

# Inhalt

---

## **Vorwort**

Kerstin Plüm | 07

## **Beseelte Dinge. Design aus Perspektive des Animismus**

Zur Einführung

Judith Dörrenbächer | 09

## **Agency, Performativität und Magie der Dinge**

Hartmut Böhme | 25

## **Der Aufstand der Dinge**

Andreas Muxel | 52

## **Design zwischen Anthropomorphismus und Animismus**

Mimesis als relationale Designpraxis

Judith Dörrenbächer | 97

## **Immanente Relationen**

Von der Handlungsmacht der Dinge zur

nicht-repräsentationalistischen Kunst und relationalem Design

Susanne Witzgall | 13

## **Acting Things**

Oder kann die Gestaltungsdisziplin von

den performativen Künsten lernen?

Judith Seng | 119

## **Beseelte Gegenstände oder intentionale Systeme?**

Ein Beitrag zur Handlungsfähigkeit der Dinge

Georg Kneer | 135

## **Autopsie der Dinge**

Dokumentation eines Workshops

Pina Dietsche und Judith Dörrenbächer | 143

## **Autorinnen und Autoren | 165**

# Agency, Performativität und Magie der Dinge

---

*Hartmut Böhme*

## 1. WIRKSAMKEIT DER DINGE

Unser Weltbild ist gewöhnlich dualistisch aufgebaut: Menschen und Dinge bilden einen Gegensatz ebenso wie *belebt* versus *unbelebt* oder *intentionale Handlung* versus *mechanischer Prozess*. Der Mensch ist belebt und kann deswegen agieren; selbstverständlich nimmt er für sich Agency in Anspruch. Das Ding kommt dabei nur als Objekt vor. Das gilt auch grammatikalisch. Dinge können grammatische Subjekte nur als Träger von Eigenschaften sein: Der Baum ist grün oder wertvoll; er sieht schön aus; er dient der Gesundheit. Aber der Baum verbessert nicht die Luft; er trägt nicht etwas zum Bruttosozialprodukt bei. Bei höheren Tieren wie Hund, Katze oder Affe wird es schwieriger: Durchaus billigen wir ihnen ein der Handlung nahekommenes Verhalten zu, ohne dass sie über Intentionalität, Selbstdistanz, Reflexivität oder Mittel-Zweck-Kontrolle verfügen müssen. Doch eine Katze, die faucht, drückt damit einen Sinn aus, der verstanden wird, wir billigen ihr Motive und Ausdruck zu. Ein Schimpanse, der Täuschungsmanöver beherrscht, muss über Selbstdistanz verfügen; und wenn er einen Stock benutzt, um Termitenhügel aufzugraben, praktiziert er Mittel-Zweck-Kontrolle. Das dualistische Weltbild, das strategisch Subjekt und Objekt so gegenüberstellt, dass die Handlungsmacht und die Lebendigkeit nur und allein auf Seiten des Subjekts, das ein Mensch sein muss, liegt, hält Philippe Descola für eine typisch europäische und, weltweit betrachtet, für eine minderheitliche Position, die von den meisten Kulturen nicht geteilt wird. Für diese Kulturen erstrecken sich Aktivität und Passivität, Tun und Erleiden, Handlung und

Wirkung in stets wechselnden Verteilungen auf Menschen und Nicht-Menschliches – eine Auffassung, von der auch Bruno Latour in seinen Studien ausgeht.<sup>1</sup>

Wenn wir den toten Dingen Agency zusprechen, dann unterliegen wir, jedenfalls innerhalb eines aufgeklärten Weltbildes und erst recht innerhalb eines epistemischen oder sozialen Konstruktivismus, einem Kategorienfehler: Wir identifizieren an Dingen als ihr Vermögen, was wir ihnen durch Projektion allererst beigelegt haben. Die Agency, die Handlungsmacht haben wir ihnen verliehen, sie kommt ihnen nicht an und für sich zu.

Indessen, sogar ein Idealist wie Hegel denkt (in seiner »Ästhetik«) in der Abwägung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt auch an die Möglichkeit eines Vorrangs des Dinges. Dieser Vorrang bedeutete dann für das Subjekt die Erfahrung von »Endlichkeit und Unfreiheit«, während umgekehrt »die Dinge als selbständig vorausgesetzt sind. Wir richten uns deshalb nach den Dingen, wir lassen sie gewähren und nehmen unsere Vorstellung usf. unter den Glauben an die Dinge gefangen [...]. Mit dieser einseitigen Freiheit der Gegenstände ist unmittelbar die Unfreiheit der subjektiven Auffassung gesetzt.«<sup>2</sup>

Hier nimmt sich das Subjekt weitgehend zurück. Es wird eine Art methodische Passivität beschrieben, ja eine Form der gewählten Auslöschung des Selbst. Hegel denkt an ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, in dem die Gegenstände ihre eigene Freiheit haben. Aus der Zwecksetzung der Subjekte entwickelt Hegel die ästhetische Freiheit (was hier nicht weiter

**1** | Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011; Descola, Philippe: *Die Ökologie der Anderen*, Berlin: Matthes & Seitz 2014; Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie 1994; Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001; Latour, Bruno: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014. Vgl. Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006, S. 72-94.

**2** | Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ästhetik*. Nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos (1842) redigiert und mit einem ausführlichen Register versehen von Friedrich Bassenge. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin/Weimar: Aufbau 1976, hier: Bd. I, S. 118.

verfolgt werden soll); dagegen impliziert die »Unfreiheit der subjektiven Auffassung« den Widerstand des Objekts oder die Agency der Dinge.

Literarisch umgesetzt ist diese Sicht beispielsweise im Roman »Auch Einer«<sup>3</sup> des Hegelianers und Ästhetik-Professors Friedrich Theodor Vischer: Der Protagonist reagiert cholerisch, wenn die Gegenstände ihm Widerstand leisten und sich dem Willen des Subjekts entgegensetzen oder es zu tun scheinen. Da genügt schon, wenn die Dinge gerade dann nicht »zuhanden« sind, wenn man sie braucht. Sie sind aus den Augen und aus dem Sinn, müssen sich also tückisch versteckt haben, wie der stets wutbereite Protagonist glaubt: Diese vermaledeiten Dinge, die, im Heideggerschen Sinn<sup>4</sup>, sich ihrem Zeug-Charakter gerade entziehen, ihrem instrumentellen Sinn, der sie in eine Art Dienerschaft für den Menschen zwingt. Wenn Störungen im geschmeidigen Nutzen der Dinge auftreten, dann wird das, je nach Einstellung, als ein agonal-widerborstiges oder auch aufmüpfiges, passiv widerständiges Verhalten der Dinge interpretiert. Die Dinge werden dann selbsttätig, sie entziehen sich – und das wirkt als ihre Unheimlichkeit, deren man sich zuvor nicht gewahr war.

Wir müssen, um diesen Animismus der Dinge wahrzunehmen, nicht auf animistische Kulturen schauen, weil es in der europäischen Kultur zahllose Zeugnisse für das Eigenleben der Dinge, ihre Magie und ihre ausstrahlende Attraktivität gibt. In der europäischen Vormoderne ist die auf Mensch und Dinge verteilte ἐνάργεια von Handlungen ein allgemeines kulturelles Merkmal und nicht nur dem magischen Volksglauben, der Mystik oder der Alchemie geschuldet. Auch die Moderne kennt die δύναμις (potentia) der natürlichen wie artifiziellen Objekte, womit Aristoteles das Vermögen zur Wirksamkeit, zum »actus« bezeichnet. Diese Erfahrung zieht sich als »Evidenz« (ἐνάργεια im Unterschied zu ἐνέργεια) durch die europäischen Kulturen bis heute. Und diese ἐνάργεια ist der Grund, warum Bruno Latour unterstellen kann, wir seien nie modern gewesen. Wir müssen nicht nur an die materialsprachliche Mitwirkung der Dinge in experimentellen Wissensprozessen, sondern können z.B. auch an den »Slapstick der Dinge« denken, wie wir ihn als Reaktion auf die spezifisch moderne Erfahrung der Handlungsmacht der Dinge schon

**3** | Vischer, Friedrich Theodor: *Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft*, Stuttgart/Berlin: DVA 1918 (zuerst 1879).

**4** | Zu Heideggers Ding/Zeug-Konzept vgl. H. Böhme: *Fetischismus und Kultur*, S. 64-72.

aus dem Stummfilm kennen. Dies reicht bis zum »Aufstand der Dinge«<sup>5</sup>. Man vergleiche auch die Filme von Charly Chaplin, Buster Keaton oder Jacques Tati: Was für komische bis groteske Verkehungen im Verhältnis von Artefakt und Mensch! Dahinter stehen aber auch Theorien, wonach sich die Objekte emanzipiert haben und selbst zum Subjekt werden. Literarisch gestaltet finden wir dies u.a. bei Franz Kafka oder früher schon bei E.T.A. Hoffmann, Edgar Allan Poe oder Herman Melville. Wie die Menschen gerade in den modernen Formen der Produktion und Konsumtion sich von sich selbst und von anderen/m entfremden, nämlich verdinglichen, wie es schon Karl Marx diagnostizierte, so animieren sich die Dinge im Muster des Als-ob: als ob sie lebendig und eigenaktiv, womöglich gar intentional seien, was ihre Vermenschlichung perfektionieren würde. Immanuel Kant war der erste, der dieses Als-ob als den Gegebenheitsmodus der künstlerischen Dinge (des ästhetischen Scheins), ja als Modus der Natur insgesamt erkannte. Dann scheint es, als ob, in ästhetischer Einstellung, die Natur figürlich zu uns spricht oder als ob, in epistemischer Einstellung, ihr insgesamt eine »Technik der Natur« oder gar eine Teleologie (eine Ordnung hin auf bedeutungshafte Einheit) zugrunde läge.<sup>6</sup> In jedem Fall ist klar, dass wir aus der europäischen Tradition unzählige Beispiele und Argumente aufführen könnten, welche die Agency der Dinge in ästhetischer Evidenz bezeugen oder sie wenigstens als kognitive Möglichkeit einräumen.

**5** | Kästner, Erhart: Der Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen, Frankfurt a.M.: Insel 1973.

**6** | »Die selbständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Prinzip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit, respektiv auf den Gebrauch der Urteilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so daß diese nicht bloß als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig, beurteilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntnis der Naturobjekte, aber doch unseren Begriff von der Natur, nämlich als bloßem Mechanism, zu dem Begriff von eben derselben als Kunst; welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet.« Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft B 77, vgl. B 56, 320/1 u.ö.; Vgl. Toepfer, Georg: Zweckbegriff und Organismus, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.

Heute ist unser Verhältnis zu den Dingen noch prekärer geworden, als es dies schon zur Zeit von Aufklärung und Romantik war. Wir sind immer mehr auf die Teilung der Macht bzw. das Mitwirken der Dinge angewiesen. Die Macht des Handelns – so die Neurologie, Biologie, Soziobiologie – liegt größtenteils außerhalb von Intention, Reflexivität und individueller Zielsetzung. In der Moderne herrscht die Skepsis, ob wir uns überhaupt noch als Herren unserer Handlungen bezeichnen dürfen, wenn Wirkung, Handlungsmacht, Ausstrahlung etc. auch von Objekten ausgehen. Nichtlebende Dinge können dadurch Züge von lebenden Subjekten annehmen; dies ist eine Stoßrichtung der heutigen Materialitäts- und Dingforschung.<sup>7</sup> In jedem Fall können wir nicht mehr so selbstgewiss, frohgemut und aufgeklärt von der ausschließlich sozialen Konstruktion der Wirklichkeit ausgehen, wie dies Peter L. Berger und Thomas Luckmann und nach ihnen zahllose Konstruktivisten und radikale Konstruktivisten taten.<sup>8</sup>

Ich gebe zunächst literarische Beispiele für die negativen Seiten der Agency der Dinge, oder sagen wir – gemäß der alten Unterscheidung von schwarzer und weißer Magie: Beispiele für den bösen Zauber der Dinge, wenn sie uns verwirren, überraschen, uns Widerstand leisten und scheitern lassen, uns demütigen, wütend machen oder beschämen. Im Hintergrund erinnern wir uns an Günter Anders, der das Verhältnis von Menschen, die in ihrer Endlichkeit und sinnlichen Befangenheit stets imperfekt bleiben, und den eleganten, leistungsfähigen technischen Geräten als prometheische Scham gedeutet hatte: Die Artefakte in ihrer

**7** | H. Böhme: Fetischismus und Kultur; Kalthoff, Herbert/Cress, Torsten/Röhl, Tobias (Hg.): Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften, München: Fink 2014; Heibach, Christiane/Rohde, Carsten (Hg.): Ästhetik der Materialität, München: Fink 2014; Mersch, Dieter: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München: Fink 2002.

**8** | Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M.: Fischer 1970 (englisch zuerst 1966); Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987; Schmidt, Siegfried J.: Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992; Stangl, Werner: Das neue Paradigma der Psychologie: Die Psychologie im Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg 1989.

Leistungsfähigkeit und Macht beschämen uns, indem sie uns inferiorisieren und damit zugleich antiquieren.<sup>9</sup>

## 2. AU BONHEUR DES DAMES

Es folgt zuerst eine Passage aus Emile Zolas Roman »Au Bonheur des Dames«<sup>10</sup>, jenem ersten Roman, in welchem das damals topmoderne und gigantisch große Warenhaus als Kathedrale der Waren entdeckt wurde. Dabei beschreibt Zola, nicht ganz ohne soziologische Gründe, die Kundin als die Leitfigur des frühen Konsumismus. Fassen wir es ohne das Gending Zolas: Das Warenhaus verleibt sich die Menschen als Konsumenten, die vom Glanz der Waren überwältigt und verführt sind, gleichsam ein und beraubt sie großer Teile ihrer Handlungspotenz, die an die Dinge abgegeben werden. Nicht der Kunde oder hier: die Kundin ist Königin, sondern die Ware ist der Fetisch, dem seitens der Konsumenten Götzendienst geleistet wird. Von einer Souveränität des Subjekts kann, dies ist die Einsicht Zolas, im Konsum so wenig wie in der Fabrik geredet werden:

»Da hatte Denise das Gefühl, eine mit Hochdruck arbeitende Maschine vor sich zu sehen, deren Schwung sich noch den Auslagen mitteilte. [...] Zahllose Leute betrachteten sie, Frauen blieben stehen und drängten sich vor den Scheiben, eine vor Begehrlichkeit rücksichtslose Menge. Und durch diese Begeisterung auf dem Bürgersteig wurden die Stoffe lebendig: ein Beben durchlief die Spitzen, auf eine verwirrende, geheimnisvolle Art hingen sie herab und verbargen die Tiefen des Ladens; sogar die dicken, massigen Tuchballen atmeten, sandten einen verführerischen Hauch aus, indes sich die Paletots stärker auf den Schaufensterpuppen wölbten, die gleichsam beseelt wurden, und sich der großartige Samtmantel aufblähte, schmiegsam und warm, als läge er über Schultern aus Fleisch, einem wogenden Busen und erschauernden Hüften. Doch daß das Haus von einer Hitze wie ein Hüttenwerk flammte, kam vor allem vom Verkauf, von dem Gedränge an den Ladentischen, das man durch die Mauern hindurch spürte. Da war das ununterbrochene Schnauben der in Gang befindlichen Maschine, ein Verheizen der Kunden,

**9** | Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten technischen Revolution, München: C. H. Beck 1956, S. 21-95.

**10** | Zola, Émile: Paradies der Damen (Au Bonheur des Dames, 1883), Berlin: Rütten und Loening 1983.

die sich vor den Abteilungen stauten, angesichts der Waren jegliche Besonnenheit verloren und dann der Kasse zum Fraß vorgeworfen wurden. Und das alles mit mechanischer Genauigkeit geregelt und organisiert, wodurch ein ganzes Heer von Frauen der Kraft und Folgerichtigkeit des Räderwerks verfiel.«<sup>11</sup>

Hier wird die vibrierende Faszination des Warenhauses beschrieben, das sich in der Wahrnehmung der Konsumentinnen zu einer lebenden Maschine verwandelt. Das Begehren der Kundinnen wird in die Aura der verführerischen Waren verwandelt und tritt ihnen als deren Attraktion gleichsam objektiv entgegen. So kann sich, was im Kern der Logik des rationalen Tausches folgt, als eine gewaltige Maschinerie erscheinen, der die Konsumenten wie Götzendienen vor einem Idol erliegen. Sie verlieren ihre Selbstständigkeit im selben Maße, wie die Handlungsmacht in den Apparat hinüberwechselt. Dies sind die phantasmatischen Vertauschungen und Verführungen zwischen Mensch und Maschine, denen Fritz Lang in seinem Film »Metropolis« (1927) oder Walther Ruttmann in »Berlin – Symphonie der Großstadt« (1927) zu großartigen Bildern verholfen haben.

Der Appeal der Dinge, der die Waren mit Begehrlichkeiten auflädt und zu magischen Attraktoren verwandelt, ist ein zentraler Integrationsmechanismus in einer Gesellschaft, deren politische und soziale Institutionen nicht mehr eine hinlängliche Überzeugungskraft aufweisen, um Massenloyalität und Affektbindungen stabil zu halten. Strategien der Ökonomie und Taktiken des Konsums, die Unerschöpflichkeit der Waren und die Unersättlichkeit des Begehrens stehen in fortdauernder Spannung: Dies ist es, was Émile Zola schon vor 130 Jahren entdeckt hat.

Die Stichworte für eine solche metaphorische, ebenso religiöse, mythologische wie maschinale Bildsprache hat Karl Marx geliefert, der im Durchgang durch die Formen der modernen Gesellschaft auf deren verborgenem Grund den Fetischismus der Ware entdeckt hatte. Im modernen Kapitalismus müssen alle Dinge (Produkte), die als Tauschwerte realisiert werden sollen, zu »Markte gehen« und dort »auftreten«. Das kreiert die »Performanz oder Theatralität der Waren«, in denen ihre Agency besteht. Das auch macht die »Aura« der Waren aus: Ihr Fetischismus winkt mit der Partizipation am Schlaraffenland oder am Paradies, das Zola als Warenhaus beschreibt. Die Ware ist dabei auch der Code einer Utopie,

**11** | Ebd., S. 15

einer systematisch erzeugten *Illusion*. Verleugnet werden dabei die vielfachen Teilungen, Trennungen, Verluste, Anstrengungen, Demütigungen, Schmerzen, Lasten, Enttäuschungen, welche Produzenten wie Konsumenten in der kapitalistischen Gesellschaft erleben (die desillusionierte Welt). Die Ware verleugnet die Prosa der Wirklichkeit. Der aufgeklärte Kunde heute, im Gegensatz zu den erregten Glückssucherinnen bei Zola, steht auf beiden Seiten: Er ist desillusioniert und illusioniert zugleich von den Waren, er hat die Illusion schon enthüllt, und dennoch verleugnet er die Desillusion. Das aber heißt: Er leistet Tribut an die Agency der Waren-Dinge, deren Schein er doch erkennt.

Konsum geht niemals in den ökonomischen Daten des Warenaustauschs auf, sondern er ist eine kulturelle Praxis. In der Ware zirkulieren nicht nur Geldwerte, sondern ebenso Bedeutungen, Symbole, Attitüden, Identifikationsmuster und vor allem Lüste, Gefühle und Phantasien. Gefühle, Phantasien, Identitäten meinen kaufen zu müssen: Das macht die Unselbstständigkeit der Menschen und die Agency der Dinge aus. Dinge und Ikonen des Konsums sind zwar industrielle Produkte, die der kapitalistischen Verwertung unterliegen, zugleich aber sind sie symbolische Schaltstellen kultureller Praktiken und Imaginationen, die kulturell kreativ sind, neue Lebensformen erzeugen und diese zirkulieren lassen. Mit dem Horizont der Waren wächst der Horizont der pluralisierten Kultur der Lüste mit. Was kann das Individuum dagegen schon aufbieten – außer vielleicht Konsumverzicht und eine separierte und fragile Utopie eines ›guten Lebens‹ jenseits des Mainstreams. Diese soziale Verteilung der Macht zugunsten der Dinge, die zu Regenten des Alltags geworden sind, ist das historisch Neue. Und diese Macht will gar nicht in einem »Parlament der Dinge«<sup>12</sup> vertreten werden, weil eine solche demokratische Regulation womöglich die stumme Macht der Artefakte beschränken würde.

Was sich in der modernen Konsumwelt abspielt, ist nicht mehr in der schlichten Marx'schen Entgegensetzung von Gebrauchswert und Tauschwert zu fassen, aus welcher der Warenfetischismus seine Sprengkraft bezog. Konsumtion (die subjektive Seite) ist nicht mehr das manipulierte Anhängsel der Ware (die dingliche Seite), durch welche die elementaren Bedürfnisse der Menschen, die auf Nahrung, Kleidung und Einrichtung

**12** | Latour, Bruno: Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014.

angewiesen sind, ausgebeutet werden. Das funktioniert zwar weiterhin, aber die Waren heute, wenn wir sie als Fetische ansprechen, sind nicht bloße Verschleierungen der wahren Produktionsverhältnisse, sondern »metaphor in fact«<sup>13</sup>. Von ›Dinglichen Metaphern‹ oder, wie man auch sagen kann, von Real-Symbolen zu sprechen, heißt, *mehr* als den Tauschwert zu verhüllen und den Gebrauchswert zu verklären. Unter Bedingungen der Konsumgesellschaft bezeichnet der Fetischcharakter die Ware vielmehr als ein Ding, das zugleich ein multiples Gewebe aus visuellen, aber auch auditiven, taktilen, olfaktorischen, geschmacklichen wie semantischen Repräsentationen darstellt. Der ›consuming act‹ – wie man ihn parallel zu ›speech act‹ nennen könnte – erzeugt erst das Universum der Waren, das zugleich das Archiv aller möglichen Handlungen einer Kultur codiert. Der ›consuming act‹ verkoppelt die jeweiligen Aneignungsintentionen mit dem Universum der Dinge zu einer singulären Kaufhandlung. Unerforscht ist noch immer, wie eine Typik der Waren-Dinge mit einer Typik von ›consuming acts‹ und beides zusammen mit einer Typologie der Konsumenten verbunden ist. Dabei wären die instabilen Gleichgewichte und Rhythmen der Pleonexie<sup>14</sup>, der Gier des Mehr-Haben-Wollens, der Befriedigung, Enttäuschung und Übersättigung zu studieren, welche die mythische Maschinerie des Warenhauses, wie sie Zola beschreibt, charakterisiert.

### 3. INPENETRABILITAS RERUM

Ein Brot, dieses so alte und so alltägliche Artefakt der Agri-Kultur, weist eine stoffliche Objektqualität auf: Es lässt sich schneiden (und damit auch beißen und kauen). Es hält die Mitte zwischen Festkörper und fluidaler Substanz, weder dünnflüssig noch steinhart, wie es erst nach Austrocknung wird: Dann ist es nicht mehr zu schneiden; wir würden uns die Zähne an ihm ausbeißen. Wir müssten es einweichen, um seine Materialität zwischen Plastizität, Viskosität und Fluidalität so weit herzustellen, dass

**13** | Gamman, Lorraine/Makinen, Merja: Female Fetishism. A New Look, London: Lawrence & Wishart 1994, S. 33; Vgl. dazu auch: Bosch, Aida: Konsum und Exklusion. Eine Kultursoziologie der Dinge, Bielefeld: transcript 2010.

**14** | Schrage, Dominik: »Integration durch Attraktion. Konsumismus als massenkulturelles Weltverhältnis«, in: Mittelweg 36 (2003), S. 57-86, hier: S. 70.

wir es als Nahrungsmittel nutzen könnten. Ganz anders nun geht es in einem Text Franz Kafkas aus dem Tagebuch zu, dem »Konvolut 1920«<sup>15</sup>: Eine mächtige Figur, der Vater, stößt, zum Erstaunen der ihn beobachtenden Kinder, auf die Undurchdringlichkeit eines Brotlaibs. Macht schlägt in Ohnmacht und vergebliches Mühen um, die alltägliche Handlung des Brotschneidens (man denke an Lotte im »Werther«) in eine absurde Groteske: Wir dürfen, bei Kafkas Humor zumal, lachen, was freilich die Kinder, ihrem Vater vergeblich beistehend, nicht tun; während der Vater das Lachen dessen anstimmt, der eine Niederlage einstecken musste:

»Auf dem Tisch lag ein großer Laib Brot. Der Vater kam mit dem Messer und wollte ihn in zwei Hälften schneiden. Aber trotzdem das Messer stark und scharf, das Brot nicht zu weich und nicht zu hart war konnte sich das Messer nicht einschneiden. Wir Kinder blickten verwundert zum Vater auf. Er sagte: »Warum wundert ihr Euch? Ist es nicht merkwürdiger, dass etwas gelingt als daß es nicht gelingt. Geht schlafen, ich werde es doch vielleicht noch erreichen.« Wir legten uns schlafen, aber hie und da, zu verschiedensten Nachtstunden, erhob sich dieser oder jener von uns im Bett und streckte den Hals um nach dem Vater zu sehen, der noch immer, der große Mann, in seinem langen Rock, das rechte Bein im Ausfall, das Messer in das Brot zu treiben suchte. Als wir früh aufwachten, legte der Vater das Messer eben nieder und sagte: »Seht, es ist mir noch nicht gelungen, so schwer ist das.« Wir wollten uns auszeichnen und selbst es versuchen, er erlaubte es uns auch, aber wir konnten das Messer, dessen Schaft übrigens vom Griff des Vaters fast glühte, kaum heben, es bäumte sich förmlich in unserer Hand. Der Vater lachte und sagte: »Laßt es liegen, jetzt gehe ich in die Stadt, abends werde ich es wieder zu zerschneiden versuchen. Von einem Brot werde ich mich nicht zum Narren halten lassen. Zerschneiden muß es sich schließlich lassen, nur wehren darf es sich, mag es sich also wehren.« Aber als er das sagte, zog sich das Brot zusammen, so wie sich der Mund eines zu allem entschlossenen Menschen zusammenzieht und nun war es ein ganz kleines Brot.«<sup>16</sup>

**15** | Kafka, Franz: Aus dem »Konvolut 1920«, in: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Hg. v. Jürgen Born u.a., hier: Nachgelassene Schriften und Fragmente, Jost Schillemeit (Hg.), Frankfurt a. M.: Fischer 1992, Bd. II.

**16** | Ebd., S. 15.

Der Text verdreht eine alte philosophische Ansicht über Fest-Körper ins Komische: Wo der eine Körper ist, kann der andere nicht sein: Zwei Körper können nicht gleichzeitig denselben Ort einnehmen; das macht ihre Solidität bzw. Inpenetrabilität aus, wie sie Leibniz oder Locke, und selbst noch Kant, als Grundeigenschaft der Materie definierten.<sup>17</sup> »Vis inpenetrabilitatis est vis repulsiva« (Die Kraft der Undurchdringlichkeit ist eine Zurückstoßungskraft), schreibt Kant in der noch stark durch Leibniz beeinflussten Frühschrift »Monadologia Physica«<sup>18</sup> von 1756. In diesem Widerstand gegen das Eindringen eines anderen Körpers zeigt der Körper eine eigene Kraft, die den anderen Körper hindert, in ihn einzudringen. Das nun genau ist es, was dem Vater und dann auch den Kindern widerfährt. Dabei steht die Souveränität der Handlungsmacht des »pater familias« auf dem Spiel, die hier, wie bei Kafka stets, zugleich für Autorität, Potenz (dynamis, potentia) und unbegrenzte Kraftfülle steht. Diese drückt sich darin aus, den ganzen Raum einzunehmen bzw. jedes Objekt zu durchdringen. Die nachtlange Anstrengung, unterstützt durch gelegentliche Versuche der Kinder, zeigt eine prinzipielle Grenze: die Zurückstoßungskraft der Materie, die verhindert, dass sie beliebig zu teilen oder auf ein unendlich Kleines zusammenzudrücken wäre. Dies setzt der Souveränität des Menschen Grenzen, die am Schluss, ganz der »Physischen Monadologie« entsprechend, dadurch Ausdruck findet, dass das Brot sich zusammenzieht: Der dingliche Widerstand gegen zusammendrückende oder schneidende Kräfte wächst proportional mit der aufgewendeten Kraft, das Objekt zu penetrieren. Der Entschlossenheit des Vaters entspricht dem Anschein nach einer ebensolchen Entschlossenheit des Brotes, was indes eine anthropomorphisierende Metapher für die Proportionalität der aufgewendeten Kräfte ist. Man muss sich die kleine Szene des Kinogängers Kafkas als Film vorstellen, um zu verstehen, was es heißt, vom Slapstick der Dinge oder von ihrer Agency zu sprechen. Die groteske oder komische Wirkung entsteht dadurch, dass ein fundamentales Gesetz der Materie in die Welt der sozialen Handlungen implementiert wird. Das Eigenleben der Dinge besteht zuerst in ihrer monadischen

**17** | Warren, Daniel: Reality and Inpenetrability in Kant's Philosophy of Nature, New York/London: Routledge 2001.

**18** | Kant, Immanuel: Monadologia Physica, in: Ders.: Werkausgabe, Wilhelm Weischedel (Hg.), Bd. II: Vorkritische Schriften bis 1768, Frankfurt a. M. 1977, S. 546-547.

Geschlossenheit, die im Verhältnis zu den mit den Dingen hantierende Menschen dann zu Kollisionen oder Störungen, aber eben auch zu Slapstick und Grotteske führt, wenn der Mensch die Grundeigenschaften der Dinge nicht respektiert. Wenn der Vater meint, er werde sich von einem Brot »nicht zum Narren halten lassen«, so ist er schon längst ein Narr, der im Umgang mit den Dingen, und sei's ein triviales Brot, deren Widerstandskraft nicht achtet. Indem er erfährt, dass mit dem Grade des Wunsches nach Penetration oder Zusammendrückung auch die »vis inpenetrabilitatis« »proportionierlich wächst«<sup>19</sup>, erfährt er sich selbst, in der Differenz zu den Dingen, nämlich in seiner Grenze, die hier die Form einer grotesken Depotenzierung oder auch einer Blamage vor den Kindern annehmen kann.

#### 4. DAS GEFRÄSSIGE OBJEKT

Und als letztes: Der österreichische Schriftsteller Herbert J. Wimmer skizziert in seinem Buch »Nervenlauf. Die Tücke der Objekte 313«<sup>20</sup> Kollisionen zwischen Menschen und Dingen. Unter der Nr. 69 »eingangstür« verbirgt sich folgendes:

»als die junge frau mit ihren einkäufen bei der eingangstür anlangt, bemerkt sie den verlust der schlüssel. Wütend tritt sie gegen das holz, was dem objekt ein wütendes knurren entlockt. Die junge frau erschrickt und lässt die einkaufstasche fallen. Vorsichtig nähert sie sich der lackierten fläche, sanft drückt sie den türknopf. Tief knurrt das objekt. Die frau überlegt einen moment, dann wirft sie sich mit aller kraft gegen die eingangstür. Nichts geschieht. Die schulter schmerzt. Entschlossenes abstoßen vom stiegengeländer und der tür sich entgegenschleudern. Mit einem anachronistischen geräusch öffnet sich das objekt zu einem rachen, in dem reiss- und mahlzähne in fünferreihen mit grosser geschwindigkeit gegenläufig hin- und herfahren. Die hauptmieterin kann ihren schwung nicht mehr bremsen und fällt in das zahnwerk. Gleich darauf ist die eingangstür wieder unauffällig.«<sup>21</sup>

19 | Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2. Hauptstück, Erklärung 4.

20 | Wimmer, Herbert J.: Nervenlauf. Die Tücke der Objekte, Wien: Sonderzahl 2007.

21 | Ebd., S. 52.

Auch hier ist die triviale Alltäglichkeit der Situation charakteristisch, in der eine unscheinbare Handlung bis hin zur finalen Peripetie eines Konflikts zwischen Mensch und Ding anschwillt. Ähnlich dem Vater begreift die junge Frau nicht, dass erst ihr zu grenzenloser Wut aufschäumender Wille zum Eindringen es ist, welcher eine Antwort in der wachsenden *Aggressivität* der Tür findet. Das ist die Proportionalität, von der Kant spricht. Die junge Frau ist ja nicht *objektiv* aus der Kohabitation mit den Dingen ausgeschlossen, sie hat sich selbst ausgeschlossen: durch den Verlust des Schlüssels. In der Tat bedarf es eines *Schlüssels* im Umgang mit den Dingen, wie Bruno Latour am »Berliner Schlüssel«<sup>22</sup> eindringlich demonstriert hat. Dies aber, so zeigt diese Schließtechnik, funktioniert nur, wenn sich der Nutzer den Regeln unterwirft, welche *objektiv* in die Ordnung der Dinge eingebaut sind. Die junge Frau aber will es »auf Gedeih und Verderb wissen«. Aggression auf die Dinge, in welche die Wut auf sie selbst eingeschlossen ist, reißt sie zu einer Gewalt hin, deren Opfer sie selbst wird. Die Dinge, hier die Tür, erweisen sich als gegen-aggressiv, auf der archaischsten Stufe, die wir überhaupt für Aggression kennen: Das ist die Stufe der oralen Aggressivität, in der ein *Objekt* mit den Zähnen ergriffen, zermalmt und verschlungen wird.<sup>23</sup> Die Dinge – so behandelt, wie die Frau die Tür traktiert – haben dann ein Maul wie ein Monster, sie werden monströs und unheimlich, absolut menschenfeindlich und das Gegenteil dessen, was Heidegger »zuhanden« nennt. Die Dinge fügen sich nicht mehr, sie bilden kein Gefüge, sondern werden zum Gegenteil dessen, was von ihnen erwartet und gewünscht wird: Sie *öffnen* sich nicht zum Einlass, sondern zu einem erschreckenden Maul.

#### 5. AUFSTAND UND MAGIE

Stellen wir uns vor, die Dinge, die uns stets zur Hand sind, würden wispern: »I would prefer not to« – die berühmte Formel von »Bartleby the

22 | Latour, Bruno: Der Berliner Schlüssel, Berlin: Akademie 1996.

23 | Vgl. dazu die aufschlussreichen Überlegungen von Canetti, Elias: Masse und Macht, Frankfurt a. M.: Fischer 1994, S. 223-233; Vgl. Böhme, Hartmut/Slominski, Beate (Hg.): Das Orale. Die Mundhöhle in Kulturgeschichte und Zahnmedizin, München: Fink 2013, S. 130-134.



scrivener«<sup>24</sup>. Die Dinge verharrten in stummer Verweigerung. Wären nur da, lungerten herum, anspruchslos und unansprechbar. Stellen wir uns vor, wir wären nicht die Subjekte, die den Objekten Eigenschaften und Merkmale zuschrieben; wir könnten keine Aussagen über Sachverhalte treffen, womit wir die Dinge uns zurecht machen. Es wäre eine entstellte Welt. Oder noch schlimmer: Wir würden diese Sätze bilden, aber die Dinge würden sich nicht fügen: »They would prefer not to«. Keine Sätze mit Objekten mehr. Das Satzsubjekt würde in seinen Tätigkeitsverben durchdrehen. Die Dinge wären nicht mehr »zuhanden«, zu keinem Gebrauch fügsam, jeder Verwendung entglitten. Ihre unauffällige Gegebenheit im Dienst für uns – so werden die Dinge im Alltag verstanden – verwandelte sich in eine renitente Präsenz, die zunehmend unheimlich würde. Die Matratze weigerte sich, meinem Gewicht nachzugeben und läge steinhart da. Der Staubsauger verabschiedete sich in seine Ecke im Flurschrank. Der Wasserhahn ließe sich nicht mehr drehen. Der Stuhl wollte nicht mehr stehen, sondern sackte bei jeder Belastung zu Boden. Und so weiter.

Es wäre ein Moment einer stillen Revolution, eines »Aufstands der Dinge«<sup>25</sup>, wie Erhart Kästner schrieb: eines passiven Generalstreiks der Dinge. Wir begreifen sofort, dass dies eine Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes wäre, wie sie übrigens in keinem Katastrophen-Szenario, wovon die Welt nur allzu voll ist, erwähnt wird.<sup>26</sup> Unser Leben wäre erledigt. Unsere anthropologische Sonderstellung wäre dahin. Denn das Humanprivileg hieß immer: *Wir* sind es, die Sätze so bilden, dass die Dinge getroffen sind und folglich sich fügen. Was sind Dinge denn für uns? Sie sind, was sie zu sein haben: dienstbare Artefakte. Das ist ihr Gesetz, ja ihr Schicksal. Sie lassen sich zu Zeug machen, wie Heidegger sagt. Das meint nichts anderes, als dass wir annehmen dürfen, die Dinge seien fügsam, soweit und solange *wir* die Physik beachten. Den Gesetzen der Natur zu gehorchen, ist der Weg, den Dingen zu befehlen. Dies ist der abendländische *drive*, aber auch das Prinzip der Technik und das Prinzip der

**24** | Vgl. Melville, Herman: *Der Schreiber Bartleby*; *Bartleby the scrivener* (zuerst 1851), Frankfurt a. M.: Büchergilde Gutenberg 2007.

**25** | Vgl. E. Kästner: *Der Aufstand der Dinge*.

**26** | Die Katastrophe der Dinge wird sogar in dem vorzüglichen Buch von Eva Horn nicht erwogen. Vgl. Horn, Eva: *Katastrophe als Zukunft*, Frankfurt a. M.: Fischer 2014.

Sprache. Zu sprechen heißt, die Dinge als Sachverhalte zu formulieren, sie festzustellen und über sie zu verfügen.

Dieses Regime meint: Die Dinge werden für uns Gebrauchsdinge, sie sind nützlich. Das allein berechtigt ihre Existenz. Sind sie unnützlich, so sind sie Abfall. Oder sie sind Dinge der Natur, die »für sich« bleiben dürfen, sofern sie zu unserem ästhetischen Gefallen beitragen oder wenigstens uns nicht stören. Als solche können sie eine Art sekundären Nutzen haben, z.B. als Elemente einer Landschaft. Dinge, ob nun Naturdinge oder Nutzdinge, sind tote Materie, subjektlos, sie agieren nicht, sie gehorchen nur: den physikalischen Gesetzen und uns. Gerade als solche bilden sie den breiten Sockel unserer Existenz. Und das wachsende Königreich unseres Willens. Wachsend deshalb, weil die Population der Dinge zunimmt. Die Artefakte haben sich in den vergangenen zwei Jahrhunderten ins Unermessliche vermehrt. Wir brauchen und verbrauchen sie, um leben zu können. Und weil wir glauben, sicher sein zu können, dass die Dinge keine Akteure sind, von denen wir einen Aufstand befürchten müssen, ist die tiefe Abhängigkeit, in die wir zu den Dingen geraten sind, uns nicht bewusst geworden. Wir vertrauen darauf, dass sie in ihrem stummen Insichruhen nie so weit *gehen* würden, sich *selbständig* zu machen.

Doch diese Annahme gilt keineswegs universal. Wir teilen sie weder mit früheren Gesellschaften noch mit gegenwärtigen Kulturen, in denen die Dinge *lebendig*, magisch und animiert (geblieben) sind, als hätten sie Lebenssubstanz, aus der heraus sie agieren könnten, womöglich Macht über uns gewinnend. Denn die Macht der Dinge war die längste Zeit der Geschichte herrschend, weil die Dinge *leben*, auf die ihnen eigentümliche Weise. Alles lebt, also auch die Dinge: so das Prinzip aller animistischen Kulturen. Kinder, die wie selbstverständlich mit toten Dingen umgehen, als seien sie Mitspieler ihres Agierens, sind eben – Kinder (so sagt es der aufgeklärte Vater, wenn er nicht gerade an einem Brot scheitert). Kinder haben jenen Schnitt noch nicht vollzogen, der die Welt in lebende und tote Objekte einteilt. Dabei gilt zweifellos: Die Magie ist selbst ein kultureller Mechanismus; aber darum ist sie nicht etwa nicht magisch. Immer schon musste die Magie der Dinge *erhalten* und *erneuert* werden, um nicht an Wirksamkeit und Bedeutung zu verlieren oder vergessen zu werden.

## 6. MAGIE DER MODERNE – AM BEISPIEL DES AUTOS

Das mag genügen, um von diesem teils negativen, teils instrumentalistischen Verständnis der Dinge nun Abstand zu nehmen und zu einer positiven Sicht dessen vorzustoßen, was als ›Magie der Dinge‹ in der Moderne verstanden werden kann. Magie bestimmt Marcel Mauss als »Begriff einer reinen Wirksamkeit, die gleichwohl eine materielle und lokalisierbare, zugleich aber spirituelle Substanz ist, die auf Distanz und dennoch durch direkte Verbindung, wenn nicht durch Berührung wirkt, beweglich und bewegend, ohne sich zu bewegen, unpersönlich und in persönliche Formen gekleidet, teilbar und kontinuierlich«<sup>27</sup>.

Von dieser magischen Eigenaktivität ausgehend, schauen wir auf unsere Konsumgesellschaft: Es ist der Zauber der Diven und Stars, der Ikonen und Fetische, der Rituale und Kulte, der Talismane und Souvenirs, wovon Medien, Wirtschaft und Konsum durchdrungen sind – wovon also, wir übertreiben nicht, die ganze Gesellschaft in fiebrige Erregung versetzt wird. Alles, was auch nur sein will, muss auftreten können. Alles bedarf eines *blow up*, einer verführerischen Visibilität. Dieser Druck zur Performance, zu Sensation und Spektakel gilt für Dinge, Waren und Menschen in gleicher Weise. Das Erbe der Religionen wird geplündert, all die sakralen Techniken, wie man das Unsichtbare sichtbar, das Abstrakte sinnlich, das Begrifflose handgreiflich, das Abwesende präsent, das Bildlose anschaulich machen kann. Dafür hatte man die Darstellungsformen des Rituals und der Künste erfunden, aber auch die Magie der Dinge entwickelt.

Die Kultobjekte des Konsums sind nicht weniger mit Wünschen und Phantasien aufgeladen als die Reliquien der Religionen. Die Moderne ist mit religiösen Energien erfüllt, sodass die soziale Synthese keineswegs durch die Vernunft, sondern durch die Bindekräfte obskurer Objektbeziehungen (wie die Magie) vollzogen wird: Diese Einsicht wurde von Walter Benjamin vorbereitet, als er die gewagte Identifikation von Kapitalismus und Religion ausprobierte.

Man kann behaupten, dass auch schon das 19. Jahrhundert ein Jahrhundert der Dinge war. Die Anzahl der Dinge in den Haushalten nahm

**27** | Mauss, Marcel: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: Ders.: Soziologie und Anthropologie in 2. Bdn., Frankfurt a. M.: Ullstein 1989, hier: Bd. 1, S. 150.

außerordentlich zu. Die Kaufhäuser – wir sahen es bei Zola – präsentierten hunderttausende von Dingen, welche die Kunden in Bann schlugen.<sup>28</sup> Der Konsum in den Städten führte zu einem enormen Anstieg der Produktion von Artefakten, aber auch von Verschleiß und Vermüllung. Die Menschen erweiterten ihre Ich-Grenzen auf immer mehr Gegenstandssphären. Niemals zuvor war die dingliche Umwelt vergleichbar dicht, mannigfaltig, verlockend, künstlich, faszinierend. Man sammelte, hantierte, besorgte, begehrte, stellte aus, verbrauchte, benutzte, kaufte und verkaufte, hortete und verschwendete, ordnete und klassifizierte, bewertete und schätzte Dinge in einer vorbildlosen Manie und Intensität. Für den urbanen Erfahrungsraum traten die ›natürlichen Dinge‹ ebenso zurück wie die Generationen überspannenden Wertobjekte in traditionaler Gesellschaft. Diese Verschiebung im Verhältnis der Menschen zu ihrer dinglichen Umwelt ist kulturgeschichtlich gar nicht zu überschätzen.

Berlin Kurfürstendamm: In der BMW-Niederlassung wird zusammen mit dem »Art Forum« eine Party zelebriert. Ausgewählte Gäste aus Kultur, Kunst und Kapital. Eleganz der Karossen und Frauen. Diskrete Musik. Ansprachen. Gemälde an der Wand. Lebhaftige Gespräche überall. Blicke, die beiläufig interessiert über Cocktailkleider, Autos und Werke gleiten. Auto als Kunst; Kunst als Kapital; Kapital als Aura; Aura, die sich über die Schönen und Reichen breitet: Auch Alain Prosts Renn-Ferrari hing schon wie ein Sakralobjekt an der Wand des Museum of Modern Art (MoMA) in New York. Wenn Autos im Leitmuseum der Moderne präsentiert werden, warum sollte Kunst nicht im Autosalon auftreten? Das Auto ist im 20. Jahrhundert einer der Könige im magischen Universum der Dinge. An ihm lässt sich ablesen, was, noch so schwach und unbedeutend, an allen Dingen des Konsums als ihre Agency ablesbar ist.

Bei der Entwicklung vom Räderkarren bis zum ferrari-roten Boliden geht es nicht nur um ein technisches Gerät, das seine funktionale

**28** | Vgl. Frei, Helmut: Tempel der Kauflust. Eine Geschichte der Warenhauskultur, Leipzig: Ed. Leipzig 1997; Sombart, Werner: »Das Warenhaus. Ein Gebilde des hochkapitalistischen Zeitalters«, in: Probleme des Warenhauses. Beiträge zur Geschichte und Erkenntnis des Warenhauses in Deutschland, Berlin: Verband Deutscher Waren- und Kaufhäuser e.V. 1928, S. 77-88; Lenz, Thomas: Konsum und Modernisierung. Die Debatte um das Warenhaus als Diskurs um die Moderne, Bielefeld: transcript 2010; Lindemann, Uwe: Das Warenhaus. Schauplatz der Moderne, Köln/Wien: Böhlau 2015.

Bestimmung längst überschritten hat und herrisch die Verwandlung des Naturraums in einen systemischen Verkehrsraum verlangt. Sondern das Ungeheure des Automobils sind seine kulturellen Metamorphosen. Schwerlich gibt es ein Artefakt, das so sehr sämtliche sozialen, ästhetischen und symbolischen Systeme durchdrungen sowie den Alltag, die Wünsche und die Träume belebt hat. Das Auto stellt vielleicht die einzige magische Mitte der Gesellschaft dar (die möglicherweise gegenwärtig vom Computer abgelöst wird), über alle staatlichen, religiösen und sozio-kulturellen Grenzen hinweg. Gäbe es Besucher von fremden Sternen, die uns erforschen wollten, sie wären gut beraten, mit dem Auto zu beginnen. Es ist das zentrale Kultobjekt der Moderne, in welchem sich der Geist des Kapitalismus materialisiert und die kulturellen Energien am sinnfälligsten synthetisiert werden.

In diesem Sinn hellstichtig waren bereits die Manifeste des italienischen Futurismus. Enthusiastisch betrieben sie die Verkultung des Autos, des Flugzeugs und des Schnellzuges. Sie feierten den Dynamismus der Moderne. Die Kultur trat ins neue Zeitalter der Energien, Kräfte und Netzwerke, in denen Dinge wie Körper temporeich der Zirkulation und des Austauschs unterworfen wurden. Die Rhythmen der Städte, der Industrieanlagen und des Verkehrs sind die Signaturen dieser Mobilisierung. Nach Virilio ist der Mensch zum Passagier geworden, ein Nomade in den Nicht-Orten des Transports. Virilio spricht von der »Dromokratie«, durch die Menschen wie Fahrzeuge zu Projektilen werden, die den Raum durchbohren. Das ist Magie. Das Vorbeihuschen der Dinge ist ein Paradigma für die Auflösung der Materie in einen dromoskopischen Rausch, bei dem die Fenster des Gefährts zum »Bildschirm« geraten, auf den die Dinge projiziert werden. Das Fahrzeug wird zum »Projektorprojektil«, das die Dinglichkeit der Dinge entdifferenziert.<sup>29</sup>

Hellsichtig war, was Roland Barthes über die DS von Citroën schrieb. Den Gleichklang von DS und »La Déesse« (ID/Idée) nutzend, entdeckt Barthes das Auto als »das Äquivalent der großen gotischen Kathedralen«, ein »superlativisches Objekt«, das »vom Himmel« gefallen sei und

**29** | Virilio, Paul: Rasender Stillstand, München: Carl Hanser 1992; Virilio, Paul: Revolution der Geschwindigkeit, Berlin: Merve 1993; Virilio, Paul: Ästhetik des Verschwindens, Berlin: Merve 1986; Virilio, Paul: Fahren, fahren, fahren... Berlin: Merve 1978; Virilio, Paul: Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung, Wien: Hanser 1989.

nunmehr »von einem ganzen Volk benutzt wird«<sup>30</sup>. Ein Objekt, das »vom Himmel fällt«, ist »acheiropoieton«, nicht von Hand gemacht, also kein Artefakt, sondern göttlichen Ursprungs – so wie Ikonen. In Kultbildern ist das Göttliche realpräsent – und diese magische Gegenwart wird von Kopie zu Kopie übertragen und verbreitet sich über den Raum. Genau so, schreibt Barthes, verbreiten sich die Autos über die Welt, als »Bote(n) der Übernatur«. Man fährt in der DS eingehüllt von der Déesse wie früher die Gläubigen vom Schutzmantel der Madonna. Das automobile Versprechen verheißt eine halbwegs demokratische, nichtsdestoweniger religiöse, tief mit unseren Wünschen verbundene Partizipation an Größe und Potenz – sei's der Geschwindigkeit, der Mobilität, der Freiheit, des Schutzes, des Genusses oder des Prestiges. Die DS, so schreibt Barthes, ist »ein Wendepunkt in der Mythologie des Automobils«, indem sie das Göttliche hineinzaubert in »die Bewegung der kleinbürgerlichen Beförderung«. Das Auto: Das ist die Erweiterung unseres Ich – ein »Leib-Gedinge«, wie Mauss, ein »Personen-Ding«, wie Godelier schreibt.<sup>31</sup> Das ist Ich-Tuning in strahlender Vollendung; das ist Glanz und Grandiosität, die mit der kleinen Münze der Arbeit bezahlt werden. Das Auto wird von Ingenieuren entworfen, in Fabriken gebaut und ist dennoch »aus einer anderen Welt herabgestiegen«, so Barthes. Damit weist es jene Doppelstruktur auf, die alle magischen Objekte kennzeichnet: fabriziert, aber dennoch eigenaktiv, ein materielles Objekt, aber dennoch wunderbar und wunderfähig, handgreiflich, aber dennoch voller Geheimnis, ein Anderes, aber dennoch ichhaft, Alter und Ego zugleich.

All dies wurzelt im magischen Grund des Automobils. Es ist stammesgeschichtliches Erbe, dass Techniken der Bewegung mit Überlebensvorteilen prämiert werden. Die Wünsche zielen seit der frühen Menschheit auf Entlastung von der Mühsal körpergebundener Bewegung. Diese Wünsche sind die Pforte, durch welche die psychischen Energien einströmen und sich an technische Objekte knüpfen: Dadurch entsteht die Bindung seelischer Energien an Objekte. Die psychokinetische Energie,

**30** | Barthes, Roland: Der neue Citroën, in: Ders.: Mythen des Alltags, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964, S. 76-78.

**31** | Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie. Band 2: Gabentausch – Todesvorstellung – Körpertechniken, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, S. 82/3; Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München: C.H. Beck 1999, S. 241.

die einem ganz anderen System angehört als die Welt der Dinge, verkoppelt sich mit Geräten der realräumlichen Bewegung. Dies treibt die automobilen Lust an. Unabhängig davon, wie sehr das Auto real behindert ist, dient es der Ich-Erweiterung und Umrissvergrößerung. Das Auto ist ein Attraktor des Begehrens, das sich in ihm verkörpert, im wahrsten Sinn Fahrt aufnimmt, Direktion erhält und sein Vermögen vergrößert. Das macht das Automobil zu einem magischen Ding.

## 7. FUNKTION UND FORM

Es gehört zur anthropologischen Ausstattung, dass die Artefakte, mit denen wir unser Leben erhalten, niemals nur in ihrer Funktionalität, ihrem ›Zeug-Sein‹ aufgehen. Alle Dinge, die wir als Mittel in Handlungen einbauen, haben zwar eine funktionale Bestimmung. Zugleich aber – und das gilt schon für steinzeitliche Geräte – werden sie ästhetisch gestaltet. Sie werden mit Gefühlen besetzt und mit Bedeutung versehen. Das heißt: Artefakte sind sowohl in einer techno-pragmatischen Matrix definiert wie in der symbolischen Matrix semiotisiert. Man kann sogar sagen, dass es hinsichtlich eines einmal erfundenen Artefakts zwar noch eine Geschichte seiner Perfektionierung gibt, doch die basale Bestimmung des Artefakts ändert sich kaum. Hingegen wächst den Artefakten ein vielfältiges Bedeutungsfeld zu. In diesem gibt es Schwankungen und Konjunkturen in der Belehnung mit Bedeutung und Prestige. Ein Kleid mag im Mittelalter wie heute dieselbe Funktion haben. Doch sozialdifferentiell betrachtet liegen schon im Mittelalter zwischen dem Kleid einer Bäuerin und demjenigen einer Hofdame mehr als nur die von Bourdieu so benannten »feinen Unterschiede«, nämlich ganze Welten. ›Ein Kleid ist ein Kleid ist ein Kleid...‹: Dies gilt gerade nicht unter dem Aspekt der sozial diversifizierenden Kathexis der Artefakte.

Magische Werte haben weder mit ›form follows function‹ noch mit ›form follows failure‹ zu tun, auch nicht mit der »evolution of useful things«<sup>32</sup>. Man hat vielmehr bei Objekten, wie Autos und Mode, auf die kulturelle Codierung, das ästhetische Design und die fetischistischen Erlebniswerte zu achten. Das heißt: Es gibt keine Dinge, die nur Gebrauchs-

32 | Petroski, Henry: Messer, Gabel, Reißverschluss. Die Evolution der Gebrauchsgegenstände, Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser 1994.

dinge wären. Alle Objekte haben an einer kulturellen Mehrdimensionalität teil. Es ist falsch, die Funktionalität eines Objekts als ›Substanz‹ und die ›Semiotisierung‹ als ›Akzidenz‹ zu verstehen. Ein Auto ist stets auch das Medium von Ästhetik, Prestige, Leidenschaften, von Distinktionen und Ausstrahlungen, es ist Schmuck, Ich-Ausstattung, Requisite, Accessoire, Schutzraum, Waffe, Geliebte, Gefährte, kurz: eine komplexe sozio-kulturelle Figuration.

Man darf also technische Funktionalität und semiotische Aufladung einander nicht entgegensetzen. Die Moderne besteht ja darin, dass sie die funktionalistische Systemlogik ausbreitet und zugleich eine Archaisierung von Mentalitäten betreibt. Heute sind Autos von fulminanter technischer Intelligenz; und zugleich sind sie die Götzen unserer Wünsche. Sie sind nichts als Maschinen, und doch die Requisiten auf den Bühnen unserer Auftritte. Die durch Design mögliche Fusion des Gebrauchswertes mit dem Ausstellungswert von Objekten steigert den Tauschwert, der auf dem Markt erzielt werden kann.

Das kritische Narrativ dazu wird von Marx erzählt: Das Theater der Waren sei nichts als der falsche Schein eines Fetischismus, der den Gebrauchswert der Dinge überstrahle.<sup>33</sup> Die Ware, vom Nimbus der Begierden umspielt, ist das goldene Kalb, um das die Gesellschaft tanzt. *Unser* goldenes Kalb ist das Auto, zelebriert auf Auto-Salons, Oldtimer-Messen, in Rennen und Rallyes. Hier werden die Leitbilder produziert für den alltäglichen Auto-Fetischismus auf den Straßen. Kapitalismus ist Götzendienst. Im Konsum, so Marx, sind wir alle Fetischdiener. Dies wird nirgends deutlicher als am Automobil.

Das Auto ist der quasi-demokratische Nachfolger des Luxus in den alten Gesellschaften. Durch ›Trickle-down-Effekte‹ steigt es aus den Höhen des Luxus in die Niederungen des Massenkonsums und verbreitet sich epidemisch: Doch sein Prestige hängt nach wie vor an den Karossen der Premium-Klasse und Renn-Boliden. An deren Spektakel nimmt die Masse der Autokäufer nur imaginär teil. Gerade hier funktioniert der magische Mechanismus: Bilder und TV-Übertragungen simulieren die Präsenz von Wunsch-Objekten, die zu Fetischen von Opel-Fahrern werden.

Die Magie des Autos verbreitet den Schein, als könnten wir Konsumenten das automobilen Versprechen kaufen. Wie die Haute Couture gegenüber dem Prêt-à-porter die Klassenunterschiede ebenso aufrechterhält

33 | Vgl. H. Böhme: Fetischismus und Kultur, S. 307-330.

wie sie dem Massenkonsum die ersehnten Leitbilder vermittelt, so statuieren die Luxus-Limousinen den Klassenunterschied wie sie zugleich das Begehren unterhalten, das auf die souveräne Automobilität zielt. Die Fahrer von Massen-Autos benötigen die Celebrities unter den Autos. Wir benötigen die Atmosphäre des großen Geldes, der potenten Männlichkeit und der Liaisons Dangereuses, der schillernden Oberflächen und der exotischen *velocità*. All die Film-Szenen, wenn die Schönen und die Reichen mit lässiger Selbstverständlichkeit in ihren eleganten Limousinen vor dem Luxus-Hotel vorfahren: Sie sind die mediale Form, die dem gesamten Automobil-Wesen *ein Gesicht gibt*. Diese wunderbaren Autos, diese selbstsicheren Menschen: Ihr Auftreten schenkt uns, der Masse, die poetische Figur, die schönere Stellvertretung, die charakteristischen Personifikationen. Das ist Magie. Die toten Automobile werden animiert, erhalten Stimme und Gesicht, Lebenskraft und Präsenz; sie vertreten und figurieren die Wünsche und Sehnsüchte, die Phantasien und Lüste des Publikums, das zugleich Auto-Kunde ist, kurz, sie sind die magischen Objekte der automobilen Kultur.

## LITERATUR

- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten technischen Revolution, München: C. H. Beck 1956.
- Barthes, Roland: Der neue Citroën, in: Ders.: Mythen des Alltags, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M.: Fischer 1970 (englisch zuerst 1966).
- Bosch, Aida: Konsum und Exklusion. Eine Kultursoziologie der Dinge, Bielefeld: transkript 2010.
- Böhme, Hartmut: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Böhme, Hartmut/Slominski, Beate (Hg.): Das Orale. Die Mundhöhle in Kulturgeschichte und Zahnmedizin, München: Fink 2013.
- Canetti, Elias: Masse und Macht, Frankfurt a. M.: Fischer 1994.

- Descola, Philippe: Jenseits von Natur und Kultur, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011.
- Descola, Philippe: Die Ökologie der Anderen, Berlin: Matthes & Seitz 2014.
- Frei, Helmut: Tempel der Kauflust. Eine Geschichte der Warenhauskultur, Leipzig: Ed. Leipzig 1997.
- Gamman, Lorraine/Makinen, Merja: Female Fetishism. A New Look, London: Lawrence & Wishart 1994.
- Godelier, Maurice: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München: C.H. Beck 1999.
- Heibach, Christiane/Rohde, Carsten (Hg.): Ästhetik der Materialität, München: Fink 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik. Nach der zweiten Ausgabe Heinrich Gustav Hothos (1842) redigiert und mit einem ausführlichen Register versehen von Friedrich Bassenge. 2 Bde. 3. Aufl., Berlin/Weimar: Aufbau 1976.
- Horn, Eva: Katastrophe als Zukunft, Frankfurt a. M.: Fischer 2014.
- Kästner, Erhart: Der Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen, Frankfurt a. M.: Insel 1973.
- Kafka, Franz: Aus dem »Konvolut 1920«, in: Ders.: Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe. Jürgen Born u.a. (Hg.), hier: Nachgelassene Schriften und Fragmente Bd. II., Jost Schillemeit (Hg.), Frankfurt a. M.: Fischer 1992.
- Kalthoff, Herbert/Cress, Torsten/Röhl, Tobias (Hg.): Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften, München: Fink 2014.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, in: Ders.: Werkausgabe, Wilhelm Weischdedel (Hg.), Bd.V: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Frankfurt a. M. 1977. B 77, B 56.
- Kant, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2. Hauptstück, Erklärung 4.
- Lenz, Thomas: Konsum und Modernisierung. Die Debatte um das Warenhaus als Diskurs um die Moderne, Bielefeld: transkript 2010.
- Mauss, Marcel: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: Ders.: Soziologie und Anthropologie in 2. Bdn., Frankfurt a. M.: Ullstein 1989.

- Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie. Band 2: Gabentausch – Todesvorstellung – Körperper Techniken*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010.
- Melville, Herman: *Der Schreiber Bartleby. Bartleby the scrivener*, Frankfurt a. M.: Büchergilde Gutenberg 2007 (zuerst 1851).
- Mersch, Dieter: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink 2002.
- Petroski, Henry: *Messer, Gabel, Reißverschluss. Die Evolution der Gebrauchsgegenstände*, Basel/Boston/Stuttgart: Birkhäuser 1994.
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie 1994.
- Latour, Bruno: *Der Berliner Schlüssel*, Berlin: Akademie 1996.
- Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Latour, Bruno: *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014.
- Lindemann, Uwe: *Das Warenhaus. Schauplatz der Moderne*, Köln/Wien: Böhlau 2015.
- Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.
- Schmidt, Siegfried J. : *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Schrage, Dominik: »Integration durch Attraktion. Konsumismus als massenkulturelles Weltverhältnis«, in: *Mittelweg* 36 (2003), S. 57-86.
- Sombart, Werner: »Das Warenhaus. Ein Gebilde des hochkapitalistischen Zeitalters«, in: *Probleme des Warenhauses. Beiträge zur Geschichte und Erkenntnis des Warenhauses in Deutschland*, Berlin: Verband Deutscher Waren- und Kaufhäuser e.V. 1928, S. 77-88.
- Stangl, Werner: *Das neue Paradigma der Psychologie: Die Psychologie im Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Braunschweig Wiesbaden: Vieweg 1989.
- Toepfer, Georg: *Zweckbegriff und Organismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.
- Virilio, Paul: *Fahren, fahren, fahren...* Berlin: Merve 1978.
- Virilio, Paul: *Ästhetik des Verschwindens*, Berlin: Merve 1986.
- Virilio, Paul: *Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung*, Wien: Hanser 1989.
- Virilio, Paul: *Rasender Stillstand*, München: Carl Hanser 1992.

- Virilio, Paul: *Revolution der Geschwindigkeit*, Berlin: Merve 1993.
- Vischer, Friedrich Theodor: *Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft*, Stuttgart/Berlin: DVA 1918 (zuerst 1879).
- Warren, Daniel: *Reality and Inpenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, New York/London: Routledge 2001.
- Wimmer, Herbert J.: *Nervenlauf. Die Tücke der Objekte*, Wien: Sonderzahl 2007.
- Zola, Émile: *Paradies der Damen (Au Bonheur des Dames, 1883)*, Berlin: Rütten und Loening 1983.