

STEPHAN MOEBIUS, SOPHIA PRINZ (Hg.)

Das Design der Gesellschaft

Zur Kultursoziologie des Designs

[transcript]

Inhalt

Zur Kultursoziologie des Designs.

Eine Einleitung

Sophia Prinz / Stephan Moebius | 9

EINE SOZIOLOGIE DES DESIGNS – THEORETISCHE PERSPEKTIVEN

Praxis und Ästhetik.

Das Ding im Fadenkreuz sozialer und kultureller Praktiken

Karl H. Hörmig | 29

Sinnlichkeit, Materialität, Symbolik.

Die Beziehung zwischen Mensch und Objekt und ihre
soziologische Relevanz

Aida Bosch | 49

Grenzüberschreitungen.

Das Soziale greifbar machen: Auf dem Weg zu einer

Akteur-Netzwerk-Theorie des Designs

Albena Yaneva | 71

Interphänomenalität.

Zur Anthro-Soziologie des Designs

Joachim Fischer | 91

Gilbert Simondons Theorie der sozialen »Form«

Heike Delitz | 109

Wie man ein Ding ansieht, so schaut es zurück

Gert Selle | 131

WIE DAS SOZIALE GESTALTET WIRD

I. FORMEN DES ALLTAGS

Performative Räume – Verführerische Bilder – Montierte Blicke.

Zur Konstruktion von Geschlecht im Interieur

Christiane Keim | 143

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.

© 2012 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Ver-
lages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfäl-
tungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbei-
tung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Stephan Moebius, Sophia Prinz

Korrektorat: Frederik Rettberg, Lüneburg

Satz: Martin Griesbacher

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-1483-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem
Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren
an unter: info@transcript-verlag.de

Form und Gestalt der männlichen Krise.

Die vergeschlechtliche Bedeutung von Design am Beispiel des Familienautos im Spielfilm der USA und DDR in der ausgehenden organisierten Moderne

Mareike Clauss | 163

II. DESIGN ALS ARBEIT – ARBEITEN MIT DESIGN

Wissenskulturen im Design.

Zwischen systematisiertem Entwurf und reflektierter Praxis

Claudia Mareis | 183

Graphic Vision.

Praktiken des Sehens im Grafikdesign

Hannes Krämer | 205

Design als Praxis.

Eine praxistheoretische Perspektive

Guy Julier | 227

Büros zwischen Disziplin und Design.

Postfordistische Ästhetisierungen der Arbeitswelt

Sophia Prinz | 245

Design als soziotechnische Relation.

Neue Herausforderungen der Gestaltung inter- und transaktiver Technik am Fallbeispiel humanoider Robotik

Roger Häußling | 273

III. GESTALTEN DES ÖFFENTLICHEN RAUMS

Design als Leitfigur im öffentlichen Raum

Michael Erhoff | 301

Stadtgestalt und Stadtgestaltung.

Design und die *creative city*

Anna-Lisa Müller | 313

Urbanes Design von Atmosphären.

Ästhetische und sinnengeleitete Praktiken mit Gebäuden

Hanna Steinmetz | 337

Grafikdesign im gesellschaftlichen Strukturwandel

Lutz Hieber | 359

IV. ÄSTHETIK UND SOZIALE FUNKTION

Gesellschaftliche Design-Repräsentanz im Diskurs der sozial-ästhetischen Form

Ralf Rummel-Suhrcke | 389

Elemente einer sozialgeschichtlich orientierten Kulturgeschichte des Designs

Beat Schneider | 407

Autorinnen und Autoren | 429

Sinnlichkeit, Materialität, Symbolik

Die Beziehung zwischen Mensch und Objekt
und ihre soziologische Relevanz

AIDA BOSCH

I. FÜR EINE KULTURSOZIOLOGIE DER DINGE

An dieser Stelle soll die Frage verhandelt werden, warum dingliche Objekte und ihre Gestaltung für die Sozialwissenschaften überhaupt relevant sind. Bringt es uns etwas, eine Kultursoziologie der Dinge und des Design zu entwerfen? Sind dies überhaupt originär sozialwissenschaftliche Fragestellungen? Bevor wir in die Einzelheiten des Themas gehen, wollen wir aber zwei grundlegende Fragen vorab stellen, die die Sachlage zum Thema »soziologische Relevanz der dinglichen Objekte« noch ein wenig zuspitzen vermögen. Erstens: Woraus besteht der »soziale Klebstoff«, der unsere Gesellschaft zusammenhält? Und zweitens: Wodurch wird unser kognitiver Zugang zur Welt, unser Verständnis von Welt, erzeugt und stabilisiert?

Der Ausgangspunkt unseres Aufsatzes ist, dass das Thema Dinge und Dinglichkeit von der Soziologie aus theoretimmanenten Gründen lange vernachlässigt wurde; innerhalb der Sozialwissenschaften wurde es lediglich in der Ethnologie und am Rande auch in der Sozialpsychologie zum Gegenstand der wissenschaftlichen Reflexion. Nichtsdestotrotz ist dieses Thema in theoretischer Hinsicht relevant und fruchtbar. Wir meinen, das Thema ist in der Lage, einen neuen, fachübergreifenden, innovativen Diskurs zu generieren – in diesem Aufsatz sollen Impulse dafür gegeben werden. Dabei wollen wir zunächst einleitend begriffliche Überlegungen zu den Dingen anstellen und diese im sozialwissenschaftlichen Diskurs verankern. Im zweiten Abschnitt geht es um den Warencharakter der Dinge in der Moderne: Die entfremdungstheoretische Thematisierung der Dinge ist zwar für die Moderne von großer Bedeutung, überdeckte aber lange Zeit umfassendere soziologische Fragen im Verhältnis von Mensch und Objekt. Diese sollen in den folgenden Abschnitten behandelt werden: Im dritten Abschnitt geht es um die Rolle der dinglichen Objekte in der menschlichen Sozialisation. Der

vierte Abschnitt behandelt die anthropologische Dimension und es wir gehen die Frage nach, wie und wodurch unser Weltzugang stabilisiert wird. Der fünfte Abschnitt befasst sich mit der Praxis der Dinge. Im sechsten Abschnitt spielen die Dinge eine Hauptrolle bei der Visualisierung sozial-struktureller Prozesse. Im siebten Abschnitt wollen wir zeigen, dass die ästhetische Dimension der Dinge nichts rein Äußerliches, sondern von struktureller sozialwissenschaftlicher Bedeutung ist. Zuletzt sollen im achten Abschnitt aus den vorangegangenen Überlegungen Schlussfolgerungen für eine Theorie des Designs gezogen werden.

Dinge und Dinglichkeit spielen, wie gezeigt, in den Diskursen der Sozialwissenschaften bislang keine große Rolle. Mit guten Gründen kann man mit dem Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme das noch weitgehend »unbegriffene« Verhältnis zu den Dingen in der Moderne kritisieren. Eine Vielzahl von Dingen ist in unserem Alltag präsent und prägend; die Fülle der immer neuen Dinge regiert den Alltag und belastet ihn geradezu mit ihrer massiven Stofflichkeit. Böhme stellt vor dem Hintergrund dieser Beobachtung die These eines modernen, in seinen Grundlagen noch nicht verstandenen Fetischismus auf: Die westliche Moderne projiziert die Vorstellung des Fetischismus auf vormoderne Kulturen, dabei seien die gesellschaftlichen Handlungszusammenhänge der westlichen Moderne selbst hochgradig abhängig von der Welt der materiellen Objekte. Dinge werden begehrt, gekauft, geliebt oder auch nicht, gelagert und entsorgt. Dinge spielen im sozialen Austausch eine große Rolle und ermöglichen die symbolische Expression von sozialer Differenzierung. Kaum eine Handlung kommt ohne Dinge aus, doch ihre Beteiligung bleibt in der Regel unsichtbar. Und so bildet dieser unerkannte moderne »Fetischismus« einen noch unverstandenen Handlungskomplex: »Noch immer nicht sind wir das Staunen losgeworden, wie spärlich die Forschungslage hinsichtlich der Dinge ist« schreibt Hartmut Böhme zu Recht (2006: 35). Vereinzelt neuere Beiträge zu einer Theorie der Artefakte weisen jedoch darauf hin, welches sozialwissenschaftliche Potential in diesem Thema stecken könnte. Bruno Latour und die von ihm begründete Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) plädierten wiederholt dafür, den Einfluss von Artefakten in sozialen Beziehungen und Strukturen soziologisch ernst zu nehmen, da z.B. technische Objekte massiv und zunehmend auf Arbeitsprozesse in Teams einwirken. Besonders deutlich ist dieser Einfluss der Objekte in der (natur)wissenschaftlichen Forschung nachzuvollziehen. Technische Objekte wie Computer und Laborgeräte werden innerhalb der Akteur-Netzwerk-Theorie wie handelnde Akteure betrachtet, da sie mit menschlichen Akteuren in netzwerkartigen Handlungszusammenhängen organisiert sind und in den Arbeitsprozessen mit diesen zu Akteuren verschmelzen (vgl. Latour 1995, 2007).

Wir plädieren an dieser Stelle dafür, sich umfassender mit einer »Soziologie der Dinge« zu beschäftigen, nicht nur mit den technischen Artefakten der Moderne. Dabei kann man, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, auf verschiedene theoretische Traditionen zurückgreifen, um zu einer »Theorie

der dinglichen Objekte« zu gelangen. Mit dem Begriff der »Dinge« meinen wir alle alltäglichen Gegenstände des Menschen wie Werkzeuge, Hilfsmittel, Geräte, Nutzobjekte aller Art oder auch rituelle Objekte wie Berufskleidung, Eheringe oder Siegel. Es gibt eine große Anzahl verschiedener Dinge und Ding-Kategorien, einfache oder komplexe Objekte, industriell hergestellte oder auch handgefertigte, High-Tech- oder Low-Tech-Dinge. Heidegger unterscheidet zwei wesentliche Varianten des Ding-Begriffes: Zeug und Werk (vgl. Heidegger 1986). Das »Zeug«, das sind die Dinge, die dem Menschen »zuhanden« sind, die benutzt und gebraucht werden, wie z.B. Werkzeuge. Das Zeug besitzt in sich eine Verweisungsstruktur, einen Zusammenhang der Dinge, der im Kontext ihres Gebrauchs, ihrer Praxis, zu sehen ist. Das »Werk« ist noch mehr als das nützliche Zeug: Es ist ein Geschehen zur Wahrheit; im Werk wird Seiendes in seinem Sein eröffnet (ebd.). Nach Heidegger, dem wir an dieser Stelle folgen wollen, ist der Mensch »be-dingt«, das heißt, er korrespondiert mit Dingen. Das Ding ist nicht nur einfach, sondern es »dingt«, indem es unsere menschlichen Angelegenheiten austrägt. Unsere Zeit jedoch habe das Ding verloren, durch einen allzu schnellen Zugriff auf die Objekte. Entscheidend bei der Betrachtung des Dings ist für uns das »Zwischen«: Zwischen Mensch und Ding sind die Praxis des Dings und die Praxis des Menschen angesiedelt. Das bedeutet: Nicht die Idee zählt in erster Linie, wenn wir das Ding betrachten, nicht nur die symbolische Vorstellung, sondern das Stoffliche, das Konkrete. Die Praxis zwischen Mensch und Ding darf aus soziologischer Perspektive nicht übersehen werden und ist der entscheidende theoretische und methodische Ansatzpunkt für die weiteren Überlegungen.

Ein Hintergrund unserer Ausführungen ist, dass in den jüngsten Diskussionen der Kulturwissenschaften die Grenzen konstruktivistischer Theorieansätze aufgezeigt wurden. Eine allzu verengte Text- und Sprachzentrierung der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung führt letztlich in die Irre, da sie die leblich vermittelten Aspekte von Interaktionen nicht mehr in den Blick bekommen kann. Menschliche Kommunikation wird nicht nur codiert und decodiert, sie wird sinnlich erfahren und nur vor dem Hintergrund ihrer Verankerung in der leblich-sinnlichen Lebenswelt und -erfahrung werden erst Mittelungen verstanden und erhalten Relevanz (vgl. hierzu Merleau-Ponty 1976). Die Sprache ist ein sehr bedeutsames Medium, um menschliches Wissen zu speichern und an die folgenden Generationen weiterzugeben; doch vor allem sprachlichen Zugang zum gesellschaftlichen Wissen liegen ontogenetisch haptische und visuelle Interaktionen mit der Umwelt. Mit dem Erwerb der Sprache in der Kindheit erweitern sich die menschlichen Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten sprunghaft, doch auch noch in späteren Lebensphasen bleibt die visuelle und die haptische Ebene des Austauschs mit der Welt wichtig, indem sie der sprachlichen Kommunikation eine Grundlage der Evidenz gibt, auf die der Mensch zurückgreifen kann, wenn er Zweifel an sprachlichen Aussagen hat. Eine stärkere Hinwendung zur Leiblichkeit und zur Stofflichkeit für die textzentrierten Sozi-

älwissenschafter ist notwendig – ohne dass dabei in platten Naturalismus oder Evolutionismus verfallen wird. Plessners Verständnis des Menschen in seiner »exzentrischen Positionalität« ist ein wichtiger Bezugspunkt für eine neue, körperbezogene Wendung der soziologische Theorie (Plessner 1975). Der Mensch hat nach Plessner immer einen doppelten Zugang zur Welt: Er hat einen Körper und ist Leib, was bedeutet, dass er einerseits einen instrumentellen Bezug zu seinem Körper hat, andererseits aber im existentiellen Sinne in seinem Leib und aus diesem heraus lebt. Daher hat der Mensch ein reflexives *und* ein unmittelbares Verhältnis zum Leben und zu seiner Umwelt. Der Mensch ist unmittelbar gegebene Materie und abstandnehmender Geist – und muss in seiner Lebenswelt und in seiner praktischen Erfahrung beides immer aufeinander beziehen. Ebenso wie zu seinem Leib hat der Mensch auch ein doppeltes Verhältnis zu der ihm umgebenden materiellen Welt. Mithilfe seiner Ideen kann er Theorien darüber entwerfen und die Umwelt formen und gestalten. Die Grundlage dieser geistigen Auseinandersetzung mit der Umwelt ist jedoch die praktische, leibliche Erfahrung. Der Umgang mit der materiellen Umwelt geschieht auf der Grundlage habitualisierten Körperwissens.

Für die hier angestellten soziologischen Betrachtungen über die dinglichen Objekte ist ihr »*Doppelcharakter*« von Bedeutung. Jedes Ding hat eine *materiell-stoffliche* und eine *zeichenhaft-symbolische* Seite. Die Stofflichkeit der Dinge interagiert mit dem menschlichen Körper und bietet praktische und sinnliche Erfahrungsmöglichkeiten. Zum anderen aber ist das Ding auch als Symbol von Bedeutung, als Repräsentanz von Zeichen, Ideen und symbolischen Vorstellungen lesbar. Dinge besitzen sowohl physische wie auch virtuelle Körper. Es gibt einige Kategorien von Dingen, die vor allem zu symbolischen Zwecken hergestellt wurden, z.B. Gegenstände religiöser Zeremonien wie der Weinkelch oder die Hostie. Auch Kunstobjekte zählen zu diesen »*zeichenhaften*« Dingen. Dennoch ist auch ihre Stofflichkeit nicht zu vernachlässigen, denn das Trägermedium ist Teil des Symbols. Eine »Phänomenologie der Dingwelt« muss also doppelt dimensioniert sein – stofflich-leiblich und symbolisch –, um ihre Potentiale entfalten zu können. Was aber ist nun an den dinglichen Objekten genau von sozialwissenschaftlicher Relevanz? Und was können wiederum die Sozialwissenschaften zu einer Theorie des Designs der Gebrauchsdinge beitragen? Wir wollen uns in mehreren Schritten mit diesen Fragen befassen und beginnen mit der soziologischen Analyse der entfremdungstheoretischen Dimension und der Warenform der Dinge.

II. DIE ENTFREMDUNGSTHEORETISCHE DIMENSION: HERRSCHAFT DER WAREN?

Der Diskurs über die entfremdungstheoretische Dimension der Dinge in Form von Waren ist – beginnend mit Marx – von großer Bedeutung für die Entwicklung der Soziologie. In diesem Diskurs, der hier nur in stark verkürzter Form wiedergegeben werden kann, wurden wichtige und erhellende Struktursammenhänge zwischen materieller Produktionsweise der Dinge und gesellschaftlichen Entwicklungen beschrieben. Dabei wurden jedoch, wie im Folgenden gezeigt werden soll, durch die Verkürzung der Dinge auf ihren Zeichencharakter auch für die Soziologie wesentliche Elemente der sozialen Praxis zwischen Mensch und Ding übersehen.

Der Warencharakter der Dinge in der Moderne führt in verschiedenen Kontexten zu der Frage: Warum brauchen wir heute so viele Dinge, die wir häufig gar nicht wirklich brauchen? Warum ist die Moderne von einem derart ressourcenverschleißenden Kreislauf der Dinge abhängig, der in der Herstellung, im Gebrauch und in der »Entsorgung« der Dinge so gravierenden ökologische Probleme aufwirft? Die Welt der Dinge ist heute in einem nie gekannten Ausmaß wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Innovationen – der Mode – unterworfen. Dieser Prozess produziert ständig formale Neuerungen und verschleißt sie wieder. Schon Werner Sombart schrieb 1902, dass die Mode »des Capitalismus liebstes Kind« sei. Er wies auf die wirtschaftlichen Funktionen der Mode hin und beschrieb, wie sich die Muster und Gewohnheiten des Güterverbrauchs mit der Industrialisierung stark verändert haben. Die Beziehung der Menschen zu den Gegenständen entbehren mehr und mehr einer starken, gemütvollen Bindung, so Sombart (ähnlich auch Georg Simmel). Diese Entwicklung werde durch den Geldverkehr befördert. Die Qualitäten der Dinge geraten in Gefahr sich zu verflüchtigen, zugunsten ihrer quantitativen Austauschbarkeit. Durch die Massenproduktion des Industrialismus sowie durch den Bedarf an immer neuen Absatzmärkten drohen die Dinge ihre Eigenqualitäten zu verlieren, zugunsten schnell erneuerbarer Massenware, eine Entwicklung, die sowohl auf Kosten ihrer stofflichen Qualitäten geht als auch auf Kosten der Beziehung zwischen Mensch und Objekt. Georg Simmel betont dabei die Notwendigkeit des Respekts gegenüber der Beschaffenheit und Eigenart der Dinge. Er schreibt verächtlich von einer Tendenz der »Vergewaltigung der Dinge«, deren Eigenart von »banalen Menschen« nicht anerkannt werde, sondern die unter ein unpassendes, generalisierendes Schema gebeugt werden. Den Dingen werde Gewalt angetan und

»indem sie alle in eine von uns an sie herangebrachte Kategorie eingekleidet werden, übt das Individuum einen Machtanspruch über sie, es gewinnt ein individuelles Kraftgefühl, eine Betonung des Ich ihnen gegenüber, [...] wodurch es denn freilich im letzten Grunde keine Herrschaft über die Dinge, sondern nur über sein eigenes, gefälschtes Phantasiebild ihrer gewonnen hat« (Simmel 1995: 30f.).

Diese Überlegungen werden von Simmel in einer für ihn typischen Gedankenfigur der Ambivalenz aufgelöst: Der schnelle Zugriff auf die Dinge ist letztlich ein leeres Trugbild, denn tatsächlich hat die Welt der Dinge mit dem beschleunigten Wechsel der Moden in der Moderne umgekehrt an Macht über die Menschen gewonnen. Die Mode führte zur Knechtung des Individuums und kompensierte damit die neu gewonnenen Freiheiten im sozialen und politischen Leben. »denn der Mensch bedarf eines ephemeren Tyrannen, wenn er sich des dauernden und absoluten entledigt hat« (ebd.: 32). Die Beziehung des Menschen zum Ding erhält damit einen illusionären Charakter und wird zur Projektionsfläche.

Walter Benjamin sieht die Moderne in der »Dialektik des Neuen und Immergleichen« (Benjamin 1991a: 793). Er erkennt ebenfalls die wirtschaftliche Bedeutung der Mode, betont gleichzeitig jedoch eine andere Funktion der Mode für das Funktionieren der Moderne: »die sinnliche Verklärung« des neuen Produkts und der neuen Technik. Modernität ist für ihn eine »verklärende Einfühlung in den Tauschwert« (Benjamin 1991b: 422). Aufgrund des ungedeckten Fortschrittsglaubens der Moderne, der einen künstlerischen Bruch in der Menschheitsgeschichte erzeuge, sieht Benjamin den modernen Menschen in einem merkwürdig geschichtslosen Geschichtsbewusstsein, das deshalb notwendig Trugbilder und Phantasmagorien produziere. Das jeweils Neueste werde deshalb mit archaischen Bildern aufgeladen. Der Konsum werde Teil der kulturellen Phantasmagonie und erhält einen zentralen Stellenwert in der modernen Lebensweise. Benjamin stützt sich hier auf Marx, der im ersten Band des Kapitals von den Waren als »Zeichen einer sozialen Bilderschrift« spricht: »Der Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es die Warenform annimmt, (ist) rätselhaft«, die Warenform selbst »geheimnisvoll« und »mystisch«, geradezu »voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken« (Marx 1972: 85f.). An diese Idee knüpft Benjamin an, wenn er seine These vom »Kapitalismus als Religion« entwickelt. Der Kapitalismus als Kultus ohne Dogmatik und ohne Theologie, eine reine Kulturreligion, die sich ganz auf die Transzendenz der Waren und das Erlebnis des Kultus bezieht (Benjamin 1991c: 100).¹ Die Dinge sind bei Benjamin Zeichenträger des Kultus und des Erlebnisses. Ihre Bedeutung verschiebt sich in die Welt der Zeichen. Jean Baudrillard radikalisiert diese Perspektive auf die Dinge, wenn er die Warenwelt als Teil der *Simulation* in einem sich selbst produzierenden, selbstbezüglichen kulturellen System

1 Durch den Waren- und Bilderkultus unter einer scheinbar rationalen Oberfläche führe der Kapitalismus laut Benjamin unter der Hand zu einer Reaktivierung archaischer und mythischer Kräfte – allerdings ohne dass diese noch durch die engen sozialen Regeln archaischer Gesellschaften begrenzt wären. Benjamin entwickelt hieraus am Ende der 1920er Jahre eine Beschreibung des Kapitalismus, die notwendig in die Zerrümmung führt; und er konnte die Zerrümmung der Welt durch den Nationalsozialismus Jahre später auf eine persönlich tragische Weise erleben.

betrachtet. Die Dinge verflüchtigen sich in seinem Ansatz vollständig in die immaterielle Welt der Zeichen. Baudrillard sieht den Konsum als eine idealistische Praxis an, bei der es um die Manipulation von Zeichen geht. Das eigentliche Objekt des Verbrauchs sei der Affekt, die Idee werde konsumiert, nicht das Ding. Die Subjektivität der Menschen wird durch das System von Ideen und Zeichen hergestellt, die die Dinge tragen. Der Konsum ist bei ihm eine »paralangu«, eine »Simulationsgesellschaft dritter Ordnung« (Baudrillard 1991). Auch in seiner Auffassung sind die Neuerungen der Warenwelt nur scheinbare, sind schon in den potentiell möglichen und vorgesehenen Systemzuständen eingeschlossen und nicht Ergebnis menschlicher Kreativität. Zweifellos sind die Analysen von Walter Benjamin und Jean Baudrillard faszinierend und werfen grundlegende Fragen der Moderne auf: Dreht sich das Herrschaftsverhältnis zwischen Mensch und Objekt in der Moderne um? Geht gesellschaftliche Herrschaft in die Welt der Waren über, die zum reinen Zeichen werden? Und bildet dieses verkehrte Verhältnis zwischen Mensch und Ding den Modelcharakter der Herrschaftsverhältnisse der späten Moderne?

Denkt man diese Fragen an einem empirischen Beispiel durch, so kommt man zu dem Schluss, dass der Zeichencharakter der Dinge in den jüngsten Entwicklungen noch an Bedeutung gewonnen hat. Ein modernes Touch-Handy z.B. soll ein universaler Gegenstand sein, der eine Vielzahl von Operationen mit großer räumlicher Ausdehnung ermöglicht. Ein einzelnes Gerät soll einen möglichst umfassenden Zugriff auf die Welt bieten. Der Gegenstand selbst fungiert dabei als Zeichen für die Verfügbarkeit der Welt. Das Ding kann potentiell zu allen denkbaren Gegenständen mutieren, zum Telefon, zur Landkarte, zum Lexikon, zur Wetterstation oder zur Spiele-Konsole. Es gibt kaum mehr Dinge, die nicht auch zum Zeichen werden. Das Auto ist nicht nur nützlich, indem es räumliche Mobilität ermöglicht, es wird daneben auch zum Symbol von Mobilität, von Reichtum oder Männlichkeit. Das Bio-Gemüse ist nicht nur gesund, sondern es wird zum Symbol eines ökologischen Bewusstseins. Doch es genügt nicht, bei der Feststellung des Zeichencharakters der Dinge stehen zu bleiben. Selbst das moderne Mobiltelefon, ein Kultobjekt, das sich durch seine zeichenhafte Mehrdeutigkeit und Potentialität besonders auszeichnet, wird in seinen ästhetischen und stofflichen Dimensionen wahrgenommen. Das Universalgerät ist gleichzeitig ein ästhetisch klar und anspruchsvoll geformter »Handschmeichler«, den man gerne an sich nimmt und bei sich trägt. Die Interaktion mit diesem Gerät verlangt eine große taktile Sensitivität. Eine neue Intimität zwischen Mensch und Ding wird hier sichtbar, die einen interessanten Kontrast zu den globalen Zugriffsmöglichkeiten des Dings darstellt. Will man dem Ding gerecht werden, darf man die Stofflichkeit, die Materialität nicht ausblenden. Die »neue Materialität« erhält ihre Bedeutung gerade aufgrund des gesteigerten Risikos des zeitgenössischen Menschen, sich in den virtuellen symbolischen Welten zu verlieren. Identität muss sich heute gegen die Gefahr ihrer Auflösung in den Daten- und Bilderströmen behaupten. Stofflich-

keit, Körper und Authentizität können einen Anker bilden in den fluiden Welten der globalen Ströme medialer Kommunikation. Daher gibt es eine neue Dringlichkeit in der Thematisierung des Stofflichen und Leiblichen, und diese Dringlichkeit spricht dafür, die materielle Dimension des Sozialen auch theoretisch wieder stärker in den Fokus zu rücken – auf nichtreduktionistische Weise und aus der Perspektive der Sozial- und Kulturwissenschaftlichen. Nicht eine Rückführung des Sozialen auf das Materielle ist heute notwendig (wie es etwa die Soziobiologie versucht), sondern die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen dem Imaginären und dem Stofflichen. In ihrer Beziehung zur menschlichen Leiblichkeit ist die Materialität der Dinge von Bedeutung. Dies soll im Folgenden zunächst an Fragen der ontogenetischen Entwicklung gezeigt werden.

III. DIE ONTOGENETISCHE DIMENSION: LERNEN VON DEN DINGEN?

Dinge sind als Symbole und Instrumente der Identitätsbildung zu verstehen, sie befördern persönliche Entwicklungen, sie dienen als Symbole der Selbstkommunikation und der Selbstvergewisserung und sie stützen personale Identität. Gerade die Stofflichkeit der Dinge, sowohl ihre Willfährigkeit als auch ihre Widerständigkeit haben eine enorme Bedeutung für die Grundlagen der menschlichen Identitätsbildung in der Kindheit. Dinge dienen als frühe Forschungs- und Übergangsobjekte. Für Jean Piaget ist die frühe menschliche Auseinandersetzung mit der Dingwelt grundlegend für den Aufbau der kognitiven Strukturen. Die Festigkeit und »Begreifbarkeit« der Objekte, ihre Regelmäßigkeiten und ihre Widerstände gegen den Willen und die Phantasie ermöglichen die Erfahrungen, die zum Erlernen basaler Formen des Denkens führen; das kognitive innere Ordnungsschema wird im Umgang mit den Objekten schrittweise aufgebaut. Die Materialität der Objekte, ihre Eigengesetzlichkeit, die Regeln des Geschehens, die bei der Interaktion mit den Dingen beobachtet werden, bilden den Ansatzpunkt für die Entwicklung der Intelligenz.

Während Piaget sich auf die kognitive Entwicklung konzentriert, betont Donald Winnicott die Bedeutung von Objekten für die emotionale und soziale Reifung, für Dimensionen wie Vertrauen, Bindungsfähigkeit und Autonomie. Winnicott zeigt überzeugend, wie mithilfe von Übergangsobjekten – Teddybären, Puppen oder anderen Spielsachen – Ängste, z.B. Trennungsängste, vom Kind überwunden werden (Winnicott 1979). Auch andere negative Gefühle wie Fremdheit oder Erschöpfung können mithilfe von Übergangsobjekten produktiv verarbeitet werden. Das Objekt dient dabei als eine Art Ersatz für die wichtige Bezugsperson und hilft, sich in kleinen Schritten von dieser zu lösen. Durch das Übergangsobjekt wird ein kreativer Raum zwischen dem Kind und der menschlichen Bezugsperson geschaffen, in dem Realität nicht geleugnet werden muss, sondern durch die Beziehung zum

Objekt aushaltbar und gestaltbar wird. Das Objekt fungiert dabei nicht nur als Ersatz für den wichtigen Menschen, sondern es bietet andere elementare Möglichkeiten als die menschliche Person. Die Beständigkeit des Übergangsobjektes hilft, Ängste und Schuldgefühle zu beruhigen, denn das Objekt ist weniger reaktiv als die menschlichen Bezugspersonen. Die Stofflichkeit und Widerständigkeit des Objekts setzt aber zugleich der Phantasie auch Grenzen, es begrenzt die Macht des Kindes über die Realität. Das Übergangsobjekt stiftet einen Zwischenraum – zwischen Mutter und Kind, zwischen Projektion und Realität, der die Entwicklung von spielerischem Experiment und Autonomie ermöglicht. In diesem Zwischenraum wird die Basis für Kreativität gelegt.

Die Übergangsobjekte sind im menschlichen Leben die frühesten Vertreter und Vermittler der menschlichen Kultur. Die dinglichen Objekte helfen dem Subjekt, auch unter widrigen Umständen einen Weg zu finden, negative Realität nicht zu leugnen, sondern sie kreativ mit zu gestalten. Dinge können auch im Erwachsenenalter zur Kompensation von Befindlichkeitsstörungen herangezogen werden, bei Identitätsverlust in der Emigration etwa. In Situationen übergroßer Fremdheit können sehr vertraute Dinge, ähnlich wie Übergangsobjekte bei Kindern, Übererregungen kompensieren. Dingliche Objekte bilden also ein drittes Element zwischen Person und Realität, ein Element, das Handlungsspielräume eröffnet. *Dinge fungieren als Brücke zwischen Individuum und Kultur, und zwar in beide Richtungen.* In der Praxis ihres Gebrauchs findet eine physische Inkorporierung von Kultur statt. Jeder Gebrauch von Dingen hinterlässt zeichenhafte Spuren in der Bewusstseinsorganisation, ebenso wie in den praktischen Fähigkeiten der Hand und des Körpers. Durch die Herstellung von Objekten verknüpft sich der Mensch, und er nutzt dabei den Wissensstand und den Symbolvorrat seiner Kultur, um seine eigenen Fertigkeiten und Fähigkeiten in den Dingen zu objektivieren. *In diesem Prozess der Herstellung und des Gebrauchs von Dingen wird das Subjekt gleichermaßen »objektiviert« wie Kultur »subjektiviert«.* Der Mensch schafft mit Einsatz seiner subjektiven Ideen und unter Nutzung vorhandener kultureller Elemente Objektivierungen in Form von Dingen, die, wenn sie sich durchsetzen, in die Kulturbestände aufgenommen werden. Durch die Nutzung von Dingen im individuellen Kontext findet aber auch andersherum in der spezifischen Praxis des üblichen oder des ungewöhnlichen Dingsgebrauchs eine Subjektivierung objektiver Kultur statt (vgl. Csikszentmihalyi/Rochberg-Halton 1989). Der Mensch gestaltet sein Selbst, indem er eine materielle »Welt« herstellt, um anschließend mit dieser zu interagieren. Das Kulturelle entwickelt sich durch die Objektivierungen des individuellen Entwicklungsprozesses, das Individuelle findet sich durch die Bearbeitung und Variation des Kulturellen. Der große Vorteil der dinglichen Objekte ist, dass sie Kultur durch implizites Wissen, über den Gebrauch und die stillschweigend gewusste Bedeutung der Dinge – gewissermaßen nebenbei – vermitteln. Das »tacit knowledge«, das sich über die Dinge und die Praxis ihres Gebrauchs vermit-

telt, gehört zum schweigenden Kern der kulturellen Identität. Mit dieser kulturellen Formung des Körpers und des Bewusstseins im Gebrauch der Dinge werden die nicht-sprachlichen Grundlagen für Identität gelegt. Der Mensch kann sich in einem existentiellen Sinne an die Dinge/an die Kultur anlehnen, um mit Simmel zu sprechen.

IV. DIE ANTHROPOLOGISCHE DIMENSION DER DINGE: KOGNITIVE STABILISIERUNG VON WELT?

Der Mensch bedarf im umfassenden Sinne seiner selbstgeschaffenen Dingwelt, um sich innerhalb der natürlichen Umwelt zurechtzufinden und konkrete Aufgaben zu meistern. Der Gebrauch von Dingen, von Werkzeugen, Kochgeräten, Waffen, begleitet den Menschen seit Urzeiten. Der Mensch gilt als »toolmaking animal«. Der Mangel an biologischer Determination, auch der Mangel an festgelegten Instinkten (diese sind beim Menschen nur sehr rudimentär ausgeprägt, wie die Vielfalt der real existierenden Kulturen belegt), prädestiniert den Menschen zum kreativen Handeln – und die Kreativität des Menschen äußert sich zuerst im Gebrauch von Dingen. Der Mensch lebt im Paradox einer selbstgeschaffenen artifiziellen Welt innerhalb der natürlichen Umwelt, er ist immer beides: biologisches und kulturelles Wesen, natürlich und artifiziell, determiniert und frei (vgl. Gehlen 1940; Plessner 1975). Die Dinge des Menschen, die Artefakte, verkörpern die soziale Welt, die der Mensch zum Überleben braucht, innerhalb der natürlichen Umwelt.

Die Menschheitsgeschichte kann entsprechend als Exteriorisierung körperlicher Funktionen in Dinge beschreiben werden, z.B. als Auslagerung von Hand und Handlung in Werkzeuge, z.B. als Auslagerung von Gedächtnis, Wissen oder Zeit in kulturelle Speichermedien (vgl. Leroy-Gourhan 1964). Die Dinge, ihre stofflichen und sinnlichen Eigenschaften, vermögen es, zwischen großen Zeiträumen menschlicher Kultur zu überbrücken. Je weiter man in der Menschheitsgeschichte zurückgeht, desto mehr stützt sich unser Wissen über die frühen Kulturen auf materielle Artefakte, da sprachliche Dokumente kaum mehr überliefert sind. Die Dinge bilden eine Brücke zwischen den historischen Kulturen, eine Brücke, die sehr unsicher ist, da zu wenig Kontextwissen vorhanden ist, um sie genau zu verstehen. Doch im explorativen Gebrauch der Dinge lassen sich Praktiken, alltägliche Handlungen und Handlungsreichweiten ein Stück weit erschließen. Die Gebrauchsdinge, etwa der Faustkeil, der Hammer oder die Nadel, sind als Typus überliefert, in ihnen ist praktisches Wissen der Menschheitskulturen gespeichert. Die »Dinge« des Menschen garantieren das materielle und kognitive Überleben. Die Persistenz der Dinge, ihre Stabilität und Benutzbarkeit bilden den Sockel unserer Existenz. Unser »Weltvertrauen« basiert auf der Stabilität unserer selbstgeschaffenen dinglichen Umwelt. Die Dinge der Menschen bilden ein System, das die soziale Welt stabilisiert und gewis-

sermaßen den »Klebstoff« des sozialen Lebens darstellt. In den Dingen sind Wissen, Werte und Kultur gespeichert. Die Interaktion mit den Dingen gewährt uns einen beherrschbaren Weltausschnitt und die Gewissheit, dass uns der Himmel nicht auf den Kopf fällt und dass unsere Umwelt konstante Eigenschaften aufweist. Durch ihre Materialität, die die menschliche Kultur inkorporiert hat, bilden die Dinge stabile Ankerpunkte für flüchtige Erfahrungen. Durch den Gebrauch der Dinge schreibt sich Kultur in die Handlung, in die menschliche Praxis ein – Handlung, Praxis und Bewusstsein werden in diesem Gebrauch in einer bestimmten, in manchen Aspekten zwingenden Weise organisiert.

Diese existentielle Dimension der Dinge kann man einleuchtend am Beispiel Architektur darlegen: Gebäude und Gebäudekomplexe gehören zweifellos zu den größten dinglichen Artefakten der Kultur. Architektur ist dabei auf zweifache Weise mit dem menschlichen Handeln verknüpft: Zum einen sind bauliche Strukturen Ergebnis menschlicher Interaktionen, in die komplexe Wissens- und Wertstrukturen einfließen. Andererseits setzt Architektur, wenn sie mal gebaut ist, großräumige materielle Strukturen in der direkten Umwelt des Menschen. Setzungen, denen man visuell und habituell nicht entgehen kann. Der Mensch »muss« mit der Architektur interagieren, er kann gar nicht anders als sie wahrzunehmen und sich durch Handlung in Beziehung zu diesen Strukturen zu setzen, wenn er sich in bestimmten, z.B. in urbanen, Räumen aufhält. Ein Gebäude kann man betreten, verlassen, außen herumgehen, es auf eine bestimmte Weise nutzen; man muss sich immer irgendwie dazu verhalten und kann es nicht ignorieren, denn es gliedert unsere Nutzungsmöglichkeiten des Raumes. Insofern ist Architektur paradoxerweise ganz Ausdruck menschlicher (Gestaltungs-)Freiheit und gleichzeitig räumlicher Zwang im radikalen Sinne des Wortes. Architektur stellt das »Gesicht« unserer Zivilisation dar, sie ist der prägendste visuelle Ausdruck menschlicher Ordnung. In der Ordnung der Architektur spiegelt sich die Ordnung des Sozialen. Gebäude sind Ergebnis und Ausdruck menschlicher Geschichte. Historische Ereignisse haben sich Plätzen, Gebäuden und Ruinen eingeschrieben. Architektur macht Fortschrittsutopien sichtbar und erfahrbar, in manchen Fällen aber auch die Sehnsucht nach einer stilisierten Vergangenheit. Architektur hat gewissermaßen kulturell-kognitive Ordnungen des Menschen materiell inkorporiert – und macht sie im Gegenzug auf beständige, unverrückbare Weise sichtbar und erlebbar. Architektur ist die selbstgeschaffene Umwelt des Menschen, die sich auf seinen Leib bezieht, die seine körperlichen Mängel kulturell kompensiert, seine leiblichen Bedürfnisse schützt und diesen einen Raum bietet. Architektur bedeutet in elementarer Weise Sicherheit für den Menschen. Sicherheit im Sinne einer Raum- und Objektkonstanz, die Handlung und Sinn erst ermöglicht; eine Sicherheit, die in Kriegs- und Katastrophenfällen, wenn Gebäude und Stadtreile zerstört werden, gebrochen und damit von existentiellen Traumatisierungen abgelöst wird. Wenn Bekleidung eine »zweite Haut« des Menschen darstellt, die die biologische Schutzlosigkeit des Men-

schen kompensiert, so bildet Architektur eine »dritte Haut«, einen Schutzraum, der für Menschen aufgrund ihrer biologischen Schutzlosigkeit existentiell bedeutend ist. Die zweite und dritte Haut gehen – im Falle positiver Interaktionen zwischen dem leiblichen Subjekt und der ihn umgebenden Dingwelt – eine Art Symbiose mit dem Körper ein; eine Symbiose, die einerseits einen funktionellen und andererseits einen expressiven Charakter hat.

V. DIE PRAXEOLOGISCHE DIMENSION: WER HANDELT?

Der Hammer will auf eine bestimmte Art und Weise gebraucht werden, will man sein Handlungspotential entfalten. Durch sein Material und seine Form bietet das Ding eine bestimmte Form der Handhabung an. Natürlich kann der Hammer auch entgegen der üblichen Handlungsweise eingesetzt werden, doch dann wird man weder die Effizienz noch die Ästhetik des Hammers erreichen, die im Hammer angelegt und möglich sind. Der Hammer und die darin eingeschlossene und materialisierte Praxis formt also die menschliche Handlung mit. Die Form und Gestaltung der Dinge wirkt auf jede menschliche Handlung ein und formt diese. Es macht Sinn, wie Bruno Latour (1995) Dinge als Akteure in Handlungsprozessen zu begreifen. Wenn wir kommunizieren oder fotografieren, dann folgen wir in unserer Handlung den Möglichkeiten des Apparats, wir werden vom Programm des Computers oder der Kamera geführt (vgl. auch Flusser 1983). Ebenso beeinflusst ein Auto den Vorgang des sich Bewegens im Raum. Der Technikphilosoph Max Bense hat die Verbindung zwischen Mensch und Objekt in der Handlung sehr einleuchtend am Beispiel Auto beschrieben:

»Ein Ich hat man nicht, man ist es. Aber man hat ein Auto und ist es nicht, und so hat das Auto ein Ich, aber ist kein Ich und hat ein Ich ein Auto, ist jedoch kein Auto. Dieser Text ist ein Text über den Unterschied zwischen Haben und Sein, und dieser Unterschied zwischen dem Auto, das fährt und dem Ich, das es fährt; aber da das was fährt, sowohl das Auto als auch das Ich sein kann, hebt das, was fährt, den Unterschied zwischen Ich und Auto auf, und damit wird der Text über Haben und Sein oder Auto und Ich zu einem Text über das Fahren, in dem das Auto zum Ich und das Ich zum Auto wird.« (Bense 1998: 291)

Der Mensch hat ein Auto, und das Auto ist. Der Mensch ist nicht das Auto. Doch im Vorgang des Fahrens, während des Bewegens im Raum, hebt sich die Unterscheidung zwischen Mensch und Auto auf: Ist es das Auto, das fährt oder fährt der Mensch? Das Auto formt den Vorgang des Bewegens elementar, das technische Ding und sein Einfluss lassen sich aus der Handlung nicht isolieren und herauslösen. Ohne Auto wäre die Handlung des Bewegens im Raum eine ganz andere. Im Vorgang des Fahrens geht der

Mensch eine Verbindung mit dem Auto ein und das Auto beeinflusst den Seinszustand des Menschen.

Ähnliches gilt auch für Architektur, für Gebäude als die größten Artefakte unserer kulturellen Umwelt: Der Mensch, der in seinem Haus isst oder schläft, befindet sich in einem anderen Seinszustand als der Mensch, der im Wald isst oder schläft. Das Haus und die dingliche Umwelt lässt sich aus dem Vorgang des Essens oder Schlafens nicht herauslösen. Zwar kann man auch auf der Wiese oder im Wald essen oder schlafen, doch folgt man dann einem gänzlich anderen Handlungsmodus, ist in einem anderen Seinszustand. Der Mensch, der mithilfe eines Computers an einem Text schreibt, vollzieht einen anderen Handlungstypus und folgt einer anderen Handlungslogik als der Mensch, der mit Stift auf Papier schreibt. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird auch der geschriebene Text, das Handlungsergebnis ein anderes sein. In jeder alltäglichen Handlung kommt es im Handlungsvollzug, in der Praxis, zu einer Verbindung von Mensch und Objekt. Diese Verbindung ist in der Regel eine implizite, leibliche; sie ist etwas, das nur selten verbalisiert wird und in der Regel auch nicht gut verbalisiert werden kann, da sie auf leiblichem Wissen und leiblicher Interaktion zwischen Mensch und Objekt beruht. Deshalb stellt es eine methodische Herausforderung dar, diesen Prozess der Verbindung von Mensch und Objekt empirisch nachzuzeichnen, um mehr darüber herauszufinden. Befragungen jedenfalls kommen bei dieser Fragestellung schnell an ihre Grenzen, und es gilt, vermehrt andere Forschungsmethoden wie Beobachtungen oder visuelle Aufzeichnungen, einzusetzen.

VI. SOZIALSTRUKTURELLE DIMENSION DER DINGE: WER SIND WIR IM VERHÄLTNIS ZU ANDEREN?

Indem Dinge in der Gesellschaft prozessieren, stellt sich die Sozialstruktur der Gesellschaft her. Marcel Mauss hat gezeigt, dass durch den Gabentausch, also durch den Austausch von Dingen als Geschenke, soziale Strukturen und Beziehungen aufgebaut werden (Mauss 1989). Aus dem Gabentausch entstehen Rechte und Pflichten für die Gesellschaftsmitglieder: die Pflicht ein Geschenk anzunehmen sowie die Pflicht, ein Geschenk zu einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt durch eine Gegengabe zu erwidern. Es entsteht das Recht, Erwartungen und Erwartungserwartungen zu entwickeln. Der Austausch von Dingen schafft und stabilisiert soziale Netzwerke und das reibungslose Funktionieren der Gemeinschaft. Die Ästhetik dieser ausgetauschten Dinge ist ein Element ihrer Wertschätzung und somit auch ein Element des Prestigegewinns im Austausch. Im Gabentausch werden soziale Positionen, Identitäten und Rangfolgen sowie Strukturen der Achtung und Anerkennung ausgehandelt. Dies gilt besonders für den verschwenderischen *potlatch*, den Gabenwettbewerb, den es in vielen Kulturen gibt oder gab, und in dessen Verlauf, derjenige, der verschwenderischer sein kann, als symboli-

scher Sieger hervorgeht. Die Zirkulation der Dinge ist wichtig für das Funktionalisieren und die soziale Kohäsion von Gesellschaft, doch dem Prozessieren der Dinge müssen auch Grenzen gesetzt sein. Maurice Godelier hat gezeigt, dass es auch der Zirkulation entzogene Dinge geben muss, die den Kern der kulturellen Identität markieren und damit Bezugspunkt aller Austausch- und Zirkulationsprozesse sind, eine Art ruhender Pol, der bei aller Zirkulation notwendige Anti-Entropie herstellt. Diese stillgestellten Dinge sind in der Regel »sakrale Dinge«, die eine Kultur in der Tiefe der Zeit verankern. Diese Dinge – auch die Moderne kennt sie – sind in der Regel in Museen oder Kirchen zu sehen.² Gerade die Moderne mit ihren beschleunigten Zirkulationsprozessen bedarf eines kulturstabilisierenden Identitätskerns, so eine durchaus überzeugende These (vgl. Godelier 1999, Böhme 2006). Dieser materielle »Kulturkern« begrenzt die zerstörerische Verausgabung und beschleunigte Zirkulation der Ökonomie; er begrenzt sie nicht nur, er ermöglicht sie überhaupt erst. Nicht nur die zirkulierenden Dinge, die bunten Waren, sind der »Klebstoff« unserer Zivilisation, sondern gerade auch die stillgestellten Dinge, die der Zirkulation entzogen sind. Die Ästhetik(en) dieser stillgestellten Dinge bildet/bilden eine kulturelle »Schatzkammer«, aus dem Design schöpfen kann, an dem es sich aber auch misst in seinem Anspruch, neue und zeitgemäße Formen zu produzieren.

Dinge markieren soziale Zugehörigkeiten und Abgrenzungen, sie bringen soziale Kreise zum Ausdruck, sie regulieren Inklusion und Exklusion. Mithilfe von Dingen, z.B. von Bekleidung oder Schmuck, wird markiert, wer zu welcher sozialen Gruppe gehört und wer nicht sowie wo die Grenzen der sozialen Kreise gezogen werden (vgl. Simmel 1995, 1996). Anerkennung ist eine der wichtigsten symbolischen Ressourcen einer Gesellschaft. Sie ist aber als soziale Kategorie an sich nicht sichtbar, sondern wird über den Lebensstil, über die persönlichen Objekte sowie durch ritualisierte Verhaltensformen erst sichtbar gemacht. Die Objektwelt kann als Spiegelung der sozialen Anerkennungsstruktur einer Gesellschaft gelesen werden. Die kulturellen Eliten haben sich schon immer gerne mit schönen und seltenen, farbigen oder leuchtenden Dingen, mit aufwändiger Kleidung und funkelndem Schmuck umgeben. Je prunkvoller und »leuchtender« der Auftritt, desto besser kann die soziale Position, das Prestige und die Macht der Person zur Geltung und zu einer sichtbaren räumlichen und auch sozialen »Fernwirkung« kommen. Daher wurden z.B. an den europäischen Königshäusern leuchtende und weithin sichtbare Farben, Stoffe und Schmuckmate-

rien bevorzugt. Selbst die bevorzugten Formen und Schmitte hatten eine große Raum- und Fernwirkung, wie etwa die ausladende Krinoline oder die überdimensionierten und steifen weißen Halskrausen der sog. »spanischen Tracht«, die im 16. und 17. Jahrhundert an den Königshäusern beliebt waren. Wohlstand und soziale Macht werden im persönlichen Lebensstil, an den Dingen, mit denen sich die Person umgibt, visualisiert, und ihre soziale Akkumulation kann erst durch Sichtbarkeit wirksam werden. So erklären sich die Versuche von Eliten, durch eine *demonstrative Verschwendung von Ressourcen und Zeit* ein höheres Maß an sozialer Anerkennung und Macht erlangen zu wollen, die Thorstein Veblen so amüsant beschreibt (vgl. Veblen 1958). Veblens Ansatz der demonstrativen Verschwendung beansprucht kulturübergreifende Geltung, seine schönen historischen Beispiele bezieht er aber hauptsächlich aus dem Lebensstil des europäischen Adels. Elegante Kleidung ist nach Veblen gleich doppelt vorteilhaft für den sozialen Prestigegewinn: Sie ist nicht nur teuer, und zeugt damit vom Wohlstand ihres Besitzers, sondern sie bietet in der Regel durch Form und Farbe ganz offensichtliche und einsehbare Hinweise auf ein hohes Maß an Freizeit und Mühe. Sie beweist deutlich sichtbar, dass ihre Träger es vermögen, große Werte zu konsumieren, ohne zu produzieren.

Simmel gilt als einer der Urheber der »trickle-down-Theorie«, und er zeigt, wie durch den Besitz und den Wandel der Dinge Sozialstruktur symbolisch hergestellt wird. Immer wieder neue Dinge und neue Moden ermöglichen Distinktionen der oberen Schichten. Die Moden werden nachgeahmt, was aufs Neue modische Innovationen für die oberen Kreise notwendig macht, um sich von den sozialen Schichten darunter abzusetzen. Die Welt der Objekte stellt für Simmel ein Spiegelbild der Sozialstruktur der Gesellschaft dar, ebenso wie für Pierre Bourdieu, dessen Arbeiten einen weiteren wichtigen Ausgangspunkt einer Soziologie der Dinge bilden. Die Objekte sind bei Bourdieu Teil einer schichtspezifischen Kultur, die mit der familiären Sozialisation aufgenommen wird und fortan den Habitus, die Beziehung zwischen Körper und Umwelt, den Geschmack und das Stilempfinden bestimmt (vgl. Bourdieu 1983 und 1984). Der Habitus benötigt bestimmte Objekte, um sich entfalten zu können, Objekte, die in einer Beziehung zum Körper stehen und die zu einer schichtspezifischen Kultur gehören. In unserer Zeit ist die Mode, sind die ästhetisch zeitgemäßen Produkte, zwar für alle Schichten (der wohlhabenden Länder) zugänglich, nicht jedoch die exklusive Ästhetik sowie der exklusive Lebensstil der teuren hochklassigen Designer-Produkte. Zwar gibt es Ansätze, auch diese Schranke von Zeit zu Zeit zu überwinden, etwa wenn namhafte Designer wie Karl Lagerfeld eine zeitlich befristete Kollektion in einem Modeunternehmen, das für die Masse produziert, herausgeben. Doch die Begehrlichkeiten, die durch das zeitweilige Überwinden der sozialen Grenzen nur noch angefeuert werden, befestigen im Grunde nur die Distanz zu den Eliten, zu ihren exklusiven »Dingen« und zu ihrem Lifestyle.

2 Dies können Dinge sein, die von Anfang an als »heilige Dinge« z.B. in besonderen Verfahren hergestellt wurden, unter Beachtung religiöser Kontexte und Tabus, oder auch Dinge, die ursprünglich als Alltagsdinge hergestellt oder sogar benutzt wurden, und die durch einen Wechsel ihres Kontextes und des Bezugssystems »geheiligt« (sakralisiert) wurden – wie z.B. Reliquien, manche Kunstwerke, die erst im Nachhinein als solche Anerkennung erfahren, oder »Readymades«.

Nicht nur die Dinge der Eliten, auch die Dinge der anderen sozialen Milieus erzeugen ein Innen und Außen, auch sie befestigen Zugehörigkeit und Identität der sozialen Kreise. Die ökologische Nahrung oder die nachhaltige und qualitätsbewusste Kleidung unterstützt und unterstreicht die kognitiven Ordnungen des bürgerlichen Selbstverwirklichungsmilieus; die schnelle, vor allem genussorientierte Küche sowie die modisch-schnelllebige, in hohem Maße »ge-genderte« Kleidung bringt den Lebensstil der einfachen Arbeiter- und Angestelltenmilieus zum Ausdruck. Das Design der Dinge ist wichtig für die Verortung der Menschen innerhalb der sozialen Kreise. Die Dinge und ihr Design zeigen dabei zum einen reale Zugehörigkeiten, zum anderen spiegeln sie jedoch auch Wünsche, sie verweisen auf die sozialen Kreise, denen man zugehören möchte. Das Design spielt gerne mit dieser doppelten Funktion der Dinge für die Struktur des Sozialen, etwa indem exklusive Formen und Symboliken einem breiten Massenmarkt eröffnet werden. Weil dabei aber immer Kompromisse eingegangen werden müssen hinsichtlich des Materials und der Verarbeitung der Dinge, wird durch diese Maßnahmen der »ästhetischen Demokratisierung« der herrschende Mechanismus von Distinktion und Imitation nicht außer Kraft gesetzt, sondern nur variiert und letztlich noch unterstrichen. Trotz einer breiten und nicht zu bestreitenden Entwicklung hin zur Demokratisierung des Konsums im Laufe des 20. Jahrhunderts bleiben die »feinen Unterschiede« (Bourdieu 1984) in den Dingen, die sich in Nuancen der Form, des Materials und der Verarbeitung ausdrücken können, erhalten. Doch haben sie sich andererseits auch ein Stück weit überlebt, da sich nicht nur die Dinge der Eliten als »legitime Kultur« behaupten, sondern auch die Dingwelten der anderen Milieus Eigenständigkeit sowie politische und ästhetische Legitimität für sich beanspruchen.

VII. SOZIAL-ÄSTHETISCHE KONKLUSIONEN: WELCHE ROLLE SPIELT DIE ÄSTHETIK?

Die Dinge des Menschen sind konstitutiv für seine Kultur. Die kulturkonstitutive und kulturstabilisierende Kraft der Dinge ist dabei unmittelbar mit ihrer Ästhetik verbunden. Die Ästhetik der Artefakte in der Menschheitsgeschichte ist insofern weder dem Luxus noch dem Zufall geschuldet, sondern sie ist elementar für das, was die Dinge für das Soziale leisten. Auch die ersten bekanntesten, archäologisch aufgefundenen Dinge des Menschen sind sichtbar nach ästhetischen Maßstäben geformt: Werkzeuge, Waffen, die ersten »eiszeitlichen« Kunstobjekte aus dem Aurignacien. Z.B. der »Löwenmensch«, der im schwäbischen Alb-Donau-Gebiet gefunden wurde und etwa 32.000 Jahre alt ist, ist ein ästhetisch erstaunliches Ding (vgl. Müller-Beck et al. 2001). Auch das erste bekannte Musikinstrument, eine graziale Flöte aus einem Schwanenknochen, ist 36.000 Jahre alt und zeugt von entwickelten ästhetischen Sinnesbedürfnissen. Wer in einem Museum der

Frühgeschichte steht, findet auch bei den einfachen Faustkeilen und Speerspitzen überraschende Beispiele für ästhetisch perfektionierte Formen. Die Ästhetik der »frühen« Dinge ist kein Zufall. Die rhythmisierende und gliedemde Kraft der Ästhetik vermag es, kognitive Ordnungen des Sozialen zu stabilisieren. Menschliche Kultur ist nach Ernst Cassirer sinnhaft vermittelte Formgebung, die im praktischen Tun ihren Ausgangspunkt hat. Dem Tun geht ein sinnlich gegliedertes Wahrnehmen voraus, das durch symbolische Formen eine sinnhafte Ordnung erhält. Durch Herauslösung und Verdichtung der sinnlichen Wahrnehmung bilden sich Formen, Kontraste und Gestalten, welche identifizierbar werden; diese einzelnen Formen erhalten Dauerhaftigkeit durch ihre Repräsentation und Einordnung innerhalb eines Sinngegensatzes. Einzelne Wahrnehmungsinhalte werden durch die Verknüpfung von Symbolen zu Trägern geistiger Bedeutungen (vgl. Cassirer 1982: 235). Ergo geht mit der Formgebung zugleich eine Sinngebung einher, denn die Formen lassen Strukturen und Zusammenhänge der wahrgenommenen Welt erkennen. Symbolische Formen sind somit als Grundformen des Verstehens zu denken, mit denen der Mensch Wirklichkeit erfasst und gliedert, sich in der Welt zurechtfindet und diese gegliederte Wahrnehmung als Folie für seine Handlungsentwürfe nutzt. Doch erhalten die universellen symbolischen Formen erst Lebendigkeit durch das tätige, gestaltende Individuum. Symbole sind daher immer zugleich individuell und universell; das Universelle lässt sich nicht anders als in der Handlung, im Werk von Individuen erfahren, weil es nur in dieser Aktualisierung Verwirklichung finden kann. Dieser Prozess der Vermittlung von Kultur in Form ästhetischer Erfahrungen ist von grundlegender Relevanz für das Soziale – und für die menschliche Existenz schlechthin –, denn durch die formal-ästhetische Gliederung der Wahrnehmung tritt die Welt dem Menschen nicht als amorphe Masse chaotischer Sinnesreize entgegen, sondern als sinnvoll gegliederte und »begreifbare« Welt, die »Urangst« vor dem »Chaos« wird gebändigt und in Handlungsfähigkeit überführt. Sinnloses »Rauschen« wird durch die ästhetisch gegliederte Wahrnehmung in eine stimmige Ordnung transformiert, die als Handlungsgrundlage dienen kann.

Es wird in den Sozialwissenschaftlichen häufig darauf verwiesen, dass soziale Institutionen wie etwa das Recht, die Religion oder die Familie die Funktion haben, Gesellschaft zu stabilisieren und das Handeln der Menschen zu vereinheitlichen und zu entlasten. Doch soziale Institutionen sind zunächst recht abstrakte Gebilde – und deshalb werden symbolische Systeme gebildet, deren Ästhetik es vermag, das »Chaos« der Welt geistig zu ordnen und diese Ordnung sinnlich zu vermitteln. Die sinnlich vermittelte ästhetische Erfahrung von sozialen Artefakten und Ereignissen – seien es Bildnisse, Statuen oder soziale Rituale – besitzt »die unbegrenzte Fähigkeit, Bedeutungen und Werte aufzunehmen, die an sich und von sich aus, d.h. abstrakt gesehen, als »ideal« und »geistig« bezeichnet würden« (Dewey 1988: 39). Kunst und Ästhetik, so unterschiedlich ihre Formen auch sein mögen, erlauben das unmittelbare, sinnliche Erleben kultureller Ordnung, sie sind

nicht abstrakt, sondern konkret und körperlich erfahrbar, sinnlich berührend und überzeugend – und gerade daraus beziehen sie ihre vitale kulturkonstituierende Kraft. Laut John Dewey strebe alles Leben nach Variation, und der Prozess des Lebens selbst beruhe letztlich genauso auf Variation wie auf geordneten Strukturen. Dies gelte auch für die menschliche Kultur: Der Mensch und seine Kultur verlange wie alles Lebendige »ebenso nach Mannigfaltigkeit wie nach Ordnung« (ebd.: 195). Ästhetische Erfahrungen vermögen es, diese Widersprüche und Ambivalenzen der Kultur zu vereinen, indem sie Rhythmus und Variation, Struktur und Kreativität, Ethik und Sinnlichkeit möglich und zugänglich machen. Ästhetik schafft sinnlich erfahrbare Ordnungen, die es vermögen, das Chaos der Wahrnehmung in einen *Rhythmus* zu überführen, in eine ästhetische *Form* und in eine *kollektiv geteilte Erfahrung*. Durch die rhythmische Gliederung der Sinneserfahrung sowie durch die Relationierung von Formen, Farben oder Tönen werden ansprechende Figuren fokussiert und *kollektiv geteilte zeitlich-räumliche Ordnungen* geschaffen bzw. stabilisiert. Nicht nur die Semantik der Symbolsysteme ist von Bedeutung, sondern ganz wesentlich ist auch die symbolische Form, die es vermag, das vorsoziale »Chaos«, das die Kultur wie auch die individuelle Psyche des Menschen immer bedroht, zu bändigen. Rhythmus und Variation sind basale ästhetische Prinzipien; sie binden menschliche Kultur an die Sinnlichkeit und Körperlichkeit der genuin vollsten Wahrnehmung zurück und verleihen ihr gleichzeitig kollektive Legitimität, Vitalität und Überzeugungskraft. Die spezifische Leistung der Ästhetik ist es, neben der Bindung des Inhalts an eine Form, eine maximale Konzentration von Aufmerksamkeit zu erzeugen und so einen Gegenstand, eine Handlung oder einen Prozess im sozialen Sinne hervorzuheben (vgl. Mukarovsky 1986). Es existieren zahlreiche historische Beispiele, in denen mithilfe der Künste ein ungerechtes, sozial überlebtes politisches System und damit auch seine Eliten unterstützt und legitimiert wurden. Die Leistungsfähigkeit des Ästhetischen kann selbstverständlich auch missbraucht werden, doch man kann sie nicht negieren.

VIII. DAS »DESIGN« DER DINGE UND DIE SOZIOLOGIE

Jede Kultur und jede Epoche findet ihren Ausdruck in einer eigenen Ästhetik. Gerade religiöse Ordnungen kommen in der Regel nicht ohne sinnlich-ästhetische Vermittlung aus, wofür wir viele entwickelte Beispiele haben: die Freskenmalerei, die eindrucksvollen Buntglasfenster oder die Heiligenstatuen in den christlichen Religionen des Westens, Ikonenmalerei oder reich ornamentierte Räume in den östlichen Religionen. Doch auch die nüchternen Sinnstrukturen der Moderne bedürfen der ästhetischen Vermittlung, z.B. durch den Baustil und durch das Design der Alltagsdinge. Auch die moderne Kunst nimmt diese Funktion der Vermittlung gesellschaftlicher Sinnstrukturen und Diskurse wahr. Jedoch baut die moderne Kunst auf das

grundlegende Prinzip der beständigen ästhetischen Innovationen und bildet damit die zeitgenössische Überzeugung von der Notwendigkeit andauernder wirtschaftlicher Innovationen gewissermaßen auch ästhetisch ab – nimmt diese vielfach gar vorweg (vgl. Hutter 2010). Innovation und Erneuerung sind in die basalen gesellschaftlichen Sinn- und Wahrnehmungsstrukturen der Moderne eingebaut.

Neben der Kunst sind auch die Dinge des Alltags einer permanenten formalen Neuerung unterworfen – das Handy, die Schuhe, die Tasche erhalten ständig ein neues Aussehen, eine neue Oberfläche, um den Konsumgewohnten Käufern neue Anreize zu bieten. Doch manche Dinge können wohl kaum mehr verbessert werden – und so gibt es neben den vielen schnelllebigen Modetrends in den wohlhabenden Schichten auch die Rückkehr zu bewährten und solide hergestellten Produkten in schlichtem und nachhaltigem Design, wie das sehr erfolgreiche Beispiel der Firma »Manufaktum« zeigt. Diese Produkte sind besonders erfolgreich in den gebildeten, auf postmaterielle und postkonventionelle Werte wie Selbstverwirklichung, Handlungsautonomie und Nachhaltigkeit ausgerichteten Milieus, wo sich neben ökologischem Bewusstsein auch eine neue Askese als Distinktionsmerkmal ausbildet – nicht zuletzt auch als Reaktion auf eine »Konsum-Überfütterung« durch immer neue, immer kurzlebigere Dinge, die zwar modisch ansprechend, ihrer Funktion und Materialität nach jedoch immer weniger Ansprüche erfüllen. Und so sind in diesen neuen Milieus, im Gegensatz dazu wieder Dinge von Wert gefragt, »echte« Dinge mit einer soliden Materie und soliden Handlungs- und Erfahrungsmöglichkeiten, sowie Dinge mit einer authentischen und glaubwürdigen Geschichte.

Die industriell hergestellten Dinge, die Massenware, scheinen im Extremfall nur noch aus der Idee und dem modischen Design zu bestehen, das das eingesetzte Material und die eingesetzte Arbeit aus Kostengründen mehr und mehr reduziert werden. Dies entspricht ganz der Philosophie des Designs von Vilém Flusser, denn danach ersetze das Design industriell hergestellter Produkte in einem Akt des Betrugs und der Hinterlist alles Wahre und Echtes. Design versteht Flusser als das Mittel, das die »Scheidung zwischen Kunst und Technik« überwindet, zwei in der Moderne zunächst vollkommen voneinander entfremdete Zweige. Das Design fungiert als Brücke zwischen Kunst und Technik und überbrückt die Kluft zwischen wissenschaftlichen, quantifizierenden und schöngestirten, qualifizierenden Techniken. Doch letztlich bedeutet die Verbindung von Ästhetik und Technik durch das Design nicht die Gleichberechtigung beider Zweige, sondern die Subsumierung der Ästhetik unter den strategischen Imperativ der Technik. Das Design als Verbindung von Technik und Ästhetik ebnet einer »betrügerischen« Kultur den Weg, so Flusser. Dadurch werde »ein Horizont aufgerissen [...] innerhalb dessen wir immer perfekter designen können, uns immer höher aus unserer Bedingung befreien können, immer künstlicher (schöner) leben können« (Flusser 1997: 12). Der für die Verschönerung des Lebens durch das Design gezahlte Preis sei aber der Verzicht auf Wahrheit

und Echtheit. Ein Betrug, der nach Flusser letztlich ein Selbstbetrug ist, denn »trotz aller technischen und künstlerischen Strategien (trotz Krankenhausaarchitektur und Totenbetdesign) sterben wir eben wie Säugtiere sterben« (ebd.: 13). Die von Plessner beschriebene »exzentrische Positionalität« des Menschen klingt auch in diesem Text von Flusser an, wird hier jedoch als nahezu unvereinbarer Widerspruch des westlichen modernen Menschen ausgeführt: Das biologische Geworfensein wird in dieser Sichtweise gegen das Strategisch-Selbstreflexive, Kulturschaffende und Natur-Enthobene des Menschen ausgespielt, beide Bedingungen und Möglichkeiten der menschlichen Existenz scheinbar im ausgeweglosen, nicht zu gewinnenden Kampf gegeneinander. Doch meinen wir, dass hier eine Historisierung des Gedankens angebracht wäre, und Flusser nimmt dies im Folgenden eigentlich schon selbst vor: Er schreibt in der gleichen Schrift, dass neben der westlich-modernen Form des Weltverständnisses und der Weltgestaltung auch ein Design denkbar ist, das eben nicht aus der theoretischen Distanz, in »betrügerischer« Absicht in die vorher »amorphe« Welt eingreift, um dieser eine prägende und definierte, eine »beherrschte« Form zu geben. Ein Design in östlicher Tradition suche das Wort *ästhetisch* hingegen in seinem ursprünglichen Sinne zu realisieren, indem es den Gegensatz zwischen gestaltendem Subjekt und gestaltetem Objekt durch Versenken im sinnlichen Erleben zu überwinden trachtet, um aus sich selbst und aus der umgebenden Welt eine umfassende Gestalt zu schöpfen. Diese ästhetische Tradition, die den Gegensatz von Subjekt und Objekt im Akt des Erlebens und des Handelns aufzuheben sucht, könnte sich laut Flusser in Zukunft stärker durchsetzen. Nach dem Ablösen der linearen alphanumerischen Codes, die eher dem westlichen Denken entsprächen, durch die digitalen Computercodes, die dem östlichen Denken stärker entgegenkommen, seien die Bedingungen für ein anderes Verständnis von Ästhetik und Technik günstig – und damit für ein anderes Verständnis der Dinge und der Dinglichkeit selbst.

Dinge sind Bestandteil und Träger der menschlichen Kultur. Wir lernen von den Dingen. Indem die Dinge und ihr Design in Bewegung kommen, kommt auch Kultur in Bewegung. In der Gestaltung, in der Ästhetik der Dinge sowie in ihrem Gebrauch und ihrer Praxis, wird menschliche Kultur und menschliche Ordnung auf eine vitale Weise tradiert, vermittelt, aktualisiert und verändert. Daher ist es unter soziologischen Gesichtspunkten nicht unwichtig, in welcher Art und unter welchen Umständen die Dinge des Menschen ihre Idee, ihre Materie, ihr Gesicht erhalten und unter welchen Umständen und in welchen Strukturen sie produziert werden (vgl. auch Bosch 2007). Die Dinge sind die materiellen Anker von Kultur, und in dieser Funktion konstituieren und stabilisieren sie den menschlichen Weltzugang und das menschliche Weltverständnis. Das Design der Alltagsdinge ist folglich viel mehr als die »beherrschende« und formprägende Gestaltung einer Oberfläche. Design und Herstellungsprozess schließen im soziologischen Sinne menschliche Kultur in einer spezifischen Weise in das Ding ein, und setzen diese im Gebrauch des Dings wieder frei. Doch zurück zu unse-

ren Fragen vom Anfang: Welcher Klebstoff hält unsere Gesellschaft zusammen? Wie wird unser kognitiver Zugang zur Welt, wie menschliche Kultur stabilisiert? Die Antwort ist: Nicht zuletzt sind es die Dinge des Menschen, die dieses zu bewirken vermögen. Denn, um mit Martin Heidegger zu sprechen: Der Mensch dingt und die Dinge tragen die Angelegenheiten des Menschen aus.

LITERATUR

- Baudrillard, Jean (1991): *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, Frankfurt/Main und New York: Campus.
- Benjamin, Walter (1991a): *Gesammelte Schriften in sieben Bänden*, Band II, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991b): *Gesammelte Schriften in sieben Bänden*, Band V, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991c): *Gesammelte Schriften in sieben Bänden*, Band VI, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bense, Max (1998): »Auto und Information. Das Ich, das Auto und die Technik«, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, 4. Bd. (*Poetische Texte*), Stuttgart, Weimar: Metzler, S. 291-293.
- Böhme, Hartmut (2006): *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bosch, Aida (2007): »Global flows: Subjekt, Mode und Konsum in den globalisierten Kreisläufen«, in: Gottwald, Markus/Klemm, Matthias/Schulte, Birgit (Hg.): *KreisLäufe – CircularFlows*, Berlin: LIT-Verlag, S. 21-55.
- Bosch, Aida (2010): *Konsum und Exklusion. Eine Kultursoziologie der Dinge*, Bielefeld: transcript.
- Bourdieu, Pierre (1983): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1984): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst (1982): »Phänomenologie der Erkenntnis«, in: Ders.: *Philosophie der symbolischen Formen, Bd. III*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Csikszentmihalyi, Mihaly/Rochberg-Halton, Eugene (1989): *Der Sinn der Dinge. Das Selbst und die Symbole des Wohnbereichs*, München: Psychologie-Verlags-Union.
- Dewey, John (1988): *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Flusser, Vilém (1983): *Für eine Philosophie der Philosophie der Fotografie*, Göttingen: European Photography.
- Flusser, Vilém (1997): *Vom Stand der Dinge. Eine kleine Philosophie des Design*, Göttingen: Steidl Verlag.

- Gehlen, Arnold (1940): *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Berlin: Junfer u. Dünhaupt.
- Godelier, Maurice (1999): *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München: Beck.
- Heidegger, Martin (1986): *Der Ursprung des Kunstwerks*, Ditzingen: Reclam.
- Heidegger, Martin (2003): *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann.
- Flüter, Michael (2010): *Wertwechselstrom. Texte zu Kunst und Wirtschaft*, Hamburg: Philo Fine Arts.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Latour, Bruno (1998): »On Actor-network Theory. A few Clarifications«, in: *Soziale Welt* 47, 4/1996, S. 369–382.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Leroi-Gourhan, André (1964): *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1972): *Das Kapital*, in: Ders./Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 23 (MEW 23), Berlin: Dietz.
- Mauss, Marcel (1989): *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter.
- Müller-Beck, Hansjürgen/Holdermann, Claus-Stephan/Simon, Ulrich (2001): *Esszeitkunst im süddeutsch-schweizerischen Jura. Anfänge der Kunst*, Stuttgart: Theiss.
- Mukarovsky, Jan (1986): *Schriften zur Ästhetik, Kunsttheorie und Poetik*, Tübingen: Narr.
- Piaget, Jean (1998): *Gesammelte Werke, Bd. 2. Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin: de Gruyter.
- Simmel, Georg (1995): »Philosophie der Mode«, in: Ders.: *Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 10*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 7–37.
- Simmel, Georg (1996): »Die Mode«, in: Ders.: *Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 14*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 186–218.
- Sombart, Werner (1902): *Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfsgestaltung*, Wiesbaden: Verlag J. F. Bergmann.
- Veblen, Thorstein (1958): *Theorie der feinen Leute*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Winnicott, Donald W. (1979): »Übergangsobjekte und Übergangsphänomene«, in: Ders.: *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart: Klett-Cotta.