

Hans Peter Hahn

## In Geschichten verstrickt Was Dinge erzählen – und was nicht

### **Einleitung**

Dinge unserer Lebenswelt umgeben uns ohne Unterlass. Von den Füßen bis zum Scheitel sind wir eingetaucht in Assemblagen von Dingen, die sich uns mehr oder weniger eindringlich entgegenstellen. Manches ist darunter, was wir täglich in die Hand nehmen, das aber dennoch nur ganz gelegentlich eine höhere Aufmerksamkeit erhält. Andere Dinge spielen im Alltag kaum eine Rolle, sind aber im Bewusstsein sehr präsent, zum Beispiel als Zeichen der Identität oder für die Kultur der Gegenwart. Es gehört zu Besonderheiten von Mensch-Ding-Beziehungen, dass Bedeutungen sehr ungleich verteilt sind und sich im Laufe von kurzen Zeitintervallen ändern. Dieses Nebeneinander von wichtigen und weniger wichtigen Dingen wurde an anderer Stelle treffend als „Sachuniversum“ bezeichnet.<sup>1</sup> Ähnlich wie das Universum von hell leuchtenden Sternen, Planeten sowie eher verborgenen Trabanten zweiter Ordnung gekennzeichnet ist, so stellt sich die Gegenwart des Materiellen im Alltag als ein Neben- und Nacheinander von Begegnungen mit Dingen höchst unterschiedlicher Bedeutung dar.

Die jüngere Geschichte der kulturwissenschaftlichen Studien zur materiellen Kultur besteht im Wesentlichen aus der Beschreibung der vielfältigen Bedeutungen der auf so unterschiedliche Weise in die Lebenswelt eingebetteten Dinge. Ein wichtiges Ergebnis dieser Untersuchungen ist die Anerkennung der großen Rolle, die materielle Dinge in unseren alltäglichen Entscheidungen, für unsere Selbstbestimmung und für unser kulturelles Selbstverständnis einnehmen. Im Spannungsfeld zwischen Konsumkritik und Marketingstudien hat sich die Sensibilität für die Botschaften der im Besitz eines Einzelnen befindlichen, der häufig gebrauchten, wie auch der in der Gesellschaft aufsehenerregenden Dinge deutlich erhöht. Die Konsumgüter, die man hat und zeigt, sowie der richtige Umgang mit

---

<sup>1</sup> Fél und Hofer 1969; Hahn 2015.

ihnen sind soziale Aussagen.<sup>2</sup> In diesem Sinne erzählen Gegenstände nicht nur über das Leben ihrer Besitzer, sondern sind auch in einem ganz unmittelbaren Sinne Ausdruck von Herkunft und Position Einzelner oder sozialer Gruppen in der Gesellschaft.<sup>3</sup>

Materielle Kultur steht für Distinktion, für Bedeutungsunterschiede und nicht zuletzt für die Integration zentraler inhaltlicher Positionen in der Gesellschaft. Aktuelle Debatten, zum Beispiel um religiöse Symbole, machen das deutlich. In dieser vereinfachenden Zuspitzung existierten solche Einsichten schon bei Gründungsfiguren der Soziologie wie Émile Durkheim, sie scheinen aber auch bei prominenten Ethnologen wie Daniel Miller auf.<sup>4</sup> Übereinstimmend äußern sie die Überzeugung, Dinge würden etwas über die Kultur ihrer Herkunft, die Identität ihrer Besitzer und die zugehörigen Gesellschaften „erzählen“.<sup>5</sup>

Auch in der Archäologie fand das Konzept „Dinge erzählen Geschichten“ mehrfach Erwähnung.<sup>6</sup> Manfred Eggerts Einführung enthält ein Kapitel über das „Aussagepotential urgeschichtlicher Quellen“, in dem diese Objekte als „stummes, aber unbestechliches archäologisches Material“ angesprochen werden. Neben Soziologie, Ethnologie und Archäologie wäre auch die Kunstgeschichte aufzurufen. In diesem Fach wurden wichtige Erkenntnisse über die Kunst vergangener Epochen durch die genaue Untersuchung der materialen Eigenschaften von Kunstwerken gewonnen. Der Arzt Giovanni Morelli kam Ende des 19. Jh. als Amateur zur Kunstgeschichte und brachte die Dinge in einer besonderen Weise ‚zum Sprechen‘. Die von ihm entwickelte und später nach ihm benannte Methode befähigt zum Lesen feinsten ‚Spuren‘ in den Kunstwerken. Damit hat er manche neue, unwiderlegbare Aussage treffen können.<sup>7</sup>

### Poststrukturalistische Zweifel

Die alte Vorstellung von der Aussagekraft der Dinge oder deren Lesbarkeit setzt sich also in den Studien zur materiellen Kultur fort und wurde in den letzten Jahren lediglich immer weiter verfeinert. Erst poststrukturalistische Ansätze haben die Aufmerksamkeit dahingehend umgelenkt, Dinge nicht einfach nur als ‚Gefäße für Bedeutungen‘ zu verstehen, sondern, je nach Perspektive des Betrachters, auch als ‚Produzenten‘ widersprüchlicher Bedeutungen. Bekanntermaßen evozieren

<sup>2</sup> Douglas und Isherwood 1996 [1978].

<sup>3</sup> Bourdieu 1982.

<sup>4</sup> Hahn 2012; Miller 2009.

<sup>5</sup> Hicks 2010; Hahn 2005.

<sup>6</sup> Deetz 1977; Eggert und Samida 2013.

<sup>7</sup> Ginzburg 1987.

gleichartige Objekte, je nachdem, wer sie in der Hand hält, unterschiedliche Bedeutungen.

Zu dieser Einsicht kommt bereits Roland Barthes, der sich als Meister der widersprüchlichen Aussage einer möglichen ‚Essenz‘ der Dingbedeutungen entgegengestellt hat. Sein im Jahr 1957 erstmals dargelegter Ausgangspunkt einer differenzierteren Lesart ist die Unterscheidung zwischen Denotation und Konnotation. Denotation ist die „gemeinte Bedeutung“. In einer solchen Bedeutung kann aber auch etwas mitschwingen, was dem ersten Sinn entgegensteht. Das wird dann als Konnotation bezeichnet. Wie Barthes an mehreren Beispielen eindrucksvoll zeigt, können in Diskursen über Dinge beide Bedeutungsebenen vertauscht werden. Die erste Bedeutung wird damit zur Nebenbedeutung. Die Bedeutungsebenen können sogar eine Art Kettenreaktion eingehen, indem Denotation und Konnotation wiederholt zwischen Hauptbedeutung und nachrangiger Bedeutung wechseln. Dieser von Barthes als „unbegrenzte Semiose“ bezeichnete Prozess ist ein wichtiger Ausgangspunkt für den hier vorliegenden Beitrag.<sup>8</sup>

Ein reflektierter Zugriff heute muss also auf die Idee einer in den Dingen steckenden ‚eindeutigen Geschichte‘ verzichten und anstelle dessen den Wandel an Bedeutungen und dessen Einbettung in Diskurse als konstitutiv für die Betrachtung von materieller Kultur berücksichtigen. Darum geht es in diesem Beitrag. Es stellt sich dabei allerdings die Frage, wie ein Beobachter überhaupt die Geschichte einer Sache identifizieren kann, wenn die Bedeutung nun in diesem Maße offen ist?

### **Die Idee von Dingen, die etwas erzählen – ein kritisches Resümee**

Ein halbes Jahrhundert nach Barthes' wichtigen semiologischen Überlegungen scheint die Zeit reif, die Frage nach der Aussagekraft von Dingen noch einmal in grundsätzlicher Form zu beleuchten. Immer deutlicher werden die Widersprüche zwischen wissenschaftlichen Aussagen zu ‚Botschaften der Dinge‘ und manchen alltäglichen Erfahrungen.

Die kritische Prüfung der Aussagekraft der Dinge ist das Anliegen eines von der Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston herausgegebenen Buches mit dem Titel *Things that talk*. In diesem Werk werden ganz unterschiedliche Sichtweisen auf die ‚Erzählkraft der Dinge‘ erläutert. In ihrer Einleitung unterscheidet Daston zwischen drei verschiedenen Arten des Sprechens von Dingen, wobei sie diese Eigenschaft zunächst einmal ganz wörtlich nimmt.<sup>9</sup> Tatsächlich haben in der Kunstgeschichte die ‚sprechenden Objekte‘ immer eine besondere Rolle eingenommen.

---

<sup>8</sup> Barthes 1964, 1966; Hahn 2014.

<sup>9</sup> Daston 2004.

Die erste Gruppe betrifft Dinge, die buchstäblich Worte von sich geben. Von den älteren, oftmals mechanischen Sprechapparaten bis hin zu Plattenspielern, Radios und MP3-Playern ist ja ohne Zweifel zu sagen, dass sie eindeutige Texte oder Erzählungen von sich geben. Dennoch würde man diese Art von Eindeutigkeit kaum je als ‚Bedeutung‘ missverstehen. Daston erläutert noch zwei andere Arten von Dingen, die sprechen. Beide werden epistemologisch als diametral entgegengesetzt aufgefasst und sind doch in einer seltsam bestimmten Art und Weise miteinander verbunden.

Die zweite Kategorie betrifft die sogenannten falschen Idole. Dabei geht es etwa um Wahrsageobjekte, die zum Beispiel in religiösen Kontexten eine große Rolle spielen. Dinge können als ‚Gottesbeweise‘ angesehen oder aber als entsetzliche Täuschung verdächtigt werden. In diese Kategorie kann jedes beliebige Orakelobjekt eingesetzt werden, von der antiken Eingeweideschau, die als Medium eines Gottesurteils dient, bis hin zur modernen Kaffeesatzleserei. Diese Art des ‚Sprechens der Dinge‘ ist dem modernen Denken suspekt. Man will schon immer solche Formen des Aberglaubens überwunden haben. Wenigstens sollte ein moderner Mensch wissen, dass zumeist ein anderer Mensch mit der Absicht dahintersteht, etwas vorgaukeln zu wollen. Unter dem Etikett des Fetischs bleiben diese Objekte aber präsent, auch wenn die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften abgesprochen werden.<sup>10</sup>

Es gibt eine dritte Gruppe ‚sprechender Dinge‘, deren Aussagen jedoch weiterhin unwidersprochen bleiben, und die fast schon zum Kernbestand modernen Denkens gehören. Dinge, die auf diese Weise ‚sprechen‘, stehen für wahre und unhintergehbare Indizien. Hier handelt es sich um die zum Beispiel in der Kunstgeschichte wohl bekannten Grundeigenschaften des Materials, aufgrund derer beispielsweise ein Objekt aus Stein immer eine andere Anmutung hat als ein hölzerner Gegenstand. Diese Art von Wahrheit der Dinge folgt Gesetzen, die unabhängig von gesellschaftlichen Konventionen existieren, und deshalb auch zu einer Provokation werden können, wie oben an dem erwähnten Beispiel von Morelli erläutert.

Zu dieser dritten Kategorie von Ding-Aussagen gehören auch die Indizien im Gerichtsprozess. Wer unmittelbar nach einem Mord neben dem Opfer steht und das blutige Messer in der Hand hält, ist sehr wahrscheinlich schuldig; das Gleiche gilt für den Urheber von DNA-Spuren am Tatort. Solche Indizien sprechen so zuverlässig wie die unveränderlichen Gesetze der Mechanik und der Materialien. Über die Grenzen eines einzelnen Faches hinaus erscheinen sie als eine sachliche und fachliche Grundlage der Befassung mit dem Materiellen.<sup>11</sup>

Lorraine Daston verweist in diesem Zusammenhang auf die problematischen Implikationen des Cartesianischen Dualismus.<sup>12</sup> Descartes hat nicht nur die

<sup>10</sup> Eisenhofer 2014; Pietz 1985.

<sup>11</sup> Scharfe 2009.

<sup>12</sup> Daston 2004, 12.

Unterscheidung *res cogitans* – *res extensa* eingeführt, sondern beiden Sphären auch bestimmte Eigenschaften zugeordnet: Zur Sphäre des denkenden Menschen gehört es, ‚dauernd‘ zu sprechen, in intentionaler Weise Sinn und Bedeutung zu generieren und diese möglicherweise auch in Dinge hineinzulegen oder darin wiederzuerkennen. Die Eigenschaft der *res extensa* ist es hingegen, stumm zu sein. Dinge gehören zunächst einmal zur ‚stummen Sphäre‘.

Das Sprechen wird den Dingen abgezwungen; sie werden gewissermaßen in einen Schraubstock gespannt und so lange justiert und kontrolliert, bis ihre Aussagen hervortreten. Der Druck wird so lange erhöht, bis eine scheinbar belastbare Aussage herauskommt. Die Bilanz von Daston ist mithin eine durchaus kritische. In einer naiven Sichtweise wirkt zunächst jedes Sprechen eines materiellen Objekts als lächerlich. Die Dinge der ersten Gruppe sprechen ja nur, weil sie als ‚Automaten der Sprache‘ dazu gezüchtet worden sind, etwas zu artikulieren in einer Weise, die fernab ihrer wirklichen Eigenschaften liegt.

Aber auch für die dritte Kategorie ist die Bilanz nicht viel besser. Obgleich das System der Wissenschaft (wie auch der Rechtsprechung) darauf aufbaut, Spuren am Materiellen abzulesen und belastbare Aussagen über Objekte anhand deren objektiven Eigenschaften zu treffen, sind diese Vorstellungen doch Ergebnisse des Cartesianischen Dualismus, dessen Problematik immer wieder zutage tritt.<sup>13</sup> Zudem wissen wir um die Grenzen solcher Erkenntnisse und um die Zweifel, die jeder Befund auslöst. Solche Zweifel können vielfach nur durch noch umfangreichere Untersuchungen an den Dingen überwunden werden.

Das Buch von Daston kann ohne Zweifel als eine Dekonstruktion der Idee von in den Dingen steckenden Geschichten gelesen werden. Offensichtlich gibt es heute kein klares Konzept der ‚sprechenden Dinge‘ oder auch der Verbindung zwischen Dingen und den Botschaften, die sie aussenden. Wie also könnten Dinge und Geschichten glaubwürdig und zuverlässig miteinander verbunden sein? Poststrukturalismus und die Kritik von Daston haben gezeigt, dass kaum je eindeutige und überzeugende Geschichten in den Dingen stecken.

Nicht nur die Theorie, auch der Alltag lehrt eine gewisse Skepsis: Trotz der Sicherheit, dass die Welt der Dinge voller Informationen steckt, gibt es die alltägliche Erfahrung vom Scheitern des ‚Lesens‘ solcher Informationen: In bestimmten Situationen verweigern sich die Dinge, es gibt keine klaren Botschaften und ihnen lassen sich keine Geschichten zuweisen. Das ist in etwa auch die Schlussfolgerung von Daston, auf die hier ein letztes Mal zurückzukommen ist. Sie umschreibt diesen problematischen Befund nämlich mit einem sehr gut passenden Begriff, indem sie von der *obdurate objecthood* spricht. Man könnte das provisorisch mit der

---

<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang wäre unmittelbar auf Latour zu verwiesen, der seine frühen kritischen Studien zu dem Thema wissenschaftlicher Befunde als Interpretationen gemacht hat (Latour 1999).

Verstocktheit des Dingsseins übersetzen. Die Dinge reden zwar, aber auf die eine oder andere Weise entzieht sich dieses ‚Sprechen der Dinge‘ einer gelingenden Kommunikation.

### Phänomenologische Ansätze

Eine Lesart dieses problematischen Befundes wird von Horst Bredekamp vorgeschlagen. Demnach handelt es sich hier um eine Geschichte des Verfalls.<sup>14</sup> Ihm zufolge bildet eine perfekte Einbettung des Materiellen den Ausgangspunkt der Geschichte der Dingbeziehung, so wie sie etwa in der Epoche der Wunderkammern gegeben war. Damals stellte sich der Betrachter einer solchen Objektsammlung mitten in seine Sammlung und erfuhr dadurch eine unmittelbare Erkenntnis des Kosmos, wichtiger Eigenschaften der Welt. Nicht zuletzt widerfuhr ihm dadurch die Erfahrung einer Harmonie zwischen Geist und Welt – die Geschichten der Dinge waren in jener Epoche offenbar eindeutig.<sup>15</sup>

Wie weit sind wir heute davon entfernt? Anstatt die Dinge auf uns wirken zu lassen, spannen wir sie auf die Folterbank. Wir pressen sie aus bis zum letzten Rest einer Unterscheidung und lesen die Spuren. Bis zur chemischen Zusammensetzung entziffern wir die materialen Eigenschaften, die sich soweit als objektiv haltbar erweisen und bauen darauf Gebäude der Interpretationen auf.<sup>16</sup> Anstelle einer unmittelbaren Erfahrung der Präsenz steht die systematische Analyse von Eigenschaften, deren tatsächliche Relevanz im Sinne einer ‚Geschichte‘ dieses Objekts zunächst nicht bekannt ist.

Martin Holbraad hat dieses Verfahren in einer längeren Abhandlung als eine Praxis der „Kolonisierung des Materiellen“ bezeichnet. Er erläutert die überraschenden Parallelen zwischen den Themen der sogenannten *postcolonial studies* und den problematischen Verkürzungen eines Zugriffs auf die Dinge, der sich auf die Eigenschaft „Dinge als Anzeichen für etwas“ beschränkt.<sup>17</sup> Wenn das aktuelle Interesse am Studium materieller Kultur überhaupt eine Innovation für die Kulturwissenschaften insgesamt bringen kann, dann liegt das Potential darin, das intensivierte Spurenlesen zu überwinden. Wäre die Beschäftigung mit materieller Kultur nicht mehr als nur eine verstärkte Zuwendung zu den Dingen, hätte dieses Forschungsfeld nach Holbraad sein Potential verschenkt. Die dringliche Aufgabe lautet, zu klären, was der genuine Beitrag der Dinge zur Wahrnehmung des Lebens bedeutet, und in welcher Weise die Berücksichtigung der Dinge eine veränderte Sicht auf unser Wissen vom Menschen und der Gesellschaft ermöglicht.

<sup>14</sup> Bredekamp 1993.

<sup>15</sup> Hahn 2016.

<sup>16</sup> König 2003.

<sup>17</sup> Holbraad 2011.

Sehr wahrscheinlich haben Bredekamp und Holbraad sich wechselseitig nicht zur Kenntnis genommen. Aber sie sind hier gemeinsam heranzuziehen als Zeugen eines Defizits: Sie beklagen übereinstimmend, dass bislang ein inakzeptables Anthropomorphisieren der materiellen Welt stattgefunden habe. Mit diesen ‚brutalen‘ Methoden wurden die Dinge zum Sprechen gebracht. Sie wurden gezwungen, ähnliche Aussagen zu treffen, wie es die Welt des Sprachlichen vorsieht.

Materielle Kultur als Teil der Konstitution der erfahrenen Gegenwart jedes Einzelnen ernst zu nehmen, muss aber bedeuten, zumindest einige Aspekte der durch den Humanismus definierten Prärogative des Menschen aufzugeben. Dinge können nicht nur ‚stumme Diener‘ sein, die zum Sprechen gezwungen werden. Dinge sollten vielmehr in kreativer Weise teilhaben an der Entfaltung der Gegenwart. So wäre die konzeptuelle Forderung zu formulieren.

Holbraad bekennt sich in diesem Kontext offen zu einigen Kernaussagen des Posthumanismus. So stellt er die These auf, Dinge würden eine eigene Realität entwerfen.<sup>18</sup> Sie seien nicht Repräsentanten, sondern wirkten mit bei der Definition von Lebenswelten. In diesem Licht sind Fragen nach Agency, Objektivierung etc. nur noch oberflächlich, es handelt sich dabei um Kontingenzen. Der Vorschlag von Holbraad lautet, Dinge als Konzepte aufzufassen. Damit wären sie nicht mehr etwas den Konzepten Gegenüberstehendes. Holbraad schlägt eine neue „Pragmatologie“ vor, in der die Dinge gewissermaßen für Konzepte stehen, vergleichbar mit den bisher gültigen kulturwissenschaftlichen Theorien. Er kann dafür einige wichtige Zeugen der neueren Forschungen zu materieller Kultur anführen. So forderte schon vor 20 Jahren Alfred Gell, die konstituierende Kraft der Dinge für den Einzelnen und die Gesellschaft aufzuzeigen.<sup>19</sup> Dinge sind demnach nicht mehr nur ‚Zeugen‘ für vermutete Strukturen. Dinge sind nicht nur heuristische Mittel, um Kultur und Gesellschaft zu erkennen, sondern vielmehr Faktoren der Ermöglichung von Gesellschaft insgesamt.

Wie könnte man solche in den Dingen enthaltene Konzepte (nicht nur Eigenschaften) zutage fördern? Holbraad schlägt als Methode die genaue Beobachtung der Dinge sowie die Beobachtung der Umgangsweisen damit vor. Was einen Gegenstand ausmacht, ist demnach nicht nur, „was er ist“, sondern auch, welche Handlungen man damit durchführt, oder auch möglicherweise damit durchführen könnte.

Holbraad hat sein Argument an einem Beispiel erläutert. Es geht dabei um ein Puderorakel, wie es in der Karibik aber auch in Westafrika weit verbreitet ist. Die klassische Ethnografie wie auch die Religionswissenschaft hat sich immer wieder für dieses Thema interessiert. In den entsprechenden Forschungsfeldern würde

---

<sup>18</sup> Holbraad 2013; 2015.

<sup>19</sup> Gell 1998.

man die Frage stellen, welche transzendenten Wesen sich in diesem Orakel manifestieren. Man würde weiter die Zeichen im Sand untersuchen und ggf. eine Systematik entwickeln, wie einfache und komplexe Zeichen kombinierbar sind und welche Aussage sie haben. Das Brett und die im Sand entstehenden Zeichen würden als Indikatoren für ein Glaubenssystem und für die wirkmächtige Verflechtung von Gottheiten mit Schicksalen des Einzelnen verstanden.

Im Lichte seines Arguments schlägt Holbraad eine andere Interpretation vor, die wesentlich auf den Eigenschaften des dabei verwendeten Puders beruht. Das wichtigste Merkmal im Umgang mit dieser Substanz sind dessen freie Formbarkeit und, darauf aufbauend, die Flüchtigkeit der dabei entstehenden Zeichen. Er vermutet weiterhin, dass diese Offenheit etwas Spezifisches ist, das sowohl das Orakel als auch die religiösen Vorstellungen in besonderer Weise auszeichnet. Es geht ihm dabei um den flexiblen, wenn nicht ephemeren Charakter des Orakelmediums. Die Zeichen sind nur kurz sichtbar; mit einem Handstreich sind sie wieder ausgelöscht. Sein Argument lautet, dass die Flexibilität das Spezielle dieser religiösen Praxis ausmacht. Die materialen Eigenschaften des Puders assoziiert er in der Folge mit einem bestimmten Konzept von Religion. Diese Deutung geht weit über die bisherigen, klassischen ethnografischen Ansätze hinaus. Sie lassen es denkbar erscheinen, im Orakel nicht nur einen ‚Ausdruck von‘ Religion zu erkennen, sondern vielmehr ein Konzept, das die Religion insgesamt beschreibt. Nicht die Interpretation der Orakelzeichen, sondern die materiellen Eigenschaften des Orakels selbst stehen im Mittelpunkt.

Das Konzept von Holbraad hat Stärken und Schwächen. Auf der einen Seite könnte dieser Ansatz die Chance enthalten, die erwähnte Verfallstheorie von Bredekamp zu überwinden. Tatsächlich ist dessen Hypothese kaum überzeugend, wenn er unterstellt, Menschen würden heute Dinge anders (also: schwächer oder distanzierter) wahrnehmen als vor 400 Jahren zur Zeit der Kunstammern. Die Verfallstheorie von Bredekamp ist eher ein Ergebnis der durch die Durchsetzung des Cartesianischen Dualismus den Wissenschaften auferlegten Scheuklappen. Durch die cartesianische Verengung wurde es schwieriger, andere Objektzugänge als die der Indiziensuche oder Zeugenschaft gelten zu lassen. Gegen diese Reduktion ist Holbraads Stärke sein Plädoyer für eine neue, erweiterte Sicht.

Die Schwäche des Konzepts von Holbraad bezieht sich auf die Probleme des damit verbundenen posthumanistischen Ansatzes. Erstens ist dieser Ansatz zu ungenau im Sinne einer Methoden- oder Handlungsanleitung für zukünftige Forschung. Zweitens sind damit Forderungen verbunden, die viel weniger neuartig sind als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Gerade die Frage der Konzeptfähigkeit von Dingen wurde in den letzten Jahren in der Forschung bereits berücksichtigt, so dass keine Notwendigkeit besteht, den posthumanistischen Ansatz in



Untersuchungen zu materieller Kultur einzuführen. Dies soll im letzten Abschnitt dieses Beitrags noch näher erläutert werden.

## Verflechtungen

Der Ethnologe Nicholas Thomas und der Archäologe Ian Hodder haben im zeitlichen Abstand von 20 Jahren Bücher mit fast identischen Titeln veröffentlicht.<sup>20</sup> Beide Titel beginnen mit dem Titel *Entangled*, es geht also um Verflechtungen. Beide Werke schildern, wie Menschen und Dinge seltsame, oftmals überraschende Wechselbeziehungen eingehen.

In zahllosen Situationen sind Menschen auf das Funktionieren der alltäglichen Objekte angewiesen und leben damit, dass Dinge scheinbar unverrückbar für bestimmte Bedeutungen stehen. Das ganz alltägliche Vertrauen in die Potentiale der Dinge hat oft wenig mit einer weitergehenden Einsicht in Funktionen oder die Herkunft einer Bedeutung zu tun: Die meisten von uns wissen nicht, wie die verschiedenen Teile des Flugzeugs funktionieren oder warum die rote Ampel die Anweisung gibt, stehenzubleiben. Dennoch verlassen sich Menschen durchweg auf das Funktionieren der Flugzeuge und akzeptieren die Botschaften der Ampel an der Wegkreuzung.

Menschen verlassen sich genauso darauf, dass spezifische Kleidung eindeutig die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe signalisiert. Bestimmte politische oder religiöse Symbole sind zugleich materielle Objekte und wichtige Markierungen sozialer Identität; sie schützen den Besitzer nicht weniger zuverlässig als die Flugzeugtechnik die Passagiere. Gerade wenn politische oder religiöse Positionen gewaltsam verteidigt werden, sind das Tragen und Zeigen solcher Symbole von außerordentlicher Bedeutung.

Hodder und Thomas zeigen eindrucksvoll, wie sehr Menschen auf Dinge und ihre Bedeutungen und Funktionen angewiesen sind, um zu überleben oder aber, um sich sozial zu positionieren. Die oben angeführten, aus dem Buch von Hodder stammenden Beispiele verweisen dabei zunächst auf eine direkte Interaktion: Wer im Flugzeug sitzt, muss sich auf die Technik des Transportmittels verlassen. Die Verflechtungen, auf die Hodder hier also abhebt, sind Ergebnisse der direkten Interaktion. Das Einnehmen einer Mikroperspektive und der genaue Blick auf kurzfristige Interaktionen scheinen die Schlüssel zu sein, um die Verstrickungen im Sinne von Hodder besser zu verstehen. Aber eine Ethnografie der Dinge ist komplexer.

Seit Clifford Geertz ist die Rede von der ‚dichten Beschreibung‘, die insbesondere auf das Vorwissen der Person abhebt, die Ethnografie betreibt.<sup>21</sup> Wie Geertz

<sup>20</sup> Hodder 2012; Thomas 1991.

<sup>21</sup> Geertz 1983.

betont, ist es oftmals unmöglich, im Augenblick einer solchen Verstrickung zu entscheiden, ob eine bestimmte Handlung oder die Gegenwart eines bestimmten Objektes bedeutungsvoll sind oder nicht.<sup>22</sup> Erst das kulturelle gegebene Vorwissen ermöglicht eine Entscheidung darüber, ob z. B. ein Augenzwinkern etwas bedeutet oder sich nur zufällig ergeben hat.

Es ist wichtig, diese Erweiterung auch auf das Konzept der Verstrickung anzuwenden. Welche Technik hat für die alltägliche Erfahrung Relevanz? Welche Symbole sichern das Überleben im religiösen Konflikt und auf welche Weise leisten sie dies? Antworten auf solche Fragen sind weitgehend kulturabhängig. Sie entziehen sich der einfachen Beobachtung und können auch nicht durch deskriptive Beschreibung eines Moments der Interaktion gefunden werden.

Die methodischen Vorgaben von Geertz auf die Potentiale von Dingen anzuwenden, führt zu folgender These: Auch Bedeutungen von materiellen Gegenständen können nur als eine differenzierte und über den einzelnen Moment hinausgehende Betrachtung richtig verstanden werden. Die Beobachtung von Umgangsweisen, so wie es Holbraad vorschlägt, ist fraglos eine wichtige Basis. Genauso wichtig sind aber die zeitlich in der Vergangenheit liegenden Geschichten der Dinge, ihr Herkommen, ihre Bewertung und die Veränderungen, denen viele von ihnen unterworfen sind.

Das Konzept der Verstrickung von Mensch und Ding hat schon vor über 50 Jahren der Phänomenologe Wilhelm Schapp verwendet.<sup>23</sup> Im Kontrast zu den jüngeren Verwendungen von Thomas und Hodder, die sich nicht auf frühere phänomenologische Ansätze beziehen, betont Schapp die Ungleichzeitigkeit: Verstrickungen ergeben sich nicht einfach aus der Gegenwart, sondern beruhen auf den in der Vergangenheit liegenden Geschichten, die untrennbar zu Menschen und Dingen gehören. Immer wieder erweisen sich Vorwissen über Dinge und ihre Interpretationen als entscheidend für eine Beurteilung der Relevanz bestimmter Verstrickungen.

Hodder verwendet in seinem Buch das Beispiel einer durch Regen feucht gewordenen Lehmmauer, die unter bestimmten Umständen einstürzt und Menschen unter sich begräbt. Zweifellos ist das eine fatale Verstrickung, allerdings ist sie sehr auf den Moment fixiert: Erst im Augenblick des Einsturzes erkennen die Menschen die Beteiligung des Bauwerks als materielle Struktur.

Die Ethnologie kennt eine andere, etwas komplexere Geschichte, die die Frage nach der Verflechtung mehr in die zeitliche Tiefe ausdehnt: Es geht dabei um

<sup>22</sup> Thomas (1997) verteidigt mit Hinweis auf diesen klassischen Text von Geertz die Autonomie ethnografischer Erkenntnis: Ethnologen müssen Mehrdeutigkeit in den Dingen akzeptieren und sollten darin keine Schwäche sehen.

<sup>23</sup> Schapp 1985 [1953].

aus Holzstämmen errichtete Schattendächer bei den Zande im südlichen Sudan. Termiten fressen gerne vom Inneren dieser Holzstämmen, so dass solche Dächer manchmal plötzlich einstürzen. So kommt es vor, dass ein einstürzendes Schattendach eine darunter sitzende Person erschlägt. Wie die genaue ethnografische Analyse von Edward Evans-Pritchard ergibt, bezieht sich die Verstrickung – entgegen der Erwartung des Außenstehenden – nicht auf die direkte Interaktion zwischen dem Bauwerk und den Menschen, sondern auf die Interaktion zwischen einem Hexer und seinen Opfern.<sup>24</sup>

Materielle Kultur ist dabei beteiligt, und zwar durch die Objekte des Orakelmeisters, dessen Aufgabe es ist, Tage oder Wochen später die Ursache des tragischen Unfalls zu eruieren. Sein Orakelpulver spielt dabei eine ebenso große Rolle wie sein Messer, mit dem er Hühner opfert, um das Orakel zum Sprechen zu bringen. Eine Verstrickung ist hier nicht durch die momentane Interaktion (das einstürzende Schattendach) gegeben, sondern wird durch erst nachträglich durch das Orakel hergestellt.

## Schluss

Das Konzept der Verstrickung ist ein nützlicher Zugang, um die Interaktion von Mensch und Ding besser zu verstehen, aber es wäre eine falsche Engführung, solche Verstrickungen auf die unmittelbare Interaktion zu beschränken. Die Bedeutungen der Dinge ergeben sich vielfach erst durch einen zeitlichen Sprung, mithin durch die Geschichten aus der Vergangenheit, mit denen die Dinge verbunden sind.

Menschen sind den Dingen ausgeliefert. Nicht immer erklärt sich ihre Gegenwart; in vielen Fällen stellen die unverstandenen Dinge sogar eher eine Herausforderung als irgendetwas Anderes dar. Die von Lorraine Daston beklagte Verstocktheit der Dinge sollte aber auch als Hinweis darauf verstanden werden, Dinge nicht einfach als ‚Zeugen‘ oder ‚Indikatoren‘ zu verstehen. Die Herausforderung muss vielmehr lauten, sie von ihrer lebensweltlichen Einbettung her zu begreifen. Man kann dabei nach den Konzepten der Dinge fragen, so wie es Holbraad vorschlägt oder auch von dem Begriff der Verstrickung zwischen Mensch und Ding ausgehen, um zu verstehen, warum Geschichten relevant und wirkmächtig sind. Man sollte sich aber davor hüten, diese einfach nur als eine Interaktion im Moment der Beobachtung zu verstehen. Diese kann sich nämlich als bedeutungslos erweisen, während eine andere, zunächst überhaupt nicht gegenwärtige Verstrickung sehr viel wichtiger wird.

Dieser Komplexität in verschiedenen Zeit- und Bedeutungshorizonten nachzugehen, ist entscheidend für das Verstehen der Möglichkeiten und Grenzen dessen,

<sup>24</sup> Evans-Pritchard 1978 [1937].

was Dinge erzählen. Dinge können durchaus Geschichten erzählen, aber es sind in sehr vielen Fällen keine dekontextualisierten, objektiven Aussagen. Wie das letzte Beispiel gezeigt hat, erlaubt es erst die Einbettung des Ereignisses durch die spätere Tätigkeit des Orakelmeisters, aus dem (fatalen) Zusammenwirken eines instabilen Schattendaches mit dem Orakel eine glaubhafte Geschichte an einen Gegenstand (also das Schattendach) zu binden.

Eindeutigkeit entsteht oftmals nicht durch ‚Eigenschaften der Dinge‘, wie es die Logik der Indizien nahelegen würde. Vielmehr muss man in diesem Kontext mit der poststrukturalistisch beschriebenen Mehrdeutigkeit leben. Die Ambiguität der Dinge wird nur dann aufgehoben, wenn sich Verstrickungen ergeben, die eine zeitliche Tiefe enthalten und durch den Rückgriff auf bekannte und akzeptierte Einbettungen die Relevanz einer glaubhaften Geschichte herausstellen.

## Literatur

Barthes 1964

R. Barthes, *Mythen des Alltags* (Frankfurt a. M. 1964).

Barthes 1966

R. Barthes, *Die Strukturalistische Tätigkeit*, Kursbuch 5, 1966, 190–196.

Bourdieu 1982

P. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt a. M. 1982).

Bredenkamp 1993

H. Bredenkamp, *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kustkammer und der Zukunft der Kunstgeschichte* (Berlin 1993).

Daston 2004

L. Daston, *Introduction*, in: L. Daston (Hrsg.), *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science* (New York 2004) 9–24.

Deetz 1977

J. Deetz (Hrsg.), *In Small Things Forgotten. The Archaeology of Early American Life* (New York 1977).

Douglas und Isherwood 1996 [1978]

M. Douglas und B. Isherwood, *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption* (London 1996).

Eggert und Samida 2013

M. K. H. Eggert und S. Samida, *Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie* <sup>2</sup>(Tübingen 2013).

Eisenhofer 2014

S. Eisenhofer, *Manifestationen der Wildheit oder ‚Meisterwerke der Weltkunst‘? ‚Fetische‘ aus Afrika und der westliche Blick*, in: C. Blättler und F. Schmieder (Hrsg.), *In Gegenwart des Fetischs. Dingkonjunktur und Fetischbegriff in der Diskussion* (Wien 2014) 151–163.

Evans-Pritchard 1978 [1937].

E. E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande* (Frankfurt a. M. 1978).

Fél und Hofer 1969

E. Fél und T. Hofer, *Das Ordnungsgefüge bäuerlicher Gegenstände am Beispiel der Aussteuer in Kalotaszentkirály (Siebenbürgen)* in: H.-F. Foltin (Hrsg.), *Kontakte und Grenzen* (Göttingen 1969) 367–384.

Geertz 1983

C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: C. Geertz (Hrsg.), *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbolik* (Frankfurt a. M. 1983) 7–43.

Gell 1998

A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory* (Oxford 1998).

Ginzburg 1987

C. Ginzburg, *Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fahrte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, in: C. Ginzburg (Hrsg.), *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis* (Berlin 1987) 78–125.

Hahn 2005

H. P. Hahn, *Stil und Lebensstil als Konzeptualisierungen der Bedeutungen materieller Kultur*, in: T. L. Kienlin (Hrsg.), *Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur* (Bonn 2005) 41–52.

Hahn 2012

H. P. Hahn, *Durkheim und die Ethnologie*. *Paideuma* 58, 2012, 261–282.

Hahn 2014

H. P. Hahn, *Widerständigkeit und Eigensinn des Materiellen. Alternative Modelle der Wahrnehmung der dinglichen Welt*, in: R. Bielfeldt (Hrsg.), *Ding und Mensch in der Antike. Gegenwart und Vergewärtigung. Interdisziplinäres Symposium* (Heidelberg 2014) 67–88.

Hahn 2015

H. P. Hahn, *Das Wuchern der Dinge. Über Sachuniversen und die vergessenen Teile unseres Sachbesitzes*, in: H. K. Göbel und S. Prinz (Hrsg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur* (Bielefeld 2015) 61–78.

Hahn 2016

H. P. Hahn, *Geliebt, geschätzt, verachtet. Zur Dynamik der Be- und Umwertung materieller Dinge*. *Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich*, 31, 2016, 1–8.

Hicks 2010

D. Hicks, *The Material-Cultural Turn. Event and Effect*, in: M. C. Beaudry und D. Hicks (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (Oxford 2010) 25–98.

Hodder 2012

I. Hodder, *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* (Chichester 2012).

Holbraad 2011

M. Holbraad (Hrsg.), *Can the Thing Speak?* (London 2011).

Holbraad 2013

M. Holbraad, *How Things Can Unsettle*, in: P. Harvey u. a. (Hrsg.), *Objects and Materials. A Routledge Companion* (London 2013) 228–237.

Holbraad 2015

M. Holbraad, *Das wilde Denken in Dingen. Ethnologie und Pragmatologie*, in: P. W. Stockhammer und H. P. Hahn (Hrsg.), *Lost in Things. Fragen an die Welt des Materiellen* (Münster 2015) 65–80.

König 2003

G. M. König, *Auf dem Rücken der Dinge. Materielle Kultur und Kulturwissenschaft*, in: K. Maase und B. J. Warnecke (Hrsg.), *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft* (Köln 2003) 95–118.

Latour 1999

B. Latour, *Let us not Overlook the Earthworm Pontoscolex Corethrurus*, in: J. Joerges (Hrsg.), *Berlin 7 Hills Exhibit* (Berlin 1999) 17–26.

Miller 2009

D. Miller (Hrsg.), *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective* (Oxford 2009).

Pietz 1985

W. Pietz, *The Problem of the Fetish, I*. RES: Anthropology and Aesthetics 9, 1985, 5–17.

Schapp 1985 [1953]

W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (Frankfurt 1985).

Scharfe 2009

M. Scharfe, *Kulturelle Materialität*, in: Karl C. Berger (Hrsg.): *Erb.gut? Kulturelles Erbe in Wissenschaft und Gesellschaft. Referate der 25. Österreichischen Volkskundetagung vom 14.–17.11.2007 in Innsbruck*, Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, N.S. 23 (Wien 2009) 15–33.

Thomas 1991

N. Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific* (Cambridge, Mass. 1991).

Thomas 1997

N. Thomas, *Anthropological Epistemologies*. International Social Science Journal 49 (153), 1997, 333–343.