



J.B.METZLER

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 Materielle 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 Forschungsverbände 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 Graduiertenkol-

leg (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 Einzel-fächer 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‹, ›vorsezen‹. 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., 17f.). 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 Kulturwissenschaft* 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 Museums-ethnologie 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 Materielle 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 prävalente 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 ›Schrift-historiker‹ gegenüber den vorwiegend auf nicht-schriftlichen 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 Denkfähigkeit 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 Materielle Kultur hat auch dies zu berücksichtigen.

Materielle Kultur als übergreifendes Forschungsfeld

Zahlreiche kulturwissenschaftliche Fächer haben sich in den Jahren nach 1970 der Beschäftigung mit

Materielle 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 Materielle 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 Materielle 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, 338f.) 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 artikuliert 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. Einschränkung 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 herauschälende 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 Materielle 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 handle 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-/Ob-

jektendifferenzierung – 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 Bösertige, 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 ›Dingmensch‹ 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 Ready-made (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 Olsons 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 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. Gesamtelte 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 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 Tschöfen. 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 Tschöfen/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 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 vernünftigen 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-

vorismus 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 fragile 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 je-

manden, 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 Verhaltensaussagen 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 Theo-

rien 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