

ANNIKA SCHLITTE

Das Herz der Dinge klopfen hören. Simmels Beitrag zu einer Theorie kultureller Objekte

Abstract. The paper examines the role of objects in Simmel's cultural theory and discusses the extent to which contemporary inter- and transdisciplinary research, e.g. in Material Culture Studies, can refer to him. In a first step, the current problem context is briefly outlined, within which an increased interest in cultural objects can be observed (1). The next section then identifies various dimensions of a theory of cultural objects in Simmel that are relevant in this context (2), namely the conceptual basis, the distinction between an orienting and a disorienting function of objects in the cultural process and the specific status of art for our relation to objects. Finally, the conclusion discusses the relevance Simmel has and could have for current debates (3).

Nicht das, was hinter dem wissenschaftlichen Bild der Dinge liegt, das Dunkle, das An-sich, das Ungreifbare ist jenseits der Erkenntnis – sondern umgekehrt gerade das Unmittelbare, das vollsinnliche Bild, die uns zugewandte Oberfläche der Dinge. (Simmel, 2004 [1923]: 262).

Dieser Satz aus Simmels nachgelassenem Tagebuch klingt vielleicht resignativ: Unser Erkennen versagt schon dabei, das, was wir an einem alltäglichen Ding „sehen, tasten, erleben“ (ebd.), in Begriffen auszudrücken. Wir müssen gar nicht nach einem geheimnisvollen, unerkennbaren Ding an sich suchen, schließlich werden wir schon direkt vor unserer Nase auf die Grenzen der

Erkenntnis gestoßen. Gleichzeitig lenkt dieser Satz die Aufmerksamkeit auf das, was hier als unerkennbar im wissenschaftlichen Sinne beschrieben wird: auf die Dinge, wie sie uns alltäglich in der Wahrnehmung begegnen. Wenn Simmel in einem anderen Aphorismus schließlich dem Philosophen die Fähigkeit zuspricht, „das Herz der Dinge klopfen zu hören“ (ebd.), und man sich an seine Miniaturen über den Henkel, den Bildrahmen, die Brücke und die Tür erinnert, dann spätestens drängt sich der Eindruck auf: Hier ergreift jemand Partei für die Dinge.

Damit hat sich Simmel in der Philosophie bekanntlich nicht nur beliebt gemacht. Gerade in Bezug auf den Henkel-Essay hat man ihm später eine gewisse Beliebigkeit und eine Tendenz zum Ästhetisieren vorgeworfen. Adorno, der Simmels Hinwendung zu den konkreten Dingen grundsätzlich anerkennt, spricht von der „Bereitschaft, über alles und jeden zu philosophieren“ (Adorno, 1965: 14), und Friedrich Meinecke berichtet etwas pikiert von einer Episode, bei der Simmel, anstatt den ihm angebotenen Stuhl einzunehmen, sich anschickte, rasch eine Philosophie des Stuhls „aus dem Ärmel zu zupfen“ (Gassen/Landmann, 1993 [1958]: 221).

Wenn es stimmt, was Hartmut Böhme in *Fetischismus und Kultur* schreibt, nämlich, „dass die Philosophie sich niemals besonders um die Dinge gekümmert hat“ (Böhme, 2006: 59), dann ist Simmels Interesse für konkrete Dinge bemerkenswert und es ist daher auch nicht verwunderlich, dass er in Einführungstexten zur Materiellen Kultur und zur Macht der Dinge neben Walter Benjamin und Martin Heidegger immer wieder genannt wird. Nur: Welche Rolle spielen denn die Dinge in Simmels Kulturtheorie, und inwiefern kann sich heutige inter- bzw. transdisziplinäre Forschung, z. B. in den *Material Culture Studies* auf ihn berufen? Diesen Fragen soll der Text im Folgenden in drei Schritten nachgehen. Zuerst soll kurz der aktuelle Problemkontext skizziert werden, innerhalb dessen ein vermehrtes Interesse für Dinge und dabei insbesondere für

kulturelle Objekte zu verzeichnen ist (1). Dann werden verschiedene, in diesem Kontext relevante Dimensionen einer Theorie kultureller Objekte bei Simmel identifiziert (2), um abschließend zusammenzufassen, welche Relevanz Simmel für eine solche Theoriebildung hat und haben könnte (3).

1. Die Rückkehr der Dinge in den Sozial- und Kulturwissenschaften

In den Sozial- und Kulturwissenschaften ist seit einiger Zeit eine verstärkte Beschäftigung mit Dingen (bzw. Objekten, dazu komme ich noch) zu verzeichnen, die spätestens mit Neil MacGregors *Geschichte der Welt in 100 Objekten* (2011) auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden ist. Diese Hinwendung zur Dingwelt verläuft in den verschiedenen Fachkulturen jeweils unterschiedlich. Seit dem von Arjun Appadurai herausgegebenen Band *The Social Life of Things* (1986) sind zahlreiche Titel erschienen, die auf die eine oder andere Weise eine Aufwertung der Dinge als wissenschaftliche Untersuchungsgegenstände verfolgen. Nach Karl-Heinz Kohls einschlägiger ethnologischer Untersuchung über *Die Macht der Dinge* (2003) wurde in einem Sammelband zum Beispiel bereits der *Eigensinn der Dinge* (Hahn, 2015) ausgezeichnet, wurde aus medienwissenschaftlicher Perspektive die *Wiederkehr der Dinge* (Balke/Muhle/Schöning, 2012) verkündet, in phänomenologischer Sicht die *Kraft der Dinge* (Därmann, 2014) beschworen und schließlich die *Herrschaft der Dinge* (Trentmann, 2017) in der modernen Konsumkultur festgestellt. Wer durch dieses machtvolle Hervortreten der Dingwelt allzu verunsichert ist, dem bietet sich auch gleich noch *Der Trost der Dinge* (Miller, 2010) zur Lektüre an.

Wichtige theoretische Impulse, auf die in den Einzeluntersuchungen immer wieder verwiesen wird, stammen sowohl aus den Sozial- als auch den Kulturwissenschaften. Weit über Disziplinengrenzen hinweg wirkte seit den 1990er-Jahren die mit dem Namen Bruno Latour verbundene Akteur-Netzwerk-Theorie, die den aktiven Beitrag von Dingen zu menschlichen

Handlungen hervorhebt und damit das Selbstverständnis des Menschen als souveränes Handlungssubjekt herausfordert. Latours Untersuchungen betreffen dabei zunächst den Bereich von Wissenschaft und Technik, bevor er sich vermehrt ökologischen Fragen zuwendet. Latour spricht anstatt von „Gesellschaft“ nun lieber von „Kollektiven“ und beschreibt damit „die Assoziierung von Menschen und nichtmenschlichen Wesen“ (Latour, 2008: 11), die komplexe Handlungszusammenhänge bilden, in denen die klassische, der Moderne zugesprochene Rollenverteilung *Menschen aktiv – Dinge passiv* teilweise aufgehoben ist.

Die Thematisierung der Dinge dient auch bei Hartmut Böhme als Ansatzpunkt einer kritischen Auseinandersetzung mit der Moderne. Er verfolgt in *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne* (Böhme, 2006), wie die Vorstellung, dass die Dinge Macht über Menschen haben, seit dem 19. Jahrhundert als Fetischismus gebrandmarkt und in „fremde“ oder „primitive“ Kulturen verlegt wird, während gleichzeitig die Moderne, die sich doch nach Max Weber als rational und entzaubert versteht, ihre eigenen Fetische hervorbringt – analysiert im Marx’schen Warenfetisch oder der Sexualtheorie Freuds. Mit der Macht symbolisch aufgeladener Dinge befasst sich außerdem die breit gefächerte Theorie der Gabe, die neben der Ethnologie auch die Sozialphilosophie beschäftigt (Quadflieg, 2019: 197-289).

Schließlich fügt sich die Hinwendung zu den Dingen auch in die größere Strömung des *Material Turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften ein, der, so die Selbstbeschreibung, nach einer langen Zeit der Sprach- und Diskursorientierung die materiellen Aspekte von Gesellschaft und Kultur ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt (Kalthoff/Cress/Röhl, 2016). Der inzwischen weitverzweigte theoretische Diskurs um Materialität, zu dem man auch Strömungen wie den *New Materialism* oder die *Object-Oriented Ontology* rechnen kann, soll an dieser Stelle nicht aufgearbeitet werden, zumal es gerade in den letztgenannten Ansätzen um grundsätzliche ontologische Fragen geht, die hier

nicht im Zentrum stehen sollen. Ich beschränke mich daher auf den Bereich der „materiellen Kultur“, wie er in den *Material Culture Studies* untersucht wird, einer interdisziplinären Strömung, die sich ebenfalls auf den *Material Turn* berufen kann.

Gemeinsam ist vielen Beiträgen aus den eben skizzierten Kontexten die Erzählung einer latenten Dingfeindschaft oder jedenfalls einer fundamentalen Vernachlässigung der Dinge in den Sozial- und Kulturwissenschaften, ja im modernen Denken überhaupt. Auf die Ungenauigkeit dieser pauschalen Diagnose ist von verschiedenen Seiten bereits hingewiesen worden. So gilt sie für Wissenschaften wie die Archäologie, die sich in der Praxis stets mit konkreten Objekten befasst hat, sicher weniger (Hahn/Eggert/Samida, 2014: 4). Auch für die Philosophie kann man Gegenbeispiele finden, etwa in der Phänomenologie und der Hermeneutik, die sich bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausführlich mit der Dingwahrnehmung sowie mit den praktischen Dimensionen von Alltagsdingen befasst haben (Schlitte/Verne/Wedekind, 2021: xi). So wird in den einschlägigen Texten immer wieder auf Heideggers Zeuganalyse und seine Technikphilosophie verwiesen (Kalthoff/Cress/Röhl, 2016: 21-26), wenn es darum geht, die Einbettung von Menschen und Dingen in einen gemeinsamen Gebrauchszusammenhang zu betonen und etwa mit Latour gegen die moderne Subjekt-Objekt-Trennung zu argumentieren. Dass Heidegger das Ding als Vorhandenes vom Zeug als dem Zuhandenen unterscheidet und sich sein Begriff des Dinges im Laufe seines Werkes stark verändert hat (Luckner, 2012), spielt dabei häufig keine große Rolle.

Die Terminologie ist in diesem Forschungskontext jedoch ohnehin alles andere als einheitlich. „Sache“, „Ding“, „Objekt“, „Gegenstand“, „Zeug“, „Artefakt“, „Sachkultur“, „Materielle Kultur“, „materialisierte Kultur“ und ähnliche Begriffe werden im Allgemeinen und zumeist auch im wissenschaftlichen Sprachverständnis synonym gebraucht“ (Hahn/Eggert/Samida, 2014: 1), heißt es in der Einleitung zum *Handbuch Materielle Kultur*.

Dabei lässt sich allerdings bemerken, dass die Begriffe zwar häufig auf dieselben Referenten verweisen mögen, sich in der Art ihres Bezugs auf diesen jedoch voneinander unterscheiden. Wenn ein Hammer als „Artefakt“ bezeichnet wird, steht eher die Form seiner Hervorbringung im Vordergrund, wird er mit dem heideggerschen Ausdruck „Zeug“ genannt, eher seine Funktion für den Menschen.

Mit „Gegenstand“ und „Objekt“ wird zwar die Widerständigkeit von etwas betont – etwas steht mir entgegen oder ist mir entgegengeworfen (lat. *obiectum*) –, aber gleichzeitig wird auch deutlich, dass es sich um eine Beziehung zwischen dem Widerständigen und demjenigen, dem es widersteht, handelt. Zum Objekt als relationalem Begriff gehört daher auch der Begriff des Subjekts.

„Ding“ ist dagegen nicht nur sehr unbestimmt (der Begriff umfasst sowohl Natürliches wie Steine als auch Kulturelles wie Teekannen), sondern transportiert auch die Vorstellung von etwas Eigenständigem, nicht vollkommen Verfügbarem (man denke an den späten Heidegger). Wie gesagt, wird eine solche Unterscheidung aber häufig gar nicht getroffen, und selbst die *Object-Oriented Ontology*, welche sich vehement gegen „korrelationistische“ Philosophien der Beziehung richtet, spricht von Objekten (Harman, 2018).

Wie steht es aber nun mit der „materiellen Kultur“? Während der Begriff „Ding“ offen ist auch für Naturgegenstände wie Steine oder Bäume, wird der Begriff der „materiellen Kultur“ meistens auf Artefakte bezogen oder zumindest auf Gegenstände, „die in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll sind“ (Hahn, 2014: 18). In einer Einführung zählt Hans Peter Hahn zur materiellen Kultur „alle berührbaren und sichtbaren Dinge, die den Menschen umgeben, wobei der Umgang mit diesen Dingen eine hervorgehobene Rolle spielt“ (Hahn, 2014: 19).

Auch wenn die Beschäftigung mit den Dingen vielfach mit dem Impuls auftritt, die Eigenmacht der Dinge anzuerkennen und sie gewissermaßen aus dem Joch der menschlichen Zweckzusammenhänge zu befreien, interessiert sich die kultur- und sozialwissenschaftliche Forschung zwar letztlich dafür, *was Menschen mit Dingen machen*, aber eben auch dafür, – und das ist vielleicht der entscheidende Perspektivwechsel –, *was Dinge mit Menschen machen*.

Am Begriff der „materiellen Kultur“ ist kritisiert worden, dass dieser impliziere, dass es auch eine nicht-materielle, geistige Kultur gäbe, die von jener gänzlich getrennt zu betrachten und ihr übergeordnet sei (Hahn/Eggert/Samida, 2014: 3). Demgegenüber wird von den Vertretern dieses Ansatzes in der Ethnologie betont, „daß sich materielle Kultur nur aus der Verbindung von Materiellem und Bedeutungsvollem erschließt“ (Hahn, 2014: 13), wobei aber laut dem Amerikanisten Bill Brown vermieden werden soll, die materiellen Dinge nur als „Fenster“ (vgl. Hahn, 2016: 58) zu einer dahinterliegenden Bedeutung zu verstehen.

Nach Hahn (2016) lässt sich die theoretische Beschäftigung mit materieller Kultur in zwei verschiedene Richtungen aufspalten, die für die folgende Untersuchung von Simmels Kulturphilosophie leitend sein sollen: So kann zum einen das orientierende Potenzial der Dinge in soziokulturellen Kontexten herausgestrichen werden. Untersuchungen betreffen dann z. B. die Art und Weise, inwiefern die kulturelle Existenz des Menschen auf dingliche Verkörperungen angewiesen ist, wie soziale Beziehungen über Dinge vermittelt werden usw. Auf der anderen Seite kann gerade die Desorientierung und Verunsicherung durch Dinge im Zentrum der Betrachtung stehen, wenn etwa in konsumkritischen Ansätzen mit Theoremen wie Warenfetischismus, Verdinglichung oder Entfremdung gearbeitet wird.

Wenn wir uns nun Simmels Relevanz für eine solche Theorie der materiellen Kultur zuwenden, ist auf ebendiese Punkte zu achten: 1. den Gegenstandsbereich und seine Terminologie (Was ist materielle Kultur? Was sind kulturelle Objekte/Dinge?), 2. ihr orientierendes Potenzial oder ihre Leistungsfähigkeit in kulturellen Beziehungen,

und 3. mögliche Störungen dieser Beziehungen und das Desorientierungspotenzial der Objekte/Dinge. Am Schluss folgt 4. ein Blick auf eine mögliche Transformation der Mensch-Ding-Beziehungen in der Ästhetik.

2. Der Stand der Dinge bei Simmel

2.1 Terminologie – kulturelle Objekte, objektiver Geist

Simmels Auffassung kultureller Objekte ist eingebettet in seine Kulturtheorie, die als eine Weiterentwicklung der von Hegel kommenden, bei Lazarus und Dilthey entscheidend modifizierten Theorie des objektiven Geistes verstanden werden kann (Schlitte, 2025). Demgegenüber verwendet Simmel den Dingbegriff in einem weiten, unspezifischen Sinne, der neben den im Folgenden hauptsächlich thematisierten Artefakten auch Naturgegenstände bezeichnen kann. Gemeinsam ist beiden Arten von Gegenständen, die als „Dinge“ bezeichnet werden können, die materielle Beschaffenheit, wobei die Artefakte im Unterschied zu den Naturgegenständen zudem ein geistiges Moment aufweisen. Andererseits sind nicht alle kulturellen Objekte Dinge, da der objektive Geist zwar überindividuell, aber nicht notwendigerweise materialisiert sein muss (geteilte Überzeugungen, Normen etc.). In diesem weiten Sinne werde ich den Dingbegriff im Folgenden gebrauchen.

Das, was heute meistens als Gegenstand der Forschung zur „materiellen Kultur“ betrachtet wird, nämlich Dinge des alltäglichen Gebrauchs, war vor Simmel schon bei Moritz Lazarus in den Fokus einer allgemeinen Kulturwissenschaft gerückt. Dabei wurden die Alltagsgegenstände in einen übergeordneten Objektivierungsprozess eingeordnet, im Zuge dessen aus dem Zusammenwirken der Menschen eine zweite Natur, eine Welt des objektiven Geistes entsteht. Das, was Lazarus – mit dem hegelschen Terminus, aber deutlich von dessen Verständnis unterschieden – als objektiven Geist bestimmt, kann auf verschiedene Weise existieren,

nämlich zum einen „als Gedanke oder sonstiges geistiges Element“ (Lazarus, 2003 [1865]: 179) – er nennt allgemein verbreitete Anschauungen, Überzeugungen, Gesinnungen, Denkformen –, zum anderen „gestaltet und befestigt durch Hineinbildung in irgend einen materiellen Träger des Gedankens“ (ebd.), etwa in Form von Kunstwerken, Dokumenten, Schriften, Bauten oder auch industriellen Produkten (Lazarus, 2003 [1865]: 180). Im letzteren Fall haben wir es mit dem „im engsten Sinne [...] objectivirten, in ein Object gelegten Geist“ (ebd.: 190) zu tun, der aber der individuellen Subjekte bedarf, um als Geistiges aktiviert und verstanden zu werden.

Interessant ist, dass schon Lazarus das Wechselspiel zwischen Subjekt und Objekt betont, indem er schreibt: „in den Objecten selbst liegt es, diese subjective Thätigkeit zu erregen und zu ihrer Erkenntniß zu leiten“ (ebd.: 190). Das können die Objekte aber eben deshalb, weil in ihnen ein geistiger Gehalt gebunden ist.

Simmel nimmt in der *Philosophie des Geldes* das Konzept des objektiven Geistes von Lazarus auf und entwickelt es weiter zu seinem zweipoligen Verständnis von Kultur als „Knotenpunkt von Subjekt und Objekt“ (Simmel, 1993c [1908]: 371). Auch beim Tausch geht es nach Simmel darum, wie aus dem Zusammenwirken, der Wechselwirkung zwischen Individuen ein objektiver Gehalt entsteht, hier der Bereich des ökonomischen Wertes, der den Individuen dann als eigenständige Sphäre mit eigenen Gesetzmäßigkeiten gegenübertritt. Zu Simmels Kulturbegriff gehört aber beides, „die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis“ (Simmel, 1996: 389), weshalb er subjektive und objektive Kultur einander gegenüberstellt. In Bezug auf die objektive Kultur spricht er von der „Sphäre des objektiven Geistes“ (Simmel, 1989 [1900]: 626), aber auch vom Prozess der „Vergegenständlichung des Geistes“ und den „Objektivationen“ oder „Vergegenständlichungen des Geistes“ (Simmel, 1996 [1911]: 391) als Ergebnissen dieses Prozesses. Simmel macht an mehreren Stellen deutlich, dass der objektive Geist den Schlüssel für das Verständnis der Kultur als der eigentlich menschlichen Welt

darstellt. So sei es „die Vergegenständlichung des Geistes in Worten und Werken, Organisationen und Traditionen [...], die dem Menschen erst seine Welt, ja: eine Welt schenkt“ (Simmel, 1989 [1900]: 627). Auch die materiellen Kulturgüter im engeren Sinne, der „objectivierte Geist“, von dem Lazarus sprach, zählt Simmel zu diesem Bereich der objektiven Kultur. Manchmal spricht er von Sachkultur oder, im Umfeld der *Philosophie des Geldes*, von „sachlicher Kultur“ (Simmel, 1992 [1900]). Er nennt es „eine der großen Leistungen des Geistes“ (Simmel, 1989 [1900]: 137), dass sich geistige Gehalte in materiellen Dingen verkörpern – ein Prozess kultureller Sinnbildung, in den auch das Geld eingeordnet wird. So wie der Ehering oder die Uniform eines Staatsbeamten gesellschaftlich anerkannte Verhältnisse (zwischen Eheleuten, zwischen Obrigkeit und Untertanen) greifbar und anschaulich machen, so drücken sich die Wertbeziehungen zwischen den Dingen symbolisch in Münzen und Scheinen aus, die man für sie hingibt (Simmel, 1989 [1900]: 137). Es ist charakteristisch für diese gesellschaftlichen Symbole, wie Simmel sie auch nennt, dass sie nicht bloß Beziehungen ausdrücken, sondern selbst auf diese zurückwirken. So verhalte ich mich gegenüber einem Ehering- oder Uniformträger aufgrund dieser sichtbaren Manifestation bestimmter gesellschaftlicher Beziehungen anders als gegenüber Personen, welche diese Symbole nicht tragen.

Indem der Geist sich materiell verkörpert, bleibt der Gehalt für die Rezeption im subjektiven Bewusstsein verfügbar,

denn selbst wenn der Geist an Materien gebunden ist, wie in Geräten, Kunstwerken, Büchern, so fällt er doch nie mit dem zusammen, was an diesen Dingen sinnlich wahrnehmbar ist. Er wohnt ihnen in einer nicht weiter definierbaren potenziellen Form ein, aus der heraus ihn das individuelle Bewußtsein aktualisieren kann (Simmel, 1989 [1900]: 626).

So tritt etwa ein Gedanke, der verschriftlicht und in einem Buch materiell niedergelegt wurde, im Prozess des Lesens wieder in ein

individuelles Bewusstsein ein (Simmel, 1996a [1910]). Die geistige Dimension ist bei den genannten Büchern und Kunstwerken vielleicht offensichtlicher als bei den Geräten, sie kommt aber allen Kulturobjekten zu. „Möbel und Kulturpflanzen, Kunstwerke und Maschinen, Geräte und Bücher“ (Simmel, 1989 [1900]: 618) verweisen auf etwas Geistiges, sie sind „unser eigenes, durch Ideen entfaltetes Wollen und Fühlen“ (ebd.), das sich von den Subjekten gelöst und materialisiert hat. Wir sehen also, dass eine Trennung von materieller und geistiger Kultur, wie sie in dem Einführungsartikel zur Materiellen-Kultur-Forschung befürchtet wurde, bei Simmel insofern ins Leere läuft, als für ihn auch die materielle Kultur geistige Kultur ist – eben in objektiver oder objektivierter Form.¹

2.2 Das orientierende Potenzial der Dinge

Kulturelle Objekte stehen bei Simmel in einer engen Beziehung zu den Subjekten und zu einem gelungenen Kultivierungsprozess des Individuums müssen beide zusammenwirken. Die Entwicklung der kulturellen Objekte ist daher nicht von der Entwicklung der Subjekte in der Kultur zu trennen. Dies fasst Simmel in dem prägnanten Satz zusammen: „Indem wir die Dinge kultivieren, [...] kultivieren wir uns selbst“ (Simmel, 1989 [1900]: 618). In der Kulturentwicklung bestimmen subjektive Freiheit des Individuums und objektive Bestimmung der Dinge dabei einander wechselseitig (ebd.: 402), denn gerade durch die Entstehung eines objektiven Geistes, der sich von den Subjekten löst, erhalten letztere neue Entfaltungsmöglichkeiten.

¹ Dass Simmel hier weniger häufig von Dingen als von Objekten spricht, erklärt sich aus dem Umstand, dass in seinem Kulturverständnis die Beziehung zu den Subjekten immer mitgedacht werden muss – was aber eben nicht heißt, dass die Dinge für die Kultur verzichtbar oder zu vernachlässigen wären. Eine trennscharfe terminologische Unterscheidung zwischen „Ding“ und „Objekt“ trifft er aber meines Erachtens nicht; an vielen Stellen werden beide Ausdrücke in ein und demselben Kontext abwechselnd verwendet.

Simmel verdeutlicht das auch an Überlegungen zum Besitz und den Auswirkungen, die der Umgang mit bestimmten Gegenständen auf ihre jeweiligen Besitzer hat. Dabei interessiert er sich wenig für den Besitz als Rechtsform oder die Differenz von Eigentum und Besitz. Es geht ihm darum zu beschreiben, was passiert, wenn Menschen regelmäßig und dauerhaft mit bestimmten Dingen umgehen. Besitz definiert Simmel als „Gesamtheit der überhaupt möglichen und je wirklichen Benutzung“ eines Gegenstandes (ebd.: 408) und er erscheint für ihn als „Sphäre und Ausdruck“ des Ich (ebd.: 432). Schließlich sei es der „Sinn und Grundwert aller Besitzobjekte [...], daß die Persönlichkeit sich in ihnen auslebt, ausprägt, ausbreitet“ (ebd.: 433).² Besitz bedeutet Erweiterung des Ich – „Man könnte sagen, das Erwerben von Besitz sei gleichsam ein Wachstum der Persönlichkeit über das Maß des Individuums hinaus“ (ebd.). Es ist bemerkenswert, dass Simmel in Bezug auf das Verständnis des Besitzes fordert, „daß die scharfe Grenzziehung zwischen ihm [dem Besitz] und dem Ich, zwischen dem Inneren und dem Äußeren als eine ganz oberflächliche erkannt und für eine tiefere Betrachtung verflüssigt werde“ (ebd.). Die Dinge, die wir besitzen, bleiben uns nicht bloß äußerlich, sondern interagieren mit unserer Persönlichkeit. So erstrecke sich die Sphäre des Ich in die Objekte hinein, ganz so, „wie sich in der Bewegung des Violinbogens oder des Pinsels doch der Vorgang in der Seele des Geigers oder des Malers kontinuierlich fortsetzt“ (ebd.). Ähnliches schreibt er auch über das Verhältnis zu Gebrauchsgegenständen wie dem Krug oder der Schale, über die er in dem Essay *Der Henkel* spricht. Hier wird die Hand als Werkzeug der seelischen Energie, die Schale als „Verlängerung oder Steigerung der schöpfenden,

² „Wie jedes äußere Objekt als Besitz sinnlos wäre, wenn es nicht zu einem psychischen Wert würde, so würde das Ich gleichsam ausdehnungslos in einen Punkt zusammenfallen, wenn es nicht äußere Objekte um sich herum hätte, die seine Tendenzen, Kraft und individuelle Art an sich ausprägen lassen, weil sie ihm gehorchen, d. h. gehören.“ (Simmel, 1989 [1900]: 433)

tragenden Hand“ (Simmel, 1996b [1911]: 281) gedeutet. Auch hier reicht das Innere in das Äußere hinein und verbindet sich zu einem neuen Gefüge. Einen ähnlichen Gedanken entwickelt Simmel auch im Aufsatz über die *Psychologie des Schmuckes*. Der Schmuck, der den Träger oder die Trägerin hervorheben soll, entfaltet diese Kraft dadurch, dass er für andere viel besser sichtbar ist als für die Person, die ihn trägt. Durch den Schmuck strahlt die Person gewissermaßen aus, was Simmel auch mit der Metapher der „Radioaktivität des Menschen“ (1993a [1908]): 385) beschreibt, die bezeugt, „daß der Mensch nicht mit der geometrischen Grenze seines Körpers zu Ende ist“ (ebd.: 387), sondern um sich herum und in den Dingen, mit denen er sich umgibt, eine Sphäre der Bedeutung schafft, die körperliche und seelische Elemente untrennbar miteinander verbindet.

Kehren wir zu Simmels Überlegungen zum Besitz zurück, so zeigt sich, dass der Besitz nicht nur den Handlungsspielraum des Subjekts erweitert, sondern ihn in gewisser Weise auch beschränkt. So ist die Art, wie der Besitz vollzogen wird, nicht zuletzt abhängig von der Beschaffenheit des Objekts, das bestimmte Handlungsmöglichkeiten vorgibt und damit die Freiheit des Individuums nicht nur ermöglicht, sondern auch beschränkt und ihr damit eine Richtung gibt. So kann ich nach Simmel aus einem Stück Holz zwar schnitzen, was ich will, aber ich kann nicht von ihm verlangen, dass es biegsam wie Gummi ist oder hart wie Stein (Simmel, 1989 [1900]: 435). „Die Freiheit findet nun ihre Grenze an der Beschaffenheit des besessenen Objektes selbst“ (ebd.: 435), und es ergibt für meine Handlungsmöglichkeiten einen Unterschied, ob ich die Besitzerin einer Harfe oder einer Espressomaschine bin. Doch erst durch das, was die Dinge dem Ich entgegensetzen, ist die Herausbildung der Persönlichkeit möglich, die sich im Umgang mit den verschiedenen Anforderungen der Dinge schult und formt. Die Beziehung des Ich zu den Dingen erweist sich so als eine der Wechselwirkung: „die Dinge müssen in das Ich, aber auch das Ich in die Dinge eingehen.“ (Ebd.: 433)

Die Beschäftigung mit der objektiven Kultur, die nicht nur, aber auch aus konkreten materiellen Gegenständen besteht, trägt gemäß Simmels Kulturverständnis damit wesentlich zur Entfaltung des Individuums bei. In der Auseinandersetzung mit den geistigen Gehalten, die diesen Objekten innewohnen, bildet sich aus den verschiedenen Strebungen und Vorstellungen des Individuums so etwas wie eine personale Einheit erst heraus. Kultur als „Weg der Seele zu sich selbst“ (Simmel, 1996 [1911]: 385) *mus*s also den Umweg über die Dinge nehmen, „denn sie bedeutet diejenige Art der individuellen Vollendung, die sich nur durch Aufnahme oder Benutzung eines überpersönlichen, in irgendeinem Sinne außerhalb des Subjektes gelegenen Gebildes vollziehen kann“ (ebd.: 395). Man kann sich hier an den Gedanken der Entäußerung bei Hegel erinnern fühlen, bei dem die soziale Freiheit auf eine Entäußerung in objektiven Strukturen angewiesen ist, die nicht per se schon als Entfremdung zu verstehen ist (vgl. Quadflieg, 2019: 99-195).

2.3 Desorientierende Dingbeziehungen

In der Moderne, die Simmel hier mit der zunehmenden Durchsetzung der Geldwirtschaft in Verbindung bringt, ist die Beziehung zu den Dingen jedoch in einer Weise gestört, die die Freiheit des Individuums gefährdet. Eine erste Beobachtung, die an das oben zum Besitz Gesagte anknüpft, bezieht sich auf das Geld, das in der Moderne in alle Lebensbereiche eindringt und dabei auch unser Verhältnis zu den Dingen verändert. Das Geld setzt durch seine „Charakterlosigkeit“ dem Ich zu wenig Widerstand entgegen, um der Freiheit eine Richtung zu geben, sodass die paradoxe Situation entsteht, dass wir das Geld einerseits leichter in Besitz nehmen können als etwa eine Geige, die erst eine gewisse Technik von uns erfordert, um sie spielen, es uns andererseits aber auch keine inhaltliche Prägung gibt: „Wir haben es mehr als alles andere, aber wir haben weniger an ihm, als an allem andern.“ (Simmel, 1989 [1900]: 437) Wenn Besitz in erster Linie Geldbesitz ist, fehlt der Widerstand des Objekts, der das Subjekt formen könnte. Ich werde an dieser Stelle nicht auf die verschiedenen psychologischen

Pathologien eingehen, die aus dem Umgang mit dem Geld resultieren (wie Geiz und Verschwendung), sondern nur kurz allgemein die Auswirkungen betrachten, die sich aus der Allgegenwart des Geldes für den Umgang mit Objekten insgesamt ergeben. So werden wir „mit steigender Kultur“ zwar „immer mehr von den Objekten und von immer mehr Objekten abhängig“ (ebd.: 401), können uns wegen des gesteigerten Warenangebotes aber von einzelnen bestimmten Objekten leichter unabhängig machen, sodass die Beziehung zu den einzelnen an Intensität verliert. Durch die allgemeine Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit von Tauschobjekten, die durch das Geld suggeriert wird, kommt es nach Simmel zu einer Entwertung der einzelnen Objekte und einer Nivellierung ihrer Unterschiede, weshalb die Beziehungen zu ihnen nur noch oberflächliche sind und ein „Verwachsen“ der Persönlichkeit mit den Gegenständen ihrer Umgebung“ nur noch als „Wunderlichkeit der Großeltern erscheint“ (ebd.: 637).

Zudem vollzieht sich in unseren Beziehungen zu anderen Personen eine „Versachlichung“ (Simmel, 1993 [1907]: 309) – auch hier ist der Tausch gegen Geld das Beispiel für eine solche Entwicklung: Indem sich das persönliche Begehren in einem Geldpreis verobjektiviert hat, werden nur noch Gegenstände miteinander verglichen, wohingegen „die Menschen nur noch als Exekutoren der in den Waren selbst gelegenen Tendenzen zur Verschiebung und Ausgleichung auftreten“ (ebd.: 309). Das, was sie als individuelle Personen auszeichnet, tritt in durch Geld vermittelten Beziehungen immer mehr zurück – ein Prozess, der, da er dem Individuum auch eine größere Freiheit in seinen Beziehungen lässt, von Simmel durchaus nicht nur negativ gesehen wird (Simmel, 1989 [1900]: 458). Die „Versachlichung“ im Sinne eines Zurücktretens der individuellen Persönlichkeit ist daher noch nicht mit „Verdinglichung“ im negativen Sinne gleichzusetzen, worauf Axel Honneth hingewiesen hat (Honneth, 2005: 92f.).

Es verändern sich unter diesen spezifisch modernen Bedingungen also unsere Beziehungen zu den Dingen und zu den anderen Menschen. Im Hintergrund steht darüber hinaus die

allgemeine Krisendiagnose Simmels, dass die subjektive Kultur nicht mehr mit der objektiven Schritt hält:

Täglich und von allen Seiten her wird der Schatz der Sachkultur vermehrt, aber nur wie aus weiter Entfernung ihr folgend und in einer nur wenig zu steigernden Beschleunigung kann der individuelle Geist die Formen und Inhalte seiner Bildung erweitern. (Simmel, 1989 [1900]: 621f.)

Die eigenständige Welt des objektiven Geistes, an der sich die Subjekte im Kulturprozess abarbeiten müssen, gewinnt eine Eigendynamik, die sich gegen die Subjekte wendet, wenn diese den geistigen Gehalt nicht mehr aktualisieren können – ein Vorgang, den Simmel auch mit der Arbeitsteilung und mit dem Geldverkehr in Verbindung bringt. Dass „die Waren ein Eigenleben gewonnen haben“ (Simmel, 1993 [1907]): 309), dass im Geldverkehr die Beziehungen zwischen Personen wie Beziehungen zwischen Objekten erscheinen, die jeglichen Bezug zu den Subjekten verloren haben, sind Beobachtungen, die an die Rede vom „Fetischcharakter“ der Ware bei Marx erinnern, der laut Simmel aber nur „ein besonders modifizierter Fall dieses allgemeinen Schicksals unserer Kulturinhalte“ (Simmel, 1996 [1911]: 408) ist.

Die Subjekte sind auf die Objekte angewiesen, aber das Objekt kann „aus seiner vermittelnden Bedeutung heraustreten und damit die Brücken abbrechen, über die hin sein kultivierender Weg ging“ (ebd.: 405). Es kann sogar der Eindruck entstehen, als hätten die Objekte sich gegen die Subjekte verschworen, es kommt zu einem „Sklavenaufstand der Dinge“ (Simmel, 2010 [1906/07]): 565).

Hervorgerufen wird dieser Eindruck durch die quantitative Zunahme der Objekte, ihre fortschreitende Differenzierung und den immer schnelleren Wandel des Warenangebots. Simmel beobachtet, dass die immer größere Spezialisierung und Differenzierung der Arbeitsmittel in der Moderne die Entfremdung zwischen Arbeiter und Produkt befördert, da ein hochspezialisiertes

Instrument keinen Raum mehr für die Entfaltung der Persönlichkeit lässt, ganz im Unterschied zu den künstlerischen Werkzeugen, die hier das Gegenbeispiel bilden (Simmel, 1989 [1900]: 639). In der Art der Pinselführung, in der Handhabung eines Füllers kann sich eine persönliche Note ausdrücken, wohingegen die Bedienung einer Maschine per Knopfdruck keine persönliche Varianz im Umgang mit ihr mehr zulässt. Wenn dem Geld die den Benutzer formende Bestimmtheit gerade fehlt, so hat die hochspezialisierte Maschine ein Zuviel an Bestimmtheit, dass der benutzenden Person gar keine Entfaltungsmöglichkeiten mehr lässt.

So kommt Simmel zu einer Entfremdungsdiagnose (auch diesen Begriff verwendet er selbst; Simmel, 1996 [1911]: 405), die besagt: „Dinge und Menschen sind auseinandergetreten“ (Simmel, 1989 [1900]: 639). Das Tragische dabei ist: Gerade weil die Menge der Dinge uns zu erdrücken scheint, gerade weil die kulturellen Objekte uns zu beherrschen drohen, kommen wir nicht mehr recht an sie heran und sie werden uns gleichgültig.

2.4 Eine ästhetische Rehabilitierung der Dinge?

Was bleibt, ist laut Simmel eine

tiefe Sehnsucht, den Dingen eine neue Bedeutsamkeit, einen tieferen Sinn, einen Eigenwert zu verleihen. Die Leichtigkeit im Gewinn und Verlust der Besitze, die Flüchtigkeit ihres Bestandes, Genossenwerdens und Wechselns, kurz: die Folgen und Korrelationen des Geldes, haben sie ausgehöhlt und vergleichgültigt (Simmel, 1989 [1900]: 555).

Das von Simmel beobachtete „Verlangen nach einer neuen, tiefer empfindbaren Bedeutung der Dinge“ (ebd.: 556) sieht er insbesondere in der Kunst befriedigt.

In der bildenden Kunst gehe es schließlich darum, „den Dingen ihre Bedeutung und ihr Geheimnis abzuhören, um es in reinerer oder deutlicherer Gestalt, als zu der ihre natürliche Entwicklung es gebracht hat, darzustellen“ (ebd.: 618), ohne dabei aber die Dinge

gleich in menschliche Zweckzusammenhänge einzuspannen, wie es die Technik tut. Insofern ist es folgerichtig, dass Simmel auf die Kunst hofft, wenn es darum geht, den Dingen zu einer neuen Bedeutung zu verhelfen. Zum einen verspricht die Kunst diese neue, tiefer empfindbare Bedeutung der Dinge dadurch, dass sie, wenn sie etwa eine Darstellung der Dinge leistet, uns in Distanz zu ihnen setzt und sie uns gerade dadurch näherbringt. Zum anderen sind Kunstwerke selbst kulturelle Objekte. Anders als ein Gebrauchsgegenstand entzieht sich das Kunstwerk der menschlichen Zwecksetzung jedoch vollständig, so Simmels Überzeugung, und steht ganz für sich allein. Um diese Abgrenzung zwischen Kunst und Gebrauch geht es unter anderem in Simmels Essays zum Problem des Stils, zum Henkel und zum Bildrahmen, in denen er sich zum Teil mit sehr drastischen Worten gegen eine künstlerische Gestaltung von Gebrauchsgegenständen und damit eine Vermischung dieser Kategorien kultureller Objekte richtet. „Das Kunstwerk ist etwas für sich, das Möbel ist etwas für uns“ (Simmel, 1995 [1902]): 104), heißt es dort etwa, und im Essay über den Stil wird das Sich-Setzen auf ein Kunstwerk sogar mit „Menschenfresserei“ (Simmel, 1993b [1908]): 379) verglichen.

Auch wenn Simmels Beispiele häufig an einem klassischen Kunstverständnis orientiert bleiben und die Gebrauchsdinge hier wieder zu bloßen Instrumenten des menschlichen Willens degradiert werden, nachdem er ihnen andernorts bereits eine größere Eigenständigkeit eingeräumt hatte, erweist sich der grundsätzliche Hinweis auf die Rolle der Kunst für das Verhältnis zu den Dingen doch im Hinblick auf die künstlerischen Avantgarden des 20. Jahrhunderts als sehr hellsichtig.

Seit Marcel Duchamps *readymades* spielen „Objekte“, auch Alltagsgegenstände, in der Kunst selbst eine zentrale Rolle; nicht, indem sie künstlerisch dargestellt werden, sondern indem sie selbst zu Kunstwerken werden oder erklärt werden. „Ding“, „Objekt“ und „Material“ werden im Laufe des 20. Jahrhunderts zu zentralen Kategorien der Kunstreflexion, weshalb man für die zweite Hälfte

des 20. Jahrhunderts geradezu von einem „Ding- und Materialfetischismus“ (Wagner, 2013 [2001]: 10) gesprochen hat.

Auch wenn Simmels Kunstphilosophie sich um ganz andere Beispiele dreht und er selbst eine solche Art Kunst wohl kaum gutgeheißen hätte, könnten die Erhebung von Alltagsdingen zu Kunstwerken und die damit verbundenen Bewertungen doch aufschlussreich sein für die große Bandbreite von Dingbeziehungen, die in der Moderne nebeneinander bestehen. An ästhetischen Objekten könnte ansatzweise greifbar werden, was Simmel in dem Eingangszitat die „uns zugewandte Oberfläche der Dinge“ genannt hat, die theoretisch so schwer zu fassen ist. Die Eigenmacht der Dinge ist in der ästhetischen Beziehung gewissermaßen leichter zu ertragen; hier wollen wir uns gerade von einem Objekt ergreifen lassen und sind bereit, die Kontrolle abzugeben. Schließlich hatte Simmel auch im Zusammenhang mit dem Besitz ja nicht zufällig auf den Pinsel und den Violinbogen verwiesen. Als ästhetisches Objekt gewinnt das Ding zudem eine Individualität, die ihm als Tauschobjekt sonst abgeht.

Nicht nur die bildende Kunst, auch die Literatur ist ein geeignetes Medium, um verschiedene Beziehungen zu den Dingen zu erproben, was zu Simmels Zeit auch vielfach genutzt wird, so schon in Friedrich Theodor Vischers 1879 erschienenem und überaus erfolgreichem, heute aber vergessenen Roman *Auch einer* (Vischer, 1987 [1879]), der sich in humoristischer Weise mit der Aufsässigkeit von Alltagsgegenständen gegenüber einem verschrobenen Gelehrten befasst. Walter Benjamin verdanken wir sehr prägnante Beschreibungen einer versunkenen Dingwelt in seiner *Berliner Kindheit um 1900* (Benjamin, 2010 [1950]). Hartmut Böhme bemerkt zu diesem Thema treffend: „Über Dinge nicht-literarisch zu schreiben ist fast unmöglich.“ (Böhme, 2006: 56)

In diesem Sinne lassen sich auch Simmels Texte über konkrete Dinge wie den Henkel oder den Bildrahmen als literarisch ambitionierte philosophische Miniaturen verstehen. Die Faszination, die für viele von diesen Essays ausgeht, hat sicherlich auch mit ihrer literarisch ansprechenden Form zu tun, doch wird

der Ausgangspunkt beim konkreten Objekt bei Simmel sicher nicht aus rein ästhetischen Gründen gewählt, sondern entspricht seiner in der Einleitung zur *Philosophischen Kultur* programmatisch entfalteten Überzeugung, dass jede noch so nebensächlich erscheinende Einzelercheinung mit allen anderen in Beziehung steht (Simmel, 1996c [1911]), weshalb eine philosophische Interpretation der Wirklichkeit eben auch einmal mit einer Philosophie des Stuhls anfangen könnte.

3. Simmels Beitrag zu einer Theorie kultureller Objekte

Fassen wir also zusammen: Zu einem Vertreter des *Material Turn* avant la lettre wird man Simmel sicherlich nicht stilisieren können, dazu bleibt der Geist zu wichtig. Gleichwohl kann eine neuerliche Lektüre seiner Kulturphilosophie dazu beitragen, gewisse Einseitigkeiten des aktuellen Diskurses zu vermeiden. Auf der konzeptionellen Ebene finden wir bei Simmel mit dem Begriff des objektiven Geistes bzw. der objektiven Kultur einen theoretischen Rahmen, der das, was heute „materielle Kultur“ genannt wird, in einen größeren Zusammenhang einbettet, ohne Materie und Geist gegeneinander auszuspielen. Kultur ist nicht entweder materiell *oder* geistig, sie ist immer schon beides zugleich. Auf diese Komplexität muss eine Theorie der materiellen Kultur angemessen reagieren.

Eine Reihe von Aspekten lassen sich hier im Anschluss an Simmel unterscheiden, auch wenn er in seinen eigenen Benennungen nicht immer konsequent ist: Mit „Vergegenständlichung“ wird der Prozess der Herausbildung dieser objektiven Gebilde im Allgemeinen beschrieben, die rein geistige Kulturobjekte einschließen; mit „Verkörperung“ (oder „symbolischer Verkörperung“), die Verknüpfung eines geistigen Gehaltes mit einem materiellen Träger (z. B. Geld, Ehering, Beamtenuniform). Mit dem Begriff der „Versachlichung“ von personalen Beziehungen, der nicht ausschließlich negativ zu verstehen ist, lassen sich auch positive Effekte einer

Entpersönlichung beschreiben, die in späteren Theorien der Verdinglichung verlorengehen.

Was eine „positive“ Theorie der Dinge angeht, so erkennt Simmel an, dass die materiellen Kulturgegenstände einen Beitrag zur Entwicklung der Individuen leisten, gerade, indem sie ihnen gegenüber eine Eigen- und Widerständigkeit aufweisen. Auch schreibt er den Dingen eine Wirkmacht zu, die unsere Handlungen beeinflusst. Dabei richtet sich sein Interesse stets auf die Wechselwirkungen zwischen Menschen und Dingen. Insofern ist Simmel anschlussfähig für Theorien, die Mensch-Ding-Gefüge als komplexe Handlungszusammenhänge in den Blick nehmen, ohne dass er eine geheimnisvolle *agency* voraussetzen oder die Perspektive des Subjekts gänzlich verabschieden müsste. Das Geld ist für die Interpretation solcher Handlungszusammenhänge sicherlich besonders interessant – und zwar deshalb, weil es zwar auch materiell verkörpert vorliegt und schon von der konkreten Münze eine gewisse Handlungsmacht ausgeht, es selbst aber eigentlich kein wertvolles Objekt ist, sondern eine symbolische Verkörperung der *Wertbeziehung* darstellt, die gerade im Zwischen von Subjekt und Objekt ihren Platz hat. Die Überlegungen zu gelingenden Objektbeziehungen, etwa im Fall des Besitzes, weisen auf Theorien voraus, welche die emanzipatorischen Potenziale von Dingbeziehungen, auch unter den Bedingungen der modernen Konsumkultur herausarbeiten wollen, wie es etwa Daniel Miller (2005) versucht.³

Auf der anderen Seite, im Hinblick auf desorientierende Dingbeziehungen, erkennt Simmel aber auch Tendenzen zu einer Entfremdung von den Dingen und einer Verselbständigung, welche die Freiheit der Individuen gefährdet. Wenn Dirk Quadflieg in seiner Untersuchung über den *Geist der Sachen* (Quadflieg, 2019: 21)

³ Daniel Miller bezieht sich in seiner Untersuchung der modernen Konsumkultur (Miller, 2005) neben Hegel zwar bereits auf Simmel, um den Vorgang der „objectification“ als Kern der materiellen Kultur auszuzeichnen, der Begriff bleibt bei ihm aber recht allgemein.

konstatiert, dass die Verdinglichungskritik in ihren jüngeren Ausprägungen bei Habermas und Honneth die Dinge etwas aus dem Blick verloren hat, so lässt sich hier nicht nur auf Lukács, sondern auch auf Simmel verweisen, für den die Dingbeziehungen in der Diagnose einer kulturellen Krise eine ganz wesentliche Rolle spielen.

Mit der Kunst wurde schließlich ein Bereich angesprochen, in dem verschiedene und alternative Dingbeziehungen erprobt und variiert werden. Simmels Überlegungen wären hier auch auf spätere künstlerische Praktiken zu beziehen, in denen es gerade um die Verwandlung von Alltagsgegenständen in Kunstobjekte geht.⁴

Simmels inhaltliche Auseinandersetzung mit konkreten Dingen wie dem Henkel oder der Tür kann mit seiner symbolischen Denkmethode in Verbindung gebracht werden, welche vom scheinbar nebensächlichen Einzelphänomen aus zu allgemeinen Aussagen über die zeitgenössische Gesellschaft vordringt (Schlitte, 2012). Seit Simmel haben verschiedene Autoren eine ähnliche Darstellungsform gewählt, etwa Roland Barthes in seinen *Mythen des Alltags* (Barthes, 1964) oder Vilém Flusser in *Dinge und Undinge* (Flusser, 1993). Im Kontext der heutigen Hinwendung zur Materialität müssen all diese Autoren sich jedoch fragen lassen, ob sie nicht doch die Dinge instrumentalisieren zu einer Interpretation dahinterliegender Zusammenhänge, ob sie also die Dinge ernst genug nehmen. Adornos Vorwurf an Simmel, die konkrete Phänomenebene allzu schnell zugunsten einer Reihe von einander ähnelnden abstrakten Problemfragen zu verlassen, kehrt in Bill Browns Warnung vor dem Verständnis der Dinge als „Fenster“ wieder. Anstatt gleich hindurchzusehen und etwas Dahinterliegendes zu erfassen, sollen wir nach Brown nämlich

⁴ Es ist in diesem Zusammenhang übrigens auffällig, dass Autoren der sogenannten *Object-Oriented Ontology* gerade der Kunst eine zentrale Bedeutung einräumen.

versuchen, uns erst einmal auf das Glas der Scheibe zu konzentrieren. Vielleicht hat Simmel sich von den Oberflächen manchmal zu schnell in die Tiefen leiten lassen. Aber immerhin hat er die mannigfachen Qualitäten der Oberflächen überhaupt bemerkt.

Literatur

- Adorno T. W. (1965). „Henkel, Krug und frühe Erfahrung“, in: Unseld S. (Hg.): *Ernst Bloch zu Ehren*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 9-20.
- Appadurai A. (Hg.) (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Balke F., Muhle M., und A. Schöning (Hg.) (2012). *Die Wiederkehr der Dinge*. Berlin: Kadmos.
- Barthes R. (1964). *Mythen des Alltags*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Böhme H. (2006). *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Därmann I. (Hg.) (2014). *Kraft der Dinge. Phänomenologische Skizzen*. Paderborn: Fink.
- Flusser V. (1993). *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*. München: Hanser.
- Gassen K., und M. Landmann (Hg.) (1993 [1958]). *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Hahn H. P. (2016). „Die Unsichtbarkeit der Dinge. Über zwei Perspektiven zu materieller Kultur in den Humanities“, in: Kalthoff H., Cress T., und Röhl T. (Hg.). *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaft*. Paderborn: Fink, S. 45-62.
- Hahn H. P. (Hg.) (2015). *Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen*. Berlin: Neofelis.

- Hahn H. P. (2014). *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Harman G. (2018). *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. London: Penguin.
- Honneth A. (2005). *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kalthoff H., T. Cress, und T. Röhl (2016). „Einleitung: Materialität in Kultur und Gesellschaft“, in: dies. (Hg.). *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaft*. Paderborn: Fink, S. 11-44.
- Kohl K.-H. (2003). *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: C.H. Beck.
- Latour B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lazarus M. (2003 [1865]). „Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie“, in: ders. *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Hamburg: Meiner, S. 131-238.
- Luckner A. (2012). „Heideggers Dinge“, in: Friesen H., Lotz C., Meier J., und M. Wolf, (Hg.). *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*. München: Fink, S. 99-109.
- MacGregor M. (2011). *Eine Geschichte der Welt in 100 Objekten*. München: C. H. Beck.
- Miller D. (2010). *Der Trost der Dinge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Miller D. (2005). „Materiality. An Introduction“, in: ders. (Hg.). *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press, S. 1-50.
- Quadflieg D. (2019). *Vom Geist der Sache. Zur Kritik der Verdinglichung*. Frankfurt/M.: Campus.
- Samida S., M. K. H. Eggert, H. P. Hahn (Hg.) (2014). *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart: J.B. Metzler.

- Schlitte A. (2012). *Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur*. München: Fink.
- Schlitte A., Verne M., und G. Wedekind (2021). „Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte: Ein Aufriss“, in: dies. (Hg.). *Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte*. Berlin/New York: De Gruyter, VII-XXIV.
- Schlitte A. (2025). „Vom objektiven Geist zum Geist des Kapitalismus: Simmel, Sombart, Weber“, in: Kluck S., und M. Wunsch (Hg.). *Geistige Allmende und objektiver Geist. Überindividuelle Phänomene menschlicher Lebenswelten*, Paderborn: mentis, S. 71-92.
- Simmel G. (1989 [1900]). *Philosophie des Geldes*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 6. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel G. (1992 [1900]). „Persönliche und sachliche Kultur“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 560-582.
- Simmel G. (1993 [1907]). „Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 8. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 308-316.
- Simmel G. (1993a [1908]). „Psychologie des Schmuckes“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 8. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 385-393.
- Simmel G. (1993b [1908]). „Das Problem des Stiles“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 8. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 374-384.
- Simmel G. (1993c [1908]). „Vom Wesen der Kultur“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 8. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 363-384.
- Simmel G. (1995 [1902]). „Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 101-108.
- Simmel G. (1996 [1911]). „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 385-416.

- Simmel G. (1996a [1910]). *Hauptprobleme der Philosophie*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-157.
- Simmel G. (1996b [1911]). „Der Henkel“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 278-286.
- Simmel G. (1996c [1911]). „Einleitung zu: Philosophische Kultur“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 162-167.
- Simmel G. (2004 [1923]). *Aus dem nachgelassenen Tagebuche*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 20. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261-296.
- Simmel G. (2010 [1906/07]). *Philosophie der Kultur. Wintersemester 1906/07. Nachschrift von Herman Schmalenbach*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 21. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 557-571.
- Trentmann F. (2017). *Herrschaft der Dinge. Die Geschichte des Konsums vom 15. Jahrhundert bis heute*. München: C.H. Beck.
- Wagner M. (2001). *Das Material in der Kunst. Eine andere Geschichte der Moderne*. München: C. H. Beck.