrachtet, nimmt die Menge der erfundenen, produzierten und erwerbbaren Dinge im Zuge des Modernisierungsprozesses ständig zu. Geht mit der Zunahme an materiellem Besitz auch eine Steigerung des subjektiven Wohlbefindens einher, wie es der Konsumkapitalismus verspricht? Die Befunde der Konsumpsychologie und Glücksforschung (Layard 2009) sind eindeutig: Materieller Besitz ist ein Faktor, der zu subjektivem Wohlbefinden beiträgt. Allerdings gibt es keinen linearen Zusammenhang. Subjektives Wohlbefinden lässt sich durch eine Vermehrung von materiellem Besitz nicht beliebig steigern! Womöglich hat dessen Vermehrung sogar negative Folgen?

Die Schattenseite betont vor allem Erich Fromm (1900–1980) in seinem Bestseller *Haben und Sein* (1976), dem bis heute – zumindest in postmaterialistischen Gruppierungen – Kultstatus zukommt. Fromm beschreibt ›Haben‹ und ›Sein‹ als zwei grundverschiedene Formen der Lebensführung. In gesellschaftskritischer Absicht mutmaßt er, dass eine Dominanz des Haben-Modus, wie sie im Konsumkapitalismus gegeben ist, den Sein-Modus diskreditiert und dadurch marginalisiert, was zu einem Verlust an ›Biophilie‹ führe.

Ökologisch gewendet, ist damit ein Raubbau an der Natur gemeint, der mit seinem exzessiven Ressourcenverbrauch die Zukunft zahlloser Menschen, wenn nicht gar der Menschheit aufs Spiel setzt. Ohne

Orientierung an dem Prinzip der Nachhaltigkeit wird die Gier, die zu den emotionalen Dispositionen der Conditio Humana gehört, entfesselt. Gier ist eine Emotion, die Sättigung und damit auch subjektives Wohlbefinden verhindert (Haubl 2010): Wenn Befriedigung am Besitz all derjenigen Dinge hängt, die man noch nicht besitzt, aber besitzen will, dann wird sie immer weiter hinausgeschoben.

Verdinglichte Beziehungen

Radikaler noch als Fromm hat Günther Anders (1902–1992) in seinem Hauptwerk *Die Antiquiertheit des Menschen* (1980) den Haben-Modus als rasante Verdinglichung des menschlichen Seins auf den Begriff gebracht. Er fordert, die Fiktion unmittelbarer Mit-Menschlichkeit, wie sie in der akademischen Psychologie nach wie vor besteht, aufzugeben und eine »Dingpsychologie« (ebd., 58 ff.) zu institutionalisieren. Wenn Anders von Dingen spricht, meint er in erster Linie Maschinen, deren Entwicklung er – zugespitzt – von der Atom- und Neutronenbombe her beurteilt. Technik sei zum »Subjekt der Geschichte« (ebd., 279 f.) geworden, überall herrsche Sachzwang. Anders teilt nicht die beruhigende Ansicht, dass Maschinen neutral seien und es deshalb darauf ankomme, für welchen Zweck sie gebraucht werden; stattdessen geht er davon aus, dass sie verdinglichte Handlungsbereitschaften sind, die Menschen zwingen, sie in die Tat umzusetzen. Ganz in diesem Sinne hat Theodor W. Adorno (1903–1969) in seiner *Minima moralia* argumentiert, die Entwicklung von Autos mit immer leistungsstärkeren Motoren habe zu der »Versuchung geführt, das Ungeziefer der Straße, Passanten, Kinder und Radfahrer, zuschanden zu fahren« (Adorno 1973, 43).

Auch wenn diese extreme Skepsis überzogen ist, wirft sie doch eine Frage auf, die eine Dingpsychologie vor allen Einzelanalysen zu beantworten hat: Welche psychischen Funktionen können Dingen erfüllen?

Geht man davon aus, dass die moderne westliche Gesellschaft ihren »Traum vom guten Leben« (Andersen 1997) in einer materiellen Kultur realisiert wähnt, die den Glauben erzeugt, Glück und Zufriedenheit bemesse sich nach Besitz und Gebrauch von (käuflichen) Dingen – ökonomisch: Gütern oder Waren –, dann gilt es, das empirische Verhältnis einer Bindung an Personen zu einer Bindung an Dinge zu untersuchen. Sind beide Bindungsformen unabhängig voneinander, steigern sie sich wechselseitig oder kompensieren sie einander?

Kulturkonservativ ist die Kompensationsthese stark gemacht worden, die behauptet, dass heutzutage von Kindheit an eine Bindung an Personen durch eine Bindung an Dinge ersetzt werde. Diese These hat aber nicht selten eine Dämonisierung der Ding-Welt zur Folge: als würde eine Bindung an Dinge die ›natürliche‹ Bindung an Personen zerstören. Zweifellos lassen sich Fälle finden, in denen Personen in der Ding-Welt Zuflucht suchen, weil sie von zwischenmenschlichen Beziehungen enttäuscht sind. Das rechtfertigt aber keine Pauschalverurteilung.

Wie die Erwachsenen in einem bestimmten historisch-kulturell-gesellschaftlichen Zeitraum mit und in der Ding-Welt interagieren, wird in Kindheit und Jugend vorbereitet. Und auch wenn das Heranwachsen in der spätmodernen Gesellschaft unter erheblichem Konsumdruck erfolgt (Chaplin/John 2007), zeigen etwa Untersuchungen über den Gebrauch von Spielzeug immer auch eine prosoziale Seite (Stanjek 1978): So organisieren Drei- bis Sechsjährige ihre Interaktionen mit Gleichaltrigen über das Vorführen, Verleihen und Verschenken von attraktiven Spielzeugen. Dabei entsteht eine soziale Ordnung des Gabentausches (s. Kap. III.4), der Mitspieler zu Freunden macht. Rückt jedoch der ökonomische Wert eines Spielzeugs in den Vordergrund, wird aus dem Gabentausch ein Warentausch, in dessen Rahmen sich dann die Kinder und Jugendlichen als mehr oder weniger neidische Statuskonkurrenten begegnen.

Dinge als Mittel der Emotionsregulation

Für viele Menschen in der Konsumgesellschaft ist es aber nicht nur der Warenbesitz, der zählt. Unter ihren »geliebten Objekten« (Habermas 1996) befinden sich zahlreiche ohne einen primären ökonomischen Wert. Es sind Dinge, deren Bedeutung für Außenstehende oft kaum nachvollziehbar ist. Am ehesten erkennen lassen sie sich an der Sakralisierung, die ein Besitzer vornimmt (Belk/Wallendorf/Sherry 1989): Sind es käufliche Dinge, so imponiert seine Bereitschaft, jeden Preis dafür zu zahlen und es anschließend um keinen Preis wieder zu verkaufen. Verliert es seine Funktionstüchtigkeit, entsorgt er es dennoch nicht. Denn er erlebt es als unersetzlich. In seiner Gegenwart fühlt er sich hochgestimmt, in seiner Abwesenheit niedergeschlagen. Insgesamt erscheint das Ding animiert und mit den Zügen einer geliebten Person ausgestattet, die fähig ist, seine Emotionen zu regulieren. In Untersuchungen zur Kaufsucht

(Haubl 1998a, 110–147) taucht diese Animierung etwa so auf, dass eine kaufsüchtige Frau zu Protokoll gibt: »Ich hyperventilierte und meine Hände begannen zu schwitzen, und ganz plötzlich befühlte ich Pullover und alles, was ich anfühlte, winkte mir zu« (O'Guinn/Faber 1989, 153).

Die emotionsregulative Funktion von Dingen hat ihren Ursprung in den Übergangsobjekten von Kleinkindern (Litt 1986), die deren Besitzdenken vorbereiten (Eggers 1984). Diese Objekte dienen dazu, Enttäuschungen durch die Mutter abzufangen und sich allmählich aus der Dual-Union mit ihr zu lösen. Obgleich ursprünglich für universal gehalten, lassen sich empirisch doch verschiedene Bedingungen spezifizieren: So kommen Übergangsobjekte vor allem bei Kleinkindern vor, die eine verlässliche Mutter-Kind-Beziehung erfahren haben. Sie kompensieren also keinen Beziehungsmangel, sondern übertragen mütterliche Beziehungsqualitäten wie etwa Tröstung auf die Ding-Welt. Andererseits sind sie interkulturellen Vergleichen zufolge seltener in Kulturen anzutreffen, in denen die Mütter einen anhaltenden engen Körperkontakt mit ihren Kindern pflegen, was darauf hinweist, dass Übergangsobjekte vor allem sinnliche Bedürfnisse befriedigen.

Dingvermittelte Identitätsstiftung

Fokussiert man den Ding-Besitz von Menschen im Hinblick auf seine zentralen psychischen Funktionen, so haben viele Dinge die Funktion von Identitätssymbolen (s. Kap. II.8). Die Antwort auf die Frage ›Wer bin ich?‹ berührt drei basale Dimensionen, die mit unterschiedlicher fallspezifischer Gewichtung zu einer Identitätsstiftung beitragen:

1. Raum-zeitliche Integration: Lebensgeschichtlich kreuzen sich im Hier-und-Jetzt der Gegenwart eines Menschen seine Vergangenheit und Zukunft. Die dinglichen Symbole dieser Dimension repräsentieren ein Bedürfnis nach (genealogischer) Kontinuität; es sind Autobiographie-Symbole, die im Spannungsfeld von Erinnerung und Entwurf liegen.
2. Soziokulturelle Integration: Im Verlauf seiner Lebensgeschichte steht ein Mensch ständig vor dem Problem, sein eigenes Leben mit dem Leben verschiedener anderer Menschen zu vermitteln. Die dinglichen Symbole dieser Dimension repräsentieren ein Bedürfnis nach Kongruenz; es sind Beziehungssymbole, die im Spannungsfeld von Zugehörigkeit und Einzigartigkeit liegen.
3. Psychische Integration: Schließlich steht ein Mensch noch in jedem lebensgeschichtlichen Zeitraum und in jeder Beziehung vor dem Problem, sich die verschiedenen Seiten seiner selbst zu vermitteln. Die dinglichen Symbole dieser Dimension repräsentieren ein Bedürfnis nach Kohärenz; es sind Selbst-Symbole, die im Spannungsfeld von Real-Selbst und Ideal-Selbst liegen.

Dinge, die Identität stiften, sind zugleich Dinge, die starke Emotionen hervorrufen. Das können intensive positive, aber durchaus auch intensive negative Emotionen sein. Besitz und Gebrauch solcher Dinge regen – wie beim Durchblättern eines Fotoalbums – dazu an, sich seiner selbst zu vergewissern.

Dinge erweitern das Selbst von Menschen. Ihr »erweitertes Selbst« (Belk 1988) besteht in seinem zentralen Bereich aus dem Besitz von Dingen, die subjektiv buchstäblich als lebenswichtig erlebt werden. Diese Erlebnisdimension hat bereits William James (1842–1910) in seinem Klassiker *Principles of Psychology* (1950, Kap. 10) herausgestellt: »Wir empfinden gegenüber dem, was uns gehört, ähnliche Gefühle und handeln ihnen gegenüber ähnlich wie gegenüber uns selbst«. Der Verlust solcher Dinge steht, selbstpsychologisch pointiert (Kohut 1973), dem Verlust von Körperteilen oder von geliebten Personen in nichts nach.

Welche Dinge diese Zentralität erreichen, ist interindividuell verschieden. Auf der Suche nach allgemeinen Faktoren meint James, dass vor allem solche Dinge eine herausragende psychosoziale Relevanz gewinnen würden, die »mit unserer Arbeit durchtränkt« sind.

Arbeit verweist in diesem Zusammenhang zum einen auf ein Erleben, wonach Selbstgemachtes wertvoller ist als Gekauftes. Produktionsgeschichtlich betrachtet, verweist der Produzentenstolz auf ein Handwerkerethos (Sennett 2007), das mit dem Siegeszug der industriellen Massenproduktion untergeht. Bis heute hat sich aber die Sehnsucht nach Dingen von handwerklicher Qualität – wenn auch nicht selten nostalgisch verklärt – erhalten (»MANUFACTUM. ›Es gibt sie noch die guten Dinge.‹«). Zum anderen ist Arbeit aber allgemeiner als investierte ›psychische Aktivität‹ zu begreifen (Csikszentmihalyi/Rochberg-Halton 1989): als Häufigkeit und Intensität mit denen man sich mit bestimmten Dingen, wie auch immer produziert, beschäftigt.

Ortsidentität

Stecken Dinge und mehr noch: Ding-Ensembles den materiellen Rahmen ab, in dem menschliches Erleben und Handeln erfolgt, dann dürfen psychologische Untersuchungen der gebauten Umwelt nicht fehlen (Mehrabian 1987), hat doch die Ortsidentität einen oft unterschätzten präreflexiven Einfluss auf die Identitätsstiftung (Haubl 1998b, 116 ff.). Der Begriff der Ortsidentität umfasst eine Außen- und eine Innenperspektive. Die soziale (äußere) Ortsidentität resultiert daraus, dass ein Mensch von anderen Menschen mit dem Ort identifiziert wird, an dem er lebt. So dient der Stadtteil, aus dem jemand kommt, als ein Anhaltspunkt, um auf seinen sozioökonomischen und soziokulturellen Status zu schließen. Im Unterschied zu der sozialen (äußeren) Identität resultiert die persönliche (innere) Ortsidentität daraus, ob und wie weit sich der betreffende Mensch mit dem Ort, mit dem andere ihn identifizieren, selbst identifiziert. Identifikation schafft Bindung.

Da Ortsbindungen primär präreflexive Bindungen sind, werden sie nicht selten erst infolge raumbezogener kritischer Lebensereignisse bewusst: z. B. infolge von Umzügen, durch die sich ein Mensch von dem Ort, an dem er sich gebunden fühlt, trennt. Ist die Bindung stark, führt bereits ein freiwilliger Umzug und mehr noch eine Vertreibung zu den Trennungsschmerzen, die man als Heimweh erlebt und bis zu einer Entwurzelungsdepression gesteigert sein können. Denn die vertraute gebaute Umwelt ist ein materieller Erinnerungsspeicher. Identitätsstiftende Erinnerungen verblassen, wenn diese Speicher nicht mehr zur Verfügung stehen (Halbwachs 1985, 127 ff.).

Ausblick

Menschen und Dinge sind, psychologisch betrachtet, nicht getrennt, sondern in unterschiedlichen Graden verschränkt. Es gibt Dinge, die uns äußerlich bleiben, aber auch Dinge, die wir in unsere Angst- und Wunschträume einspannen. Dinge markieren unsere bestehenden und angestrebten Zugehörigkeiten zu Gruppen. Gleichermaßen sozial relevant sind Statusmarkierungen. Mit Dingen versuchen wir, die Aufmerksamkeit unserer Mitmenschen zu erregen und deren Wertschätzung zu erlangen. Mit ihrer Hilfe betreiben wir Emotionsarbeit: nehmen Einfluss auf unsere Emotionen wie auf die unserer Mitmenschen. Schließlich erlauben uns Dinge, an der gattungsgeschichtlichen Kreativität zu partizipieren, die ihrer Erfindung und Herstellung zugrunde liegt. Und wir gebrauchen sie, um uns selbst zu verwirklichen. Internalisieren wir Dinge, erweitern wir damit unser Selbst, was dazu führt, dass wir sie ebenso selbstverständlich erleben wie unseren Körper.

Innerhalb der akademischen Psychologie ist eine Psychologie der Dinge nach wie vor ein vergleichsweise marginales Interessengebiet – ich meine: auf Kosten der lebensweltlichen Validität ihrer Befunde. Die Konstitution eines interdisziplinären Forschungsgegenstands ›Materielle Kultur‹ könnte einen Anlass bieten, dass auch die akademische Psychologie ihre Suggestion einer reinen Zwischenmenschlichkeit korrigiert.

Literatur

Adorno, Theodor W.: *Minima moralia*. Frankfurt a. M. 1973 [Originalausgabe 1951].

Anders, Günter: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München 1980 [Originalausgabe 1956].

Andersen, Arne: *Der Traum vom guten Leben. Alltags- und Konsumgeschichte vom Wirtschaftswunder bis heute.* Frankfurt a. M./New York 1997.

Belk, Russel W.: Possessions and the extended self. In: *Journal of Consumer Research* 15 (1988), 139–168.

Belk, Russel W./Wallendorf, Melanie/Sherry, John F. jr.: The sacred and the profane in consumer behavior. Theodicy on the odyssey. In: *Journal of Consumer Research* 16 (1989), 1–38.

Chaplin, Lan Nguyen/Roedder John, Deborah: Growing up in a material world. Age differences in materialism in children and adolescence. In: *Journal of Consumer Research* 24 (1998), 480–493.

Csikszentmihalyi, Mihaly/Rochberg-Halton, Eugene: *Der Sinn der Dinge. Das Selbst und die Symbole des Wohnbereichs.* München/Weinheim 1989.

Eggers, Christian (Hg.): *Das Besitzdenken beim Kleinkind*. München 1984.

Fromm, Erich: *Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München 1980 [Originalausgabe 1976].

Habermas, Tilman: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung.* Berlin/New York 1996.

Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis.* Frankfurt a. M. 1985 [frz. Originalausgabe 1950].

Hartmann, Hans A./Haubl, Rolf (Hg.): *Von Dingen und Menschen. Funktion und Bedeutung materieller Kultur.* Opladen 2000.

Haubl, Rolf: *Geld, Geschlecht und Konsum. Zur Psychopathologie ökonomischen Alltagshandelns*. Gießen 1998a.

Haubl, Rolf: Mit Sinn und Verstand. Einführung in die Umweltästhetik. In: Armin Günther/Rolf Haubl/Peter Meyer/Martin Stengel/Kerstin Wüstner (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Ökologie.* Berlin 1998b, 61–135.

Haubl, Rolf: Lob der Gier? In: *Universitas* 65/771 (2010), 909–915.

Heubach, Friedrich W.: *Das bedingte Leben. Theorie der psycho-logischen Gegenständlichkeit der Dinge.* München 1987.

James, William: *Principles of Psychology*. New York 1950.
Kohut, Heinz: *Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*. Frankfurt a. M. 1973.
Litt, Carole J.: Theories of transitional object attachment. An overview. In: *International Journal of Behavioral Development* 9/3 (1986), 383–399.
Layard, Richard: *Die glückliche Gesellschaft. Was wir aus der Glücksforschung lernen können*. Frankfurt a. M./New York 2009.
Mehrabian, Albert: *Räume des Alltags. Wie die Umwelt unser Verhalten bestimmt*. Frankfurt a. M. 1987.
Miller, Daniel: *Der Trost der Dinge*. Frankfurt a. M. 2010 [engl. *The Comfort of Things*. Cambridge/Malden, MA 2008].
O'Guinn, Thomas C./Faber, Ronald J.: Compulsive buying. A phenomenological exploration. In: *Journal of Consumer Research* 16 (1989), 147–157.
Piaget, Jean: *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*. Stuttgart 1974.
Sennett, Richard: *Handwerk*. Berlin 2007.
Stanjek, Klaus: Das Überreichen von Gaben. Funktion und Entwicklung in den ersten Lebensjahren. In: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie* 10 (1978), 103–113.

Rolf Haubl

11. Religionswissenschaft

Religionsästhetik und *Material Religion*

In den letzten Dekaden wuchs innerhalb der deutschsprachigen Religionswissenschaft sowie innerhalb der internationalen *Religious Studies* die Kritik daran, dass sich die Erforschung von Religionen unverhältnismäßig stark auf ihre verbalen Formen und auf die Exegese von Schriften stützt. Vor dem Hintergrund der praxistheoretischen Umwälzungen in den Kulturwissenschaften verbreitete sich in der Religionsforschung die Überlegung, dass die symbolischen Ordnungen, Diskurse und Wissensstrukturen, die vielfach als Basis von Religion gelten, nur existieren und ihre Wirkung entfalten können, wenn sie sich in sozialen Praktiken, Artefakten (s. Kap. IV.4; IV.21; IV.22) und spezifischen Räumen ›materialisieren‹. Orientiert an diesem Richtungswechsel, der sich in den Kulturwissenschaften seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzog, wurden nonverbale Ausdrucksformen von Religion vermehrt zum Gegenstand der Forschung. Im deutschsprachigen Raum werden diese Ansätze unter dem Begriff ›Religionsästhetik‹ subsumiert, während sich dafür im Englischen die Bezeichnung *Material Religion* herausbildete.

Auch wenn es fast ebenso viele Thematiken und methodische Ansätze wie auf diesem Gebiet arbeitende Religionswissenschaftler gibt, lassen sich für die Religionsästhetik/*Material Religion* doch einige theoretische Leitlinien herausschälen: Diese theoretischen Konzepte fragen danach, wie sich Religion ›materialisiert‹. Diese Perspektive nimmt mehr in den Blick als lediglich religiöse Objekte wie Bilder, Statuen, Gebrauchsgegenstände, Kultanlagen und Kultgebäude oder Amulette und Talismane. Den Ansätzen der Religionsästhetik/*Material Religion* geht es in einem sehr viel umfassenderen Sinn darum, zu erforschen, wie Religion sich auf materieller Ebene ›ereignet‹. Untersucht wird die Verkörperung von Religion durch Handlungen und Rituale als Ereignis, das aus spezifischen sozialen, habituellen und kognitiven Arrangements resultiert, die sich durch den Körper, den Raum sowie durch das Zusammenspiel mit der materialen Welt vermitteln. In den Blick genommen werden dabei auch die Wechselwirkungen zwischen den Akteuren und religiösen Objekten sowie der räumlichen Gestaltung ihrer Lebenswelt (Prohl 2012). Grundsätzlich ist anzumerken, dass die Adjektive ›materiell‹ und ›material‹ in den folgenden Ausführungen als synonym gelten; gemäß dem Usus in der Religionswissenschaft wird allerdings meist der zweite Begriff gewählt.

Religionsästhetik im deutschsprachigen Raum

Mit dem Beitrag »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft« im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* leitete der deutsche Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow eine maßgebliche Wende in der Religionswissenschaft ein. Als Aufgabe des Fachs nannte er zum einen die Entwicklung einer Metasprache, die sich deutlich von den Kategorien und Begriffen abzugrenzen hat, mit denen religiöse Spezialisten aus der Innenperspektive religiöse Sachverhalte klassifizieren. Zum anderen schärfte er die Aufmerksamkeit für den Umstand, dass Religion und Wissenschaft Sprache als Medium der Beschreibung und Rekonstruktion teilen. Als Folge privilegiere die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion die kognitiven, deutenden Funktionen von Religion. Gladigow machte in einem bahnbrechenden Aufsatz zur Thematik ›Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft‹ mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass Religionen mehr sind als ihre sprachlich fixierten Elemente. Für die Erforschung von Tanz, Musik, Bildern, Architektur, Geruch und weiteren religiösen Ausdrucksformen bedürfe es neuer theoretischer und methodischer Ansätze. Diese zu entwickeln und umzusetzen ist nach Gladigow (1988, 37) »Aufgabe einer Religionsästhetik«.

Im gleichen Handbuch publizierten Hubert Cancik und Hubert Mohr mit dem Artikel »Religionsästhetik« einen ersten Entwurf für dieses neue Forschungsprogramm (Cancik/Mohr 1988). Demzufolge will Religionsästhetik das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist, und die Frage, wie Religion den Körper und die Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert, möglichst einheitlich beschreiben und theoretisch durchdringen (ebd., 121 f.). Die Erkenntnis, dass Religionen ihre Anhänger mittels ihrer Architektur, dem Klang ihrer ›heiligen‹ Worte, der ›ästhetischen‹ Gestaltung religiöser Objekte, ihren Bildern und Statuen oder dem spezifischen Geruch sakraler Räume und Riten an sich binden, gewann seitdem zunehmend an Bedeutung im religionswissenschaftlichen Diskurs und stieß innovative Forschungen an (etwa Münster 2001; Koch 2004; Wilke/Moebius 2011). Wichtige Überlegungen dazu wurden bereits zuvor in den Artikeln der Zeitschrift *Visible Religion. Annual for Religious Iconography* (1982–1990) vorgestellt (siehe Uehlinger 2006).

›Ästhetik‹ und ›Religionsästhetik‹

Der Begriff ›Ästhetik‹ wird von den Vertretern dieser neuen Forschungsrichtung kritisch reflektiert. Sein semantisches Feld umfasst Sinnlichkeit, Imagination, Empfinden, Geschmack, Leiblichkeit sowie das Schöpferische, Zweckfreie, Erhabene und Schöne. Mit diesem Bedeutungsspektrum befassen sich Ansätze wie die Religionsästhetik, die seit Ende des 20. Jahrhunderts das ›Ästhetische‹ als wissenschaftliche Kategorie in den Kulturwissenschaften zu rehabilitieren suchen. Diese jüngeren Ansätze gehen in der Regel zum idealisierenden und normativen Ästhetikverständnis auf kritische Distanz. Ein nicht geringer Teil der Forschung im Rahmen der Religionsästhetik widmet sich Diskursen zur ›Ästhetik‹ sowie zum Stellenwert und zur ›Bedeutung‹ von ›Kunst‹ und materiellen Objekten in der religiösen Praxis, wie er von religiösen Intellektuellen, Produzenten religiöser Objekte und ›Kunstwerke‹ sowie von religiösen Akteuren geführt wird (Lanwerd 2002).

Diese Forschungsrichtung befasst sich mit der Geschichte dieser Diskurse, ihrem Vergleich im interkulturellen Kontext und ihrer Transformation in der Gegenwart. Die kritische Auseinandersetzung mit diesen Diskursen wird als Voraussetzung dafür angesehen, den Gebrauch und Stellenwert des Materiellen für religiöse Vorstellungen und Praktiken angemessen erfassen zu können (Koch 2004). An diese Überlegungen anschließend, wurden systematische Entwürfe einer religionsästhetisch ausgerichteten Religionswissenschaft erarbeitet (Münster 2001; Mohn 2004). Einen anderen Bereich stellt die Untersuchung der Frage dar, wie Diskurse über materielle Objekte von Religionen unsere Wahrnehmung und Einschätzung dieser Religionen und deren Bildung des sogenannten ›Kunstkanons‹ beeinflussen. Dabei richtet sich das Interesse auf die Frage, wie Religionen im Museum ausgestellt werden und wie die Zurschaustellung von Religion wiederum die Zuschreibungen des Betrachters beeinflussen (Bräunlein 2004). Einen weiteren wichtigen Bereich religionsästhetischer Forschung stellt schließlich die Untersuchung religiöser Handlungen und ihrer Wechselwirkungen mit der materiellen und visuellen Kultur von Religionen dar. Wichtige Forschungsfelder sind die Untersuchung des Umgangs mit Bildern, materiellen Objekten, religiösen Umweltdesigns, Musik und Geruch sowie mit Ritualen.

Material Religion

Der Ansatz der *Material Religion* wurde im englischsprachigen Raum vor allem von David Morgan (1998; 2005; 2009) entwickelt und angewendet. Zusammen mit Birgit Meyer und Crispin Paine gibt er seit 2005 die Zeitschrift *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* heraus, in der Befunde, Neuerscheinungen und laufende Projekte aus dem Bereich der *Material Religion* vorgestellt werden. Wie die Herausgeber in der ersten Ausgabe betonen, ist die Beschäftigung mit den materiellen Aspekten von Religion zwar nicht neu, das besondere Interesse an Religion als wesentlich material fundierte Praxis aber schon. Innerhalb des Forschungsnetzwerkes *Material Religion* nimmt die Beschäftigung mit dem Umgang mit Dingen in der religiösen Praxis einen wichtigen Raum ein.

Religion wird in der Mehrheit der Ansätze der *Material Religion* heuristisch als Set von Vorstellungen und Praktiken verstanden, mit denen das, was von den Akteuren als ›Transzendentes‹, ›Heiliges‹ oder ›außerhalb des säkularen menschlichen Einflussbereichs Stehendes‹ vorgestellt wird, für sie in religiöser Praxis und im Ritual kognitiv und sinnlich erfahrbar und greifbar wird. Eine Besonderheit von Religion besteht für die Vertreter der *Material Religion* gerade darin, dass sich ein von den religiösen Akteuren angenommenes Unzugängliches dennoch kontinuierlich ›materialisiert‹, indem es anhand von medialen Vermittlungen in religiöser Praxis und im Ritual zugänglich gemacht wird (Meyer 2008). Aus ihrer Sicht wird religiöses Erleben mit Hilfe von *sensational forms* ermöglicht, ein Begriff, den die Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer einführte. Sie meint damit »relatively fixed, authorized modes of invoking and organizing access to the transcendental« (ebd., 707). Zur Beschreibung dieser Modi ist nach ihrer Meinung die Untersuchung der ›Ästhetik‹ – im Sinne von *aisthesis* verstanden – als die Gesamtheit der sensorischen Wahrnehmungen notwendig. Mit dem Fokus auf ›Ästhetik‹ will sie die Perspektive religiöser Akteure greifbarer machen. Der Ansatz der *Material Religion* fragt nach den Mitteln und Strategien, mit denen in Ritualen unter Verwendung verschiedener sinnlicher Bedeutungsträger Religion erfahrbar gemacht wird, etwa durch den Einsatz von Gerüchen, Farben, räumliche Gestaltungen, Bewegung oder den Umgang mit Objekten. Religionen werden als Praxisformen zur medialen Vermittlung verstanden, wobei aber gerade diese Vermittlung innerhalb des religiösen Diskurses konsequent verneint wird. Oder mit den Worten von Meyer ausgedrückt: »Obschon Medien eine zentrale Rolle dabei spielen, eine Verbindung zwischen den Menschen und dem Heiligen herzustellen, werden sie aus der Perspektive der Akteure nicht als solche wahrgenommen« (Meyer 2011, 62; Übers. I.P.).

Zur methodischen Operationalisierung der Ansätze der Religionsästhetik/ *Material Religion*

Für die Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen liefert die Forschungsrichtung der ›Anthropologie der Sinne‹ wichtige Impulse (Howes 1991). Sie richtet zum einen die Aufmerksamkeit auf die ›ästhetischen‹ Arrangements, in denen sich religiöse Handlungen vollziehen, und steht somit im Einklang mit einem der Gesamtheit religiöser Medien verpflichteten Ansatz. Zum anderen folgt aus den theoretischen Erwägungen der ›Anthropologie der Sinne‹ eine Neuorientierung der Positionierung des Forschers im Prozess der Feldforschung.

Die Vorgaben dieses Ansatzes können forschungspraktisch mit Hilfe der ›Distanzierten Teilhabe‹ umgesetzt werden. Die distanzierte Teilhabe erweitert die Methoden der Teilnehmenden Beobachtung um die systematische Beobachtung und Auswertung der eigenen Sinneseindrücke (Prohl 2006, 55–58). Für die Analyse wird die Frage ausgeklammert, ob die die Erlebnisse konstituierenden Sinneseindrücke einer jenseitigen Quelle entspringen. Zu fragen ist vielmehr nach ihren diesseitigen Ursprüngen. Um die sinnlichen Aspekte von Religionen herauszufiltern, ist es nötig, sich ihres Vorhandenseins bewusst zu sein. Dazu gilt es zum einen, das sinnliche Inventar religiöser Praxis zu analysieren. Zum anderen muss sich der Forscher selbst zum Objekt seiner Forschung machen, also seine Sinneseindrücke registrieren und ihre Wirkung untersuchen. Es verbietet sich, festgestellte Wirkungen automatisch auf die beobachteten Akteure zu übertragen. Nachdem der Forscher einen Eindruck von den möglichen Effekten religiöser Praxis gewonnen hat, muss er durch sorgfältiges Beobachten und Nachfragen überprüfen, ob sich bei den untersuchten Teilnehmern religiöser Praxis ähnliche Wirkungen ausmachen lassen. Berücksichtigt werden muss dabei, dass die ›Ästhetisierungen‹ nicht-westlicher Religionen auf Modalitäten sinnlicher Wahrnehmung beruhen, die sich zum Teil von denen der extrem visuellen sogenannten ›Kultur des Westens‹ unterscheiden. Die distanzierte Teilhabe an religiöser Praxis und die Beobachtung ihrer Wirkungen stellen einen

möglichen Schritt zur methodischen Umsetzung religionsästhetischer Fragestellungen in der religiösen Gegenwartsforschung dar. Sie bildet eine wichtige Basis für die Analyse religiöser Räume und Orte – wie etwa des Schauplatzes religiöser Praxis und religiöser Kodierungsweisen –, des Umgangs mit religiösen Objekten sowie der Inszenierung von Ritualen. Damit ergänzt die distanzierte Teilhabe historische Ansätze, diskursanalytische Herangehensweisen und Ephemera-Analysen (Prohl 2006).

Wichtige Vertreter und Standardwerke

Inzwischen liegen eine Reihe von Untersuchungen zum Stellenwert Materieller Kultur in spezifischen religiösen Kontexten vor, die an die systematischen Entwürfe der Religionsästhetik/*Material Religion* anschließen. Der führende Vertreter der *Material Religion*, David Morgan, erörtert in seinen Publikationen vor allem die visuelle Kultur im Protestantismus der Vereinigten Staaten (Morgan 1998; 2007). Im Zentrum seiner Überlegungen stehen der religiöse Blick und die Effekte dieses Blicks auf die religiösen Akteure. In jüngeren Publikationen weitet Morgan seine Überlegungen auf die religiöse Praxis und den Umgang mit religiösen Artefakten (s. Kap. IV.21; IV.22) insgesamt aus (Morgan 2009). Einzelne Sondernummern der Zeitschrift *Material Religion* widmen sich spezifischen religiösen Traditionen wie zum Beispiel »Material Cultures of American Jews« (3/3, 2007), »Christian Arts of Africa and its Diaspora« (5/1, 2009) oder »Popularizing Islam. Muslims and Materiality« (8/3, 2012). Birgit Meyer, eine weitere wichtige Vertreterin des Ansatzes der *Material Religion*, beschäftigt sich vor allem mit der Rolle der Materialität im afrikanischen Christentum (Meyer 2006). Mit der Rolle der Materialität in der jüngeren japanischen Religionsgeschichte sowie der Praxis des Zen-Buddhismus im Westen hat sich Inken Prohl (2006; 2009) auseinandergesetzt. Weitere wichtige Untersuchungsfelder bilden die Themenbereiche religiöse Praxis und Musik (Wilke/Moebius 2011) sowie die Auseinandersetzung mit der Frage der Präsentation religiöser Artefakte im Museum (Paine 2000). Weitere wichtige Schwerpunkte religionsästhetischer Forschung in Deutschland werden in dem Artikel »Religious aesthetics in the German-speaking world. Central issues, research projects, research groups« (Prohl 2010) vorgestellt. Viele Vertreter des Ansatzes der Religionsästhetik sind im Arbeitskreis Religionsästhetik der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft organisiert (http://www.religionsaesthetik.de/).

Für einen raschen Überblick über das Feld der Beziehung zwischen Materialität und Religion empfehlen sich die Überblicksartikel von Hubert Mohr »Wahrnehmung/Sinnessystem« sowie »Religionsästhetik« (Mohr 2000; 2006), der Artikel »Materiale Religion« (Prohl 2012), der von Morgan herausgegebene Band *Key Words in Religion, Media and Culture* (2008) sowie der Sonderband der Zeitschrift *Material Religion* »Key Words in Material Religion« (Meyer/Morgan/Paine/Plate 2011).

Die Ansätze der *Material Religion* wurden seit den 1990er Jahren auf unterschiedliche Religionen angewendet: Vorreiterin für den Bereich des Christentums ist Colleen McDannell (1995). Wichtige Befunde im Feld der Buddhismus-Forschung hat unter anderem Fabio Rambelli (2007) vorgelegt, während sich Charles Hirschkind (2006) vor allem mit dem Islam beschäftigt hat.

Aktuelle Diskussionen und Ausblick

In letzter Zeit wurde vorgeschlagen, den Begriff ›Religionsästhetik‹ zugunsten der Bezeichnung ›Materiale Religion‹ aufzugeben. Dafür lassen sich verschiedene Gründe ins Feld führen: Erstens bringt der Begriff ›Ästhetik‹ immer wieder leicht Vorstellungen vom ›Schönen‹, ›Künstlerischen‹ oder ›Ästhetischen‹ ins Spiel. Bei der Erforschung der materiellen Ausdrucksformen von Religion soll aber nicht der Geschmack des Forschers, der letztlich über ein ›Schönes‹ entscheidet, sondern der Geschmack der sozialen Akteure für die Analyse leitend sein (siehe Morgan 1998, XI). Der neutralere Begriff des Materialen (oder des Materiellen) scheint daher besser geeignet zu sein, wobei der Terminus in den Ansätzen der ›Materialen Religion‹ in einem sehr weiten, nicht-reduktionistischen Sinn verstanden wird. Zum zweiten soll die Aufmerksamkeit nicht auf der Analyse der Technik oder des Stils der Materiellen Kultur von Religion und auch nicht auf der ›Bedeutung‹ – etwa eines Bildnisses oder einer Statue – liegen, sondern auf dem Gebrauch religiöser materieller Kultur. Auch hierfür ist der Begriff des Materialen geeigneter. Die Religionsästhetik beschäftigt sich drittens auch mit religiösen Lehren über die Sinne und über ›Ästhetik‹. Um allerdings über die Stellung und Bewertung religiöser Gegenstände (s. Kap. IV.21; IV.22) in Geschichte und Gegenwart Aussagen treffen zu können, muss die Fragestellung auf den gesamten Bereich des Materialen/Materiellen ausgeweitet werden. Um die Zentralität der Fragestellungen, die um das Materiale kreisen, zum Aus-

druck zu bringen und darüber hinaus die Forschungen der deutschsprachigen Religionswissenschaft besser international im Feld der *Religious Studies* vernetzen zu können, ist der Ausdruck ›Materiale Religion‹ schließlich besser geeignet (Prohl 2012, 382 f.).

Wichtige Themen der aktuellen deutschsprachigen und internationalen Debatte um Religionen und ihre Materialität stellen die ›Agency‹ und ›Effektivität‹ religiöser Artefakte sowie die Frage der ›Constraints‹ dar. Über die ›Agency‹ profaner Objekte hinaus können religiöse Artefakte eine besondere Sprache sprechen: In unterschiedlichsten religiösen Netzwerken gelten Statuen und Bildnisse nicht allein als Symbol ›transzendent‹ gedachter Götter, sondern als lebendige Wesenheiten, in denen die Götter präsent sein können. Talismane, Texte und andere Objekte werden von religiösen Akteuren als Träger religiös wirksam vorgestellter Kräfte oder als mit einer besonderen Aura (s. Kap. IV.5) ausgestattet angesehen (Bretfeld 2012). In säkularisierten Kontexten gelten für als religiös angesehene Objekte besondere Vorschriften für den Umgang mit ihnen; sie werden als sich von der profanen Welt unterscheidend gedacht. Religiöse Artefakte eignen sich daher besonders gut, um die Besonderheiten der Sprache von Dingen herauszuarbeiten.

Objekte durchwandern in rituellen Kontexten, beim Arrangement auf Altären und bei der praktischen Verwendung im Ritual eine Reihe von Ensemblebildungen, die sie durch ihre wandelnden Beziehungen zu anderen Objekten gewissermaßen zur Sprache bringen. Als eine konstitutive Grundlage hierfür fungiert auf der einen Seite die hermeneutische Flexibilität, die aus dem Wechselspiel zwischen den physikalisch-materialen Gegebenheiten und den Diskursregimes erwächst – Artefakte erweisen sich als aufnahmebereit für sich wandelnde Zuschreibungen und offerieren damit polivalente und multifunktionale Einsatzmöglichkeiten (Levine 2005). Auf der anderen Seite ist für die Erschließung der Grammatik religiöser Objekte die Frage nach den ›Constraints‹ von Materialität relevant, womit die kommunikationsunabhängigen Limitierungen und Potentiale von Dingen bezeichnet werden (Vasquez 2011). Eine leitende Frage für zukünftige Forschung wird sein, ob sich kultur- und traditionsübergreifende gemeinsame Zuschreibungsmuster indentifizieren lassen. Werden also transkulturell ähnliche Annahmen über die materiale und metaphysische Wirkmacht bestimmter Formen, Farben, räumlicher Arrangements oder physiologischer Bewegungs- und Handlungsabläufe identifiziert, kann davon ausgegangen werden, dass eine stabile Effektivität des Materialen vorliegt, die ein Wirkungspotential jenseits soziokultureller Faktoren impliziert. Der Semiotiker Daniel Chandler (2007, 37) verweist auf die von Charles S. Peirce (1839–1914) eingeführte Kategorie des indexikalen Zeichens. Dieses stellt alleine durch seine äußere Form eine Verbindung mit dem Gegenstand bzw. dem Sachverhalt her, den es signalisiert: Schmerzen und eine erhöhte Herzfrequenz sind demnach stabile Zeichen für eine den Körper und das Subjekt bedrohende Situation, während das Verständnis eines Stoppschilds über den Erwerb zweier historisch gewachsener Sprachsysteme (Schriftsprache und die Semiotik der Straßenverkehrsordnung) gewährleistet ist. Befunde solcher angenommenen ›Constraints‹ stellen einen wichtigen Baustein für die Formulierung einer vorläufigen Grammatik religiöser Objekte dar. In den letzten beiden Dekaden richtet sich zudem ein wachsendes Interesse auf die sogenannte ›Populärkultur‹ in ihrer Relation zu Religion sowie auf das Wechselspiel zwischen Medien und Religion. Bei Letzterem bildete sich ein neues Verständnis heraus, Religion *als* Medien aufzufassen (Stolow 2005).

Wie deutlich wurde, handelt es sich beim Ansatz der Religionsästhetik/Materialen Religion nicht um eine neue Subdisziplin der Religionsforschung, sondern um eine umfassende Herangehensweise an Religion. Dadurch, dass Religion verstärkt durch die Linse ihrer materiellen Ausdruckformen betrachtet wird, wird deutlich, wie Religion sich vollzieht: Die Verschränkung des Diskurses der Unzugänglichkeit einer als ›heilig‹ oder ›transzendent‹ behaupteten Sphäre mit der Praxis der Vermittlung eben dieser von den Akteuren angenommen Sphären kristallisiert sich als ein Spezifikum von Religion heraus. Dazu geht der Ansatz der Religionsästhetik/Materialen Religion davon aus, dass die oft propagierte Unzugänglichkeit einer von religiösen Akteuren angenommenen Sphäre des ›Heiligen‹ durch Vermittlungen überwunden werden kann. Das in der Regel kategorisch Unzugängliche wird dann – aus der Sicht der Akteure – ausnahmsweise verfügbar. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen die von Menschen durchgeführten Vermittlungstechniken und Vermittlungsversuche in deren Rahmen ein Akt der Verbindung zu einem von den Akteuren als ›transzendent‹ Gedachten angestrebt wird. Die materiellen Aspekte dieser Vermittlungsprozesse werden in ihrer Relation zu semantischen Zuschreibungen und sozialen Gegebenheiten im Rahmen dieses Ansatzes beschrieben und untersucht. So eröffnen sich zum einen vielfältige, neue Perspektiven und

Einsichten in das globale Feld der Religion in Vergangenheit und Gegenwart. Zum anderen ermöglicht der Fokus auf die materiellen Dimensionen von Religion als sozialer Praxis der Religionswissenschaft die interdisziplinäre Vernetzung mit anderen Kulturwissenschaften.

Literatur

Bräunlein, Peter J. (Hg.): *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*. Bielefeld 2004.

Bretfeld, Sven: Verkörperung von Weisheit, Kraft und Schönheit. In: Iris Poßegger/Sven Bretfeld (Hg.): *Von Thangka bis Manga. Bild-Erzählungen aus Asien*. Leipzig 2012, 20–25.

Cancik, Hubert/Mohr, Hubert: Religionsästhetik. In: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart 1988, 121–156.

Chandler, Daniel. *Semiotics. The Basics.* London/New York [2]2007 [Erstausgabe 2002].

Gladigow, Burkhard: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe.* Bd. 1. Stuttgart 1988, 26–40.

Hirschkind, Charles: *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York 2006.

Howes, David (Hg.): *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto/London 1991.

Koch, Anne (Hg.): Themenheft »Ästhetik – Kunst – Religion«. *Münchener Theologische Zeitschrift* 55/4 (2004).

Lanwerd, Susanne: *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*. Würzburg 2002.

Levine, Gregory P.A.: *Daitokuji. The Visual Cultures of a Zen Monastery*. Seattle/London 2005.

McDannell, Colleen: *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*. New Haven/London 1995.

Meyer, Birgit: Impossible representations. Pentecostalism, vision, and video technology in Ghana. In: Dies./Annelies Moors (Hg.): *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington/Indianapolis 2006, 290–312.

Meyer, Birgit: Religious sensations. Why media, aesthetics, and power matter in the study of contemporary religion. In: Hent de Vries (Hg.): *Religion. Beyond a Concept*. New York 2008, 704–723.

Meyer, Birgit: Medium. In: Dies./David Morgan/Crispin Paine/S. Brent Plate (Hg.): Special Issue »Key Words in Material Religion«. *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 7/1 (2011), 58–64.

Meyer, Birgit/Morgan, David/Paine, Crispin/Plate, S. Brent (Hg.): Special Issue »Key Words in Material Religion«. *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 7/1 (2011).

Mohn, Jürgen: Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik. Neue Ansätze einer systematischen Religionswissenschaft. In: Anne Koch (Hg.): Themenheft »Ästhetik – Kunst – Religion«. *Münchener Theologische Zeitschrift* 55/4 (2004), 300–309.

Mohr, Hubert: Wahrnehmung/Sinnessystem. In: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hg.): *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien.* Bd. 3. Stuttgart/Weimar 2000, 620–633.

Mohr, Hubert: Religionsästhetik. In: Christoph Auffarth/Hans G. Kippenberg/Axel Michaels (Hg.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 2006, 431–433.

Morgan, David: *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley/Los Angeles u. a. 1998.

Morgan, David: *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley/Los Angeles u. a. 2005.

Morgan, David: *The Lure of Images. A History of Religion and Visual Media in America*. London/New York 2007.

Morgan, David (Hg.): *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York/Abingdon, Oxon 2008.

Morgan, David: *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. London 2009.

Münster, Daniel: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien*. München 2001.

Paine, Crispin (Hg.): *Godly Things. Museums, Objects and Religion*. London/New York 2000.

Prohl, Inken: *Religiöse Innovationen. Die Shintō-Organisation World Mate in Japan*. Berlin 2006.

Prohl, Inken: In Stein gemeißelte Erleuchtung. Überlegungen zur hermeneutischen Flexibilität des Symbolbegriffs am Bespiel der sogenannten Zen-Gärten in Japan. In: Thomas Pfeiffer (Hg.): *Sprachen ohne Worte*. Heidelberg 2009, 69–90.

Prohl, Inken: Religious aesthetics in the German-speaking world. Central issues, research projects, research groups. In: *Material Religion. The Journal of Objects, Art and Belief* 6/2 (2010), 237–239.

Prohl, Inken: Materiale Religion. In: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*. Berlin/Boston 2012, 379–392.

Rambelli, Fabio: *Buddhist Materiality. A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*. Stanford, CA 2007.

Stolow, Jeremy: Religion and/as media. In: *Theory, Culture & Society* 22/4 (2005) 119–145.

Uehlinger, Christoph: Visible Religion und die Sichtbarkeit von Religion(en). Voraussetzungen, Anknüpfungsprobleme, Wiederaufnahme eines religionswissenschaftlichen Forschungsprogramms. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 23/2 (2006), 165–184.

Vasquez, Manuel A.: *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford 2011.

Wilke, Annette/Moebius, Oliver: *Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*. Berlin/New York 2011.

Inken Prohl

12. *Science and Technology Studies*

Technik ist »stabilisierte Gesellschaft« (Latour 1991), »materiale Semiotik« (Law 2008), »Sozialität mit Objekten« (Knorr-Cetina 1998) – wenn man nach Angeboten für Konzepte, Heuristiken oder materiale Analysen moderner Objektbeziehungen sucht, dann scheint das internationale und interdisziplinäre Forschungsfeld der Wissenschafts- und Technikforschung eine nicht versiegende Quelle von Ideen und Vorschlägen zu sein. Ein wenig abseits der geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen wird seit den späten 1970er Jahren vermehrt über die Bedeutung der Dinge in der Welt der Technowissenschaften debattiert: Sind sie Mithandelnde, Träger materieller Agency, Folie für kulturelle Einschreibungen, Modi des Ordnens wissenschaftlicher und technischer Praxis oder Mittel der Koordination? Die Sammelbände und Zeitschriften, die sich im weitesten Sinne mit *Science and Technology Studies* (STS) beschäftigen, behandeln ständig Dinge wie »Grenzobjekte« (Star/Griesemer 1989), »evokative Objekte« (Turkle 2007) oder »working artefacts« (Suchman u. a. 2002). Aber was ist ›im weitesten Sinne‹ STS? Und wie kommt es, dass sich die Diskussionen um die Materielle Kultur der Technowissenschaften oft nur rudimentär mit denen überschneiden, die sonst zur Materiellen Kultur geführt werden?

Zur Beantwortung beider Fragen ist ein kurzer Blick in die Geschichte der ›Interdisziplin‹ STS hilfreich. Der Terminus ›Interdisziplin‹ ist ein Kunstwort, der die Paradoxie der STS gut trifft, denn schließlich handelt es sich um ein interdisziplinäres Feld, das im Laufe seiner Etablierung selbst alle klassischen Schritte der Disziplinwerdung durchlaufen hat: Handbücher, Konferenzen, Zentren, Studiengänge und – vielleicht am wichtigsten – Grenzziehungskämpfe gegenüber anderen Disziplinen. Die Bezeichnung wird hier in Anlehnung an Klaus Nathaus' und Hendrik Vollmers (2010) Charakterisierung des Zusammenspiels von Geschichte und Soziologie verwendet.

Es gibt einige besondere Eigenarten der Diskussion in den STS, die sowohl den besonderen Zugang zu den Dingen als auch die Verknüpfung mit verwandten Debatten in geistes- und kulturwissenschaftlichen Fächern prägen. Fünf dieser Eigenarten sind hervorzuheben: Erstens stehen die STS als interdisziplinäres, wissenschaftspolitisch positioniertes und inzwischen selbst institutionalisiertes Vorhaben im empirischen Zugang, im theoretischen Zuschnitt und in Form bevorzugter Textgattungen stets neben oder zwischen den Disziplinen. Besonderer Ausdruck dieser Kombination von Gegenstandsbezogenheit, Vielstimmigkeit und Rhetorik ist die für die STS typische Fallstudie, die einerseits innerhalb der Interdisziplin Koordination ermöglicht, nach außen aber Anschlussfähigkeit an die traditionellen Disziplinen einschränkt. Zweitens aber sind die STS intern selbstverständlich gar nicht so homogen aufgestellt, wie es die Etablierung als Interdisziplin vermuten lässt. Diese Heterogenität im Inneren ist einer der Gründe dafür, dass die Debatten in den STS besonders laut und besonders plakativ geführt werden. Drittens schließlich haben, entgegen dem Eindruck, der sich heute aufdrängt, auch die STS die Dinge erst recht spät entdeckt. Und obwohl die Laborstudien inzwischen zum Gründungsmythos der Interdisziplin gehören, fördert die Entdeckung der Dinge der Wissenschaft und der Artefakte der Technik eher die Binnendifferenzierung der STS. Viertens schließlich stellt das Arbeiten neben oder zwischen den Disziplinen gerade in Zeiten, in denen aufgrund der Organisation nationaler Wissenschaftsbetriebe akademische Reputation vor allem disziplinär erreicht wird, eine interessante Herausforderung dar. Das führt dazu, dass die STS sozusagen ›kolonisieren‹ – Ansätze, Konzepte und Studien bleiben in der Regel nicht in der Interdisziplin, sie wandern aus ihr zurück in die alten Disziplinen und stoßen dort teils auf Wohlwollen, teils auf erbitterten Widerstand. Diese Gemengelage führt fünftens in den STS dazu, dass die Materielle Kultur der Technowissenschaften allgegenwärtig behandelt wird, dass diese Diskussionen aber nur rudimentär mit der Behandlung Materieller Kultur in anderen Disziplinen verbunden sind.

Wie und warum gibt es *Science and Technology Studies*?

Innerhalb der Wissenschafts- und Technikforschung selbst wird die Geschichte der Interdisziplin gern als ›Erweckungsgeschichte‹ erzählt: Aus dem dunklen Nichts technikdeterministischer Pauschalisierungen und einer Wissenschaftsforschung, die sich neben wissenschaftstheoretischen Höhenflügen allerlei Forschung zur institutionellen und normativen Rahmung von Wissenschaft, aber eben nicht zu wissenschaftlichem Wissen selbst erlaubt, steigt der Phönix jener Interdisziplin auf, die sich international STS – je nach Kontext – *Science and Technology Studies* oder *Science, Technology and Society* nennt. Die ›Er-

weckungsgeschichte‹ beginnt – je nach Vorliebe – mit David Bloors *Knowledge and Social Imagery* (Bloor 1976) oder mit Bruno Latour und Steve Woolgars *Laboratory Life* (Latour/Woolgar 1979). In beiden Fällen stehen diese beiden Werke für einen Paradigmenwechsel, nach dem nichts mehr so ist wie zuvor. An dieser Darstellung ist einiges richtig, wenn auch nicht alles. Insbesondere aber die Positionierung und Identitätsbehauptung der STS als Interdisziplin verdient Aufmerksamkeit. Denn die Gründe für die Notwendigkeit dieser Selbstpositionierung liegen etwas anders und sie verweisen auf die Anfänge der STS – die Kombination aus wissenschaftspolitischem Willen und inhaltlichen Verständigungsschwierigkeiten.

Die ersten *Science, Technology and Society*-Programme entstehen vor allem in England und Amerika als politisch initiierte Ausgangspunkte einer neuen Orientierung der Natur- und Technikwissenschaften, die sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusst sind, weil sie aufgeklärt über ihre sozialen, kulturellen und ethischen Bedingungen und Folgen arbeiten. Eine ähnliche Entwicklung – jedoch etwas anders gelagert – gibt es auch in Frankreich und – mit anderem Fokus, aber im gleichen Geist – in Deutschland, wo konkrete Programme zur Technikfolgenabschätzung und zur wissenschaftsethischen Begleitung von Projekten initiiert werden. Inhaltlich beziehen sich die Anfänge der STS auf eine ganze Reihe unterschiedlicher Debatten: Wissenschaftsphilosophische, wissenschafts- und technologiepolitische sowie forschungsethische Themen prägen die ersten Jahre. Ihre Vielstimmigkeit haben sich die STS bis heute bewahrt. Noch immer finden in ihr die genannten Debatten aus der Anfangszeit statt, zuweilen auf einer einzigen Seite eines Textes über einen konkreten empirischen Fall.

Geeint sind die STS durch ein gemeinsames Interesse am Gegenstand ›Wissenschaft und Technik‹. Und auch wenn es von außen manchmal so aussieht, als würde in STS-Texten ein Kabinett der Kuriositäten zusammengestellt, so erfüllt die Sammlung von sehr diversen Fallstudien einen wichtigen Zweck für die Verständigung innerhalb der Interdisziplin über die alten Grenzen der Disziplinen hinweg. Zuerst auch als pädagogisches Mittel zur Gestaltung von Lehrplänen entwickelt, die Studierenden der Naturwissenschaften die unterschiedlichsten Debatten nahebringen sollten, erlaubt die STS-Fallstudie vor allem auch literarische Hybridität: Eine Studie über Muscheln, Forscher und Fischer arbeitet sich zugleich am Problem der Einbindung und Übersetzung heterogener Interessen ab, eine Arbeit zu Pasteur ist zugleich eine über das Labor und seine Rolle bei der Skalierung wissenschaftlicher Probleme und Forschungen über Arteriosklerose vermögen zugleich einen Schlüsselbeitrag zur ›ontologischen Wende‹ in den STS zu liefern. Heute ist es die Sammlung klassischer Studien, auf die man sich in der Lehre und bei der interdisziplinären Selbstverständigung bezieht. Nicht Theorien, Entwürfe oder methodologische Ausrichtungen werden zur Verortung genutzt, sondern in erster Linie exemplarische Fälle.

Die Dinge der Technowissenschaft

Auch wenn heute in einem Großteil der STS-Fallstudien Artefakte (s. Kap. IV.4), Instrumente und Maschinen allgegenwärtig sind: Zum Gegenstand wurde die Materielle Kultur der Technowissenschaften tatsächlich erst seit den 1970er Jahren. Daran haben jene Studien, die von vielen als die Gründungsdokumente der STS angesehen werden, tatsächlich einen großen Anteil. Als sich Mitte bis Ende der 1970er Jahre nämlich Bruno Latour (Latour/Woolgar 1979), Karin Knorr-Cetina (1981) oder Mike Lynch (1985) aufmachten, um nun endlich nicht mehr nur die institutionellen Bedingungen von Wissenschaft und Technik sowie die normative und motivationale Orientierung von Forschung – David Edge (1979, 115) sprach in diesem Zusammenhang von »soft underbelly of science« – zu untersuchen, machten sie eine interessante Entdeckung: Wissenschaft und Forschung bestehen ganz offenkundig aus recht gewöhnlicher Praxis an ungewöhnlichen Orten: Es wurde gelesen, geschrieben, präpariert, gelagert, geredet und abgewartet und es wurden Apparaturen, Instrumente und Messgeräte eingerichtet, gewartet und bedient, die ebenfalls lesen und schreiben und so »materielle Substanzen in Zahlen oder Diagramme« übersetzen (Latour/Woolgar 1979, 51, Übers. J.-H.P.). Und es standen auch nicht die an den Geräten, die dem üblichen Bild vom ›weisen Mann im weißen Kittel‹ entsprachen: Vielmehr arbeiteten dort, wo Experimente durchgeführt wurden, Techniker, Laboranten und Studierende (die männliche Form schließt hier selten die weibliche mit ein). Wissenschaftler saßen eher an Schreibtischen oder in Konferenzräumen und ›übersetzten‹ Publikationen in Forschungsstände, Zahlen in Graphen, Graphen in Ergebnisse und Ergebnisse in Publikationen und was sie da taten, war ein unglaubliches Handwerk, eine Kunst (siehe Lynch 2002).

Mit dem Idealtypus wissenschaftlicher Forschung, den die Kollegen aus der Wissenschaftsphi-

losophie oder der institutionalistischen Wissenschaftsforschung hochhielten, hatte das wenig zu tun. Insbesondere die Reproduktion von Ergebnissen, Eckpfeiler jeder Vorstellung von kumulativer Wissensproduktion, bestand praktisch darin, jeweils das Laborsetting nachzubauen, das die zu prüfenden Ergebnisse hervorgebracht hat. Die Rolle von Laborausstattungen und Instrumenten für die Koordination wissenschaftlicher Praxis und für die Erzeugung von Abweichung, Überraschung und Neuheit wurde so zu einem zentralen Thema der empirischen Wissenschaftsforschung.

Ein etwas anders gelagertes Interesse an den Dingen der Technowissenschaften entstand in der Mitte der 1980er Jahre. Die Geschichte dieser Hinwendung zur Technik wird üblicherweise als Übertragung der Fragestellungen der sich gerade neu positionierten Wissenschaftsforschung – und hier insbesondere der Soziologie wissenschaftlichen Wissens – auf das Feld der Erforschung technischer Artefakte und Systeme erzählt. Das stimmt einerseits für jene Ansätze, die im Rahmen der als »Social Construction« (Pinch/Bijker 1987) oder *Social Shaping of Technology* (MacKenzie/Wajcman 1999) bezeichneten Forschungsrichtungen die »interpretative Flexibilität« (Pinch/Bijker 1987, 27) entstehender Technologien in den Blick nahmen. Andererseits besteht eine Reihe von Fragen schon sehr viel länger (dazu Passoth 2008). Insbesondere jene Diskussion zu Beginn der 1980er Jahre darüber, inwieweit Technologien inhärent politisch sind oder politisch gemacht werden, belebten Fragestellungen, die im Rahmen der amerikanischen Technokratiedebatte der 1920er Jahre und ihrem deutschen Pendant in den 1960er Jahren schon aktuell waren und an deren Beantwortung sowohl die Modernitätskritik als auch die Planungseuphorie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hingen. Langdon Winners (1986) vielgelobter und vielgescholtener Aufsatz »Do artifacts have politics?« ist deswegen weniger Gründungsdokument einer neuen sozialwissenschaftlichen Technikforschung als vielmehr eine Übersetzung klassischer Fragen unter neuen Bedingungen: Seine Gegenüberstellung zweier Technologien – die Atombombe und die Brücken des Robert Moses – eröffnete die Frage neu, wie eindeutig die Verknüpfung von Technologien und sozialen Phänomenen zu verstehen ist und welche Rolle ihre je historisch-kontingente Genese bei der Schließung (engl. *closure*) der Kontroversen über diese Verknüpfung spielt: Sorgt die Bombe selbst für hierarchische Kontrolle oder hat Robert Moses, Planer unter anderem der New York Parkways, die Brücken deshalb so niedrig gebaut, dass öffentliche Busse und damit ärmere (und im New York der 1930er vor allem: farbige) Einwohner und Besucher den Jones Beach State Park nicht erreichen können?

Unmengen an Fallstudien – über das Fahrrad bis zur Glühbirne, über Moog Synthesizer bis zur Landgewinnung – waren auf der Grundlage dieser neu gestellten Frage damit beschäftigt, die Rolle von Entwicklern und Designern, relevanten und ausgeschlossenen Gruppen, Nutzern und Nichtnutzern, lokaler Situation und technologischer Rahmen zu beschreiben, zu widerlegen, zu stärken und zu relativieren. So rückte zunehmend der relationale Charakter von Technologien (Rammert 1998) in den Mittelpunkt: Nicht bestimmte feste oder eingeschriebene Eigenschaften prägen die Genese und Verwendung technischer Dinge, sondern ihre Positionen im komplexen Gefüge unterschiedlicher Technisierungsprojekte heterogener Akteure und variabler, kreativer und abweichender Nutzungsformen. Diese Erkenntnis wurde dann in den 1990er Jahren Hintergrund für die Herausbildung von zumindest drei unterschiedlichen Forschungsrichtungen: Insbesondere in Deutschland, wo die Ausgangslage wegen des wissenschaftspolitischen Fokus auf Technikfolgenabschätzung statt auf STS etwas anders gelagert war als im anglo-amerikanischen Raum, sind diese Jahre geprägt von der Betonung der Notwendigkeit von Technikgeneseforschung (etwa bei Dierkes 1987; Rammert 1990) und Techniknutzungsforschung (exemplarisch Hörning 2001). Weniger am einzelnen Artefakt als an eng miteinander verwobenen Systemen und Infrastrukturen von unterschiedlichen Techniken, Praktiken und institutionellen Strukturen entwickelte sich vor allem in den Niederlanden und in Deutschland die Analyse großtechnischer Systeme (siehe Geels 2007) und im anglo-amerikanischen Raum die sozialwissenschaftliche Infrastrukturforschung (siehe Edwards u. a. 2007).

Aktuelle Entwicklungen: STS an anderen Orten

Seit der Jahrtausendwende sind insbesondere zwei Entwicklungen zu beobachten, die die Beschäftigung der Wissenschafts- und Technikforschung mit der Materiellen Kultur der Gegenwart prägen. Beide beruhen auf einer Ausweitung: Einerseits werden die Fragen, die in Bezug auf die Dinge der Wissenschaft und Technik entwickelt wurden, auf andere Bereiche ausgedehnt. Hier bilden vornehmlich die im Kontext der neuen Wirtschaftssoziologie positionierten *Social Studies of Finance* das Paradebeispiel. Die zwi-

schen ›Critical Accounting‹, Wirtschaftssoziologie und STS positionierten Analysen der sozio-technischen Infrastruktur von Märkten, Finanzprodukten und ›High Frequency Trading‹ etwa fragen – wie schon zuvor die Untersuchungen zu den Umständen naturwissenschaftlicher Labore – sowohl nach der Rolle dieser Instrumente für den modernen Börsenhandel als auch nach den Entstehungsbedingungen und Nutzungsformen konkreter *Market Devices* (Callon u. a. 2007). Sie kommen dabei zu einem interessanten Ergebnis in Bezug auf die performative Rolle der Ökonomie (als Wissenschaft) bei der Einrichtung von Märkten: Gerade die Finanzökonomie und das Rechnungswesen sind entscheidend an der Durchsetzung und Aufrechterhaltung jener Phänomene beteiligt, die sie eigentlich beschreiben wollten (MacKenzie 2006). Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch in den Politikwissenschaften, der politischen Soziologie, der Stadtforschung, den Medien- und Kommunikationswissenschaften, der Rechtssoziologie oder der Erziehungswissenschaft beobachten. Hier kommen Verfahren der Landvermessung und der Volkszählung, die Arbeit am Straßenbau und an Versorgungsinfrastrukturen, die Verfahren der Publikums- und der Medienwirkungsforschung sowie Formen elektronischer und papierbasierter Aktenführung für Rechts- und Betreuungsfälle in den Blick.

Anderseits gibt es eine Reihe von theoretischen und konzeptionellen Entwicklungen im engeren Bereich der Wissenschafts- und Technikforschung, bei denen nach und nach immer deutlicher wird, dass sie gar nicht bereichsspezifisch sind, sondern eigentlich von Beginn an Antworten auf allgemeine sozialtheoretische Fragen suchten. Besonders auffällig ist das an der zunehmenden Rezeption der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) (s. Kap. II.11; V.13) als allgemeine soziologische Theorie, als Theorie des Politischen oder als Medientheorie. Diese Diskussion ist noch in den Anfängen und sie ist aktuell in vielen Disziplinen von einer merkwürdigen Mischung aus Radikalität und Polemik geprägt. Von dem in den STS an der Untersuchung der Materiellen Kultur der Technowissenschaften gewonnenen Perspektivwechsel – etwa in Bezug auf symmetrische Argumentationsfiguren, ›flache Ontologien‹ des Sozialen oder Heuristiken der Kartierung verteilter und schwach verbundener Phänomene – wird möglicherweise zu Recht eine radikale Neuorientierung der theoretischen und empirischen Arbeit in den alten Disziplinen erwartet: in der Sozial- und Kulturanthropologie z. B. im Hinblick auf das Verständnis von Feld und Feldforschung sowie in Bezug auf die Umstellung auf kollaborative Erkenntnisgewinne; in der Soziologie etwa in Bezug auf die Dekonstruktion so lieb gewonnener Unterscheidungen wie der von Mikro- und Makrosoziologie oder im Hinblick auf die Umstellung auf weniger an Sprache orientierten Methoden qualitativer Forschung. Zugleich erschwert aber die innerhalb der Interdisziplin STS gefundene Form der Verständigung über Fallstudien eine systematische Auseinandersetzung mit den Theorie- und Forschungstraditionen der alten Disziplinen. Das führt auch dazu, dass die lohnenswerte und längst überfällige Debatte zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten der Materiellen Kultur der Technowissenschaften im zeitlichen, räumlichen oder sachbezogenen Vergleich etwa mit der des Mittelalters, der indigenen Völker oder der Kirchengeschichte auf jene Fächer begrenzt geblieben ist, die sich wie die Soziologie (s. Kap. V.13), die Sozial- und Kulturanthropologie oder die Geschichtswissenschaft (s. Kap. V.3) an der Interdisziplin beteiligt haben. Ausgeblieben ist die Diskussion aber bisher mit archäologischen Fächern, der Kunstgeschichte oder der Religionswissenschaft – für die Zukunft liegt hier durchaus Potential.

Literatur

Bloor, David: *Knowledge and Social Imagery*. London 1976.

Callon, Michel/Millo, Yuval/Muniesa, Fabian (Hg.): *Market Devices*. Oxford 2007.

Dierkes, Meinolf: Technikgenese als Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung – erste Überlegungen. In: *Verbund Sozialwissenschaftliche Technikforschung. Mitteilungen* 1 (1987), 154–170.

Edge, David: Quantitative measures of communication in science. A critical review. In: *History of Science* 17 (1979), 102–134.

Edwards, Paul N./Jackson, Steven J./Bowker, Geoffrey C./Knobel, Cory P.: *Understanding Infrastructure: Dynamics, Tensions, and Design. Report of a Workshop on History & Theory of Infrastructure, Lessons for New Scientific Cyberinfrastructures*. NSF Report. O.O. 2007 [online unter http://hdl.handle.net/2027.42/49353 (20.11.2013)].

Geels, Frank W.: Transformations of large technical systems. A multilevel analysis of the Dutch highway system (1950–2000). In: *Science, Technology & Human Values* 32 (2007), 123–149.

Hörning, Karl H.: *Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens*. Weilerswist 2001.

Knorr-Cetina, Karin: *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford 1981 [dt. *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1991].

Knorr-Cetina, Karin: Sozialität mit Objekten. Soziale Beziehungen in post-traditionalen Wissensgesellschaften. In: Werner Rammert (Hg.): *Technik und Sozialtheorie*. Frankfurt a. M./New York 1998, 83–120.

Latour, Bruno: Technology is society made durable. In: John Law (Hg.): *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*. London 1991, 103–131.
Latour, Bruno/Woolgar, Steve: *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. Thousand Oaks, CA 1979.
Law, John: Actor network theory and material semiotics. In: Brian S. Turner (Hg.): *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford 2008, 141–158.
Lynch, Mike: *Art and Artifact in Laboratory Science*. London 1985.
Lynch, Mike: Protocols, practices, and the reproduction of technique in molecular biology. In: *British Journal of Sociology* 53 (2002), 203–220.
MacKenzie, Donald: *An Engine, not a Camera. How Financial Models Shape Markets*. Cambridge, MA 2006.
MacKenzie, Donald/Wajcman, Judy: *The Social Shaping of Technology*. Buckingham 1999.
Nathaus, Klaus/Vollmer, Hendrik: Moving Inter Disciplines. What kind of cooperation are interdisciplinary historians and sociologists aiming for? In: *InterDisciplines. Journal of History and Sociology* 1/2 (2010), 64–93 [DOI:10.2390/indi-v1-i1-7].
Passoth, Jan-Hendrik: *Technik und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Techniktheorien und die Transformationen der Moderne*. Wiesbaden 2008.
Pinch, Trevor J./Bijker, Wiebe E.: The social construction of facts and artifacts. Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. In: Wiebe E. Bijker/Thomas P. Hughes/Trevor J. Pinch (Hg.): *The Social Construction of Technological Systems*. Cambridge, MA 1987, 17–50.
Rammert, Werner: Plädoyer für eine Technikgeneseforschung. Von den Folgen der Technik zur sozialen Dynamik technischer Entwicklungen. In: Bernd Biewert/Kurt Monse (Hg.): *Wandel durch Technik?* Wiesbaden 1990, 333–350.
Rammert, Werner: Die Form der Technik und die Differenz der Medien. Auf dem Weg zu einer pragmatistischen Techniktheorie. In: Ders. (Hg.): *Technik und Sozialtheorie*. Frankfurt a. M./New York 1998, 293–326.
Star, Susan L./Griesemer, James R.: Institutional ecology, translations and boundary objects. Amateurs and professionals in Berkeley's museum of vertebrate zoology, 1907–39. In: *Social Studies of Science* 19/3 (1989), 387–420.
Suchman, Lucy/Trigg, Randall/Blomberg, Jeanette: Working artefacts. Ethnomethods of the prototype. In: *British Journal of Sociology* 53/2 (2002), 163–179.
Turkle, Sherry: *Evocative Objects. Things we Think with*. Cambridge, MA/London 2007.
Winner, Langdon: Do artifacts have politics? In: Ders. (Hg.): *The Whale and the Reactor. A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago, IL 1986, 19–39.

Jan-Hendrik Passoth

13. Soziologie

Das Materielle als das ausgeschlossene, eingeschlossene Dritte der Soziologie

Die Soziologie steht in einem zwiespältigen Verhältnis zur Materiellen Kultur. Zunächst ist das Materielle (wie auch das Psychische) etwas, wovon die Soziologie sich explizit abgrenzt. Ende des 19. Jahrhunderts entsteht die Soziologie als die Wissenschaft ›des Sozialen‹. Max Weber, Émile Durkheim, Georg Simmel – die Gründungsväter der Soziologie definieren den Gegenstand ihres Fachs über das soziale Handeln (Weber), die Eigengesetzlichkeit sozialer Strukturen (Durkheim) oder die Austauschbeziehungen zwischen Menschen (Simmel). Das Materielle ist aus dieser Ambition heraus das Außersoziale, das, was hinsichtlich der sozialtheoretischen Konzeption des Sozialen gerade herauszuhalten ist.

Gleichzeitig jedoch konnten sich bereits die frühen Vertreter der Soziologie einer gewissen Faszination durch die materiellen Neuerungen und Veränderungen ihrer Zeit nicht entziehen. Max Weber (1864–1920) misstraut der Straßenbahn und nimmt sie zum Anlass, die Notwendigkeit einer Art fatalistischen Vertrauens in unverständliche technische Zusammenhänge einzuräumen. Es ist Émile Durkheim (1858–1917), der auf die handlungsstrukturierende Wirkung von Technik, Architektur und Verkehrswegen hinweist und damit der Techniksoziologie den roten Teppich in die soziologische Theoriebildung ausrollt. Und nicht zuletzt ist es Georg Simmel (1858–1918), der bis heute durch die scharfen Beobachtungen seiner Zeit reizt, in denen neben den Beziehungen der Menschen auch die Mode, das Geld, kurz: der dinglich geprägte Lebensstil ihren Stellenwert finden.

Die Soziologie schließt das Materielle mit ihrem Fokus auf das Soziale aus ihrem Untersuchungsgegenstand zunächst aus. Doch wie gewohnt, so weiß Michel Serres (1987, 235), kehrt gerade das Ausgeschlossene wieder. Das Bemühen, das Soziale als reine Kernkategorie zu fassen, provoziert geradezu die abgrenzend-einbeziehende Auseinandersetzung mit dem in der Beobachtung der modernen Gesellschaft sich als natürliche Umwelt, als Technik, als Konsum aufdrängenden Materiellen. Gerade weil die Soziologie explizit und intendiert die Wissenschaft des Sozialen ist (wie immer dieses Soziale dann in den zum Teil höchst unterschiedlichen Theoriepositionen gefasst wird), ist sie implizit, aus der Abgrenzung heraus, zugleich eine Wissenschaft des sozial gerahmten Materiellen.

Mit dieser Ausgangslage liegt es auf der Hand, dass Materielle Kultur in der Soziologie keineswegs ein einheitlich verwendetes Konzept ist. Vielmehr taucht das, was als Materielle Kultur verallgemeinert werden kann, unter ganz unterschiedlichen, teils theoriespezifischen, teils gegenstandsspezifischen Begriffen auf. So trifft man die Materielle Kultur als Natur, als technisches Artefakt, als Alltagsgegenstand, als Architektur (s. Kap. IV.2; IV.3; IV.4) oder auch als Raum an. Auf der theoretischen Ebene werden solche Konkretisierungen zusammengefasst als Objektwelt, als außersoziale Umwelt der Gesellschaft oder eben – als Materielle Kultur. Weil die Soziologie immer eine Wissenschaft ist, die das Soziale als das Gemachte und damit im epistemologischen Wortursprung als das Kulturelle untersucht, lasse ich hier die Begriffe des ›Materiellen‹ und der ›Materiellen Kultur‹ zusammenfallen.

Ebenso wie die Vielfalt der Begriffe so ist die soziologische Perspektive auf Materielle Kultur notwendig eine Vielfalt von Perspektiven. Es gäbe unterschiedliche Möglichkeiten, diese Mannigfaltigkeit in die Form eines Überblicks zu bringen. Anstelle eines auflistenden Nebeneinanderstellens theoretischer oder empirischer Fragestellungen wird hier der Versuch unternommen, die Vielfalt soziologischer Zugänge zur Beobachtung des Materiellen in drei Kategorien zusammenzufassen: Purifizierung, Repräsentation und Symmetrisierung als drei unterschiedliche Arten des Verhältnisses von Materiellem und Sozialem. Mit dieser Unterscheidung werden zugleich zentrale Schwerpunkte der soziologischen Auseinandersetzung mit dem Materiellen deutlich.

Den unter dem Stichwort *Purifizierung* zusammengefassten Ansätzen geht es in erster Linie darum, das Soziale als Gegenstand der Soziologie zu formulieren. Verschiedene Theorien kommen dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen, so dass auch das ausgeschlossene Materielle auf unterschiedliche Art und Weise wieder eingeschlossen wird. Gemeinsam ist diesen Ansätzen jedoch die Vorgängigkeit des Sozialen vor dem als abgeleiteter Kategorie auftretenden Materiellen, das lediglich als Rahmenbedingung ermöglichend oder beschränkend auf das Soziale wirkt (s. u.). Davon zu unterscheiden sind Ansätze, in denen das Materielle statt als Rahmenbedingung als *Repräsentation* von Bedeutung konzipiert ist. Prägend für diese Ansätze ist die Prämisse einer Eigenrealität von Zeichensystemen kulturell zugewiesener Bedeutungen. Das Materielle erscheint hier als Zeichen; es wird nicht nur als Restkategorie mitgeführt, sondern interessiert als etwas, das soziale Verhältnisse widerspiegelt. Entsprechend geht es solchen Ansätzen weniger um eine sozialtheoretische Begründung der Disziplin Soziologie als vielmehr um Wege der Gegenwartsdiagnose einer von Dingen geprägten Gesellschaft. Eine dritte Form des Wiedereinschlusses des Ausgeschlossenen ist die Konzeption des Materiellen als sozialer Akteur. Das Materielle ist in solchen *Symmetrisierungsansätzen* nicht nur als außersoziale Rahmenbedingung, nicht nur als Sinn repräsentierendes Symbol konzipiert, sondern soll gedacht werden als eigenständig auf die gesellschaftliche Realität wirkend, deren Teil es ist. Das Materielle wird als Niemals-Ausgeschlossenes in den Gegenstandsbereich der Soziologie eingeführt. Vor dem Hintergrund solcher bereits klassischer Perspektiven lassen sich schließlich aktuelle Perspektiven der soziologischen Beschäftigung mit Materieller Kultur aufzeigen.

Purifizierung: Von der Vorgängigkeit des Sozialen

Die Soziologie ist die Wissenschaft des Sozialen. Dabei besteht eine gewisse Uneinigkeit darüber, wie dieses Soziale zu fassen sei. Ob als Untersuchungsperspektive des Sozialen das sinnintentionale Handeln oder die gesellschaftliche Struktur, die Sinnstruktur der Lebenswelt oder die Selbstreproduktion von Kommunikation gewählt wird, macht hinsichtlich Prämissen, Vorgehensweisen und Schlussfolgerungen einen Unterschied. Über solche Differenzen hinweg einigt eine Vielzahl soziologischer Theorien jedoch das, was Gesa Lindemann (2009, 16 ff.) den anthropologischen Grundkonsens der Soziologie nennt: die Prämisse, dass nur lebende Menschen soziale Personen sein können und dass die Unbestimmtheit seiner Bedürfnisse zum menschlichen Wesen gehöre. Diesen Gedanken fortführend wird deutlich, dass – bei allen Unterschieden in der Konzeption des Sozialen – mit dem Fokus auf menschliches Handeln bzw. sinnhaft-menschliche Kommunikation das Materielle konzeptionell außerhalb des Sozialen steht. Erst im zweiten Schritt wird das Materielle aus dieser außersozialen Position relevant; es schließen sich Fragen an, wie das Materielle gegebenenfalls auf das Soziale wirkt und ob das Materielle dem Sozialen vorgängig ist oder aber erst in der sozialen Konstruktion entsteht. Solche das Materielle dezidiert außerhalb des Sozialen verortende Theorien lassen sich als Purifizierungstheorien zusammenfassen.

Die Vorgehensweise, das Materielle aus der Kerndefinition des Sozialen zunächst auszuschließen, im

zweiten Schritt aber dennoch einzubeziehen, findet sich bereits bei Max Weber. Weber bestimmt die Soziologie als eine Wissenschaft, die soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in Ablauf und Wirkungen ursächlich erklären will; soziales Handeln ist dabei als dasjenige menschliche, mit einem subjektiven Sinn verbundene Verhalten bestimmt, das auf das Verhalten anderer Menschen bezogen und daran in seinem Ablauf orientiert ist (Weber 1984, 19). Explizit unterschieden ist die soziale, menschlich-sinnintentionale Handlung von den Vorgängen und Bedingungen ohne intendierten Sinn, also alles Psychisch-Physische, Physikalische, Astronomische oder Geographische. Das als sinnfremd angenommene Materielle kann aber immerhin Anlass, Ergebnis, Förderung oder Hemmung sozialer Handlung sein (ebd., 22 ff., 30 ff.). In Webers Sozialtheorie ist die Wiedereinführung des Materiellen in das Soziale entsprechend durchaus vorgesehen. Bereits Hans Linde (1913–1994) weist darauf hin, dass Weber für die soziologische Untersuchung des Materiellen analytische Unterscheidungen entwickelt hat, insbesondere einen spezifischen Handlungstypus und die Anwendung der Zweck-/Mittel-Unterscheidung auf Naturdinge versus Artefakte (Linde 1972, 34 ff.; s. Kap. IV.4). Aus der Definition des Sozialen bei Weber ist das Materielle zunächst ausgeschlossen – als Rahmenbedingung sozialen Handelns (sei es veranlassend oder hemmend) findet das Materielle gleichwohl seine Berücksichtigung.

Der zweite große Klassiker der Soziologie, Émile Durkheim, geht hinsichtlich der Behandlung des Materiellen ähnlich vor wie sein deutscher Zeitgenosse. Beide beginnen beim Sozialen und fragen dann nach der Wirkung des Materiellen auf das Soziale. Anders als Weber stellt Durkheim jedoch nicht das soziale Handeln in den Mittelpunkt, sondern die *faits sociaux*. Als solche sozialen Tatsachen bzw. sozialen Institutionen fasst Durkheim (2002, 12 ff.) allgemein Phänomene, die konstant und als äußere Kraft auf das Individuum wirken. Wiederum steht das anthropologisch gefasste Soziale im Mittelpunkt, hier verstanden als das Individuum mit seinen vielfältigen Handlungsoptionen. Indem Durkheim aber nicht das Handeln selbst untersucht, sondern die auf das Individuum wirkenden sozialen Institutionen, öffnet er das analytische Spektrum, um neben moralischen Regeln oder Rechtsvorschriften auch Kommunikationswege oder Wohnformen als solche auf das Individuum wirkende soziale Institutionen zu untersuchen. Weil Menschen ihr Handeln an und durch das Materielle geschaffene Erwartungen orientieren, hat das Materielle soziale Wirkungen. Dieser auf soziale Institutionen gerichtete Blick erlaubt Durkheim, im historisch-kulturellen Vergleich Unterschiede in der gesellschaftlichen Rahmung von Dingen festzustellen. So beschreibt er in seinen religionssoziologischen Schriften, wie für bestimmte australische Stämme Dinge als reguläre Stammesmitglieder behandelt werden. Die Nähe zu Marcel Mauss' (1872–1950) berühmter Studie *Die Gabe*, in der ebenfalls als handlungsfähig konzipierte Dinge in soziale Strukturen einbezogen sind (Mauss 1999), sei hier nur angemerkt.

Weber mit seinem Fokus auf soziales Handeln und Durkheim mit seinem Fokus auf soziale Institutionen werden in der Soziologie oft als Gegensätze gehandelt. Gerade die Unterschiedlichkeit aber verdeutlicht die beiden gemeinsame und für die Soziologie typische Umgangsweise mit dem Materiellen: das Materielle nämlich zunächst aus dem Bereich des Sozialen auszuschließen und dann im zweiten Schritt als Wirkung auf das Soziale wieder einzuführen. Eine solche einbeziehende Ausschließung des Materiellen zieht sich durch den überwiegenden Teil sozialtheoretischer Konzeptionen. Zwei Beispiele, die beide als Extremfälle gelten können, sollen das verdeutlichen: auf den Pragmatismus als besonders am Materiellen interessierter und auf die Systemtheorie als besonders auf eine rein-soziale Definition der Soziologie eingestellter Theorie.

Ausgangspunkt des von George Herbert Mead (1863–1931) geprägten soziologischen Pragmatismus ist die Frage, wie aus individuellem Verhalten die wechselseitigen Verhaltenserwartungen einer Gruppe entstehen. Meads zum Teil entwicklungspsychologisch gerahmte Überlegung hierzu ist, dass der Einzelne durch die spielerische Übernahme sozialer Rollen sein persönliches Ich mit den an ihn gerichteten sozialen Erwartungen in Einklang zu bringen lernt. Durch die Antizipation und Übernahme von Erwartungen entsteht eine unproblematische Welt unerschütterter sozialer Geltungen (Mead 1967, 152 ff.). Dem Materiellen kommt in dieser Konzeption des Sozialen in dreifacher Hinsicht eine zentrale Bedeutung zu. Erstens ist das Materielle nach Mead an der Entstehung von Bewusstsein beteiligt. Für Tiere sind Dinge in Handlungsabläufe eingebaut. Indem beim Menschen die Wahrnehmung und das anfassende Handhaben eines Dings auseinanderfallen, kann er anders als das Tier die Identität eines Dings über verschiedene Handlungsabläufe hinweg als selbes Ding mit unterschiedlichen Eigenschaften rekonstruieren (Mead 1967). Zweitens ist das Materielle an der Entstehung eines sozialen Bereichs beteiligt. Im Prozess der Entstehung ei-

nes sozialen Selbst sind die Reaktionen des Kindes auf Objekte zunächst gesellschaftliche Reaktionen. Wie bei Personen wird auch bei Dingen das Prinzip der Rollenübernahme angewendet. Aus den unterschiedlichen Reaktionen von Personen und Dingen emergieren parallel die Vorstellungen einer Subjekt- und einer Objektwelt (ebd., 178 ff.). Drittens schließlich ist das Materielle aus dieser Theorieperspektive in der Theorieanwendung, der Forschungspraxis relevant. Statt um Sinnintentionen geht es im pragmatistischen Ansatz um Handlungsprobleme. Die aber können im Umgang mit Dingen ebenso auftreten wie im Umgang mit Personen. An dieser Stelle setzt aktuelle Forschung zur Technikinteraktion an, und hier beginnt auch Mead selbst seine Überlegungen zur Wissenschaftsforschung.

Dem Materiellen kommt im Pragmatismus mithin eine große Bedeutung zu. Es interessiert in seinem Unterschied zum Sozialen, in seinem Beitrag zur Genese des Sozialen und in seinem Problematischwerden für die Handlung. Gleichwohl bleibt gerade der Pragmatismus eine vom Sozialen ausgehende und anthropologisch gerahmte Perspektive. Mead macht das ganz explizit, indem er betont, dass die Umwelt, das um uns herum Existierende, nur als eine Art Hypothese existent sei (ebd., 247). Kern ist wiederum das Soziale, hier im Sinne eines durch Rollenübernahme sozial geprägten Handelns, zu dem das ausgeschlossene Materielle in unterschiedlicher Weise in Bezug gesetzt wird.

Die Prämisse einer Unzugänglichkeit der Realität sui generis teilt der Pragmatismus mit der Systemtheorie nach Niklas Luhmann (1927–1998). Das Soziale ist hier als geschlossenes System sinnhafter Kommunikation gedacht, in dem das Materielle nur durch den doppelten Filter von Bewusstsein und Kommunikation hindurch vorkommen kann. Als ›real‹ gilt in dieser Perspektive nur das Prozessieren von Kommunikation. Doch selbst in dieser, das Soziale so rigide über sinnhafte Kommunikation jenseits von Bewusstsein und materieller Umwelt definierenden Theorie, findet das ausgeschlossene Dritte des Materiellen seine Wiedereinführung. Die Systemtheorie geht davon aus, dass menschliche und natürliche Umwelt für Gesellschaft im Sinne von Kommunikation nur so zugänglich sind, wie sie kommunikativ zugerechnet werden (Luhmann 1984). Als spezifischer Unterscheidungstypus sind Objekte – oder auch Körper – gleichwohl relevant für Kommunikation. Darüber hinaus werden neben Personen, Rollen, Programmen und Werten auch Dinge in der Systemtheorie als Identitäten mit strukturierender Wirkung auf Kommunikation gefasst (ebd.).

Es ließen sich in diese Riege der Purifizierungstheorien noch eine Reihe weiterer soziologischer Ansätze aufnehmen. Zu nennen wäre beispielsweise die Phänomenologie nach Alfred Schütz sowie Peter Berger und Thomas Luckmann, die die Lebenswelt des Alltags als natürliche Einstellung in den Mittelpunkt stellt und vom Erleben des Alltags aus das Konzept des Sozialen als Lebenswelt entwickelt (Schütz/Luckmann 2003, 54 ff.). Anführen ließe sich auch die Systemtheorie nach Talcott Parsons (1902–1979) oder die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas. Alle diese vom Sozialen ausgehenden und das Soziale reinhaltenden, purifizierenden Theorien haben gemeinsam, dass sie auf der Ebene der Sozialtheorie operieren. Ihnen geht es um die Definition des Sozialen als Gegenstandsbereich der Soziologie.

Bezogen auf diesen Typus soziologischer Ansätze lässt sich zusammenfassen: Während bei Theorien, die eher an sozialen Strukturen ansetzen, das Materielle als das Soziale mitstrukturierende Rahmenbedingung gefasst ist, erscheint das Materielle in eher interpretativen, bei der menschlichen Wahrnehmung ansetzenden Theorien als spezifisches Handlungsproblem. Das macht auf der methodologischen Ebene einen Unterschied. Gemeinsam ist ihnen aber, dass Fragen nach dem Materiellen immer bezogen sind auf das vorrangig bestimmte Soziale: Ist das Materielle dem Sozialen vorgängig und damit auf einer anderen Emergenzebene angesiedelt oder bestimmt das Materielle das Soziale mit? Genügt es, typisierte Handlungen, kommunikative Strukturen und Sinnwelten zu untersuchen, oder müssen die Sachverhältnisse zum Verständnis des Sozialen einbezogen werden?

Solche Fragestellungen reichen, wenn sie denn thematisiert werden, tief in die Erkenntnistheorie hinein. Der Soziologie geht es um die soziale Ordnung und die Möglichkeit ihres Zustandekommens. Gerade die sozialen Tatsachen, die sozialen Geltungen, die kommunikativen Strukturen sind aus Sicht der Soziologie das Unerschütterliche, während das Materielle nur aus diesem Sozialen heraus zugänglich, an sich aber unerreichbar ist. Das Materielle und das Objektive fallen aus Sicht der Soziologie damit auseinander. Wurde die Materie seit der frühen griechischen Kosmologie als die unveränderliche Substanz angenommen, postuliert die Soziologie über theoretische Positionen hinweg, dass es im Gegenteil die sozialen Strukturen sind, denen Objektivität zukommt. Das Materielle ist hingegen mit sozial nicht erreichbaren Unwägbarkeiten behaftet, so dass eine etwaige Objektivität des Materiellen unerreichbar bleibt. Ob als Rahmenbedingung für Handeln oder potentielles Handlungsproblem – das Ma-

terielle interessiert auf der Ebene der Sozialtheorie ausgehend von einer Definition des Sozialen in seiner Wirkung auf eben dieses Soziale.

Repräsentation: Von der zugewiesenen Bedeutung

Neben den sozialtheoretisch ansetzenden Purifizierungstheorien findet sich in der Soziologie eine zweite Gruppe von Konzepten, die das Materielle behandeln. Dieser zweite Typus steht in einem interdisziplinären, insbesondere linguistisch geprägten Kontext und beginnt mit der Idee von Ferdinand de Saussure (1857–1913), Sprache als Zeichensystem zu fassen (de Saussure 1967). Anstelle eines über Handlung oder Gesellschaftsstruktur gefassten Begriffs des Sozialen stehen hier aufeinander verweisende Zeichen und deren interpretative Erklärung im Mittelpunkt. Das Materielle gewinnt aus dieser Perspektive einen anderen Stellenwert: Objekte werden analog zu sprachlichen Zeichen Träger von Bedeutungen, von denen aus auf Kultur rückgeschlossen werden kann. Das Materielle ist nicht ausgeschlossen, sondern auf einer anderen Ebene angesiedelt.

Das Thema der Objektbedeutungen sowie der Materiellen Kultur als Zeichensystem ist auch in anderen Disziplinen prominent und wird an anderen Stellen dieses Handbuchs verhandelt (s. z. B. Kap. II.3). Ich möchte hier deshalb nur auf einige zentrale, im engeren Sinne soziologische Ansätze näher eingehen, in denen das Materielle im Sinne einer Repräsentation von Bedeutung (statt im Sinne des Nicht-Sozialen) auftritt: die Praxistheorie von Pierre Bourdieu, das System der Dinge von Jean Baudrillard sowie das Konzept des Lebensstils von Georg Simmel.

Bourdieu (1930–2002) knüpft im Hinblick auf seine Praxistheorie einerseits beim Strukturalismus nach de Saussure und Claude Levi-Strauss an, indem er für die soziologische Untersuchung eine objektivierende Methode zur Verfügung stellt. Weil diese Theorien des Objektivismus aber dazu verleiten, das eigene Verhältnis des Beobachters zu seiner Sozialwelt der analysierten Praxis implizit zu unterlegen, verweist Bourdieu andererseits auf Phänomenologie und Ethnologie als Theorien des Subjektivismus. Diesen fehle zwar eine objektivierende Methode, sie bieten aber die Möglichkeit, bei einer Auseinandersetzung mit den Primärerfahrungen sozialer Akteure anzusetzen. Die Theorie der Praxis soll zwischen diesen beiden Positionen des Objektivismus und Subjektivismus vermitteln (Bourdieu 1987). Bourdieu ›soziologisiert‹ das Konzept des geschlossenen Zeichensystems, indem er die konstituierende Wirkung einzelner Akteure auf die soziale Welt hervorhebt: Konstruktionen beruhen auf einem System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das in der Praxis gebildet wird und stets auf praktische Funktionen ausgerichtet ist. Für Materielle Kultur bzw. die Bedeutung der Dinge heißt dies, dass deren symbolische Dimension und das Handeln miteinander verflochten sind. Bourdieu prägt für diesen Zusammenhang das Konzept des Habitus. Soziale Klassen greifen zu ihrer schichtspezifischen Abgrenzung auch (nicht nur) auf bestimmte Dinge zurück, mit denen sie im Alltag umgehen. Distinktionswert hat das Ding, vor allem aber der schichtspezifisch-richtige Umgang mit diesem Ding (Bourdieu 1982, 212 f.). Mit einem habituell richtigen Umgang mit Dingen in der Praxis gewinnen Individuen »symbolisches Kapital«. Dinge sind aus dieser Perspektive nicht einfach qua Nicht-Sozialität ausgeschlossen, sondern repräsentieren ebenso wie andere Zeichen eine bestimmte Kultur; dazu gehört, dass der richtige Gebrauch der Zeichen, also auch der richtige Umgang mit Dingen, den sozialen Standort der sie gebrauchenden Akteure bestimmt.

In der Theorie Jean Baudrillards (1929–2007) kommt dem Materiellen ebenfalls eine repräsentierende Stellung zu. Er beginnt mit der These, dass Gegenstände und ihre Anordnung mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen korrespondieren. Im Wohnraum des traditionellen Milieus spiegelten sie die Familien- und Gesellschaftsstrukturen ihrer Epoche wider. In der Moderne verändert sich die Stellung des Individuums in der Familie und in der Gesellschaft – dies manifestiert sich auch in den Dingen: Das einzelne Objekt wird auf den einfachsten Entwurf seiner reinen Funktion reduziert. Wie das von religiösen, moralischen oder familiären Implikationen befreite Individuum auf seine Arbeitskraft reduziert ist, so gilt dies analog für die Gegenstände. Aus dieser entstrukturierten Lage heraus können Objekte nun als Stil zusammengestellt werden. Gerade weil die Gegenstände auf das Minimum ihrer Funktion reduziert sind, tritt ihr Gebrauch zurück und gewinnen Stil und Geschmack ihrer Zusammenstellung an Bedeutung (Baudrillard 1968). Ob damit bestimmte Werte tatsächlich kommuniziert werden, ist bei Baudrillard – anders als bei Bourdieu – nebensächlich. Ihm geht es vor allem darum, dass sich in der Ausgestaltung und Ordnung von Objekten soziale Werte und Verhältnisse ausdrücken (s. Kap. IV.20). Der Saussuresche Gedanke, dass die Bedeutung eines Zeichens durch andere Zeichen bestimmt wird und nicht etwa durch das

Wesen des Bezeichneten, ist hier auf Gegenstände übertragen: Nicht das Wesen des Bezeichneten prägt das Zeichen, sondern umgekehrt prägt das Zeichen das Wesen des Bezeichneten – es geht um »verschiedene Modelle zur Generierung eines Realen ohne Ursprung, das heißt eines Hyperrealen« (Baudrillard 1978, 7); »es geht um die Substituierung des Realen durch Zeichen des Realen« (ebd., 9). Die Dinge repräsentieren eine bestimmte Kultur und mehr: Die Repräsentation bemächtigt sich also des Realen, das Reale wird durch Zeichen des Realen ersetzt.

Bei Bourdieu und bei Baudrillard repräsentieren Dinge, Dinganordnungen und der Umgang mit Dingen einen Stil. Dinge werden genutzt, um einen bestimmten Habitus zu üben; Dinge sind freigestellt, um mit den Bedeutungen eines bestimmten Stils belegt zu werden. Dass Dinge in der Moderne genutzt werden, um einen bestimmten Lebensstil zum Ausdruck zu bringen (s. Kap. IV.24), findet sich als Gedanke bereits bei verschiedenen Autoren des frühen 20. Jahrhunderts. So analysiert Thorstein Veblen (1857–1929) kritisch-provokant den demonstrativen Konsum von Dingen (Veblen 1967). Sein Zeitgenosse Georg Simmel befasst sich ebenfalls mit Veränderungen im Umgang mit Dingen und prägt dafür den Begriff des Lebensstils. Simmel nimmt zwischen Purifizierungs- und Repräsentationstheorien eine Sonderstellung ein. Einerseits definiert Simmel als Gegenstand der Soziologie die Kräfte, Beziehungen und Formen, durch die Menschen sich vergesellschaften, wobei das Spezifikum der Soziologie in den besonderen von ihr vollzogenen Abstraktionen liegt. Andererseits finden sich in den Einzeluntersuchungen, mit Hilfe derer Simmel das Spektrum der Soziologie ausloten will, verschiedene Bereiche, die unmittelbar den Umgang mit Dingen betreffen. In seiner *Philosophie des Geldes* geht er darauf ein, wie über die menschlichen Motive von Nachahmung und Abgrenzung eine Pluralität von Lebensstilen entsteht. In diese Prozesse ist der Umgang mit Dingen explizit mit einbezogen, sowohl auf der Ebene des individuellen Umgangs mit Dingen als auch hinsichtlich des gesellschaftlichen Stellenwertes von Dingen (Simmel 1989, 591 ff.). Anders als bei Bourdieu und Baudrillard stehen bei Simmel also die Wechselbeziehungen zwischen Menschen, nicht der Zeichenwert der Dinge im Vordergrund. Der sich wandelnde Stellenwert von Dingen in diesen Beziehungen – »Steigerung der Kultur der Dinge, Zurückbleiben der Kultur der Personen« (ebd., 617 ff.) – sowie die repräsentierende Wirkung von Dingen in menschlichen Wechselbeziehungen nimmt gleichwohl einen auf Repräsentation abzielenden, soziologischen Zugang zu Dingen vorweg.

Anstelle der Frage, wie das Materielle gegebenenfalls auf das primär interessierende Soziale wirkt, geht es in Repräsentationsansätzen um den Zeichenwert des Materiellen. Damit sind im Unterschied zum sozialtheoretischen Anliegen der Purifizierungstheorien wesentlich gegenwartsdiagnostische Zielsetzungen verbunden. Bereits Simmel ging es um eine Beobachtung seiner Zeit; auch Bourdieu und Baudrillard beobachten – neben den immer vorhandenen theoretischen Ambitionen – soziale Milieus und aktuelle Veränderungen, insbesondere auch des Konsums. Das Materielle ist nicht nur ein Außersoziales, das im zweiten Schritt auf dieses Soziale einwirkt, es gibt als Stil, Konsum (s. Kap. III.1) oder Habitus Auskunft über die Kultur und nimmt an der Produktion dieser Kultur selbst teil.

Symmetrisierung: Von der Gleichberechtigung des Materiellen

Aus dem Vorangegangen ist deutlich geworden, dass die Soziologie sich zwar als Wissenschaft des Sozialen versteht, aber dennoch das Materielle mit berücksichtigt – sei es als Rahmenbedingung des Sozialen, als Handlungsproblem oder als prägende kulturelle Repräsentation. Wer wie Hans Linde (1972) oder Werner Rammert (1993) für eine stärkere Berücksichtigung von Dingen in der Soziologie plädiert, kann seit jeher auf Klassiker des Fachs verweisen. Dezidiert in Gegensatz zu diesen Klassikern – und auch Klassikern der Philosophie – stellt sich ein dritter Zugang zum Materiellen, der in der Soziologie zunehmend rezipiert wird: die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) mit ihrer Forderung, Dinge und Menschen gleichermaßen als Aktanten zu fassen und so Sozialwelt und Objektwelt zu symmetrisieren (s. Kap. II.11).

Ihren empirischen Ursprung hat die ANT in den sogenannten ›Laborstudien‹ der Wissenschafts- und Technikforschung (*Science and Technology Studies*; s. Kap. V.12). Mit einem ethnographischen Ansatz ausgestattet, wurde die wissenschaftliche Erkenntnisproduktion im wissenschaftlichen Labor untersucht. Ein Ergebnis dieser Studien war, dass die Naturwissenschaft keineswegs objektive Wahrheiten erkenne, sondern wissenschaftliche Erkenntnisse produziere (Latour/Woolgar 1986; Knorr-Cetina 2002). Es ergab sich daraus die Überlegung, dass im Prozess dieser Erkenntnisproduktion Dinge ebenso beteiligt seien wie soziale Akteure. Hatte die Technikforschung ohnehin eine Tendenz zur Beschäftigung auch mit Dingen, gewinnt dieser Forschungsschwerpunkt zu-

nehmend an Bedeutung. Drei Dimensionen sind dabei prägend: eine primär mikrosoziologische, eine gesellschaftstheoretisch orientierte und eine erkenntnis- bzw. sozialtheoretische.

Die erste Forschungsrichtung steht in direkter Folge der frühen Laborstudien. Grundidee ist, dass Dinge ebenso wie Menschen in Handlungen bzw. Handlungsnetzwerke eingebunden sind. Als Aktanten definiert Bruno Latour (1987, 84) »whoever or whatever is represented«. Auf dieser Annahme baut die ANT auf (als Überblick siehe Belliger/Krieger 2006), hier schließt sich eine pragmatistisch orientierte Technikforschung an (als Überblick siehe Strübing 2005) und davon ausgehend entstehen eine Reihe über Technik im engeren Sinne hinausgehende Ansätze wie etwa das Konzept der *boundary objects* (als Überblick Kneer/Schroer/Schüttpelz 2008).

Eine zweite, mehr gesellschaftstheoretische Forschungsrichtung untersucht Technik als endogene Größe gesellschaftlicher Entwicklung. Technik steht Gesellschaft danach nicht äußerlich gegenüber, sondern prägt die jeweilige Gesellschaft (Rammert 1993). Entsprechend kann Technik auf ihre sozialen Konsequenzen bzw. auf ihre politischen Implikationen hin untersucht werden (Winner 1985).

Auf einer dritten Ebene schließlich geht es um die theoretischen Schlussfolgerungen, die aus dem neuen Stellenwert des Materiellen gezogen werden müssen. In der Wissenschaftsforschung betrifft dies nicht zuletzt die epistemologische Frage, inwieweit wissenschaftliche Wahrheit durch das Materielle vorgeprägt oder aber sozial konstruiert wird (etwa Pickering 1993). Auch für die Sozialtheorie werden Konsequenzen diskutiert. Vorgeschlagen wird einmal ein Praxisbegriff, der nicht nur die Subjektivität und die Strukturiertheit des Handelns hervorhebt, sondern zusätzlich dessen Körperlichkeit und die Inanspruchnahme materieller Artefakte (als Überblick z. B. Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny 2001). Darüber noch hinausgehend fordert Latour (1997) eine grundsätzliche Resymmetrisierung von Sozial- und Objektwelt, also eine Einbeziehung von Dingen als gleichberechtigte soziale Akteure.

Insbesondere die sozialtheoretische Schlussfolgerung, Dinge als soziale Akteure zu behandeln, hat diversen Widerspruch ausgelöst. Kritisiert wird etwa, dass die Beobachter zwar insgesamt Konstruktivismus unterstellten, für sich aber einen objektiven Standpunkt in Anspruch nehmen (Hasse/Krücken/Weingart 1993). Von anderer Seite wird kritisch betont, dass dem Postulat einer Gleichberechtigung der Dinge nicht einmal in der eigenen Forschungspraxis der ANT nachgekommen werde – was Subjekt und was Objekt sei, bleibe trotz allem offensichtlich, Dinge kämen bestenfalls als Handlungsgehilfen vor (Lindemann 2008). Unabhängig von solcher Kritik gilt, dass die Idee eines handlungsfähigen Materiellen einen grundsätzlich neuen Zugang zur sozialwissenschaftlichen Untersuchung des Materiellen versucht und angesichts aktueller technischer Neuerungen mindestens eine willkommene Provokation darstellt.

Herausforderungen der Gesellschaft – Herausforderungen der Theorie

Spätestens seit den 1980er Jahren haben technische Entwicklung und Zerstörung der natürlichen Umwelt, aber auch der Stellenwert von Artefakten im Hinblick auf Konsumgewohnheiten eine solche Bedeutung gewonnen, dass sich die Soziologie Fragen nach dem Verhältnis von Sozialem und Umwelt, von Sozialem und Technik, von Sozialem und Alltagsgegenständen kaum mehr entziehen kann. Menschliche Handlungsintentionen führen nicht nur zu nicht-intendierten Effekten (was ein altes Problem ist), sondern werden, so scheint es, systematisch von eigendynamischen Prozessen auch des Materiellen unterlaufen. Mit Gentechnologie und Nanotechnologie, aber auch mit Arzneimittelnebenwirkungen und Lebensmittelzusatzstoffen gewinnt der alte Gedanke vom Eigensinn der Dinge (Hahn 2005, 46 ff.) eine neue Qualität: Unerwartete Wirkungen der Dinge und des Materiellen werden erwartbar.

Die Soziologie setzt sich mit solchen Entwicklungen empirisch auseinander. Die Untersuchung von Mensch-Technik-Interaktionen, der Umgang mit Dingen in einer wachstumsorientierten Konsumgesellschaft, Dinge oder auch Architektur als Spiegel gesellschaftsstruktureller Verhältnisse gewinnen an Bedeutung. Zugleich mehren sich die Bemühungen, eine intensivierte Auseinandersetzung mit Materieller Kultur auch theoretisch einzuholen. Neben den oben bereits beschriebenen Symmetrisierungsansätzen gehört dazu der Versuch, die Soziologie auf eine entanthropologisierte sozialtheoretische Grundlage zu stellen. Die Prämisse, dass die Gesellschaft auf vernunftbegabten, handlungsfähigen Menschen beruht, wird in diesem vor allem von Gesa Lindemann vertretenen Ansatz sozialtheoretisch hinterfragt und historisch kontingent gesetzt: Noch im Mittelalter waren Tiere, Engel und Dämonen als handlungsfähige Akteure Teil sozialer Realität; erst in der Neuzeit entwickelte sich ein auf lebendige Menschen beschränkendes Grenzregime des Sozialen (Lindemann 2009).

Dieser Ansatz, das Soziale von seinen Grenzen her zu denken, kann als Ausgangspunkt dafür dienen, drei aktuelle Herausforderungen der soziologischen Auseinandersetzung mit Materieller Kultur anzugehen: Das erste Desiderat liegt in der Entwicklung sozialtheoretischer Konzepte, die nicht bereits selbst mit anthropologischen Prämissen operieren. Insbesondere der Ansatz der reflexiven Anthropologie im Anschluss an Helmuth Plessner (1892–1985) bietet hier Anknüpfungspunkte (Plessner 1975). Das zweite Desiderat ist die Anwendung solcher Konzepte für eine gesellschaftstheoretische Untersuchung der Grenzziehung zwischen Sozialem und Materiellen. Zu fragen wäre etwa, welche Kriterien nötig sind, damit in einer Gesellschaft das Soziale als Sozial erkannt wird. Mit welchen Eigenschaften belegt die jeweils gültige Konstruktion das als materiell Ausgeschlossene? Wie verändert sich diese Grenzziehung – und wie korrespondiert sie mit sozialstrukturellen Verhältnissen? Das dritte Desiderat schließlich betrifft die Konsequenzen eines etwaig gewandelten Stellenwertes des Materiellen. Wenn einerseits die moderne Gesellschaft darauf eingestellt ist, Verantwortung für potentielle Risiken auf Personen zuzurechnen, andererseits Dinge eine Eigenkomplexität erreichen, aufgrund derer Schäden durch Dinge nicht mehr ohne weiteres auf Fehler von Personen zurückgeführt werden können – wie geht die Gesellschaft dann damit um?

Die moderne Gesellschaft ist mit Entwicklungen konfrontiert, die ihre auf vernunftbegabte Menschen ausgerichteten Institutionen an Grenzen führen. Die Soziologie ist berufen, einen Eigensinn der Dinge sozialtheoretisch zugänglich zu machen, um solche Entwicklungen reflektierend zu begleiten.

Literatur

Baudrillard, Jean: *Le système des objets*. Paris 1968 [dt. *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt a. M. u. a. ^{3}2007].

Baudrillard, Jean: *Agonie des Realen*. Berlin 1978.

Belliger, Andréa/Krieger, David (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld 2006.

Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M. 1982.

Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1987.

Durkheim, Émile: *Les règles de la méthode sociologique*. Paris 2002 [dt. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Neuwied 1961].

Hahn, Hans-Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hasse, Raimund/Krücken, Georg/Weingart, Peter: Laborkonstruktivismus. Eine wissenschaftssoziologische Reflexion. In: Gebhard Rusch/Siegfried J. Schmidt (Hg.): *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Frankfurt a. M. 1993, 220–262.

Kneer, Georg/Schroer, Markus/Schüttpelz, Erhard (Hg.): *Bruno Latours Kollektive*. Frankfurt a. M. 2008.

Knorr-Cetina, Karin: *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 2002.

Latour, Bruno: *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA 1987.

Latour, Bruno: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris 1997 [dt. *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008].

Latour, Bruno/Woolgar, Steve: *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton/New Jersey 1986.

Linde, Hans: *Sachdominanz in Sozialstrukturen*. Tübingen 1972.

Lindemann, Gesa: »Allons enfants et faits de la patrie …« Über Latours Sozial- und Gesellschaftstheorie sowie seinen Beitrag zur Rettung der Welt. In: Georg Kneer/Markus Schroer/Erhard Schüttpelz (Hg.): *Bruno Latours Kollektive*. Frankfurt a. M. 2008, 339–360.

Lindemann, Gesa: *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*. Weilerswist 2009.

Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Frankfurt a. M. 1984.

Mauss, Marcel: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques. In: Ders.: *Sociologie et anthropologie*. Paris 1999, 145–284 [Erstausgabe 1923/24; dt. Gabentausch. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 2. München 1975].

Mead, Herbert: *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago 1967.

Pickering, Andrew: The mangle of practice. Agency and emergence in the sociology of science. In: *American Journal of Sociology* 3 (1993), 559–589.

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin 1975 [Erstausgabe 1928].

Rammert, Werner: *Technik aus soziologischer Perspektive*. Opladen 1993.

Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*. Paris 1967 [dt. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin 1967].

Schatzki, Theodore/Knorr-Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York 2001.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz 2003.

Serres, Michel: *Der Parasit*. Frankfurt a. M. 1987.

Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M. 1989 [Erstausgabe 1900].

Strübing, Jörg: *Pragmatistische Wissenschafts- und Technikforschung. Theorie und Methode*. Frankfurt a. M. 2005.

Veblen, Thorstein: *The Theory of the Leisure Class*. New York 1967 [Erstausgabe 1899].

Weber, Max: *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen 1984 [Erstausgabe 1921].

Winner, Langdon: Do artifacts have politics? In: Donald MacKenzie/Judy Wajcman (Hg.): *The Social Shaping of Technology. How the Refrigerator got its Hum*. Milton Keynes 1985, 26–38.

Anna Henkel

14. Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie

Archäologie und Materielle Kultur

Vergleicht man die Rolle, die das Konzept ›Materielle Kultur‹ (s. Kap. II.2) in den archäologischen Fächern spielt, mit jener, die es für andere Wissenschaften besitzt, so zeigt sich ein deutlicher Unterschied. In den Kulturwissenschaften steht ›Materielle Kultur‹ für eine (oder mehrere) relativ klar bestimmbare Forschungsperspektive(n) neben anderen, für die dieses Konzept keine Bedeutung hat. Die Archäologiefächer hingegen scheinen aufgrund ihrer Quellenbasis ohne ein entsprechendes Konzept nur schwer vorstellbar. Es ist letztlich selbst dort präsent, wo dieser Begriff explizit gar nicht auftaucht.

Vor diesem Hintergrund sind Bemühungen zu sehen, ›Materielle Kultur‹ als Leitbegriff einer allgemeinen, ihre verschiedenen Teilfächer übergreifenden Archäologie zu etablieren (Graepler 2001, 348). Damit soll unter anderem eine Privilegierung bestimmter Zeugnisgruppen (wie Texte oder Bilder) zugunsten einer Betrachtung einer Gesamtheit der materiellen Relikte menschlicher Zivilisation überwunden werden. Allerdings konnte sich ein solcher integrierter Ansatz bislang auf breiter Front noch nicht durchsetzen und selbst innerhalb der verschiedenen archäologischen Teilfächer wird der Begriff ›Materielle Kultur‹ bis heute in unterschiedlicher Weise verwendet.

Der Begriff selbst hat seinen Ursprung im ethnologischen und universalgeschichtlichen Denken des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Später hat er besonders in der marxistischen Tradition an Bedeutung gewonnen. Dies zeigt beispielsweise die 1953 erfolgte Gründung eines Instituts für die Erforschung der Geschichte der Materiellen Kultur an der Polnischen Akademie der Wissenschaften. Ein anderes Beispiel markiert das Werk des Klassischen Archäologen Andrea Carandini, in dessen Mittelpunkt das Studium der *cultura materiale* der antiken Zivilisationen steht. Von einem Basis-Überbau-Denken ausgehend, entwickelte Carandini eine dezidiert wirtschafts- und sozialgeschichtliche Perspektive (Graepler 2001, 354). Ähnliche Ansätze gab es parallel dazu auch in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie des englischsprachigen Raums. Sie lassen sich bis auf die älteren Ansätze des australobritischen Prähistorikers V. Gordon Childe (1892–1957) zurückführen, dessen Marxismus allerdings einer merkwürdig idealistischen Betrachtungsweise von Kultur verhaftet blieb.

Unter ähnlichen Prämissen wie in den archäologischen Fächern hat sich das Studium Materieller Kultur in der ethnologischen und volkskundlichen Forschung bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein entfaltet. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist es dort dann allerdings unter Bezugnahme auf unterschiedliche philosophische Traditionen zu einer starken Ausdifferenzierung dieser Ansätze gekommen (siehe z. B. Hahn 2005). Einen Versuch, die unterschiedlichen Denktraditionen der Erforschung Materieller Kultur wieder zusammenzuführen, bildeten die britischen *Material Culture Studies* der 1980er Jahre (Hicks 2010) (s. Kap. V.7). Bei der Konstituierung dieser neuen Richtung, an der auch zahlreiche Archäologen beteiligt waren, spielten insbesondere ethnoarchäologische Studien, die sich modernen Gemeinschaften unter einer dezidiert ›archäologischen‹ Blickrichtung zuwandten, eine wichtige Rolle. Diese ethnoarchäologische Perspektive zielte auf die Produktion, Zirkulation und Aussonderung von Objekten. Einen Rahmen für entsprechende fachübergreifende Debatten bietet seit 1996 das *Journal of Material Culture*.

Allerdings sollte der Beitrag der Archäologien zu dieser Debatte auch nicht überschätzt werden. So finden sich beispielsweise unter den über 800 Referenzen einer aktuellen deutschsprachigen Einführung in das Thema ›Materielle Kultur‹ (Hahn 2005) lediglich rund zwanzig archäologische Beiträge. Die meisten stammen aus der Feder englischsprachiger Autoren, die in der einen oder anderen Weise der weiteren Tradition der Kulturanthropologie bzw. der *Material Culture Studies* verbunden sind. Was die deutschsprachige Archäologie betrifft, werden nur Beiträge eines einzigen Sammelbands genannt (Veit u. a. 2003). Dies spiegelt den tatsächlichen Anteil der Archäologie an der aktuellen Debatte gut wider und verweist zugleich auf ein eher begrenztes Interesse eines Großteils der Archäologen, sich an einer entsprechenden fachübergreifenden Debatte zu beteiligen.

Im Folgenden sollen die wesentlichen Perspektiven der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie im Hinblick auf die Frage nach der Materialität von Kultur skizziert werden. Dabei ist zweierlei zu berücksichtigen: zum einen der sich in den letzten Jahren ausweitende Diskurs, der sich unmittelbar am Begriff ›Materielle Kultur‹ festmacht und der vor allem darauf abzielt, die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Fachs (und dessen Verhältnis zu anderen Fächern) genauer zu bestimmen, und zum anderen eine viel ältere und breitere archäologische Praxis des konkreten Umgangs mit Dingen. Diese

Praxis beinhaltet ihre Identifikation und Bergung ebenso wie ihre Restaurierung, Inventarisierung und Beschreibung; dazu kommen Funktionsbestimmung, Vergleich, Klassifikation, Datierung, öffentliche Präsentation bis hin zur Verortung im Rahmen historischer Narrative.

Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie als objektgebundene Geschichtsschreibung

Die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie (bzw. Ur- und Frühgeschichte) ist bereits seit ihrer Entstehung im frühen 19. Jahrhundert mit Materieller Kultur, d. h. mit von Menschen gemachten Dingen (Artefakten, s. Kap. IV.4), befasst. Dabei handelt es sich in der Regel um Objekte, die sich über längere Zeiträume hinweg im Boden erhalten haben und die im Zuge von Erdarbeiten bzw. im Rahmen von gezielten Ausgrabungen wieder ans Licht gekommen sind. Sie wurden also als Produkte menschlicher Arbeit erkannt und zugleich als erhaltens- und berichtenswert eingestuft.

Heute unterscheidet man in den archäologischen Wissenschaften grundsätzlich zwischen mobilen ›Funden‹ und stationären ›Befunden‹. Zur ersten Kategorie müssen neben ›echten‹ Funden im Sinne von Artefakten (Werkzeuge, Tracht- und Schmuckgegenstände etc.) auch Abfallfunde (etwa Produktions- oder Speiseabfälle) sowie sterbliche Überreste von Menschen selbst gerechnet werden. Letztere sind zwar nicht menschengemacht, sie können aber durchaus Spuren einer Bearbeitung bzw. besonderen Behandlung aufweisen oder aber Hinweise auf eine bestimmte Lebensweise geben.

Generell gilt, dass mit dem Fortschreiten naturwissenschaftlicher Analytik, das Spektrum dessen, was unter ›Materieller Kultur‹ verstanden werden kann, deutlich größer geworden ist. Es schließt neben den klassischen Artefakten grundsätzlich auch ›Gegenstände‹ auf der molekularen Ebene mit ein, soweit diese als Träger kulturhistorisch relevanter Informationen identifiziert werden können. Im Unterschied zu den Artefakten im Sinne von durch Menschen gefertigten Gegenständen können solche ›technischen Objekte‹ allerdings nicht mit dem bloßen Auge beurteilt werden. Zu ihrer Sichtbarmachung bedarf es vielmehr bestimmter bildgebender Verfahren. Ebenso wenig können Gegenstände dieser Art als ›auratische Objekte‹ (s. Kap. IV.5) unmittelbar in Kontakt mit dem Museumsbesucher treten (Korff 2002). In Ausstellungen ist ihre spezifische Aussage entsprechend nur über Bilder (s. Kap. IV.7), graphische Repräsentationen und Begleittexte vermittelbar.

Dies gilt auch für archäologische ›Befunde‹ im Sinne ortsfester Installationen wie z. B. Gebäudereste, Befestigungsanlagen oder Grabmonumente. Sofern diese aus dauerhaftem Material bestehen, können sie vor Ort erhalten und gegebenenfalls auch museal bzw. touristisch erschlossen werden. In vielen Fällen jedoch werden archäologische Befunde (z. B. Hausgrundrisse/Pfostenstellungen, Vorratsgruben, Erdgräber usw.) im Verlauf der Ausgrabung zerstört. Sie müssen deshalb, um als historische Quellen dienen zu können, während der Grabung in möglichst umfassender Weise (z. B. durch Beschreibung, Einmessung, Zeichnung oder Fotographie) dokumentiert werden.

Archäologische Funde und Befunde bilden zusammen den Ausgangspunkt und die Grundlage für eine spezielle Form objektgebundener Geschichtsschreibung, wie sie in ähnlicher Weise z. B. auch von der Klassischen Archäologie (Graepler 2001) oder von der Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit (Andrén 1997) (s. Kap.V.8) betrieben wird. Anders als diese beiden Fächer kann die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie jedoch nicht oder nur ausnahmsweise auf zeitgenössische Schrift- und Bildquellen zurückgreifen, die die geborgenen Objekte erläutern. Nur im Bereich der sogenannten ›Frühgeschichte‹ werfen Schriftquellen aus benachbarten Hochkulturen ein gewisses Licht auf die Verhältnisse in den entsprechenden selbst noch schriftlosen Kulturen.

Damit steht die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie idealtypisch für eine Form von ›historischer Kulturwissenschaft‹, »deren Gegenstände aufgrund ihrer langen Dauer aller Texte, aller Schriften, aller ausdrücklich adressierten Mitteilungen entledigt sein können« (Schmidt 2005, 239 f.). Folgerichtig ist sie bereits vom berühmten Berliner Pathologen Rudolf Virchow (1821–1902), der sich in fortgeschrittenem Lebensalter selbst diesem Forschungsgebiet zuwandte, konsequent in den Bereich der Naturforschung gerückt worden. Für ihn war der distanzierte Blick des Naturwissenschaftlers dabei auch ein Garant dafür, dass die eigentliche historische Aussage von prähistorischen Denkmälern nicht durch problematische, in ihrem Quellenwert fragwürdige mythische oder volkstümliche Überlieferungen, wie sie diesen Denkmälern regelmäßig anhafteten (›Donnerkeile‹, ›Hünengräber‹), verfälscht wurde.

Die Kontroverse um die Lesbarkeit prähistorischer Objekte

Offen geblieben ist dabei allerdings bis heute, inwieweit solche entfernten und häufig ihres Kontextes beraubten Objekte für einen nicht in der betreffenden Kultur sozialisierten Beobachter überhaupt noch ›lesbar‹ sind (s. Kap. II.5). Der Volkskundler Gottfried Korff (1997, 177) äußert sich hierzu optimistisch, wenn er feststellt:

> »Auch ein prähistorisches Artefakt ist in der Lage, uns eine Vorstellung von einer weit zurückliegenden Ideenkultur zu vermitteln, auch wenn keine anderen Zeugnisse über die Sprache oder die Mentalität dieser Gesellschaften überliefert sind. In Gegenständen ist Menschliches eingeschlossen. Ihre Wirkung beruht in einer zweifachen Weise auf Intentionen: zum einen können sie durch psychische Aktivität eines Interpreten gedeutet werden, zum anderen verdanken Objekte ihre Erscheinungsform den investierten psychischen Energien«.

Dem ist im Grundsatz zuzustimmen. Allerdings bleibt hier offen, in welcher Weise das in solchen Objekten gespeicherte Wissen konkret in der und für die Gegenwart aufgeschlossen werden kann. Klar scheint lediglich, dass solche materiellen ›Spuren‹ im Sinne von ›Ruinen‹ und ›Relikten‹ einen grundsätzlich anderen Zugang zur Vergangenheit erlaubten als Texte (Assmann 1996, 107). Damit ist auf einen Gegensatz verwiesen, mit dessen Hilfe bereits Jakob Burckhardt (1818–1897) sein Projekt einer ›Kulturgeschichte‹ definierte. Unter ›Texten‹ verstand er kodierte Botschaften im Sinne bewusster Artikulationen einer Epoche. ›Spuren‹ böten demgegenüber lediglich indirekte Informationen, und zwar solche, die das Unwillkürliche einer Epoche dokumentieren, das keiner Zensur und Vorstellung unterliegt. Sie werden für kostbarer als Texte erachtet, weil ihnen ein höherer Grad an Wahrhaftigkeit und Authentizität (s. Kap. II.6) eigen sei (ebd.).

Letzteres scheint durchaus anfechtbar, auch wenn dieses Argument von Archäologen immer wieder gerne aufgriffen wurde. Aber selbst wenn man dazu stehen möchte, müssen solche materiellen ›Spuren‹ natürlich erst einmal richtig ›gelesen‹ werden. Und daran bestehen nicht nur im Fach selbst begründete Zweifel. Für den Germanisten Dietmar Schmidt (2005, 250) etwa ist Materielle Kultur, wie sie die Archäologie untersucht, nicht mehr als »unlesbarer Abfall«, der lediglich indiziere, dass etwas gesagt wurde, aber nicht was.

Archäologen selbst bewegen sich in der Regel irgendwo zwischen diesen beiden konträren Einschätzungen. Dabei erweist es sich als hilfreich, dass es ihnen in der archäologischen Praxis nicht um generelle Festlegungen, sondern um die Deutung ganz konkreter Objekte und Objektgattungen geht. Trotzdem ist es nötig und nützlich, sich auch von Seiten der archäologischen Fachwissenschaft grundsätzlicher mit dieser Frage zu beschäftigen.

Das Objektstudium in der frühen Ur- und Frühgeschichtsforschung

Charakteristisch für das seinerzeit junge Fach Ur- und Frühgeschichte war seit dem 19. Jahrhundert eine Form des Sammelns von Artefakten, die weitgehend dem zeitgenössischen Sammeln von Naturalien entsprach. Dabei traten ästhetische Gesichtspunkte gegenüber Bemühungen um eine Systematik der materiellen Hervorbringungen des frühen Menschen zurück. Funde, auch solche eher unscheinbarer Form, wurden benutzt, um Typen zu bilden und Entwicklungsreihen aufzustellen. Besondere Bedeutung erlangte hierbei schon früh das Studium der Vergesellschaftung von verschiedenen Objekttypen in speziellen archäologischen Fundkontexten wie z. B. in Gräbern oder intentionellen Deponierungen. Neben stratigraphischen Beobachtungen, also dem genauen Studium der Schichtung von Bodenablagerungen, bildete dieses methodische Prinzip für mehr als ein Jahrhundert die Grundlage der archäologischen Datierung und Epochengliederung.

Eine andere Möglichkeit, um mittels typographischer Studien zu historischen Schlussfolgerungen zu gelangen, bildete das Studium der räumlichen Verbreitung bestimmter Fund- bzw. Befundtypen. Damit glaubte man, kulturelle Einflüsse und Kontakte auch zwischen weit voneinander entfernten Regionen nachweisen zu können. Das methodische Grundprinzip dazu hatte der Geograph Friedrich Ratzel (1844–1904) bereits im Jahr 1891 klar formuliert: »Weil die Gegenstände den Stempel des Volkes tragen, das sie verfertigte, kennen wir an ihnen, wo immer sie auftreten mögen, das Volk von dem sie ausgingen« (zit. n. Grünert 2002, 72 Anm. 338). Karl Hermann Jacob-Friesen (1886–1960) hat im Jahr 1928 als einer der Ersten dieses Prinzip konsequent an die speziellen Bedingungen der Urgeschichtsforschung anzupassen versucht und auf diesem Gebiet auch selbst zur Anwendung gebracht. Allerdings sind die von ihm formulierten methodischen Standards selten hinreichend befolgt worden. Vielmehr haben Gustaf Kossinna (1858–1931) und viele andere Vertreter einer auf archäologischen Quellen gegründeten ›Völkergeschichte‹ die verfügbaren Quellen zumeist so ausgelegt, dass sie den nationalpoliti-

schen Forderungen ihrer Gegenwart entgegenkamen (Eggers 1959, 199 ff.; Grünert 2002).

In all diesen frühen Diskussionen spielte die Frage nach Funktion und Bedeutung der Dinge für die Menschen, die sie herstellten, besaßen und benutzten, zunächst keine oder doch nur eine untergeordnete Rolle. Primäres Ziel der entsprechenden Forschungen war es vielmehr, auf der Basis des vergleichenden Studiums der verfügbaren Überreste Geschichtlichkeit in eine selbst als ungeschichtlich angesehene, lange vergangene Welt zu bringen. Dabei versprach man sich Auskunft über so zentrale geschichtliche Fragen, wie jene nach den Anfängen menschlicher Religiosität oder nach der Vorgeschichte der europäischen Nationen – Fragen, die die traditionelle, an archivalische Quellen gebundene Geschichtswissenschaft nicht zu lösen in der Lage schien.

Auf diese Weise ist es in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gelungen, die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie ungeachtet ihrer Armut an Texten als einen Teilbereich der Geistes- und Geschichtswissenschaften zu etablieren. In ihrem Streben nach akademischer und öffentlicher Anerkennung haben Prähistoriker dabei allerdings sich selbst und andere nicht selten über die Möglichkeiten, die die ihnen zur Verfügung stehenden Sachquellen bieten, getäuscht. In der Hoffnung auf Anerkennung und Unterstützung ist mancher Fachvertreter auch nicht davor zurückgeschreckt, sich den jeweils Herrschenden als Berater anzudienen, etwa indem man versuchte, territoriale Ansprüche mit Verweis auf vermeintliche vorgeschichtliche Stammesgrenzen, wie sie sich aus Verbreitungsanalysen von Museumsobjekten ergaben, zu rechtfertigen. Die unrühmliche Rolle, die die Prähistorische Archäologie in diesem Kontext in der späten Weimarer Republik und im ›Dritten Reich‹ hat, ist inzwischen recht gut erforscht.

Allerdings lässt sich das angesprochene Problem nicht auf solche ›dunklen‹ Zeiten begrenzen. Vielmehr ist jede Archäologengeneration für entsprechende politische Vereinnahmungen anfällig. Wie der Blick auf die deutsche Nachkriegsforschung zeigt, kann selbst der Versuch der politischen Zurückhaltung zum Politikum werden. Vor dem Hintergrund des Erlebten scheute man seinerzeit die unmittelbare historische Ausdeutung archäologischer Quellen und zog sich weitgehend auf die unmittelbare Beschäftigung mit den Primärquellen, d. h. ihre Beschreibung und raum-zeitliche Ordnung, zurück. Die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie präsentierte sich statt als »hervorragend nationale« als eine »hervorragend antiquarische Wissenschaft« (Walter Torbrügge). Mit dieser Haltung unterstützte man nicht nur indirekt die konservative Ideologie der Zeit, sondern man überließ zudem die Deutungshoheit auf dem entsprechenden Feld den Laien und Ideologen.

Neuere Perspektiven: Materielle Kultur als analytisches Konzept

Erst in den letzten Jahrzehnten hat man im Zuge eines einmal recht anschaulich als »loss of innocence« (David L. Clarke) bezeichneten Prozesses zumindest in Teilen des Fachs ausführlicher über die erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Forschung sowie das Verhältnis von Archäologie und Gesellschaft nachgedacht. Dabei ist deutlich geworden, dass es nicht ausreicht, sich bei Deutungen archäologischer Funde und Befunde lediglich am eigenen Erfahrungshorizont zu orientieren. Begründbare Aussagen über die kulturelle Verfasstheit vergangener Epochen auf der Grundlage archäologischer Quellen setzen vielmehr einen komplexen Prozess von Hypothesenbildung und Test sowie ein hohes Maß an Selbstreflexivität voraus. Insbesondere aber bedarf es dazu eines ausgearbeiteten Kulturkonzepts jenseits des klassischen Konzepts der ›archäologischen Kultur‹ (im Sinne der wiederkehrenden Vergesellschaftung bestimmter Artefakttypen). Ein solches Konzept ist letztlich aber nicht allein durch fachspezifische Methodendebatten, sondern nur durch eine möglichst aktive Teilnahme an den kulturwissenschaftlichen Grundsatzdebatten über Wesen und Wandel menschlicher Kultur zu gewinnen.

Genau in diesem Diskussionszusammenhang hat der im Fach sporadisch durchaus bereits früher auftauchende Begriff ›Materielle Kultur‹ in der Ur- und Frühgeschichtsforschung letztlich an Kontur und Bedeutung gewonnen. Er verweist im Kern zunächst einmal auf die erkenntnistheoretische Lücke zwischen ›lebender‹ und ›toter Kultur‹, die jede Archäologie zu überwinden trachtet. Um diese Lücke zu schließen, muss geklärt werden, wie es ausgehend von der fragmentarischen materiellen Überlieferung möglich ist, auf das dahinterstehende Kulturganze bzw. dessen ideellen Kern (das häufig sogenannte ›Immaterielle‹) rückzuschließen.

Am Beginn des systematischen Nachdenkens über ›Materielle Kultur‹ in der deutschsprachigen Prähistorischen Archäologie steht hier das »Dreistufenmodell der Kultur« von Hans Jürgen Eggers (1906–1975). Eggers (1951, 24; 1959, 255 ff.) unter-

schied seinerzeit zwischen ›lebender‹, ›toter‹ und ›wiederentdeckter‹ Kultur – wobei ›Kultur‹ für ihn (wie für die meisten seiner Zeitgenossen) ganz pragmatisch die Summe der materiellen Güter einer bestimmten Epoche bezeichnete. Die zentrale Aufgabe des Archäologen sah er darin, den Prozess des »Sterbens« einer Kultur analytisch umzukehren, um so wenigstens im Geiste wieder zum ehemaligen Zustand vorzudringen. Im Grunde ging es also primär um Rekonstruktion, darum im Sinne Leopold von Rankes (1795–1886) zu erkennen, »wie es eigentlich gewesen«. Die konstruktiven Leistungen des Forschers, die schon mit der Art, wie gefragt wird, beginnen, und die wir zweifellos auch im Werk von Eggers erkennen können, wurden von ihm hingegen nicht thematisiert.

Mit diesem Konzept steht die Vorstellung in Verbindung, dass die Aussagemöglichkeiten der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie je nach dem jeweils betroffenen Kultursektor variieren. Technik und Wirtschaft einer vergangenen Kultur seien als ›stark materialisierte‹ Bereiche mit archäologischen Mitteln gut, ihre Sozialordnung und Religion, die als primär dem Ideellen Bereich verhaftet gelten, seien archäologisch eher schlecht ober überhaupt nicht erschließbar. Diese Vorstellung wird seit den 1950er Jahren mit dem Begriff »ladder« bzw. »hierarchy of inferences« bezeichnet, ein Terminus, der auf den britischen Prähistoriker Christopher Hawkes (1905–1992) zurückgeht (Hawkes 1954). So einleuchtend dieser Zusammenhang auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so problematisch erweist er sich bei näherem Hinsehen. Ihm liegt nämlich ein sektorales, ja vielleicht sogar ein stratigraphisches Kulturkonzept zugrunde, das künstliche Trennungen und Wertungen vornimmt, ohne dabei nach den Vorstellungen der historischen Akteure zu fragen. Dies widerspricht den Einschätzungen der jüngeren kulturwissenschaftlichen Forschung und provoziert damit Einwände (Veit 2003).

Dennoch sind entsprechende Denkfiguren im Fach auch heute noch regelmäßig anzutreffen. Manfred K. H. Eggert etwa hat sich in verschiedenen aktuellen Beiträgen, darunter auch in seinen weitverbreiteten Facheinführungen, für eine solche Sichtweise stark gemacht und damit das aktuelle Verständnis des Konzepts ›Materielle Kultur‹ im Fach entscheidend mitgeprägt. Seiner Ansicht nach liegt »die Stärke, aber auch die Begrenztheit der Archäologie […] auf dem Gebiet der sogenannten ›materiellen‹ Kultur und jener Lebensbereiche, die in irgendeiner Form materialisiert bzw. über materielle Kultur erfaßbar sind« (Eggert 2012, 12).

Eggert sieht einen grundlegenden Unterschied zwischen der Archäologie und ihren Nachbarwissenschaften, wie beispielsweise der Ethnologie, bei denen er einen direkten Zugriff auf den Untersuchungsgegenstand für möglich erachtet. »Archäologische Kulturen« aber, so seine Überzeugung, dürfen wir »nicht mit der historischen Wirklichkeit gleichsetzen«. Dies verhindere der besondere Charakter der Quellen; zur Wirklichkeit stießen wir erst vor, wenn es uns gelänge, »sie *hinter dem Materiellen* fassbar zu machen« (Eggert/Samida 2013 99; Hervorhebung U.V.).

An dieser Stelle wird anscheinend – von einer richtigen Überlegung zu den unterschiedlichen Ausgangsbedingungen kulturwissenschaftlicher Forschung in den einzelnen Fächern ausgehend – ein im Kern falscher Gegensatz konstruiert. Es ist heute ganz unstrittig, dass auch die ›Kulturen‹ der Ethnographie in hohem Maße konstruiert sind – und eben nicht in der Wirklichkeit aufgefunden werden. Der entscheidende Unterschied zwischen Archäologie und Ethnologie liegt demnach nicht in Tatsache, dass erstere ihren Erkenntnisgegenstand konstruiert, sondern darin, dass die Handlungen des Ethnologen Rückwirkungen in der untersuchten Gesellschaft haben können, die es in einer ›toten‹ Gesellschaft, wie sie der Archäologe vor sich hat, in der Weise nicht mehr geben kann.

Noch entscheidender für das Verständnis dieses verbreiteten Ansatzes zur Konzeptualisierung Materieller Kultur in der Ur- und Frühgeschichtsforschung ist aber ein zweiter Punkt. Die Feststellung Eggerts, die ›historische Wirklichkeit‹ liege nicht im Materiellen, sondern dahinter, verrät im Kern das Fortleben eines idealistischen Kulturkonzepts, das in den nicht schrifttragenden Artefakten, mit denen es der Ur- und Frühgeschichtliche Archäologe vor allem zu tun hat, von vornherein Kulturprodukte minderen Ranges sieht. Das wiederum rührt daher, dass archäologische Quellen bei Eggert primär an den erzählenden Quellen der traditionellen Geschichtswissenschaft gemessen werden, also an einem fremden Maßstab. Darüber hinaus scheint er, wie große Teile der mitteleuropäischen Forschung, weiterhin der alten Vorstellung anzuhängen, erst menschlicher Geist und Wille forme die ihn umgebende Natur zur Kultur (oder besser zur ›Materiellen Kultur‹) (zur gesamten Thematik s. auch Kap. II.2). Dagegen ist bisher kaum über die Art und Weise nachgedacht worden, wie Materie ihrerseits den menschlichen Geist formt – ein Schlüsselthema des aktuellen philosophisch-kulturwissenschaftlichen Diskurses (siehe aber z. B. DeMarrais/Gosden/Renfrew 2004).

Aus diesem Grund schiene es in der Tat angemessener – wie dies Ulla Johansen (1992) einmal mit Blick auf die Ethnologie vorgeschlagen hat – auch in der Archäologie von ›materialisierter‹ statt von ›materieller‹ Kultur zu sprechen. Damit würde jedenfalls einerseits die im Fach zumindest in Deutschland immer noch weit verbreitete Überzeugung von der Kultur als etwas das Materielle Transzendierendem angemessen zum Ausdruck gebracht. Andererseits würde aber auch der Gegensatz zu aktuellen kultur- und sozialwissenschaftlichen Ansätzen zum Thema ›Materialität der Kultur‹ deutlich, in denen eine entsprechende Trennung sowie Hierarchisierung von ›Geist‹ und ›Materie‹ strikt abgelehnt wird.

Die Vorstellung des Materiellen als Ausdruck menschlichen Geistes zeigt sich in der archäologischen Praxis am besten im Gebrauch der Spiegelmetapher: Grabausstattungen werden als Spiegel der sozialen Stellung des Verstorbenen im Leben angesehen, Siedlungsgrundrisse als unmittelbare Abbilder der ›Sozialstruktur‹. Allerdings räumen Archäologen zumeist bereitwillig ein, dass der ›Spiegel‹, in dem sie die Vergangenheit betrachten, teilweise blind oder zumindest beschlagen ist. Aufgrund der fragmentarischen Quellenüberlieferung und der begrenzten zeitlichen Auflösung archäologischer Untersuchungen seien deshalb Rekonstruktionen immer nur eingeschränkt möglich.

Auch wird schon länger über eine mögliche systematische Verzerrung der ehemaligen Realität im archäologischen Befundbild nachgedacht, die ihrerseits eine Entzerrung bzw. Korrektur notwendig mache. So spricht etwa bereits Eggers (1959, 267) von einer »positiven« bzw. »negativen Auslese« bei der Überlieferung bestimmter archäologischer Befundgruppen (›positiv‹ bei Gräbern und Hortfunden, ›negativ‹ bei Siedlungen), unterstellt damit aber wiederum Regeln, die universell, d. h. unabhängig von der untersuchten Kultur, gültig sind.

Auf solche ›Gesetze‹ oder gesetzesähnliche Regelmäßigkeiten baut man übrigens auch überall dort, wo mehr oder weniger systematisch versucht wird, über Analogieschlüsse zu ›lebenden Kulturen‹ prähistorische Verhältnisse zu erklären. Dies gilt auch für Versuche einer systematischen ethnoarchäologischen Modellbildung unter Verwendung von direkten Beobachtungen aus einer möglichst repräsentativen Stichprobe menschlicher Gesellschaften. Solche häufig auf die sogenannten *Human Relations Area Files* gestützten Untersuchungen waren eine Zeitlang in der sogenannten ›Prozessualen Archäologie‹ sehr beliebt. Ihnen liegt die Idee der ›Theorien mittlerer Reichweite‹ zugrunde. Dabei handelt es sich – knapp formuliert – um einen Korpus von Theorien, der die Lücke zwischen dem archäologischen Befund, der statischen Charakter besitzt, und der Dynamik des vergangenen kulturellen Systems, zu schließen versucht. Diese Theorien beschreiben also jene kulturellen und natürlichen Prozesse, die dazu führten, dass aus dem einst lebendigen kulturellen System, das heute noch erhaltene Material selektiert und überliefert wurde.

Materielle Kultur und soziale Bedeutung

Ein solches auf ›Gesetze‹ oder zumindest auf kulturübergreifende Regelmäßigkeiten setzendes Vorgehen zur Deutung des archäologischen Befunds, wie es speziell für die sogenannte *Processual Archaeology* kennzeichnend war, ist auch heute noch weit verbreitet. Allerdings ist man sich in der jüngeren Theoriedebatte zunehmend der Grenzen einer solchen, einseitig auf Erklärung setzenden Epistemologie bewusst geworden, mit der sich die inzwischen fragwürdig gewordene Idee eines kulturellen Uniformitarismus verbindet. Grundsätzlich in Frage gestellt wurde eine solche Epistemologie im Zuge des *linguistic turn* und der damit verbundenen postprozessualen Wende in der Archäologie, deren Verfechter die aktive Rolle Materieller Kultur im Kulturprozess betonen.

Wenn Materielle Kultur soziale Sachverhalte nicht nur abbildet, sondern soziale Prozesse aktiv mitbestimmt, dann greift die Spiegelmetapher zwangsläufig zu kurz. Ein ›Erklären‹ sozialen Wandels unter Rückgriff auf die Gesetzmäßigkeiten wird dann unmöglich. Was bleibt, sind unterschiedliche perspektivische Lesungen oder ›dichte Beschreibungen‹ der Quellen. Archäologie wird dann, wie der britische Prähistoriker Christopher Tilley (1989, 188) es einmal formuliert hat, zum Studium der Materiellen Kultur als einer Manifestation strukturierter symbolischer Praxen, die bedeutungsvoll gebildet sind und die in Beziehung zum Sozialen stehen. Diese Beziehung sei aktiv und Materielle Kultur nicht nur ein Spiegel sozialer Verhältnisse. Entsprechend dieser Vorgabe hat man sich seit den 1980er Jahren anknüpfend an ethnologische Forschungen (Leach 1978) in der britischen Archäologie sehr intensiv mit der Idee von ›Materieller Kultur‹ als einer besonderen Form von ›Sprache‹ bzw. ›Text‹ auseinandergesetzt und versucht, archäologische Funde und Fundkontexte als zeichenhaften Ausdruck sozialer Distinktionsprozesse zu ›lesen‹ (Hodder 1982; 1989a; 1989b). Dabei wurde deutlich, dass nonverbale

Kommunikation eigenen Regeln gehorcht, die sie von verbaler bzw. schriftlicher Kommunikation klar unterscheiden. Hervorzuheben ist etwa die fehlende Linearität und Mehrdeutigkeit nichtschriftlicher materieller Zeichen (Veit 2003).

Trotzdem galt und gilt Materielle Kultur vielen Archäologen dieser damals neuen postprozessualen Ausrichtung der Archäologie im Hinblick auf Ideologien und soziale Strategien einzelner Akteure und Gruppen als grundsätzlich lesbar. Sehr beliebt war und ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung, Objekte seien von den sozialen Akteuren in der Interaktion bewusst eingesetzt worden, um bestimmte Interessen durchzusetzen. Man möchte in ihnen also ein nonverbales Mittel der Kommunikation sehen, das dominante gesellschaftliche Gruppen nutzten, um bestehende soziale Unterschiede zu naturalisieren oder zu verschleiern. Eine solche archäologische (Re-)Konstruktion von ›Ideologien‹ setzt allerdings unter den Akteuren einen Grad an Bewusstheit und strategischem Denken voraus, wie er im Hinblick auf die in Frage stehenden sozialen und medialen Kontexte kaum plausibel begründbar erscheint.

Andererseits ist mit einem solchen neuen Objektverständnis im Hinblick auf eine Wahrnehmung Materieller Kultur als einem dynamischen Element des kulturellen Wandels nicht viel gewonnen. Materielle Kultur bleibt vielmehr im Grunde weiterhin passiv, steht sie doch weitgehend in der Verfügungsgewalt der jeweiligen sozialen Eliten, die sie entsprechend ihren jeweiligen Interessen manipulieren.

Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie und die Herausforderungen des ›Material Turn‹

An dieser Stelle setzen aktuelle Bestrebungen in der Wissenschaftsgeschichte an, die mit Bezug auf die Akteur-Netzwerk-Theorie des Wissenschaftstheoretikers Bruno Latour (1995) darauf zielen, entsprechende ›materielle Akteure‹ mit den menschlichen Akteuren gleichzustellen (s. Kap. II.11). Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die möglichen Konsequenzen eines solchen neuen Verständnisses Materieller Kultur in der Archäologie auszuloten. Für die mitteleuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung jedenfalls spielen solche Überlegungen bislang noch eine untergeordnete Rolle. Und auch dort, wo man schon über die Implikationen eines solchen Ansatzes für die Archäologie nachgedacht hat – d. h. im englischsprachigen Raum und in Skandinavien – ist man im Grunde über programmatische Stellungnahmen noch nicht hinausgekommen (Olsen 2003; Shanks 2007; Witmore 2007). Eine praktische Umsetzung dieser theoretischen Prämissen dürfte auch nicht einfach zu bewerkstelligen sein. In jedem Fall würde sie eine Infragestellung von fast allem, was man in der mitteleuropäischen Archäologie bisher über Materielle Kultur gedacht hat, voraussetzen.

Jenseits solcher philosophischer Grundsatzerwägungen, die von den meisten Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologen gemieden werden, gibt es indes eine Reihe von konkreten Arbeitsfeldern, in denen in den letzten Jahren die Anwendbarkeit spezifischer sozial- und kulturtheoretischer Konzepte des Materiellen im Hinblick auf konkrete archäologische Kontexte und Quellen erprobt wurden:

- Materielle Kultur und Wissen (etwa die Rolle des Materiellen im Kontext der Entstehung kognitiver Fähigkeiten beim Menschen: z. B. Renfrew/Scarre 1998);
- Materielle Kultur, Ökonomie und soziale Struktur/Praxis (Ressourcenmanagement, Gabentausch und Warenkonsum in frühen Gesellschaften: z. B. Godelier 1990);
- Materielle Kultur, symbolischer Ausdruck und soziale Identität (soziale Bedeutung bestimmter Objekt- und Monumentgattungen in konkreten historischen Situationen, Einsatz von Objekten/Monumenten im Rahmen sozialer Strategien, kommunikative Funktion von Verzierungsstilen: z. B. Hodder 1989a; Veit u. a. 2003; Kienlin 2005);
- Materielle Kultur und kulturelles Gedächtnis (z. B. Veit 2005; Jones 2007).

Grundlage für solche Studien bilden dabei im besten Fall differenzierte Beschreibungen und Analysen konkreter archäologischer Objekte bzw. Objektklassen, die sowohl Materialeigenschaften und formale Gestaltung als auch mögliche Gebrauchspuren berücksichtigen. Neben der Rekonstruktion des Herstellungsprozesses von Artefakten (*chaîne opératoire*) ist es heute üblich, möglichst den gesamten ›Lebenslauf‹ von Objekten inklusive von Prozessen der Umwertung und des ›Recycling‹ (›Taphonomie‹) zu rekonstruieren (›Objektbiographien‹; s. Kap. IV.19).

Von grundsätzlicher Bedeutung in diesem Zusammenhang sind die Überlegungen von Matthias Jung (2006, bes. 16) zu einer »Objektiven Hermeneutik«. Jung ruft dazu auf, unter bewusster Absehung von einer schnellen Kontextualisierung von Objekten zunächst gedankenexperimentell Szenarien sinnvoller Einbettungen dieser Objekte in lebenspraktische Vollzüge zu konstruieren. Dies zwinge den Untersuchenden dazu, sich zunächst einmal intensiv und möglichst unvoreingenommen mit dem Gegenstand

seiner Untersuchung auseinanderzusetzen und verhindere somit voreilige Schlussfolgerungen.

Von Archäologen selbst ist die Bedeutung archäologischer Objekte in der modernen Gesellschaft – jenseits ihrer Funktion als historische Quellen – bislang noch wenig erforscht worden. Dies gilt auch für Fragen der musealen Präsentation und Inszenierung archäologischer Originalfunde (siehe Korff 1997; 2002). Stattdessen werden archäologische Ausstellungen dem Publikum noch immer primär als ›Leistungsschauen‹ des Fachs dargeboten, wobei man die Art der Objektpräsentation Ausstellungsexperten und Innenarchitekten überlässt. Hier besteht zweifellos ein großer Nachholbedarf, will man dieses innovative Feld nicht vollständig anderen Fächern überlassen. Dies wäre auch deshalb bedauerlich, da es hier beileibe nicht nur um Fragen der Wissenschaftspopularisierung und Wissensvermittlung, sondern auch um zentrale Fragen des fachlichen Selbstverständnisses geht.

Schlussbemerkungen

Wie ich zu zeigen versucht habe, steht der Begriff ›Materielle Kultur‹ in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie bis heute zunächst einmal in erster Linie für kulturtheoretisch informierte Ansätze und damit zugleich für eine fächerübergreifende, kulturvergleichende Perspektive. Archäologen, die sich ganz unmittelbar und praktisch mit den archäologischen Quellen beschäftigen, bedürfen einer solchen Abstraktion normalerweise nicht. Für sie stellt ›Kultur‹ kein Problem dar, als dass das Bedürfnis nach einem solchen Konzept überhaupt entstehen könnte. Wo indes konkret von ›Materieller Kultur‹ die Rede ist, kann je nachdem, ob quellenkritische oder kulturtheoretische Überlegungen im Vordergrund stehen, Unterschiedliches gemeint sein.

Im einfachsten Fall wird ›Materielle Kultur‹ als Sammelbegriff zur Charakterisierung der Quellengrundlage der archäologischen Fächer verwendet. Gemeint ist ›die materielle Überlieferung‹ im Gegensatz zur archivalischen Überlieferung der Geschichtswissenschaft. Mit einem solchen Verständnis ›Materieller Kultur‹ verbindet sich bisweilen eine Kritik an Richtungen innerhalb der Kultur- und Geschichtswissenschaften, die in den nicht schrifttragenden Artefakten lediglich Kulturprodukte minderen Ranges sehen.

›Materielle Kultur‹ kann andererseits aber auch als Kampfbegriff zur Kritik idealistischer bzw. mentalistischer Kulturkonzepte aufgefasst werden, in deren Kontext die Dinge lediglich als Manifestationen von bestimmten Ideen erscheinen. Demgegenüber wird dann im Sinne des Historischen Materialismus als auch anderer Materialismen die überragende Bedeutung der ökonomischen (= materiellen) Basis für den historischen Prozess herausgestellt.

Von einem solchen Begriffsverständnis ausgehend ist ›Materielle Kultur‹ in den vergangenen Jahrzehnten zunächst im englischsprachigen Raum und später auch in Deutschland zum Leitbegriff einer explizit kulturanthropologisch ausgerichteten Archäologie geworden. Deren Anhänger setzen auf interkulturellen Vergleich und Generalisierung und grenzen sich damit dezidiert gegenüber älteren antiquarischen und historisierenden Ansätzen ab.

Besondere Bedeutung wird in diesem Rahmen ethnographisch-archäologischen Vergleichen zugeschrieben. Man unterstellt, dass erst durch einen systematischen Vergleich reduzierter archäologischer mit dicht beschriebenen ethnographischen Kontexten die fragmentarischen archäologischen Quellen verständlich und so letztlich gesellschaftliche Prozesse erklärbar werden. Ein solcher Zugang setzt im Idealfall systematische ethnographische Beobachtungen bei rezenten, nicht industrialisierten Gesellschaften voraus (Ethnoarchäologie), die als Grundlage zur Formulierung von sogenannten ›Theorien mittlerer Reichweite‹ dienen können. Ihre Aufgabe ist es, die Statik des archäologischen Befundes mit der Dynamik der stattgefundenen Prozesse zu verbinden.

In diesen weiteren Kontext gehören auch die in den 1970er Jahren in den USA entstandenen *Modern Material Culture Studies* (Rathje 1979), die – neben der Möglichkeit einer entsprechenden Theoriebildung – auch eine Chance zur direkten Inbezugsetzung moderner industrialisierter mit vorindustriellen Gesellschaften eröffnen. Schließlich ist ›Materielle Kultur‹ im Gefolge des *lingustic turn* in den Kulturwissenschaften auch zum Leitbegriff einer semiotisch bzw. kommunikationstheoretisch erweiterten Archäologie geworden (s. Kap. II.2). Unter dem Motto ›Materielle Kultur als Text‹, sehen deren Anhänger in den Objekten der Materiellen Kultur nicht nur Werkzeuge zur Bearbeitung der Umwelt und zur Regulierung des Zusammenlebens, sondern vor allem Medien einer nonverbalen Kommunikation (s. Kap. II.2; II.5). Diese gehorche eigenen Regeln, die sie von verbaler bzw. schriftlicher Kommunikation unterschieden (z. B. fehlende Linearität und Mehrdeutigkeit). Trotzdem gilt Materielle Kultur vielen Postprozessualen Archäologen insbesondere im Hinblick auf soziale Strategien einzelner Akteure und Gruppen als grundsätzlich lesbar und aussagekräftig.

Dies ist sowohl von Vertretern eines traditionellen wie eines kulturanthropologischen Fachverständnisses angezweifelt worden. Widerspruch kommt aber auch aus dem kulturwissenschaftlichen Lager selbst, wo ›Materielle Kultur‹ bisweilen lediglich als Formel für die Unerreichbarkeit einer nur in stummen Überresten greifbaren Vergangenheit angesehen wird, und damit »unlesbarer Abfall« ist, der lediglich indiziere, dass etwas, aber nicht, was gesagt wurde. Daher mache »die Rede von ›materieller Kultur‹ nur in archäologischen Zusammenhängen einen spezifischen Sinn« (Schmidt 2005, 239).

Diese Feststellung entbehrt insofern nicht einer gewissen Ironie, als der aktuelle Boom der *Material Culture Studies* (s. Kap. V.7) bis heute zu großen Teilen an der prähistorisch-archäologischen Forschung zumindest des deutschsprachigen Raums vorbeigegangen ist. Selbst die Ausrufung der Archäologie zu einer neuen Leitdisziplin der Kulturwissenschaften (Ebeling/Altekamp 2004; Veit 2011; s. Kap. V.4), hat die meisten Facharchäologen unberührt gelassen. Lediglich eine kleine Gruppe vornehmlich britischer Theoretiker hat im Gefolge des *material turn* in den Sozialwissenschaften versucht, die Gunst der Stunde zu nutzen und die Archäologie als *die* Wissenschaft von der Materiellen Kultur zu etablieren und ihr damit eine Schlüsselstellung im Bereich der Kulturwissenschaften zu sichern. So offen wie der Erfolg dieser Initiative bis heute ist, so unklar sind die Konsequenzen eines solchen Neuansatzes für unser Fachverständnis.

Literatur

Andrén, Anders: *Between Artifacts and Texts. Historical Archaeology in Global Perspective*. New York/London 1997.

Assmann, Aleida: Texte, Spuren, Abfall. Die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): *Literatur und Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg 1996, 96–111.

DeMarrais, Elizabeth/Gosden, Chris/Renfrew, Colin (Hg.): *Rethinking Materiality. The Engagement of Mind with the Material World*. Cambridge 2004.

Ebeling, Knut/Altekamp, Stefan (Hg.): *Die Aktualität des Archäologischen*. Frankfurt a. M. 2004.

Eggers, Hans Jürgen: *Der römische Import im freien Germanien*. Hamburg 1951.

Eggers, Hans Jürgen: *Einführung in die Vorgeschichte*. München 1959 [unveränderter Nachdruck ^{6}2010].

Eggert, Manfred K. H.: *Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden*. Tübingen/Basel ^{4}2012 [Erstauflage 2001].

Eggert, Manfred K. H./Samida, Stefanie: *Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie*. Tübingen/Basel ^{2}2013 [Erstauflage 2009].

Godelier, Maurice: *Natur, Arbeit, Geschichte. Zu einer universalgeschichtlichen Theorie der Wirtschaftsformen*. Hamburg 1990.

Graepler, Daniel: Kunst – Bilderwelt – materielle Kultur. Über das unklare Verhältnis der Klassischen Archäologie zu ihrer kunstwissenschaftlichen Vergangenheit. In: Stefan Altekamp/Mathias René Hofter/Michael Krumme (Hg.): *Posthumanistische Klassische Archäologie. Historizität und Wissenschaftlichkeit*. München 2001, 337–375.

Grünert, Heinz: *Gustaf Kossinna (1858–1931): Vom Germanisten zum Prähistoriker. Ein Wissenschaftler im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Rahden, Westf. 2002.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hawkes, Christopher: Archeological theory and method. Some suggestions from the Old World. In: *American Anthropologist* 56 (1954), 155–168.

Hicks, Dan: The material-cultural turn. Event and effect. In: Ders./Mary C. Beaudry (Hg.): *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford 2010, 27–98.

Hodder, Ian (Hg.): *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge 1982.

Hodder, Ian: This is not an article about material culture as text. In: *Journal of Anthropological Archaeology* 8 (1989a), 250–269.

Hodder, Ian (Hg.): *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. London 1989b.

Johansen, Ulla 1992: Materielle Kultur oder materialisierte Kultur? In: *Zeitschrift für Ethnologie* 117 (1992), 1–15 [Kommentare zu diesem Beitrag und Erwiderung der Verf. ebd. 118 (1993), 141–197].

Jones, Andrew: *Memory and Material Culture*. Cambridge/New York 2007.

Jung, Matthias: *Zur Logik archäologischer Deutung. Interpretation, Modellbildung und Theorieentwicklung am Fallbeispiel des späthallstattzeitlichen ›Fürstengrabes‹ von Eberdingen-Hochdorf, Kr. Ludwigsburg*. Bonn 2006.

Kienlin, Tobias L. (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005.

Korff, Gottfried: Notizen zur Materialität der Erinnerung. In: Utz Jeggle/Freddy Raphael (Hg.): *Kleiner Grenzverkehr. Deutsch-französische Kulturanalysen/D'une rive à l'autre. Rencontres ethnologiques franco-allemandes*. Paris 1997, 173–188.

Korff, Gottfried: *Museumsdinge. Deponieren – Exponieren*. Hg. von Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen. Köln/Weimar u. a. 2002.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin 1995.

Leach, Edmund: *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt a. M. 1978.

Olsen, Björnar: Material culture after text. Re-membering things. In: *Norwegian Archaeological Review* 36/2 (2003), 88–104.

Rathje, William L.: Modern material culture studies. In: *Advances in Archaeological Method and Theory* 2 (1979), 1–37.

Renfrew, Colin/Scarre, Chris (Hg.): *Cognition and Material Culture. The Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge 1998.

Schmidt, Dietmar: Die Lesbarkeit des Abfalls. Zur Entdeckung materieller Unkultur als Objekt archäologischen Wissens. In: Tobias L. Kienlin (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005, 239–252.

Shanks, Michael: Symmetrical archaeology. In: *World Archaeology* 39/4 (2007), 589–596.
Tilley, Christopher: Interpreting material culture. In: Ian Hodder (Hg.): *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. London 1989, 185–194.
Veit, Ulrich: Über die Grenzen archäologischer Erkenntnis und die Lehren der Kulturtheorie für die Archäologie. In: Ders./Tobias L. Kienlin/Christoph Kümmel/Sascha Schmidt (Hg.): *Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur*. Münster/New York u. a. 2003, 461–488.
Veit, Ulrich: Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften. Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Tobias L. Kienlin (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005, 23–40.
Veit, Ulrich: Über das ›Geschichtliche‹ in der Archäologie – und über das ›Archäologische‹ in der Geschichtswissenschaft. In: Stefan Burmeister/Nils Müller-Scheeßel (Hg.): *Fluchtpunkt Geschichte. Archäologie und Geschichtswissenschaft im Dialog*. Münster/New York u. a. 2011, 297–310.
Veit, Ulrich/Kienlin, Tobias L./Kümmel, Christoph/Schmidt, Sascha (Hg.): *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur*. Münster/New York u. a. 2003.
Witmore, Christopher L.: Symmetrical archaeology. Excerpts of a manifesto. In: *World Archaeology* 39/4 (2007), 546–562.

Ulrich Veit

15. Wissenschaftsgeschichte

Das Ziel wissenschaftshistorischer Forschung war lange Zeit eine Geschichte des Wissens, die sich auf die Analyse der Entwicklung und Etablierung theoretischen Verständnisses innerhalb der Naturforschung bzw. Naturwissenschaften beschränkte. Insofern spielten Experimente und damit verbunden Instrumente, aber auch andere materielle Objekte allenfalls eine marginale Rolle. Dies änderte sich signifikant im Verlauf der 1980er Jahre, als zunächst Experimente und experimentelle Praxen zunehmend in den disziplinären Fokus gebracht wurden. In dieser Entwicklung sind Arbeiten, die sich zunächst mit der Rolle von Experimenten und Apparaturen bei der argumentativen Konstruktion wissenschaftlicher Aussagen beschäftigten, nicht nur retrospektiv von zentraler Bedeutung (klassische Beispiele bilden Shapin/Schaffer 1985, Galison 1987 sowie die Beiträge in Gooding u. a. 1989). In der Folge entstand eine Vielzahl von Studien, die gerade Instrumente und die mit ihnen verbundenen (und teilweise auch durch sie bedingten) Praxen der Wissensproduktion und Wissenskommunikation in den Mittelpunkt der Analyse stellen. Hierzu zählen einerseits Arbeiten, die sich methodisch in die angesprochene, inhaltlich neu begründete Tradition stellen lassen, sich also mit den bereits etablierten Methoden der Wissenschaftsgeschichtsschreibung mit materiellen Objekten oder spezieller mit Instrumenten und der mit diesen verbundenen Praxis auseinandersetzen, ohne auf materielle Hinterlassenschaften explizit Bezug zu nehmen. Andererseits gibt es Versuche, die im Gegensatz hierzu unmittelbar von Objekten ausgehen und diese analysieren bzw. historisch kontextualisieren. Grundlegend lassen sich bei letztgenannten Untersuchungen zwei methodische Ebenen der Analyse unterscheiden: die Forschung an den Instrumenten und die Forschung mit den Instrumenten. Daneben kam in weiteren Studien auch gegenständlichen Hinterlassenschaften, die keine Instrumente sind, eine zentrale Rolle für die Analyse zu (siehe etwa Harlizius-Klück 2004; te Heesen 1997).

Darüber hinaus gibt es aber mittlerweile eine Reihe von Ansätzen, die sich aus ganz anderen Perspektiven mit der Rolle materieller Objekte in der Produktion oder Kommunikation naturwissenschaftlichen Wissens beschäftigen, wobei gerade letztere teilweise auch durch die Materialisierung des entwickelten Wissens in einem Objekt erfolgen konnte. Sie beschränken sich nicht auf die Diskussion wissenschaftlicher Instrumente, auch wenn

diese teilweise eine bedeutsame Rolle spielen. Dies gilt beispielsweise für wissenschaftstheoretische Forschungsbeiträge, in denen nach dem Verhältnis von einem Objekt und dem mit diesem Objekt verbundenem Wissen fragt. Eine mehr kulturwissenschaftliche Perspektive setzt sich mit der Bedeutung von sowie des Bedeutungstransports durch naturwissenschaftliche Objekte auseinander. So werden etwa meteorologische Instrumente wie Thermometer und Barometer als Einrichtungsgegenstände in Privathaushalten des 18. Jahrhunderts etabliert, und repräsentieren dort die Aufgeklärtheit der Bewohner. Im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts finden sich dann weitere naturwissenschaftliche Gerätschaften, die vergleichbare Funktionen übernehmen wie das Teleskop und das Mikroskop, die Elektrisiermaschine und die Luftpumpe.

Umgekehrt gibt es aber auch Forschungen, die sich aus einer wissenschaftshistorischen Perspektive mit Objekten beschäftigen, die originär nicht dem Bereich der Wissenschaftsgeschichtsschreibung zugeordnet werden. Hierzu zählen beispielsweise Objekte wie etwa eine schiefe Ebene oder populärwissenschaftliche Experimentierkästen, die der Popularisierung und Vermittlung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse oder Prozeduren dienen, aber auch Artefakte (s. Kap. IV.4), die traditionell eher der Kulturwissenschaft zugeschrieben werden und an denen auch wissenschaftshistorisch relevante Aspekte herausgearbeitet werden können wie etwa bei Studien zur perspektivischen Komposition von Gemälden. Und schließlich spielt die Naturwissenschaftsforschung, bei der materielle Ressourcen im Zentrum des Interesses stehen, eine wesentliche Rolle; hierauf kann im Rahmen dieses Beitrags ebenso wenig weiter eingegangen werden (hierzu Pravica 2007) wie auf den Bereich der Technikgeschichte, der traditionell stärker an materiellen Objekten orientiert ist als die Wissenschaftsgeschichte.

Forschung an Instrumenten

Instrumente bilden einen zentralen Teil der Basis und des Gegenstands wissenschaftshistorischer Forschung, die sich mit Materieller Kultur auseinandersetzt oder aus der Analyse materieller Objekte ein wissenschaftshistorisches Verständnis produziert. Bei der Forschung an Instrumenten kann zunächst einmal unterschieden werden zwischen Untersuchungen, die sich mit einem individuellen Gerät beschäftigen, und solchen, die Ensembles von Geräten zum Gegenstand der Analyse machen. Für beide Ansätze lässt sich formulieren, dass gerade in den letzten Dekaden ein Zugang etabliert worden ist, der durchaus einen Bruch mit der Tradition früherer Arbeiten darstellt. Deutlich wird dies in beispielhafter Weise an dem Umgang mit den Artefakten historischer Apparaturen selbst: Galt es früher, diese möglichst wieder in den Neuzustand (*mint condition*) zu versetzen, so wird heute besonders Wert darauf gelegt, Nutzungsspuren und ›Schäden‹ zu erhalten, da sich hieraus Rückschlüsse über die Geschichte des Instruments im Laufe der Nutzung und Aufbewahrung ziehen lassen (siehe etwa Brenni 1999). Insofern werden Instrumente mittlerweile zumeist nur noch soweit restauriert, dass ein Fortschreiten eines Veränderungsprozesses aufgehalten wird.

Die veränderten Standards im Hinblick auf historische Instrumente haben nicht nur Konsequenzen für den restauratorischen Umgang mit den Geräten. Vielmehr resultieren sie aus einem anderen Verständnis für die Funktion des Objekts im Forschungsprozess. Illustrierten in der Vergangenheit historische Instrumente wie die Elektrisiermaschine, das Mikroskop oder die Waage allenfalls Experimente und damit den fortschreitenden Prozess der Entwicklung naturwissenschaftlichen Wissens, so sind sie heute als Quellen für eine differenzierte Analyse und Darstellung der materiellen und performativen Aspekte einer experimentellen Wissensproduktion anzusehen. Folglich ist auch der Umgang mit der Materialität des Geräts im Prozess der Forschung ein ganz anderer. Hier sind es beispielsweise die technischen Realisierungen des Funktionsprinzips und die verwendeten Materialien, aus denen Rückschlüsse auf den intendierten Gebrauch des Geräts gezogen werden. Außerdem lassen sich entsprechende Spuren am Gerät gerade dahingehend interpretieren, ob und wie dieses genutzt wurde.

Aus einer derartigen Untersuchung eines Gerätes lassen sich eine Reihe von Aussagen entwickeln, wie ein derartiges Instrument verwendet worden ist. Damit sind das individuelle Objekt und die an ihm in der Analyse re-konstruierte Praxis gleichzeitig auch stellvertretend für die mit anderen, gleichartigen Geräten. Bisweilen wird versucht, diese Praxis in Videos zu dokumentieren und diese einem breiten Publikum zugänglich zu machen (siehe insbesondere Brenni o. J.). Während der letztgenannte Ansatz eher didaktisch motiviert ist, wird durch die Untersuchungen am Artefakt und die Interpretation der Befunde auch die Entwicklung eines differenzierteren Bildes des Instruments möglich. Hierbei kann sowohl dessen Herstellung wie auch dessen Nutzung analysiert und damit einer historischen Interpretation zugeführt werden.

Eine derartige Untersuchung eines wissenschaftlichen Instruments im Sinne eines materiellen Objekts ermöglicht es aber nicht nur, etwas zur Verwendung des Geräts im engeren technisch-naturwissenschaftlichen Sinn auszusagen. Vielmehr kann das Gerät auch als individuelles Objekt aufgefasst werden und als solches historisch betrachtet werden – wo kommt es her, wer hat in welchem Kontext mit ihm gearbeitet, auf welchem Weg ist es an seinen heutigen Ort und in seinen heutigen Zustand gekommen und welche Bedeutungszuschreibungen hat es in dieser zeitlichen Entwicklung durchlaufen (siehe etwa Anderson u. a. 2011). Bei derartigen Untersuchungen ist die Materialität des Objekts also eher Anlass, Fragen zu stellen, als Gegenstand der Untersuchung selbst zu sein. Gleichzeitig ist auch diese Analyse zunächst einmal auf ein sehr spezifisches und möglicherweise singuläres Objekt beschränkt.

Während die bisher diskutierten Untersuchungen an Instrumenten auf ein einzelnes Exemplar fokussiert sind, gibt es auch eine Reihe von Studien, die sich mit Gruppen von Instrumenten beschäftigen. Hierbei existieren zum einen Ansätze, aus der Analyse einer Klasse von Geräten (wie etwa Elektrisiermaschinen [Hackmann 1978] oder Mikroskope [Fournier 2003]) Gemeinsamkeiten, aber auch Spezifika einzelner Instrumente herauszuarbeiten. Ziel derartiger Untersuchungen kann es sein, Entwicklungslinien aufzuzeigen oder verschiedene materielle Realisierungen zu vergleichen und daran die Bedeutung der jeweiligen Instrumente in ihrem historischen Kontext zu thematisieren. Daneben sind es aber Analysen wissenschaftlicher Instrumente, die einen Zugang zur Praxis mit diesen, aber auch zu deren Spezifika liefern. So kann etwa eine Genealogie einer Instrumentenfamilie entwickelt werden, aus der sich wiederum die technische Entwicklung und die hierbei relevanten Kriterien entwickeln lassen. Hieraus kann dann auch beispielsweise abgeleitet werden, welche Interessen die Instrumentenentwicklung beeinflussten (siehe etwa Heering 2013).

Strukturierend für die Gruppe von Instrumenten können verschiedene Aspekte sein: So kann ein Sammlungsbestand als Ganzes diskutiert werden, hieran wird dann auch deutlich, dass anhand der Sammlung gerade entsprechende Entwicklungen aufgezeigt werden können (Fournier 2003) und dass sie somit eben mehr ist als die Zusammenstellung der einzelnen Exemplare. Oder aber es können Geräte anhand eines technischen Funktionsprinzips thematisiert und somit die Entwicklung dieser Geräte systematisch aufgezeigt werden (Hackmann 1978) – beide Fälle haben gemeinsam, dass sich die Untersuchungen auf materielle Objekte stützen und diese zum Ausgangspunkt nehmen. Schließlich kann eine Ansammlung von Geräten auch den Hersteller als gemeinsames Merkmal haben, so dass in der Analyse der gesamten Instrumente auch wieder Entwicklungen, dann aber eher im Kontext der Herstellung bzw. in der Anforderung durch Kunden, identifiziert werden können und nicht in der Nutzung der Geräte.

Derartige Untersuchungen an Sammlungsbeständen sind dabei keineswegs auf Instrumente beschränkt, sondern können sehr viel breiter angelegt werden – so können auch Sammlungen von präparierten Naturobjekten oder anderen Objekten, die in der Geschichte der Naturforschung als relevant oder zumindest als sammlungswürdig angesehen worden sind, Gegenstand der Analyse sein (te Heesen/Spary 2001).

Auch wenn bei derartigen Studien die Materialität des Geräts vordergründig zentral ist, bleibt die Untersuchung in der Regel nicht auf dieser Stufe stehen. So stellte sich etwa bei der Analyse eines medizinischen Geräts zur Strahlentherapie die Frage, warum dieses – wie so viele andere medizinische Geräte – grün war (Pantalony 2009). Aus dieser unmittelbar vom Gerät abgeleiteten Frage konnte dann entwickelt werden, wie aus sehr unterschiedlichen fachlichen Richtungen gerade diese Farbe in die Medizin eingeführt wurde und sich dort verselbständigte und räumlich ausbreitete. Hieran wird deutlich, wie weit eine Analyse gehen kann, die von einem individuellen Gerät ausgeht und über das Formulieren von Gemeinsamkeiten verschiedener Geräte, die alle einem spezifischen Kontext entstammen, und wie letztlich eine Forschungsfrage entwickelt wird. Dieses Entwickeln einer Forschungsfrage bildet eines der großen Potentiale der wissenschaftshistorischen Auseinandersetzung mit materiellen Objekten, dies gilt in noch stärkerem Maße bei der Forschung mit ihnen.

Forschung mit Instrumenten

Ein anderer Zugang zur Materialität und zur Performativität liefert die insbesondere in der von Falk Rieß geleiteten Oldenburger Gruppe (weiter-)entwickelte Replikationsmethode. Hierbei werden in der Regel historische Apparaturen quellengetreu rekonstruiert (teilweise wird auch mit Originalgeräten gearbeitet), mit diesen selbstreflexiv experimentiert und die dabei gemachten Erfahrungen kontextuali-

siert. Dabei sind diese Schritte keineswegs als chronologisch aufeinander aufbauend zu verstehen, sondern eng miteinander verwoben (für eine ausführliche Diskussion dieser Methode siehe Heering 1998, Sichau 2002 sowie die Einführung von Breidbach u. a. 2010; für eine Übersicht der auf diesem Forschungsansatz basierenden Fallstudien Heering/Höttecke i.Dr.). Dabei lässt sich dieser methodische Zugang der experimentellen Wissenschaftsgeschichte durchaus in unterschiedlichen Ausrichtungen interpretieren: So bildete etwa die Rekonstruktion einer Elektrisiermaschine von Georg Christoph Schmidt (1740–1811) einen Anlass, sich intensiver mit der möglichen Herkunft des für das ursprüngliche Gerät verwendeten Glases zu beschäftigen. Mittels entsprechender Recherchen, zu denen auch die Analyse eines historischen Glasgeräts aus dem Bestand des Deutschen Museums gehörte, konnten sowohl Erkenntnisse im Hinblick auf die Bedingungen der Glasproduktion in Thüringen um 1800 entwickelt werden als auch die detaillierten Eigenschaften der Produkte (Weber/Frercks 2005).

Aber auch Studien, die eher auf die Praxis mit dem Gerät fokussierten brachten grundsätzlich vergleichbare Einsichten: Beispielsweise konnte Christian Sichau (2000, 228 f.) in seiner Analyse der gemeinsamen Experimente von James Prescott Joule (1818–1889) und William Thomson (1824–1907) zur Temperaturänderung bei der Expansion von Gasen herausarbeiten, dass bei der verwendeten Pumpe ein kleines Stück Leder, über das der Druck abfiel, ein entscheidendes Detail im Hinblick auf die Funktion des Geräts bildete. Und schließlich zeigte sich sowohl bei der Analyse der Experimente von Joule zur Bestimmung des mechanischen Wärmeäquivalents (Sibum 1995) als auch bei den Experimenten Charles Augustin Coulombs (1736–1806) zur Elektrostatik (Heering 1998), dass jeweils ganz spezifische Anforderungen an die experimentellen Räume gestellt wurden, die notwendig für das Ergebnis der jeweiligen Experimente waren.

Neben derartigen Aspekten, die zu einem weitergehenden Verständnis experimenteller Praxis durch die auf Erfahrungen mit Instrumenten gestützten Studien beitragen, ermöglicht gerade diese Methodik auch die Entwicklung von Zugängen zur Analyse der performativen Aspekte historischer Experimentierpraxis. Hierbei wird Wissen in der Interaktion mit den materiellen Objekten der Apparatur (die auch selbst geschaffen werden muss) erzeugt, das dann historisch verortet wird. Diesbezüglich kann hier eine Ähnlichkeit mit der Forschung an Instrumenten formuliert werden – beide Ansätze produzieren in der Interaktion mit dem materiellen Objekt der Forschung Fragestellungen, die dann mit den etablierten Methoden der Wissenschaftsgeschichtsschreibung weiter bearbeitet werden können.

Forschung über Instrumente und andere materielle Objekte

Wenn in der Einleitung auf die wesentliche Rolle von Arbeiten, die sich mit der Rolle von Experimenten und Instrumenten in der wissenschaftlichen Erkenntnisproduktion beschäftigten, für die Wissenschaftsgeschichtsschreibung verwiesen wurde, dann haben diese Studien methodisch gemeinsam, dass fast alle Autorinnen und Autoren der Beiträge weder an noch mit Instrumenten agierten. Mittlerweile gibt es Herangehensweisen, die sich wissenschaftshistorisch mit materiellen Objekten beschäftigen, ohne einem der bisher angesprochenen Forschungsansätze zuzuordnen zu sein. Hierbei sind die Objekte, die einer derartigen Untersuchung unterzogen werden, sehr unterschiedlich, teilweise sind es klassische wissenschaftliche Instrumente (siehe z. B. Rheinberger 2006), teilweise aber auch andere Artefakte, die auf den ersten Blick nicht als wissenschaftliche Objekte erscheinen, aber dennoch in diesem Kontext analysiert werden können (Harlizius-Klück 2004). Hier sind die Grenzen zwischen Wissenschaftsgeschichtsschreibung und anderen, kulturwissenschaftlichen Fächern zunehmend verschwommen: Während es bei der Frage nach der geschichtlichen Entwicklung von Alltagsgegenständen (Petroski 1994) durchaus noch als außerhalb des Fachs befindlich definiert werden kann, ist dies bei einem Objekt wie einer chemischen Substanz (z. B. Salz) kaum möglich (Vogel 2007). Gerade chemische Substanzen (s. Kap. IV.26) und ihre Rolle sowohl als Gegenstand der Forschung wie auch als Faktor in der experimentellen Praxis haben wissenschaftshistorisch seit den 2000er Jahren eine deutlich erhöhte Aufmerksamkeit erfahren, ohne dass die Forschenden sich deshalb in jedem Fall materiell mit dem Objekt ihrer Studie auseinandergesetzt haben müssen (siehe z. B. von Schwerin 2009). Dennoch spielt die Materialität (s. Kap. IV.17) dieser Substanzen in der Analyse eine entscheidende Rolle, und diese Forschungen müssen daher auch dem hier zu diskutierenden Bereich zugeordnet werden. Dabei spielen nicht nur Chemikalien als materielle Objekte eine Rolle, sondern auch die Instrumente, mit denen diese manipuliert oder untersucht bzw. identifiziert werden.

Verbunden mit der Untersuchung von Artefakten aus dem Bereich der Naturwissenschaften sind die erkenntnistheoretische Aufarbeitung und Verortung der Analysen, die sich teilweise nicht eindeutig von der Wissenschaftsgeschichte trennen lässt. Hier sind gerade im Zusammenhang mit der differenzierteren Betrachtung von Praxen Studien entstanden, die sich durch die detaillierte Analyse der Schaffung experimenteller Tatsachen auszeichnet. Dieser Aspekt findet sich in pointierter Formulierung bei Hans-Jörg Rheinberger (2006, 31) der mit Verweis auf Gaston Bachelard (1884–1962) schreibt: »Eine Tat*sache* ist eine *Tat*sache«. Diese als Charakterisierung der Arbeiten Ludwik Flecks (1896–1961) intendierte Aussage verdeutlicht zugleich, dass sich erkenntnistheoretische Betrachtungen ebenfalls zunehmend mit der Frage wissenschaftlicher Praxen und den damit verbundenen Objekten beschäftigen. Rheinberger ist hierbei sicherlich einer der zentralen Protagonisten dieser Entwicklung, der sich mit seiner an den Begriffen ›Experimentalsystem‹ und ›epistemische Dinge‹ (s. Kap. IV.9) festzumachenden Konzeption weit über den Bereich der Biowissenschaften hinaus etabliert hat. Neben Akteuren und Konzepten sowie Praktiken bilden auch materielle Objekte einen der voneinander nicht zu trennenden Bestandteile eines Experimentalsystems, insofern ist Materielle Kultur integraler Bestandteil der Konzeption Rheinbergers.

Von besonderer Bedeutung für die sich gerade mit diesem Teil der naturwissenschaftlichen Erkenntnisproduktion beschäftigenden Ansätzen ist sicherlich Ian Hackings (1996, 250) Aussage, die Experimentiertätigkeit führe ein Eigenleben. Auch wenn Hacking hier eher auf die performativen Aspekte der ›Tätigkeit‹ im Experiment verweist, so ist die in dieser Aussage zum Ausdruck kommende Grundhaltung gerade auch kennzeichnend für das weitergehende Verständnis des Experiments. Dieses Verständnis ist einerseits gespeist aus der veränderten Wahrnehmung der Bedeutung Materieller Kultur für die Geschichte der Naturwissenschaften, andererseits erklärt sich hieraus aber auch zumindest teilweise die gestiegene Bedeutung materieller Objekte für die Wissenschaftsgeschichtsschreibung.

Besonders weit geht in der erkenntnistheoretischen Thematisierung materieller Objekte der Wissenschaftsgeschichte Davis Baird (2004), der in seiner Studie explizit die Materialisierung von Wissen und die Rolle entsprechender Gegenstände in der Produktion und Re-Konstruktion von Wissen betont, wobei dieses Wissen gerade nicht zerebral ist – was sich auch darin ausdrückt, dass es nicht verbalisierbar ist; Christian Sichau (2002) spricht in diesem Zusammenhang von Handlungswissen. Ein derartiges Wissen, das notwendig ist für die Konstruktion und Stabilisierung eines experimentellen Faktums, ist damit auch gerade nicht durch die klassischen Quellen der Wissenschaftsgeschichtsschreibung zu erschließen, da es sich in diesen nicht findet oder allenfalls Spuren hinterlassen hat. Diese Spuren werden aber wieder lesbar, wenn ein Zugang in der Auseinandersetzung mit dem materiellen Objekt geschaffen worden ist. In der erkenntnistheoretischen Reflexion wird dann auch gefragt, wie sich die Nutzerin oder der Nutzer an das Objekt anpasste, oder wie das Objekt an die Fähigkeiten, Erwartungen etc. der Nutzerin oder des Nutzers angepasst wurde. Dabei ist auch zu fragen, ob und in welcher Form ein Objekt genutzt wurde.

Diese Frage ist keineswegs trivial, da es – und dies gehört ebenso zum weitergehenden Verständnis der materiellen Relikte – keineswegs selbstverständlich ist, dass mit einem wissenschaftlichen Gerät experimentiert wurde. Vielmehr gibt es auch Geräte, die eine soziale Funktion erfüllten, indem sie durch das Platzieren in einem Salon oder anderen für Gäste zugänglichen Räumen das Interesse und die Bereitschaft, aber auch Fähigkeit zu entsprechenden Investitionen anzeigten. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Armillarsphäre, die Ende des 16. Jahrhunderts durch Antonio Santucci († 1613) in Florenz für Ferdinand I. de' Medici (1549–1609) geschaffen wurde und eher dazu diente, die Bedeutung des Eigentümers hervorzuheben.

Ebenso wenig wie bei derartigen Objekten, die soziale Funktionen erfüllen sollten, ist bei Modellen ein dem bei der experimentellen Praxis erforderlichen Handlungswissen vergleichbares Wissen in der Nutzung (sehr wohl aber in der Herstellung) nötig. Dennoch bilden Modelle ein ganz eigenes Feld, da sie einerseits dazu dienen, Wissen zu konstruieren, indem sie Materialisierungen konzeptioneller Überlegungen bilden können, andererseits aber auch zur Kommunikation von Wissen dienen können (de Chadarevian/Hopwood 2004; siehe auch Baird 2004). Insofern lassen sich gerade derartige Prozesse anhand der überlieferten materiellen Objekte und ihrer historischen Entwicklung analysieren. Hieran zeigt sich auch eine der Stärken derartiger Forschungsansätze, materielle Relikte als Analyseinstrument (im doppelten Wortsinn) zu nutzen: Es kann gerade dem theoretischen Wissen in seiner Materialisierung nachgespürt werden. Dieses wird somit auf einer anderen Ebene zugänglich, als dies aus textlichen Quellen heraus gelingen kann.

Neben Instrumenten und instrumenteller Praxis sowie der hiermit verbundenen Analyse materieller Aspekte gibt es weitere Bereiche, in denen wissenschaftshistorische Studien sich gerade auf solche methodischen Zugänge stützen. Genannt seien hier die Untersuchungen von Objekten aus dem Bereich der Popularisierung wie etwa Experimentierkästen (van Beek 2009). Daneben sind in diesem Zusammenhang aber auch Studien anzuführen, die die Materialisierung von Wissen und deren öffentliche Zurschaustellung thematisieren (te Heesen 1997) oder aber die sich mit der praktischen Ausbildung durch die Verwendung von entsprechenden Lehrgeräten beschäftigen (Heering/Wittje 2011).

Perspektiven

Es erscheint zweifelhaft, ob das Potential der Studien zu Materieller Kultur im Bereich der Geschichte der Naturwissenschaften bereits ausgeschöpft ist. Gerade die zuletzt angesprochenen Überlegungen eröffnen ein wesentliches Feld, dem bisher eher geringe Aufmerksamkeit durch die Wissenschaftsgeschichtsschreibung zugekommen ist: Die Frage nach dem Verhältnis von fachlicher Sozialisation durch die Lehre, Forschungspraxis und Ansätze der Tradierung dieser Forschungspraxis ist ein eher weniger gut erforschtes Gebiet. Dies gilt umso mehr im Bereich der Materiellen Kultur; bisher ist kaum einmal thematisiert worden, wie ein Forschungsgerät in ein Lehrmittel und möglicherweise anschließend oder zeitgleich in einen Schulversuch transformiert wird, wie materielle Lehrmittel eigenständig entstehen, welche Vorstellungen wissenschaftlicher Forschungspraxis damit transportiert werden und werden sollten.

Daneben erscheint aber auch auf einer allgemeineren Ebene die Frage nach dem Verhältnis von verschiedenen Bereichen, in denen materielle Objekte Zuschreibungen erfahren, noch differenzierter zu betrachten: So finden vermeintliche oder reale Alltagsgegenstände (s. Kap. IV.2) ihren Eingang in wissenschaftliche Apparaturen, sei dies der Parfumzerstäuber in Robert Andrews Millikans (1868–1953) Öltröpfchenapparat oder aber Siegelwachs als universeller Klebstoff in der Gasentladungsforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auch wenn die Aufgaben und Auswahlkriterien dieser Materialien andere sind als in ihrem Alltagsgebrauch, so lässt sich hieran doch die kulturelle Bedingtheit ihrer Auswahl erahnen. Hierzu liegen bislang nur wenige Arbeiten vor, die den Weg von alltäglichen Objekten in die Forschungslaboratorien aufzeigen (umgekehrt erscheint es wohl naheliegender).

Daneben wird gerade an dem zweiten Beispiel deutlich, dass materielle Aspekte wissenschaftlicher Forschung keineswegs stabil sind: So wird Siegelwachs heute eben nicht mehr im Labor verwendet, und handelsübliches Siegelwachs ist auch nicht mehr das Material, das es vor einhundert Jahren war. Die Frage, wie gerade solche, zumindest zu einem Zeitpunkt als Standardmaterialien anzusehenden Stoffe in ihrer Rolle in Laboratorien verändert werden, erscheint noch sehr offen. Die angesprochene Arbeit von David Pantalony (2009) macht deutlich, dass das Design von Instrumenten nicht nur veränderlich ist, sondern die Kriterien für diese Veränderung sich im Nachgang nur mühsam wieder offenlegen lassen. Hier scheint also ein grundsätzliches Desiderat zu existieren: Gerade die Frage, wie die Kriterien für die Materialisierung eines Instruments aus einem (theoretischen oder instrumentellen) Konzept, einer Überlegung heraus im Forschungs-, aber auch im Lehrkontext erfolgt, ist bislang eher am Rande betrachtet worden.

Und schließlich stellt sich noch die Frage nach dem Ende der Materialität, denn in der aktuellen naturwissenschaftlichen Forschung spielen Simulationen zunehmend eine zentrale Rolle. Sind diese Simulationen noch Teil der Materiellen Kultur, auch wenn sie bereits immateriell sind, oder bilden sie den Anfang von etwas Neuem, das eigene Forschungsansätze erfordert?

Literatur

Anderson, Katharine/Frappier, Mélanie/Neswald, Elizabeth/Trim, Henry: Reading instruments. Objects, texts and museums. In: *Science & Education* (2011), 1–23 [DOI: 10.1007/s11191-011-9391-y].

Baird, Davis: *Thing Knowledge. A Philosophy of Scientific Instruments*. Berkeley/Los Angeles 2004.

van Beek, Viola: »Man lasse doch diese Dinge selber einmal sprechen«. Experimentierkästen, Experimentalanleitungen und Erzählungen zwischen 1870 und 1930. In: *NTM: Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 17 (2009), 387–414.

Breidbach, Olaf/Heering, Peter/Müller, Matthias/Weber, Heiko (Hg.): *Experimentelle Wissenschaftsgeschichte*. München 2010.

Brenni, Paolo: Restoration or repair? The dilemma of ancient scientific instruments. In: Andrew Oddy/Sara Carroll (Hg.): *Reversibility-Does it Exists?* London 1999, 19–24.

Brenni, Paolo: Videos mit Instrumenten aus der Sammlung der Fondazione Scienza e Tecnica [online unter: http://www.youtube.com/user/florencefst?feature=watch (20.11.2013)].

Chadarevian, Soraya de/Hopwood, Nick (Hg.): *Models. The Third Dimension of Science*. Stanford 2004.

Fournier, Marian: *Early Microscopes. A Descriptive Catalogue*. Leiden 2003.
Galison, Peter: *How Experiments End*. Chicago/London 1987.
Gooding, David/Pinch, Trevor/Schaffer, Simon (Hg.): *The Uses of Experiment*. Cambridge 1989.
Hacking, Ian: *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaften*. Stuttgart 1996 [engl. *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge 1983].
Hackmann, Willem D.: *Electricity from Glass. The History of the Frictional Electrical Machine 1600–1850*. Alphen aan den Rijn 1978.
Harlizius-Klück, Ellen: *Weberei als* episteme *und die Genese der deduktiven Mathematik*. Berlin 2004.
Heering, Peter: *Das Grundgesetz der Elektrostatik. Experimentelle Replikation und wissenschaftshistorische Analyse*. Wiesbaden 1998.
Heering, Peter: Projektoren des Mikrokosmos in der Aufklärung. Die Sonnenmikroskope im Optischen Museum Jena. In: Ernst-Abbe-Stiftung (Hg.): *Schatzkammer der Optik. Die Sammlungen des Optischen Museums Jena*. Jena 2013, 145–158.
Heering, Peter/Höttecke, Dietmar: Historical-investigative approaches in science teaching. In: Michael R. Matthews (Hg.): *International Handbook of Research in History, Philosophy and Science Teaching*, im Druck.
Heering, Peter/Riess, Falk/Sichau, Christian (Hg.): *Im Labor der Physikgeschichte. Zur Untersuchung historischer Experimentalpraxis*. Oldenburg 2000.
Heering, Peter/Wittje, Roland (Hg.): *Learning by Doing. Experiments and Instruments in the History of Science Teaching*. Stuttgart 2011.
te Heesen, Anke: *Der Weltkasten. Die Geschichte einer Bildenzyklopädie aus dem 18. Jahrhundert*. Göttingen 1997.
te Heesen, Anke/Spary, Emma C. (Hg.): *Sammeln als Wissen. Das Sammeln und seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung*. Göttingen 2001.
Klein, Ursula: Die technowissenschaftlichen Laboratorien der Frühen Neuzeit. In: *NTM: Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 16 (2008), 5–38.
Pantalony, David: The colour of medicine. In: *Canadian Medical Association Journal* 181/6&7 (2009), 402–403.
Petroski, Henry: *Messer, Gabel, Reissverschluss. Die Evolution der Gebrauchsgegenstände*. Basel u. a. 1994 [engl. *The Evolution of Things. How Everyday Artifacts – from Forks and Pins to Paper Clips and Zippers – Came to Be as They Are*. New York 1992].
Pravica, Sandra: *»Materialität« in der Naturwissenschaftsforschung. Eine bibliographische Übersicht*. Berlin 2007.
Rheinberger, Hans-Jörg: *Epistemologie des Konkreten. Studien zur Geschichte der modernen Biologie*. Frankfurt a. M. 2006.
Schwerin, Alexander von: Prekäre Stoffe. In: *NTM: Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 17/1 (2009), 5–33.
Shapin, Steven/Schaffer, Simon: *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton 1985.
Sibum, Heinz Otto: Reworking the mechanical value of heat. Instruments of precision and gestures of accuracy in early Victorian England. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 26/1 (1995), 73–106.
Sichau, Christian: Die Joule-Thomson-Experimente. Anmerkungen zur Materialität eines Experiments. In: *NTM: Zeitschrift für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 8 (2000), 223–243.
Sichau, Christian: *Die Viskositätsexperimente von J. C. Maxwell und O. E. Meyer. Eine wissenschaftshistorische Studie über die Entstehung, Messung und Verwendung einer physikalischen Größe*. Berlin 2002.
Vogel, Jakob: *Ein schillerndes Kristall. Eine Wissensgeschichte des Salzes zwischen Früher Neuzeit und Moderne*. Köln 2007.
Weber, Heiko/Frercks, Jan: Replication of replicability. Schmidt's electrical machine. In: *Archives des sciences* 58/2 (2005), 113–121.

Peter Heering

VI. Anhang

1. Auswahlbibliographie

Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge 1986.

Balke, Friedrich/Muhle, Maria/Schöning, Antonia von (Hg.): *Die Wiederkehr der Dinge*. Berlin 2012.

Baudrillard, Jean: *Le système des objets*. Paris 1968 [dt. *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt a. M. u. a. ^{3}2007].

Beck, Stefan: *Umgang mit Technik. Kulturelle Praxen und kulturwissenschaftliche Forschungskonzepte*. Berlin 1997.

Beyer, Andreas/Schneider, Ulrich/Gablowski, Birgit/Körner Gudrun (Hg.): *Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie bis zum Andenken*. Köln 2006.

Bischoff, Dörte: *Poetischer Fetischismus. Der Kult der Dinge im 19. Jahrhundert*. München 2013.

Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg ^{2}2006.

Boivin, Nicol: *Material Cultures, Material Minds. The Impact of Things on Human Thought, Society, and Evolution*. Cambridge 2009.

Borsdorf, Ulrich/Grütter, Heinrich Theodor (Hg.): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*. Frankfurt a. M./New York 1999.

Brown, Bill: *A Sense of Things. The Object Matter of American Literature*. Chicago 2003.

Buchli, Victor: *The Material Culture Reader*. Oxford/New York 2002.

Bynum, Caroline Walker: *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York 2011.

Csikszentmihalyi, Mihaly/Rochbert-Halton, Eugene: *Der Sinn der Dinge. Das Selbst und die Symbole des Wohnbereichs*. München/Weinheim 1989 [engl. Erstausgabe 1981].

Daston, Lorraine (Hg.): *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science*. New York 2004.

Droit, Roger-Pol: *Was Sachen mit uns machen. Philosophische Erfahrungen mit Alltagsdingen*. Hamburg 2005.

Drügh, Heinz/Metz, Christian/Weyand, Björn (Hg.): *Warenästhetik. Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst*. Frankfurt a. M. 2011.

Ecker, Gisela (Hg.): *Dinge. Medien der Aneignung. Grenzen der Verfügung*. Königstein 2002.

Fél, Edit/Hofer, Tamás: *Geräte der Átányer Bauern*. Budapest 1974.

Ferus, Katharina/Rübel, Dietmar (Hg.): *Die Tücke des Objekts – Vom Umgang mit Dingen*. Berlin 2009.

Figal, Günter: *Verstehensfragen. Studien zur phänomenologisch-hermeneutischen Philosophie*. Tübingen 2009.

Figal, Günter: *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*. Tübingen 2010.

Finke, Marcel/Halawa, Mark A. (Hg.): *Materialität und Bildlichkeit*. Berlin 2012.

Glassie, Henry: *Material Culture*. Bloomington 1999.

Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. Aus dem Französischen von Martin Pfeiffer. München 1999.

Gößwald, Udo: *Die Erbschaft der Dinge. Eine Studie zur subjektiven Bedeutung von Dingen der materiellen Kultur*. Graz 2011.

Gregson, Nicky: *Living with Things. Ridding, Accomodation, Dwelling*. Oxford 2007.

Habermas, Tilman: *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*. Berlin/New York 1996.

Hahn, Hans Peter: *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin 2005.

Hartmann, Andreas/Höher, Peter/Cantauw, Christiane/Meiners, Uwe/Meyer, Silke (Hg.): *Die Macht der Dinge. Symbolische Kommunikation und kulturelles Handeln*. Münster/New York u. a. 2011.

Hauser, Andrea: *Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes*. Tübingen 1994.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen ^{16}1986 [Originalausgabe 1927].

Hicks, Dan/Beaudry, Mary C. (Hg.): *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford 2010.

Hodder, Ian (Hg.): *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. London 1989.

Hodder, Ian: *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Malden, MA/Oxford u. a. 2012.

Holm, Christiane/Oesterle, Günter (Hg.): *Schläft ein Lied in allen Dingen? Romantische Dingpoetik*. Würzburg 2011.

Hörning, Karl H.: *Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens*. Weilerswist 2001.

Houtman, Dick/Meyer, Birgit (Hg.): *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York 2012.

Hundsbichler, Helmut/Jaritz, Gerhard/Kühtreiber, Thomas (Hg.): *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur*. Wien 1998.

Hurcombe, Linda M.: *Archaeological Artifacts as Material Culture*. London/New York 2007.

Johansen, Ulla: Materielle oder materialisierte Kultur? In: *Zeitschrift für Ethnologie* 117 (1992), 1–15 (Kommentare mit einer Antwort der Autorin in: *Zeitschrift für Ethnologie* 118 [1993], 141–197).

Kienlin, Tobias L. (Hg.): *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Bonn 2005.

Kimmich, Dorothee: *Lebendige Dinge in der Moderne*. Konstanz 2011.

Knappett, Carl: *Thinking Through Material Culture. An Interdisciplinary Perspective*. Philadelphia 2005.

Kohl, Karl-Heinz: *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München 2003.

Kongery, Davis W. (Hg.): *Learning from Things. Method and Theory of Material Culture Studies*. Washington 1996.

König, Gudrun M. (Hg.): *Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur*. Tübingen 2005.

König, Gudrun M.: *Konsumkultur. Inszenierte Warenwelt um 1900*. Wien u. a. 2009.

Korff, Gottfried: *Museumsdinge. Deponieren – Exponieren*. Hg. von Martina Eberspächer/Gudrun Marlene König/Bernhard Tschofen. Köln/Weimar u. a. [2]2007 [Erstauflage 2002].

Köstlin, Konrad/Bausinger, Hermann (Hg.): *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*. Regensburg 1981.

Langbein, Ulrike: *Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens*. Köln/Weimar u. a. 2002.

Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a. M. 2002.

Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M. 2007.

Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M. 2008.

Latour, Bruno/Woolgar, Steve: *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. Thousand Oaks, CA 1979.

Laube, Stefan: *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum*. Berlin 2012.

Linde, Hans: *Sachdominanz in Sozialstrukturen*. Tübingen 1972.

Lipp, Wilfried (Hg.): *Denkmal – Werte – Gesellschaft. Zur Pluralität des Denkmalbegriffs*. Frankfurt a. M./New York 1987.

Lubar, Steven/Kingery, W. David (Hg.): *History from Things. Essays on Material Culture*. Washington/London 1993.

Lynch, Mike: *Art and Artifact in Laboratory Science*. London 1985.

Maran, Joseph/Stockhammer, Philipp W. (Hg.): *Materiality and Social Practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters*. Oxford 2012.

Mentges, Gabriele/Mohrmann, Ruth-E./Förster, Cornelia, (Hg.): *Geschlecht und materielle Kultur. Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kulturen*. Münster/New York u. a. 2000.

Miller, Daniel: *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford 1987.

Miller, Daniel: *Materiality*. Durham 2005.

Miller, Daniel: *The Comfort of Things*. Cambridge/Malden, MA 2008 [dt. *Der Trost der Dinge*. Frankfurt a. M. 2010].

Miller, Daniel: *Stuff*. Cambridge 2010.

Morgan, David (Hg.): *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. London/New York 2010.

Niehaus, Michael: *Das Buch der wandernden Dinge. Vom Ringe des Polykrates bis zum entwendeten Brief*. München 2009.

Olsen, Bjørnar: *In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects*. Lanham 2010.

Olsen, Bjørnar/Shanks, Michael/Webmoor, Timothy/Witmore, Christopher: *Archaeology. The Discipline of Things*. Berkeley/Los Angeles u. a. 2012.

Ortlepp, Anke/Ribbat, Christoph (Hg.): *Mit den Dingen leben. Zur Geschichte der Alltagsgegenstände*. Stuttgart 2010.

Paine, Crispin (Hg.): *Godly Things. Museums, Objects and Religion*. London/New York 2000.

Pomian, Krzysztof: *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin 1998.

Priem, Karin/König, Gudrun M./Casale, Rita (Hg.): *Die Materialität der Erziehung. Kulturelle und soziale Aspekte pädagogischer Objekte*. Weinheim/Basel 2012.

Prown, Jules David/Haltman, Kenneth (Hg.): *American Artifacts. Essays in Material Culture*. East Lansing 2000.

Rheinberger, Hans-Jörg: *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*. Göttingen 2001.

Schramm, Helmar/Schwarte, Ludger/Lazardzig, Jan (Hg.): *Instrumente in Kunst und Wissenschaft. Zur Architektonik kultureller Grenzen im 17. Jahrhundert*. Berlin 2006.

Selle, Gert/Boehe, Jutta: *Leben mit den schönen Dingen. Anpassung und Eigensinn im Alltag des Wohnens*. Reinbek bei Hamburg 1986.

Soentgen, Jens: *Das Unscheinbare. Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden*. Berlin 1997.

Thomas, Nicholas: *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA/London 1991.

Thompson, Michael: *Müll theorie. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten*. Neu hg. von Michael Fehr. Essen 2003 [engl. Erstausgabe 1979].

Thums, Barbara/Werberger, Annette (Hg.): *Was übrig bleibt. Von Resten, Residuen und Relikten*. Berlin 2009.

Tietmeyer, Elisabeth/Hirschberger, Claudia/Noack, Karoline/Redlin, Jane (Hg.): *Die Sprache der Dinge. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur*. Münster/New York u. a. 2010.

Tilley, Christopher (Hg.): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Oxford/Cambridge, MA 1990.

Tilley, Christopher/Keane, Webb/Küchler, Susanne/Rowlands, Mike/Spyer, Patricia (Hg.): *Handbook of Material Culture*. London 2006.

Turkle, Sherry: *Evocative Objects. Things we Think with*. Cambridge, MA/London 2007.

Windmüller, Sonja: *Die Kehrseite der Dinge. Müll, Abfall, Wegwerfen als kulturwissenschaftliches Problem*. Münster 2004.

2. Die Autorinnen und Autoren

Andréa Belliger, Prof. Dr., Leitung des Instituts für Kommunikation & Führung IKF, Luzern (II.11 Netzwerke von Dingen, zusammen mit David J. Krieger).

Hartmut Böhme, Professor em. am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin (IV. 27 Warenfetischismus).

Aida Bosch, Dr., Privatdozentin und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (II.8 Identität und Dinge).

Peter J. Bräunlein, Dr., apl. Prof., Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Kompetenznetzwerk Dynamiken von Religion in Südostasien (DORISEA) am Institut für Ethnologie der Georg-August-Universität Göttingen (IV.22 Ritualdinge).

Torsten Cress, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie, Arbeitsbereich Wissen, Bildung, Qualitative Methoden, der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (IV.21 Religiöse Dinge).

Heike Delitz, Dr., Privatdozentin am Lehrstuhl für Soziologie II der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (IV.3 Architektur).

Adam Drazin, Dr., Lecturer am Department of Anthropology des University College London (V.7 *Material Culture Studies*, zusammen mit Haidy Geismar, Susanne Küchler, Daniel Miller und Michael Rowlands).

Thomas Düllo, Dr., Professor für Verbale Kommunikation an der Universität der Künste Berlin (IV.14 Häusliche Dinge).

Knut Ebeling, Dr., Professor für Medientheorie/Semiotik an der Kunsthochschule Berlin Weißensee (V.4 Kulturwissenschaft).

Manfred K. H. Eggert, Dr., Professor i. R. am Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie des Mittelalters der Eberhard Karls Universität Tübingen (I. Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften; II.2 Kultur und Materielle Kultur; II.5 Schrift und Dinge; IV.4 Artefakte; Ergänzung zu IV.5 Aura).

Stefan Eisenhofer, Dr., Leiter der Afrika-Abteilung des Staatlichen Museums für Völkerkunde München (IV.12 Fetisch).

Ludger Gailing, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Regionalentwicklung und Strukturplanung e.V. (IRS) Erkner (II.6 Landschaft und Dinge).

Haidy Geismar, Dr., Lecturer in Digital Anthropology and Material Culture am Department of Anthropology des University College London (V.7 *Material Culture Studies*, zusammen mit Adam Drazin, Susanne Küchler, Daniel Miller und Michael Rowlands).

Hans Peter Hahn, Dr., Professor am Institut für Ethnologie der Goethe-Universität Frankfurt (I. Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften; III.1 Konsum; III.5 Orientierung/Desorientierung durch Dinge; V.1 Ethnologie).

Rolf Haubl, Dr. Dr., Professor am Institut für Soziologie der Goethe-Universität Frankfurt (V.10 Psychologie).

Peter Heering, Dr., Professor an der Abteilung für Physik und ihre Didaktik und Geschichte an der Universität Flensburg (V.15 Wissenschaftsgeschichte).

Kai-Uwe Hellmann, PD Dr., Professurvertretung an der Professur für Soziologie der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg (II.9 Sozialstruktur und Dinge).

Anna Henkel, Dr., Juniorprofessorin für Sozialtheorie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg (V.13 Soziologie).

Nina Hennig, Dr., Leiterin der Museumsfachstelle/Volkskunde, Ostfriesische Landschaft Aurich (IV.19 Objektbiographien).

Berit Hildebrandt, Dr., Associate Professor und Marie Curie Fellow am Danish National Research Foundation's Centre for Textile Research der Universität Kopenhagen (IV.20 Prestigegüter, zusammen mit Gregor Neunert und Florian N. Schneider).

Christiane Holm, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Germanistischen Institut der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (IV.10 Erinnerungsdinge).

Kristin Kastner, Dr., Akademische Rätin am Institut für Ethnologie der Ludwig-Maximilians-Universität in München (IV.16 Körper).

Tobias L. Kienlin, Dr., Professor am Institut für Ur- und Frühgeschichte der Universität zu Köln (II.3 Dinge als Zeichen, zusammen mit Anne Widura).

Dorothee Kimmich, Dr., Professorin am Deutschen Seminar, Neuere deutsche Literaturwissenschaft, der Eberhard Karls Universität Tübingen (III.7 Wahrnehmen, Ergänzung von Stefanie Samida; V.6 Literaturwissenschaft).

Gudrun M. König, Dr., Professorin am Institut für Kunst und Materielle Kultur der Technischen Universität Dortmund (II.7 Geschlecht und Dinge; V.2 Europäische Ethnologie/Empirische Kulturwissenschaft).

David Krieger, Prof. Dr., Leitung des Instituts für Kommunikation & Führung IKF, Luzern (II.11 Netzwerke von Dingen, zusammen mit Andréa Belliger).

Susanne Küchler, Dr., Professorin für Material Culture am Department of Anthropology des University College London (V.7 *Material Culture Studies*, zusammen mit Adam Drazin, Haidy Geismar, Daniel Miller und Michael Rowlands).

Konrad Paul Liessmann, Dr., Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien (IV.15 Kitsch).

Andreas Ludwig, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam (V.3 Geschichtswissenschaft).

Daniel Miller, Dr., Professor für Material Culture am Department of Anthropology des University College London (V.7 *Material Culture Studies*, zusammen mit Adam Drazin, Haidy Geismar, Susanne Küchler und Michael Rowlands).

Nina Möllers, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungsinstitut des Deutschen Museums München (IV.25 Stoffbilanzen).

Michael R. Müller, Dr., Juniorprofessor für Kultursoziologie an der Universität Vechta (IV.24 Stil/Lebensstil).

Gregor Neunert, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ägyptologie und Koptologie der Ludwig-Maximilians-Universität München (IV.20 Prestigegüter, zusammen mit Berit Hildebrandt und Florian N. Schneider).

Michael Niehaus, Dr., Professor am Institut für deutsche Sprache und Literatur der Technischen Universität Dortmund (III.6 Dinge in Bewegung).

Anke Ortlepp, Dr., Professorin im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Kassel (IV.2 Alltagsdinge).

Jan-Hendrik Passoth, Dr., Post-Doc am Institut für Soziologie der Technischen Universität Berlin (V.12 *Science and Technology Studies*).

Katharina Philipowski, Dr., Professorin am Seminar für deutsche Philologie, Germanistische Mediävistik, der Universität Mannheim (IV.13 Fragmente/Reste).

Inken Prohl, Dr., Professorin am Institut für Religionswissenschaft der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (V.11 Religionswissenschaft).

Dirk Quadflieg, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt (III.4 Tauschen und Geben; III.8 Verdinglichen).

Hans-Jörg Rheinberger, Prof. Dr. Dr. h. c., Direktor am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte Berlin (IV.9 Epistemische Dinge).

Michael Rowlands, Dr., Professor em. für Material Culture am Department of Anthropology des University College London (V.7 *Material Culture Studies*, zusammen mit Adam Drazin, Haidy Geismar, Susanne Küchler und Daniel Miller).

Stefanie Samida, Dr., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam (I. Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften; Ergänzung zu III.7 Wahrnehmen; IV.8 Denkmale; IV.23 Semiophoren).

Achim Saupe, Dr., Koordinator des Leibniz-Forschungsverbunds »Historische Authentizität« am Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam (IV.6 Authentizität).

Florian Schneider, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena (IV.20 Prestigegüter, zusammen mit Berit Hildebrandt und Gregor Neunert).

Barbara Scholkmann, Dr. Dr. h. c., Professorin i. R. am Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie des Mittelalters der Eberhard Karls Universität Tübingen (V.8 Mittelalterarchäologie/Archäologie des Mittelalters).

Stefan Schröder, Dr., Postdoctoral Researcher am Department of Church History der Universität Helsinki (IV.11 Exotismus).

Martin Schulz, Dr., Professor für Global Art History am Exzellenzcluster »Asia and Europe in a Global Context« der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (IV.7 Bilder).

Jens Soentgen, Dr., Wissenschaftlicher Leiter des Wissenschaftszentrum Umwelt der Universität Augsburg (IV.17 Materialität).

Manfred Sommer, Dr., Professor em. für Philosophie am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel (III.3 Sammeln).

Alexander Staudacher, Dr., Privatdozent am Institut für Philosophie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg (II.1 Geist und Materie; V.9 Philosophie).

Marleen Stoessel, Dr., Autorin und Publizistin in Berlin (IV.5 Aura, Ergänzung von Manfred K. H. Eggert).

Barbara Stollberg-Rilinger, Dr. Dr. h. c., Professorin am Historischen Seminar, Lehrstuhl für Geschichte der Frühen Neuzeit, an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (II.10 Macht und Dinge).

Thomas Thiemeyer, Dr., Juniorprofessor am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft an der Eberhard Karls Universität Tübingen (IV.18 Museumsdinge).

Ulrike Vedder, Dr., Professorin am Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin (II.4 Sprache und Dinge).

Ulrich Veit, Dr., Professor am Historischen Seminar, Professur für Ur- und Frühgeschichte, der Universität Leipzig (V.14 Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie).

Monika Wagner, Dr., Professorin am Kunstgeschichtlichen Seminar der Universität Hamburg (V.5 Kunstgeschichte).

Heike Weber, Dr., Juniorprofessorin für Historische Wissenschafts- und Technikforschung und Geschlechtergeschichte am Interdisziplinären Zentrum für Wissenschafts- und Technikforschung der Bergischen Universität Wuppertal (IV.1 Abfall).

Andrea Westermann, Dr., Oberassistentin am Historischen Seminar der Universität Zürich (IV.26 Substanzen).

Anne Widura, M.A., Doktorandin am Institut für Archäologische Wissenschaften der Universität Bochum (II.3 Dinge als Zeichen, zusammen mit Tobias L. Kienlin).

Sonja Windmüller, Dr., Volkskundlerin/Kulturanthropologin in Hamburg (III.2 Recycling).

3. Personenregister

Abu-Lughod, Lila 25
Addison, Joseph 44
Adolphsen, Peter 138
Adorno, Theodor W. 45, 149, 151 ff., 154, 155, 175 ff., 265, 266, 267, 320, 329
Adriaanse, Albert 256
Alberti, Leon Battista 302
Alexis, Willibald 138
Allchin, Raymond 310
Amerbach, Basilius 269
Anders, Günther 329
Andersen, Hans Christian 139
Andrén, Anders 317
Ankermann, Bernhard 271
Antonietti, Thomas 234
Appadurai, Arjun 7, 98, 236, 276 f.
Arendt, Hannah 128, 129, 131, 149, 153, 154, 155
Aristipp 140
Aristoteles 41, 119 f., 141, 322 f.
Armstrong, Richard 297
Asendorf, Christoph 129
Assmann, Aleida 29
Assmann, Jan 29
Atget, Eugène 175
Attfield, Judy 66 f., 181
Auslander, Leora 287
Auster, Paul 139
Ayres, Robert U. 257

Baader, Franz von 174
Bachelard, Gaston 195, 363
Baird, Davis 363
Bal, Mieke 217
Balzac, Honoré de 43
Bandel, Ernst von 190
Barthes, Roland 6, 43 f., 45, 216, 276
Bastian, Adolf 3, 208, 270, 271
Bataille, Georges 122 f., 124
Batchelor, David 221
Baudelaire, Charles 176
Baudrillard, Jean 6, 79, 214, 276, 346
Bauman, Zygmunt 100
Bausinger, Hermann 8, 171, 280, 282, 289
Beck, Stefan 284
Belk, Russell 98
Belting, Hans 54, 188
Bender, Barbara 310
Benjamin, Walter 42, 44, 45, 130, 131, 144, 146, 151, 152, 174 ff. 181, 216, 232, 293, 294, 295, 297, 301, 306, 307
Bentham, Jeremy 295
Berger, Peter 345
Bergson, Henri 146, 176
Berkeley, George 13, 20
Bernbeck, Reinhard 239
Bernheim, Ernst 271
Best, Elsdon 121, 122
Best, Otto F. 220
Beuys, Joseph 177
Binsbergen, Wim van 97
Blackwell, Mark 139
Bloch, Ernst 40
Bloors, David 339
Boas, Franz 167, 275, 313
Bobek, Hans 58
Boehe, Jutta 215
Boehm, Gottfried 185
Bohannan, Paul 276
Böhme, Gernot 125
Böhme, Hartmut 125, 133, 248, 287
Böll, Heinrich 139
Bolz, Peter 270
Borges, Jorge Luis 42
Borofsky, Robert 24, 26
Bougainville, Louis Antoine de 203
Bounia, Alexandra 66
Bourdieu, Pierre 7, 78 f., 80 ff., 122, 124, 126, 167 f., 222, 223, 238, 276, 289, 307, 312, 319, 346
Brandes, Uta 66
Braudel, Fernand 6, 291
Braungart, Michael 108
Brecht, Bertolt 176
Bredekamp, Horst 188, 313
Brentano, Clemens 138
Bringéus, Nils-Arvid 145, 283
Broadbent, Stefana 312, 313
Broch, Hermann 219
Brosses, Charles de 207
Brown, Bill 10, 40, 162, 216
Brumann, Christoph 25
Buchli, Victor 310, 312
Burckhardt, Jacob 352
Burckhardt, Lucius 56
Butler, Judith 65
Buytendijk, Frederik 254

Cahn, Michael 107
Caillé, Alain 123
Callon, Michel 89, 92
Campanella, Tommaso 203
Campbell, Colin 100
Cancik, Hubert 333
Cassirer, Ernst 186, 253

Castoriadis, Cornelius 166
Certeau, Michel de 215
Chalmers, David 18
Chamberlin, Thomas Chrowder 54
Chandler, Daniel 336
Childe, V. Gordon 350
Chomsky, Noam 14
Churchland, Patricia Smith 16
Churchland, Paul M. 16
Ciaccio, Roberto 177
Cicero, Marcus Tullius 252
Clarke, Alison 163
Clarke, David L. 353
Clastres, Pierre 166
Claußen, Sabine 243
Collins, Wilkie 138
Comenius, Johann Amos 41
Comte, Auguste 141, 208
Constable, John 304
Constant, Benjamin 265
Cook, James 203
Cooper, James Fenimore 44
Cosgrove, Denis 60
Coulomb, Charles Augustin 362
Coupaye, Ludovic 312, 313
Crewe, Louise 107
Crutzen, Paul J. 258
Csikszentmihalyi, Mihaly 128, 162
Csordas, Thomas S. 223, 224
Cuvier, Georges 295

Dalí, Salvador 10
Daston, Lorraine 216
Davidson, Donald Herbert 326 f.
Deleuze, Gilles 168
Demokrit 140 f.
DeNicola, Lane 313
Dennett, Daniel C. 18, 325
Derrida, Jacques 123 f., 138, 266, 307
Descartes, René 5, 9, 13, 128, 140, 141, 320
Deschner, Karlheinz 220
Didi-Huberman, Georges 187, 293
Dilthey, Wilhelm 20 f.
Dipert, Randall R. 324, 325, 326
Doering, Hilke 236
Domanska, Ewa 6
Domizlaff, Hans 267
Douglas, Mary 7, 100, 106, 126, 158, 222
Drazin, Adam 312, 313
Dretske, Fred 17
Droysen, Johann Gustav 189, 288
Duchamp, Marcel 10, 128, 130, 298, 301
Duncan, James S. 60
Dunn, Kevin 63
Dürer, Albrecht 219
Durkheim, Émile 7, 222, 246, 342, 344

Eco, Umberto 33
Edge, David 339
Edwards, Catherine 240
Eggers, Hans Jürgen 353, 355
Eggert, Manfred K. H. 238, 250, 354
Ehlich, Konrad 47
Eichendorff, Joseph von 42
Eisenstein, Bernice 45
Elias, Norbert 10, 126, 289, 319
Elliot-Smith, Grafton 271
Elwert, Georg 48, 49, 173
Engelke, Matthew 314
Engels, Friedrich 26
Epikur 140

Farge, Arlette 291
Fechner, Theodor 142
Feest, Christian F. 170, 172
Fehring, Günter 316
Fél, Edit 105, 127, 234 , 235, 282
Felgenhauer, Sabine 316
Fernandez, Arman 158
Ferret, Stéphane 143
Figal, Günter 230
Flach, Sabine 296
Fleck, Ludwik 363
Flusser, Vilém 215
Ford, Richard 217
Forde, Cyril Daryll 309
Forge, Anthony 309 f.
Foster, Robert 314
Foucault, Michel 7, 41, 61, 87, 88, 166, 222, 223, 294, 295, 296 f., 307
Freedberg, David 187
Freud, Sigmund 40, 87, 176, 206, 294, 295, 296 f.
Freyer, Hans 261
Frobenius, Leo 271, 272
Fromm, Erich 328, 329
Fuhrmann, Manfred 22
Fuller, Gregory 221

Gallagher, Catherine 162
Geertz, Clifford 25, 29, 276
Geimer, Peter 8
Geismar, Haidy 312, 313
Gelfert, Hans-Dieter 219
Gell, Alfred 8, 99, 188, 246, 310, 312, 313
Gellner, Ernest 51
Ger, Gülitz 98

Giddens, Anthony 61
Giedion, Siegfried 214, 289
Gildon, Charles 139
Gille, Zsuzsa 160
Ginzburg, Carlo 295
Girard, François 138
Gladigow, Burkhard 333
Gledhill, John 310
Godelier, Maurice 123, 133
Goethe, Johann Wolfgang 199
Goffman, Erving 238
Goody, Jack 48
Gosden, Christopher 5
Graebner, Fritz 271
Greenberg, Clement 219
Greenblatt, Stephen 162, 230
Gregson, Nicky 107, 159
Griesebner, Andrea 68
Gropius, Walter 301
Grothues, Jürgen 105
Groys, Boris 177
Guattari, Félix 168
Gunkel, Hermann 280
Gursky, Andreas 130

Haberland, Eike 4, 170
Habermas, Jürgen 118, 152 f., 154, 345
Hacking, Ian 194, 363
Hahn, Hans Peter 24, 27 f., 51, 145, 171, 178
Hamling, Tara 163
Hansen, Miriam 177
Haraway, Donna 224
Harman, Graham 217
Harris, Marvin 276
Hartke, Wolfgang 58
Hasse, Jürgen 164
Haubl, Rolf 215
Haug, Wolfgang Fritz 267, 320
Hausen, Karin 64
Hauser, Andrea 67
Hauser, Susanne 108
Haushofer, Marlen 45
Hawkes, Christopher 29, 30, 354
Hawks, Howard 138
Hebbel, Friedrich 138
Hebdige, Dick 267
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 7, 13, 20, 21, 97, 118, 152, 155, 207, 265, 310
Heidegger, Martin 2, 5, 7, 10, 45, 73, 74, 91, 126 f., 128, 131, 133, 176, 177, 247, 265, 320
Heider, Fritz 45
Helmholtz, Hermann von 142
Hempel, Carl Gustav 14
Hénaff, Marcel 123
Herder, Johann Gottfried 313
Herskovits, Melville 275
Heßler, Martina 68
Hildesheimer, Wolfgang 307
Hilgert, Markus 47, 54
Hilpinen, Risto 324
Hinz, Hermann 316
Hirschauer, Stefan 236
Hirschkind, Charles 335
Hitchcock, Alfred 136
Hobbes, Thomas 51, 122
Hobhouse, Leonard T. 3
Hodder, Ian 52, 277, 310
Hofer, Tamás 105, 127, 234, 235, 282
Hofmann, Kerstin P. 147
Hofmannsthal, Hugo von 306
Homer 53
Honneth, Axel 152 f.
Hooper, Steven 312
Horkheimer, Max 151, 176, 177, 266, 267, 320
Hörning, Karl H. 146
Horst, Heather 313
Hume, David 207
Husserl, Edmund 5, 40
Hutton, John 273

Ingarden, Roman 142
Ingold, Tim 312
Ipsen, Detlev 62

Jacke, Christoph 108
Jackson, Frank 19
Jackson, John Brinckerhoff 56
Jacob, François 194
Jacob-Friesen, Karl Hermann 352
James, William 146, 330
Janata, Alfred 170, 172
Jankuhn, Herbert 316
Janssen, Walter 316
Johansen, Ulla 4, 170, 355
Jones, Michael 57
Joule, James Prescott 362
Jung, Matthias 37, 356

Kafka, Franz 45, 144, 146, 214
Kant, Immanuel 20, 141, 148, 220, 226
Kästner, Erhart 9, 10
Kästner, Erich 136
Katz, David 143
Käutner, Helmut 138
Keane, Webb 314
Keesing, Roger M. 25

Keller, Gottfried 138
Keller-Drescher, Lioba 285
Kienlin, Tobias L. 249
Killy, Walter 219, 220
Kimmich, Dorothee 10
Kimminich, Eva 108
Kirkham, Pat 66, 67
Kittler, Friedrich 289, 294, 295, 306
Klages, Ludwig 174
Klemm, Gustav 3, 24
Kluckhohn, Clyde 24, 275
Kluth, Heinz 237 f., 239
Knaller, Susanne 182
Knapp, Gudrun-Axeli 67
Knorr-Cetina, Karin 339
Kohl, Karl-Heinz 24, 178, 241
Kolumbus, Christopher 204
Kong, Lily 63
König, Gudrun M. 8
Koons, Jeff 220 f.
Kopytoff, Igor 7, 236
Korff, Gottfried 8, 162, 171, 178 f., 191, 249, 250, 281, 352
Korff, Wilhelm 237 f.
Korfmann, Manfred O. 53
Kornblith, Hilary 325
Kossinna, Gustaf 352
Kracauer, Siegried 144
Kramer, Karl-Sigismund 179, 280, 281, 282
Krauss, Werner 59
Kripke, Saul 18, 19
Kroeber, Alfred L. 24, 309
Krull, Germaine 175
Küchler, Susanne 310, 312, 313, 314
Kuhn, Thomas S. 26
Kulik, Gary 162
Künzig, Johannes 282

Lacan, Jacques 45, 136, 137
Laclau, Ernesto 61
Laclos, Choderlos de 138
Lagerlöf, Selma 138
Lamnek, Siegfried 237
Langbein, Ulrike 236
Läpple, Dieter 61
Latour, Bruno 9, 10, 44, 59, 88, 89 ff., 145, 146, 168, 188, 195, 206, 248, 277, 312, 339, 348, 356
Lauffer, Otto 280, 281, 282, 285
Lavoisier, Antoine de 227
Law, John 89, 94 f.
Layton, Robert 310
Lefebvre, Henri 61
Lehmann, Friedrich Rudolf 179
Leibenath, Markus 57
Leibniz, Gottfried Wilhelm 140
Lemmonier, Pierre Charles 313
Leroi-Gourhan, André 166, 168, 228, 229, 313
Lessing, Gotthold Ephraim 138, 305
Lethen, Helmut 183
Lévi-Strauss, Claude 122, 167 f., 215, 273 f.
Levine, Joseph 19
Libby, Willard F. 262
Linde, Hans 2, 344, 347
Lindemann, Gesa 95, 343, 348
Link, Jürgen 215
Lippert, Julius 24
Löfgren, Orvar 283
Lorenz, Chris 53
Lotman, Juri 217
Loux, Michael J. 321
Lowie, Robert 309
Lubar, Steven 67
Lübbe, Hermann 232, 290
Luckmann, Thomas 345
Lüdtke, Alf 291
Lüdtke, Helmut 47
Luhmann, Niklas 48 f., 90, 121, 345
Lukács, Georg 120, 148 ff., 265, 266
Luther, Martin 189
Lutter, Christina 68
Lynch, Mike 339

Mach, Ernst 142, 146
Major, Johann Daniel 269
Malinowski, Bronislaw 78, 121, 246, 272 f., 274, 275, 309
Mann, Anthony 138
Marcus, George 214
Marcuse, Herbert 120
Marx, Karl 7, 26, 87, 118, 119 ff., 129, 130, 149 f., 151, 152, 153, 155, 206, 257, 265 ff., 275, 310, 314
Maslow, Abraham 100
Mason, Peter 202
Maunier, René 168
Maurer, Bill 314
Mauss, Marcel 121 ff., 133, 166, 168, 206, 222, 246, 276, 344
McCracken, Grant 81, 285
McDannell, Colleen 243, 244, 335
McDonough, William 108
Mead, George Herbert 71, 344
Medici, Ferdinand I. de' 363
Medici, Lorenzo I. de' 236
Medici, Piero I. de' 236
Meiners, Christoph 208
Meringer, Rudolf 39, 280

Merleau-Ponty, Maurice 6, 143
Mersch, Dieter 177
Metzger, Hélène 227
Meyer, Birgit 334, 335
Meyer, Hannes 301
Miklautz, Elfie 285
Miller, Daniel 7, 10, 98, 130, 145, 154 f., 163, 248, 277, 290, 310, 312, 313
Millikan, Robert Andrews 364
Mitchell, W. J. Thomas 185, 187
Mohr, Hubert 333, 335
Mohrmann, Ruth-E. 282
Moles, Abraham 193, 276
Moretti, Franco 217
Morgan, David 334, 335
Morris, Charles W. 35
Morus, Thomas 203
Mouffe, Chantal 61
Müller, Harro 182
Müller, Johannes 239
Müller, Max 206
Müller, Ulrich 319
Munn, Nancy 310
Murphy, Francis 310
Murphy, Howard 310
Muschg, Adolf 128
Musil, Robert 142, 143, 144, 146, 305
Myers, Fred 314

Nabokov, Vladimir 45
Napoleon I. (Napoleon Bonaparte) 231
Nathaus, Klaus 338
Neef, Ernst 58
Nora, Pierre 191, 290

O'Brien, Martin 160
Olsen, Bjørnar 10
Ophüls, Max 138
Orlan (französische Künstlerin) 224
Osbourne, Lloyd 136
Owerko, Lyle 163

Paine, Crispin 334
Pamuk, Orhan 199
Panofsky, Erwin 253, 300
Pantalony, David 364
Paracelsus 42
Parmentier, Michael 251
Parsons, Talcott 345
Pazaurek, Edmund 218
Pechuël-Loesche, Eduard 208
Peirce, Charles S. 32, 39, 336
Perec, Georges 217
Pfaffenberger, Bryan 274
Pfister, Christian 257
Pfister, Friedrich 179
Piaget, Jean 70 f.
Picasso, Pablo 219
Pierre et Gilles (d. s. Pierre Commoy und Gilles Blanchard) 221
Pietz, William 209, 266
Pinney, Chris 310, 312
Place, Ulin T. 15
Platon 42, 141
Plessner, Helmuth 72, 225, 254, 349
Poe, Edgar Allan 137
Polgar, Alfred 306
Pomian, Krzysztof 43, 178, 230, 232, 236, 249 ff.
Ponge, Francis 144
Popitz, Heinrich 88
Posner, Roland 52
Prohl, Inken 335
Proulx, Annie 138
Proust, Marcel 176, 199, 305
Prown, Jules David 162, 163, 169

Quine, Willard Van Orman 326

Raffael 219
Rambelli, Fabio 335
Rammert, Werner 347
Ranke, Leopold von 354
Raphael, Lutz 50
Rathje, William L. 159
Ratzel, Friedrich 57, 352
Reckwitz, Andreas 1, 2
Reinhard, Philipp Christian 207
Reith, Reinhold 108
Rheinberger, Hans-Jörg 232, 363
Richardson, Catherine 163, 164
Rickert, Heinrich 21
Riegl, Alois 189, 192, 253, 304
Riehl, Wilhelm Heinrich 280
Rieß, Falk 361
Rilke, Rainer Maria 40, 144, 146
Rincón, Carlos 201
Ritter, Joachim 60
Rochberg-Halton, Eugene 128
Roche, Daniel 284
Roesdahl, Else 317
Rose, Tricia 163
Rosenfeld, Keva 136
Rousseau, Jean-Jacques 122, 181
Rowlands, Michael 310, 312, 314
Ruppert, Wolfgang 288
Ryle, Gilbert 276

Sabrow, Martin 290
Sahlins, Marshall 122, 124
Said, Edward 202
Salzman, Philip Carl 26
Samida, Stefanie 54
Sander, August 175
Sandgruber, Roman 66
Santucci, Antonio 363
Sartre, Jean-Paul 144
Sauer, Carl O. 57
Saussure, Ferdinand de 32, 39, 346
Scharfe, Martin 280
Schiller, Friedrich 265
Schleiermacher, Friedrich 253
Schliemann, Heinrich 53 f.
Schmarsow, August 304
Schmidt, Dietmar 352
Schmidt, Georg Christoph 362
Schmidt, Leopold 281
Schmidt, Siegfried J. 108
Schmidt, Wilhelm 207, 271
Schmitz, Hermann 216
Schneider, Florian 239
Scholem, Gershom 176
Scholkmann, Barbara 53
Scholz, Oliver R. 325
Schreiber, Stefan 147
Schuler, Alfred 174
Schultze, Fritz 208
Schütz, Alfred 345
Schweizer, Beat 250
Schwippert, Hans 261
Schwitters Kurt 158
Selle, Gert 215
Semper, Gottfried 303
Serres, Michel 92, 342
Shakespeare, William 137, 138
Sica, Vittorio de 214
Sichau, Christian 362, 363
Siegfried, Detlef 291
Simmel, Georg 7, 155, 191, 253 f., 255, 265, 266, 289, 307, 310, 320, 342, 346, 347
Simondon, Gilbert 193
Simonis, Udo E. 257
Sinn, Ulrich 53 f.
Šklovskij, Viktor 143
Smart, John Jamieson 15
Smith, Adam 118, 119 f., 121
Smith, Grafton Elliot 309
Soentgen, Jens 127
Sparke, Penny 66
Spyer, Patricia 314
Stahl, Georg Ernst 227
Staszak, Jean-François 202
Stein, Gertrude 40
Steiner, Rudolf 174
Stelarc (d.i. Stelios Arcadiou, Medien- und Performance-Künstler) 224 f.
Stepun, Fedor 282
Stevenson, Robert Louis 136, 138
Steward, Julian H. 275
Stifter, Adalbert 43
Stoppani, Antonio 258
Strathern, Marilyn 314
Strohschneider, Peter 211
Swift, Jonathan 41, 51

Tardes, Gabriel 214
Tenner, Edward 285
Thiesing, Hans 106
Thomas, Julian 5
Thomas, Nicholas 8
Thomasson, Amie L. 325
Thompson, Michael 106, 158, 234
Thomson, William 362
Tilley, Christopher 97, 310, 311, 312, 355
Tokarew, Sergej 276
Tolkien, John R. R. 138
Torbrügge, Walter 353
Trentmann, Frank 129
Tretjakow, Sergej 44
Trilling, Lionel 181
Turner, Victor 247
Tye, Michael 17
Tylor, Edward B. 3, 24, 170, 272

Ucko, Peter 309 f.

Vasari, Giorgio 303
Veblen, Thorstein 75, 84, 100, 266, 347
Veit, Ulrich 4, 250
Verhaeghe, Frans 317
Vico, Giambattista 20
Vidal de la Blache, Paul 57
Virchow, Rudolf 280, 351
Vischer, Friedrich Theodor 45
Vollmer, Hendrik 338

Wacquant, Loïc 223
Wagner, Richard 138
Waidacher, Friedrich 172, 251
Waitz, Theodor 208
Wallerstein, Immanuel 98
Walser, Robert 144, 306
Warburg, Aby 170, 186, 187, 188, 299, 304, 307, 313

Warde, Alan 99
Warmerdam, Alex van 138
Warnke, Martin 80
Weber, Max 8, 118, 149 f., 151, 266, 276, 307, 313, 342, 344
Weber-Kellermann, Ingeborg 282
Wegener, Bernd 237
Weigel, Sigrid 296
Weiß, Richard 281
Werlen, Benno 59
Werner, Zacharias 138
Weule, Karl 3
Whorf, Benjamin Lee 41
Wiegelmann, Günter 282
Wilk, Richard 100
Williams, Peter Morton 309
Williams, William Carlos 40
Winchester, Hilary 63
Winckelmann, Johann Joachim 303
Winner, Langdon 340
Winnicott, Donald 71
Wissler, Clark 275
Wittgenstein, Ludwig 51
Wolf, Eric R. 26
Wölfflin, Heinrich 253, 254, 304
Wolfskehl, Karl 174
Woolf, Virginia 139
Woolgar, Steve 339
Worm, Ole 269
Wundt, Wilhelm 142

Yourcenar, Marguerite 137