

DIRK QUADFLIEG

Die soziale Bedeutung der Dinge. Überlegungen zur materiellen Kultur im Anschluss an Malinowski, Husserl, Simmel und Adorno

Abstract. Contemporary cultural studies are focusing increasingly on the intrinsic meaning of material culture. Nevertheless, it often remains unclear wherein exactly the independent meaning of things consists. While traditional sociological explanations tend to understand cultural artifacts as a mere reflection of human meaning, more recent approaches tend to dissolve the material side of objects in linguistic models. Against this background, the article takes up an idea of culture as an interaction between matter and spirit that already emerged in B. Malinowski and attempts to further elaborate this concept of interaction by drawing on considerations by E. Husserl and G. Simmel. Finally and with regard to T. W. Adorno I will argue that things should not be understood as signs of an external meaning, but as social mediation.

Seit geraumer Zeit kann man den Eindruck gewinnen, dass die Dinge in den Kultur- und Geisteswissenschaften zurückgekehrt sind. Nach dem *linguistic turn* des 20. Jahrhunderts, in dessen Zuge sprach- und zeichentheoretische Ansätze in nahezu alle Disziplinen Einzug gehalten haben, wurden in jüngster Zeit zahlreiche kulturwissenschaftliche „Wenden“ – wie etwa der *spatial* oder der *pragmatic turn* – ausgerufen, die sich wieder verstärkt auf außersprachliche Phänomene konzentrieren (Bachmann-Medick, 2006). Ebenso ist der Begriff der *material culture*, der zunächst in der angloamerikanischen Anthropologie geprägt wurde, mittlerweile zum festen Bestandteil kulturhistorischer Forschungen geworden

(Samida et al., 2014; Harvey, 2009). Darüber hinaus hat vor einigen Jahren in der im engeren Sinne philosophischen Diskussion ein „Neuer Realismus“ von sich Reden gemacht, der gegen eine als übermächtig empfundene Deutungshoheit der Sprachtheorie auf eine Erneuerung der Ontologie setzt. Maurizio Ferraris' *Manifest des neuen Realismus* ebenso wie Markus Gabriels Buch mit dem etwas irreführenden Titel *Warum es die Welt nicht gibt* inszenieren sich als Überwindung eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus, der die Existenz von Sachverhalten allein auf unsere Begriffe und Interpretationen zurückführt. Einer solchen relativistischen Position, die die beiden Autoren mit der hermeneutischen Tradition und insbesondere der poststrukturalistischen Sprachphilosophie verbinden, möchten sie mit einer Erfahrung von Wirklichkeit jenseits von begrifflichen Konstruktionen (Ferraris, 2014: 60) bzw. einer neuen Ontologie der Gegenstandsbereiche (Gabriel, 2014: 193) begegnen.

Abgesehen davon, dass dieser Neue Realismus sich eines längst überwunden geglaubten Vorurteils gegenüber poststrukturalistischen Positionen bedient, scheint er auch sonst für die Klärung der Bedeutung der Dinge wenig hilfreich zu sein, geht es ihm doch allein um die Frage der Existenz von Sachverhalten und nicht um deren Geltung. Im Unterschied dazu wendet sich die kulturwissenschaftliche *material culture*-Debatte der Dingwelt in erster Linie in der Absicht zu, ihre spezifische Bedeutung für einen kulturellen Zusammenhang aufzuzeigen. Ich möchte die Frage nach der Bedeutung der Dinge deshalb ausgehend von dieser kulturwissenschaftlichen Traditionslinie aufgreifen, deren Ursprünge unter anderem in der Ethnologie zu suchen sind. Konfrontiert mit außereuropäischen Lebensformen, deren reichhaltige kulturelle Tradition sich oftmals nur über den Umweg einer Analyse der Alltagspraktiken und -gegenstände erschließen ließ, konnte sich hier ein tief verwurzelt Verstandnis für das Eigenleben von Dingen, Artefakten und sachlichen

Zusammenhängen jenseits von ontologischen oder erkenntnistheoretischen Grundsatzdebatten entwickeln.

Dass die Ethnologie nicht bloß bei einer Beschreibung materieller Phänomene stehen bleibt, soll in einem ersten Schritt exemplarisch mit Hilfe von Bronislaw Malinowski gezeigt werden, der in seiner viel beachteten Studie *The Argonauts of the Western Pacific* von 1922 die Kultur als eine spezifische „Interaktion“ zwischen geistigen Traditionen und materiellen Bedingungen bestimmt hat. Malinowskis ebenso tiefgründige wie beiläufig aufgestellte Definition, in der die materielle Seite der Kultur als gleichberechtigtes Gegenüber des Geistes auftaucht, lässt allerdings offen, wie genau diese „Interaktion“ zwischen Geist und Materie zu verstehen ist. Schaut man sich daraufhin neuere Publikationen zur Materiellen Kultur an, lässt sich zumindest eine negative Definition finden: Die dingliche Welt, so der Tenor zahlreicher Ansätze, darf nicht auf die Funktion eines bloßen Spiegels menschlicher Tätigkeiten oder gesellschaftlicher Entwicklungen reduziert werden (Miller, 1987: 112). Entsprechend erschöpft sich die Bedeutung der Dinge nicht darin, einen fremden geistigen Gehalt zu repräsentieren. Diese durchaus berechtigte Kritik an der Repräsentationstheorie bleibt dann allerdings entweder in der schlichten Behauptung einer „Eigenbedeutung“ der Dinge stecken, ohne überzeugend darlegen zu können, woher diese stammt. Oder sie führt zur vollständigen Auflösung der Trennung zwischen Geist und Materie, Subjekt und Objekt in umfassenden Netzwerk- oder Zeichentheorien – wie etwa bei Bruno Latour –, um den Preis jenes Moments von Eigen- und Widerständigkeit, das dem Materiellen als dem Anderen des Geistes von jeher zukam.

Auf der Suche nach einer alternativen Deutung möchte ich daher in einem zweiten Schritt mit Edmund Husserl und Georg Simmel noch einmal „zu den Sachen selbst“ zurückgehen. Beide Autoren haben sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts um eine Überwindung des alten Dualismus von Geist und Materie, Subjekt und Objekt bemüht, ohne beide Seiten vorschnell ineinander fallen zu lassen. Während Simmel der Moderne eine Entfremdung von

den Dingen attestiert, die er bekanntlich als „Tragödie der Kultur“ bezeichnet, stößt Husserl in seinen Spätschriften mit der gegenständlichen Lebenswelt auf einen letzten Boden der Evidenz. So entfernt diese beiden Gedankengänge zunächst voneinander scheinen, ihre jeweilige Grundintention kommt, wie ich in einem dritten und letzten Schritt zeigen will, bei Theodor W. Adorno zusammen. Im Rückgriff auf einige Überlegungen Adornos zum Verhältnis von Subjekt und Objekt möchte ich schließlich dafür argumentieren, die Bedeutung des Materiellen in der sozialen Vermittlung zu suchen.

Kultur als Interaktion von Geist und Materie

Es wundert sicherlich wenig, dass die in den 1980er Jahren zunächst in Großbritannien und den USA einsetzende neue Aufmerksamkeit für die Materialität von Kultur starke Impulse aus der ethnologischen Forschung erhalten hat, die immer schon auf die Interpretation materieller Zeugnisse fremder Kulturen angewiesen war. Das lässt sich unter anderem an dem in mehrfacher Hinsicht aufschlussreichen Gründungsdokument der modernen Ethnologie, an Bronislaw Malinowskis *Argonauts of the Western Pacific*, nachvollziehen. Malinowskis Studie verdanken wir nicht nur die Beschreibung eines besonderen Gabe-Systems, dem sogenannten Kula-Tausch auf den pazifischen Trobriand-Inseln, sie ist auch deshalb so bekannt geworden, weil sie sich durch eine fortgesetzte Reflexion auf die eigenen Beobachtungsmethoden auszeichnet. Anders als die meisten seiner Vorgänger ist Malinowski bemüht, die untersuchten Stammesgesellschaften in ihrer kulturellen Eigenständigkeit zu erfassen, möglichst ohne dabei immer schon die Standards und Bewertungskriterien moderner europäischer

Gesellschaften anzulegen (Malinowski, 1984 [1922]: 25, 176).¹ Aufgrund dieses Anspruchs steht er vor der schwierigen Aufgabe, die betrachtete Kultur aus sich selbst heraus zu erschließen. Wie aber, so fragt sich Malinowski, soll man zu den konstitutiven Verhaltensregeln, Normen und Praktiken einer Kultur vordringen, wenn diese weder als Regeln oder Gesetze ausformuliert vorliegen noch von den Mitgliedern selbst völlig durchschaut werden?

Als Grund, weshalb die Stammesmitglieder die Regeln ihrer eigenen Institutionen nicht artikulieren können, führt Malinowski eine geradezu automatisch ablaufende „Interaktion“ der mentalen Kräfte der Tradition mit den materiellen Bedingungen der Umwelt an: „The regularities in native institutions are an automatic result of the interaction of mental forces of tradition, and of the material conditions of environment.“ (Malinowski, 1984 [1922]: 11) Implizit steckt in dieser Erklärung ein Begriff der sozialen Institution, der gewissermaßen auch schon die Lösung des Problems beinhaltet. Denn sobald man Kultur als institutionalisierte Interaktion von geistigen Traditionen mit der materiellen Umwelt begreift, lassen sich die gesellschaftlichen Normen und Regeln, die den Mitgliedern selbst gar nicht bewusst sein müssen, durch eine Analyse der alltäglichen, rituellen oder sakralen Gegenstände sowie der mit ihnen verbundenen Praktiken erschließen. Gut ein halbes Jahrhundert bevor der Ausdruck *material culture* in Mode kommt, skizziert Malinowski damit ein überaus anspruchsvolles Programm für das Studium des Materiellen. Anstatt die Dinge lediglich als Vergegenständlichung von geistigen Gehalten zu begreifen, die sich unabhängig von ihnen entwickeln und ihnen vorausgehen, verweist sein Begriff der Interaktion auf ein wechselseitiges Verhältnis, das den materiellen Bedingungen eine ebenso konstitutive Bedeutung für das kulturelle Leben einer Gemeinschaft zubilligt wie den geistigen Kräften. Ganz in diesem Sinne schreibt er in seinem Eintrag „Culture“ für die *Encyclopaedia of the Social Sciences*: „So sind

¹ Inwiefern ihm das tatsächlich gelungen ist, steht – zumindest aus heutiger Sicht – freilich auf einem anderen Blatt.

Artefakte und Brauch gleichermaßen unverzichtbar; und sie erzeugen und bestimmen sich gegenseitig“ (Malinowski, 1986 [1931]: 73). Entsprechend müsste die Besonderheit einer Kultur, um Malinowskis Formel ein wenig zuzuspitzen, in der für sie charakteristischen Interaktion zwischen Geist und Materie gesucht werden.

Während Malinowski allerdings noch glaubte, dass sich moderne Gesellschaften durch eine Expertenkultur auszeichnen, die das Organisationsprinzip der sozialen Institutionen selbst reflektieren und durchschauen kann, hatte sich in den Sozialwissenschaften seiner Zeit bereits die gegenteilige Ansicht durchgesetzt: Mit zunehmender Arbeitsteilung und Differenzierung der Gesellschaft, so die unter anderem von Georg Simmel vertretene These, wird das institutionelle Gefüge auch für Expert:innen immer undurchsichtiger. Bevor im zweiten Abschnitt näher auf diese These eingegangen wird, soll jedoch zunächst vor dem Hintergrund von Malinowskis Interaktions-Modell ein kurzer Blick auf neuere Ansätze zur Materiellen Kultur geworfen werden.

Eine der Galionsfiguren dieser Debatte ist zweifellos der britische Anthropologe Daniel Miller, der in seinem Buch *Material Culture and Mass Consumption* aus dem Jahr 1987 ethnologische Methoden für die Analyse der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft fruchtbar gemacht hat. Wie viele seiner Zeitgenossen ist auch Miller davon überzeugt, dass die marxistische Kritik am Warenfetischismus zu kurz greift, um das komplexe Verhältnis der Menschen zu den Produkten des Massenkonsums erfassen zu können. Anstatt in der Massenware lediglich das Symptom einer Entfremdung der Menschen von ihrem sozialen Wesen zu sehen, geht er von kultur- und schichtspezifischen Aneignungspraktiken aus, mit denen bestimmte Waren zu Objektivierungen von Gruppenidentitäten werden können (Miller, 1987: Kap. 10). Mit Hilfe des Objektivierungsbegriffs, der gewissermaßen Malinowskis Interaktionsbeziehung von Geist und

Materie spezifiziert, möchte Miller die konstitutive Funktion materieller Praktiken für die Entstehung sozialer Identitäten herausstellen und sich explizit von solchen Erklärungen absetzen, die die Dingwelt einfach als einen „Spiegel“ bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse betrachten (Miller, 1987: 112). Die Dinge sind aus seiner Sicht nicht nur das Abbild oder Zeichen einer ihnen fremden Bedeutung, sondern selbst an der Entstehung der sozialen Kontexte beteiligt, aus denen sie ihren Sinn erhalten. Miller zufolge müssen sie daher als symbolische Vermittler begriffen werden, die die Praxis der Akteur:innen leiten.

Millers Kritik an einem Spiegel- oder Repräsentationsmodell, das die Dinge als Zeichen einer von ihnen unabhängigen Bedeutungsebene versteht, zieht sich wie ein roter Faden durch gegenwärtige Arbeiten zur Materiellen Kultur. So betont auch das 2014 erschienene *Handbuch Materielle Kultur* mehrfach, dass Dinge keine bloßen Zeichen seien, sondern – wie es programmatisch in der Einleitung heißt – eine „eigene Quelle der Bedeutung“ darstellen (Samida et al., 2014: 7f). Um sich aus dem überholten abbildtheoretischen Zeichenbegriff zu befreien, greift die kulturtheoretische Diskussion eine aus den Sprachwissenschaften bekannte Verschiebung hin zu einer differentiellen Zeichentheorie auf. Nicht anders als in der strukturalen Linguistik werden Dinge nun in ihrer Beziehung aufeinander betrachtet, als Netzwerke, die eine „offene semantische Struktur“ aufweisen und je nach Kontext verschiedene Sinnzuschreibungen ermöglichen (Samida et al., 2014: 35, 51). Entsprechend verlieren die Dinge hier ihre Funktion als Statthalter oder Träger einer vorgängigen geistigen Bedeutung; allerdings um den Preis, dass nunmehr, wie beispielsweise in der Netzwerktheorie von Bruno Latour, die Unterschiede zwischen geistigen Erzeugnissen, wissenschaftlichen Theorien, menschlichen Akteur:innen und gegenständlicher Umwelt verwischen und die Materialität der Dingwelt in einem Geflecht aus Hybriden zu verschwinden droht (Latour, 2008). Insofern laufen gerade die avancierten semiotischen Interpretationen der materiellen Kultur Gefahr, die besondere Stellung der Dinge bei der Herausbildung

kultureller Bedeutung in einer allgemeinen Zeichenfunktion aufzulösen.

Bei allen berechtigten Vorbehalten, die man gegenüber einer solchen umfassenden Semiotisierung und Hybridisierung haben kann, sollte man hier sicherlich nicht den Fehler des Neuen Realismus wiederholen und die Materialität von Kultur gegen sprachphilosophische Erklärungen ausspielen. Dennoch erscheint eine rein semiotische Interpretation zumindest solange problematisch, wie sie die Dinge als prinzipiell entschlüsselbare Kodierung versteht. Bei Malinowski hingegen deutet sich eine dialektische Bewegung an, in der geistige Traditionen sich einerseits nur in der Auseinandersetzung mit der Dingwelt bilden können und sich andererseits genau aufgrund dieser materiellen Unterseite selbst nie vollkommen durchsichtig sind. Ich möchte diesen Gedanken im Folgenden mit Husserl und Simmel weiter ausbauen.

„Zu den Sachen selbst!“

Der Slogan „zu den Sachen selbst“, den Husserl 1901 in der Einleitung zum zweiten Band seiner *Logischen Untersuchungen* ausgegeben hatte, war dort zunächst auf das spezielle phänomenologische Projekt einer Fundierung logischer Begriffe in Wahrnehmungsakten gemünzt (Husserl, 1992a [1901]: 10). Mit den Sachen sind daher erst einmal gar keine empirischen Gegenstände gemeint, sondern diejenigen Inhalte, die von einem Bewusstseinsakt intendiert werden – und zwar „gleichgültig, ob sie real oder ideal, ob sie wahrhaft, möglich oder unmöglich“ sind (Husserl, 1992a [1901]: 427). Es scheint daher, als sei die phänomenologische Perspektive aufgrund dieser „Einklammerung“ der Existenzfrage eher ungeeignet, um etwas über die Eigenbedeutung der Dinge zu erfahren, wird die Gegenständlichkeit hier doch offenbar auf das von einem Bewusstsein Wahrgenommene und damit einseitig auf die geistige Seite zurückgeführt. Wie sich zeigen lässt, eröffnet indes

gerade die Einklammerung der Existenzfrage eine neue Möglichkeit, die von Malinowski angesprochene Interaktion von Geist und Materie zu denken.

Was Husserl mit den gegenwärtigen Ansätzen zur Materiellen Kultur verbindet, ist die Ablehnung einer naiven Repräsentationstheorie, die davon ausgeht, dass die materielle Welt menschlicher Artefakte lediglich geistige Gehalte widerspiegelt bzw. die äußere Welt der Gegenstände im Bewusstsein abgebildet wird. Schon die Rede von einem Abbild, so Husserls überzeugendes Argument, wird bezogen auf die Wahrnehmung widersinnig, da das Bewusstsein, wenn es doch nur das Bild hat, gar nichts über den Gegenstand selbst sagen könnte, der diesem Bild ähnlich sein soll (Husserl, 1992a [1901]: 436). Insofern lässt sich der intentionale Gegenstand der Vorstellung gar nicht von einem „wirklichen“ oder „äußeren“ Gegenstand unterscheiden. Dennoch möchte Husserl damit keineswegs behaupten – wie der Neue Realismus befürchtet –, dass die Wirklichkeit eine rein begriffliche Konstruktion sei. Seine Untersuchung zielt vielmehr auf die Ebene der konkreten Wahrnehmungsakte, die stets auf einen Gegenstand bezogen bleiben und deshalb eine irreduzible materielle Seite haben (Sartre, 1997 [1939]). Die unterschiedlichen phänomenologischen Qualitäten solcher sachhaltigen Wahrnehmungsakte versucht Husserl dann, als die Grundlage unserer logischen Begriffe und Denkbestimmungen auszuweisen.

Obwohl die *Logischen Untersuchungen* selbst kein dezidiert sozial- oder kulturtheoretisches Programm verfolgen, lässt sich die dort entwickelte Phänomenologie der materialhaltigen Wahrnehmungsakte dennoch als eine Erläuterung des von Malinowski skizzierten Interaktionsverhältnisses von Geist und Materie verstehen. Denn über seine einleuchtende Kritik an der Repräsentationstheorie hinaus gibt Husserls phänomenologische Überblendung der „Sachen selbst“ mit dem intentionalen Bewusstsein noch etwas anderes, Radikaleres zu denken, das sich in den *Logischen Untersuchungen* allerdings eher zwischen den Zeilen lesen lässt. Wenn man nämlich, wie Husserl betont, anerkennen

muss, „daß der intentionale Gegenstand der Vorstellung *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und daß es *widersinnig* ist, zwischen beiden zu unterscheiden“ (Husserl, 1992a [1901]: 439), dann, so darf man folgern, sind nicht nur die strikte Trennung von Innen und Außen, sondern auch die analog gebildeten Gegensätze von Subjekt und Objekt, Geist und Materie usw. bloß nachträgliche Abstraktionen von einer irgendwie vorhergehenden Einheit.

Mit einer solch weitreichenden These steht Husserl nicht alleine da. Bereits ein Jahr vor den *Logischen Untersuchungen* hatte Georg Simmel in seiner *Philosophie des Geldes* von 1900 einen ganz ähnlichen Gedanken aus kulturphilosophischer Perspektive entwickelt. Schon auf den ersten Seiten seiner Abhandlung stellt er die Behauptung auf, dass die Trennung von Subjekt und Objekt keineswegs so grundlegend sei, wie es uns die „wissenschaftliche Welt“ glauben macht (Simmel, 1989 [1900]: 29f). Entwicklungspsychologisch gesehen beginnt das seelische Leben jedenfalls mit einer Art „Indifferenzzustand“, in dem noch nicht klar zwischen Ich und Umwelt unterschieden wird. Die Herausbildung eines Ich, das sich von den umgebenden Objekten abhebt, bedarf nach Simmel einer Objektivierung, denn auch das Ich muss sich zum Objekt machen, um sich überhaupt auf sich selbst beziehen zu können. Dabei kann es auf geistige Formen zurückgreifen, die ihrerseits bereits gegenständlich vorliegen. Die Pointe von Simmels Ansatz besteht nun darin, dass er die gesamte gegenständliche Welt wiederum als eine Objektivierung der historisch gewordenen, geistigen Verhaltens- und Denkweisen der Gattung begreift (Simmel, 1989 [1900]: 626). Diese doppelte Objektivierung, also einerseits die des Individuums, das sich selbst zum Gegenstand machen muss, und andererseits die der gegenständlichen Welt, in der sich die geistige Tradition objektiviert, macht Simmel zufolge den grundlegenden Prozess der Kultur aus.

Deutlicher noch als Malinowski denkt Simmel die Kultur als eine wechselseitige Interaktion von Geist und Materie, in der, wie er sich unmissverständlich ausdrückt, „wir uns ausbilden, indem wir die Dinge ausbilden“ (Simmel, 1989 [1900]: 622). Seine Parallelisierung von kultureller Entwicklung und materiellen Praktiken kann sich dabei auf die Einsicht stützen, dass sich alle Kulturleistungen einer Gemeinschaft – also Sprache, Religion, politische Verfassung, Technik, Künste, Wissenschaften usw. – letztlich nur der Überlieferung verdanken. Damit sie aber von Generation zu Generation weitergegeben werden können, müssen sie in irgendeiner Weise materiell vergegenständlicht vorliegen. Diese materielle Bedingung einer jeden Kulturentwicklung nennt Simmel mit einem von Hegel entlehnten Begriff den „objektiven Geist“ (Simmel, 1996a [1910]: 94).

Dass Simmel den Dingen dabei weit mehr als eine Zeichen- oder Speicherfunktion zugesteht, zeigt sich an der asymmetrischen Beziehung zwischen dem objektiven Geist und den einzelnen Subjekten. Weil die Leistungen aller Mitglieder einer Kulturgemeinschaft in den Bestand des objektiven Geistes einfließen, überragt dessen Umfang und Differenziertheit die endliche Aufnahmekapazität der einzelnen Individuen um ein Vielfaches. Die Gesamtheit der objektivierten Kulturwerte bildet daher nur einen Möglichkeitsraum, dessen Potenziale für subjektive Aneignungen offenstehen. Die individuellen Aneignungsprozesse selbst bleiben dagegen abhängig vom allgemeinen „Lebensstil“ einer Gemeinschaft, der das Verhältnis von „objektiven Kulturmöglichkeiten“ und „subjektiven Kulturwirklichkeiten“ bestimmt (Simmel, 1989 [1900]: 628).

Das Lebensstil-Konzept erlaubt es Simmel dann, mit Bezug auf die Moderne von einer „Tragödie der Kultur“ zu sprechen (Simmel, 1996b [1911]; Frisby, 1989: 107f.). Denn obwohl in den industrialisierten Gesellschaften die Welt der materiellen Objekte immer umfangreicher, das Potenzial zur Subjektivierung entsprechend immer größer wird, nimmt die Fähigkeit der Individuen ab, sich Kulturgüter auch tatsächlich anzueignen.

Tragisch ist dieser Prozess, weil Simmel in der industriellen Ausweitung der materiellen Kultur zugleich die Ursache für die schwindende Fähigkeit zur subjektiven Aneignung erblickt. Zwar stehen die industriell hergestellten Massenwaren immer größeren Bevölkerungsschichten zur Verfügung, aber gerade aufgrund ihrer nahezu unbegrenzten Verfügbarkeit werden die Dinge zugleich austauschbar und beliebig. Dadurch entfernt sich die Dingwelt zunehmend von den Menschen, bis sie ihnen schließlich fremd gegenübersteht. „Dinge und Menschen“, so Simmels pessimistische Gegenwartsdiagnose, „sind auseinander getreten“ (Simmel, 1989 [1900]: 639).

Nun liefert die von Simmel beschriebene Verselbstständigung der Dinge zwar eine Erklärung, inwiefern Materialität tatsächlich zu einer eigenen „Quelle von Bedeutung“ werden kann. Sie nennt allerdings auch den Preis, der für diese Eigenständigkeit zu entrichten ist: Als Verkörperung eines objektiven Geistes, der sich mit der Moderne immer weiter spezifiziert, wird die materielle Kultur für die Einzelnen zunehmend undurchsichtig. Die hinter dem Rücken der Handelnden ablaufende Interaktion zwischen der mentalen Tradition und der materiellen Umwelt, die Malinowski für Stammesgesellschaften angenommen hatte, erweist sich so als das tragische Schicksal der Moderne.

Gleichwohl kann die Verdunklung und Entfremdung von der Dingwelt nicht total sein, sonst wäre weder Simmels Diagnose noch die von Husserl ausgerufene Rückkehr zu den Sachen selbst möglich. Letzterer hat 1935, als eine andere, noch unheilvollere Verdunklung über Europa aufzuziehen begann, in einer Reihe von Vorträgen eine „Krisis der europäischen Wissenschaften“ beschrieben, die sich wie eine philosophiegeschichtliche Umformulierung von Simmels Tragödien-Theorie liest: Husserl zufolge war es der europäische Rationalismus des 18. Jahrhunderts, der in seiner Bestrebung zur Universalisierung der Vernunft jegliche Bodenhaftung verloren und sich immer weiter zersplittert hat, bis

er schließlich in sein Gegenteil, den Verlust des Glaubens an eine einheitliche Vernunft umgeschlagen ist (Husserl, 1992b [1954]: 9-14). Anders als in den frühen *Logischen Untersuchungen* geht es Husserl jetzt ebenfalls um eine große geistesgeschichtliche Entwicklung, die er als allgemeine Sinnkrise des „Menschentums“ beschreibt. Erst vor diesem Hintergrund gewinnt die 34 Jahre zuvor ausgegebene Losung „zurück zu den Sachen selbst“ ihre ganze kulturphilosophische Tragweite. Das lässt sich an Husserls Konzept der „Lebenswelt“ nachvollziehen, mit dem er sich dem bislang von der Philosophie vernachlässigten Bereich der alltäglichen Welterfahrung zuwendet. Hier, im lebensweltlichen Reich der „selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten“ (Husserl, 1992b [1954]: 112), trifft Husserl auf einen unverrückbaren Boden der Evidenz, der den alltäglichen Handlungen ebenso vorausgeht wie jeder wissenschaftlichen Reflexion.

Nicht anders als Simmel begreift auch Husserl die sich ständig wandelnde Lebenswelt als Produkt fortgesetzter Objektivierungsleistungen. Allerdings radikalisiert er Simmels Konzeption des „Lebensstils“ dahingehend, dass er methodisch von allen inhaltlichen Bestimmungen absieht und sich ganz auf die Formen konzentriert, durch die Objekte begegnen. Einzig aus der Begegnungsweise der Dinge hofft Husserl eine allgemeine Weltstruktur gewinnen zu können, die begründungstheoretisch an die Stelle des transzendentalen Subjekts treten kann. In gewisser Weise antwortet er damit auf Simmels Tragödie der materiellen Kultur, denn obwohl sich die Dinge gegenüber den Menschen verselbstständigt haben, liegt in ihrer Gegebenheitsweise weiterhin die Bedingung der Möglichkeit jeder objektiven Geltung, d.h. von Bedeutung überhaupt (Husserl, 1992b [1954]: 149).

Indem Husserl die Interaktion mit der materiellen Umwelt, das heißt jetzt die Weise, in der uns die Dinge der alltäglichen Lebenswelt erscheinen, zur alleinigen Quelle der Bedeutung erhebt, stößt er allerdings auf ein Problem, das für die Frage nach der spezifischen Bedeutung des Materiellen insgesamt entscheidend ist. Die Schwierigkeit, mit der sich Husserl konfrontiert sieht, hängt mit

seinem phänomenologischen Ansatzpunkt beim wahrnehmenden Bewusstsein zusammen, von dem ausgehend er gleichwohl bis zur allgemeinen Struktur der Lebenswelt als Bedingung aller Sinngehalte vordringen möchte. Sofern aber die „selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten“ der Lebenswelt immer nur in individuellen Anschauungen und je besonderen Zusammenhängen erfahren werden, muss Husserl erklären, weshalb überhaupt von einer übereinstimmenden Form solcher alltäglichen, persönlich gefärbten Welterfahrungen die Rede sein kann.

Husserls Antworten auf die drängende Frage nach der Intersubjektivität der Lebenswelt, die sein gesamtes Spätwerk umtreibt, bleiben indes zweideutig. So führt er einerseits die „merkwürdige Wahrheit“ an, dass unsere Welterfahrung trotz aller Zersplitterung weiterhin über einen intersubjektiv geteilten Boden verfügt (Husserl, 1992b [1954]: 168). Wie immer auch subjektiv meine Wahrnehmung der im Raum versammelten Objekte auch sein mag, ich kann und muss mich darauf verlassen, dass anderen diese Objekte in der gleichen Weise begegnen. Andererseits hat Husserl in der *Krisis*-Schrift die Tendenz, die Entstehung eines solchen gemeinsamen Welt-Horizonts aus einer „Vergemeinschaftung“ und „wechselseitigen Korrektur“ unserer Erfahrungen heraus zu erklären (Husserl, 1992b [1954]: 270). Auch wenn unklar bleibt, wie weit eine derartige intersubjektive Verständigung über das Welterleben reicht, dreht er damit offenbar das Begründungsverhältnis um und führt die Bedeutung der materiellen Welt gleichsam durch die Hintertüre wieder auf die Beziehung der Subjekte untereinander zurück. Hatte es zunächst so ausgesehen, als würde er den letzten Boden der Gewissheit in der Gegebenheitsweise der „Sachen selbst“ suchen, entsteht nun der Eindruck, als würde sich die Geltung der Weltstruktur letztlich einer intersubjektiven Übereinstimmung verdanken.

Eine solche Rückführung der Lebenswelt auf sedimentierte Verständigungsprozesse wird nicht erst in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1984) von Jürgen Habermas zum Programm erhoben.² Schon Ernst Cassirer hatte gegen die von Simmel behauptete tragische Verselbständigung des objektiven Geistes versucht, die Dinge als „Brücke“ zwischen Ich und Du vorzustellen. Seine „Lösung der ‚Tragödie der Kultur‘“ lautet dann entsprechend: Das Werk „ist und bleibt doch nur ein Durchgangspunkt“ (Cassirer, 2001 [1942]: 114f). In beiden Fällen wird die Vorrangstellung der Gegenständlichkeitsform, die Simmel mit dem doppelten Prozess der Objektivierung verbunden hatte und die auch in Husserls Konzept der Lebenswelt zunächst leitend war, zugunsten intersubjektiver Verhältnisse aufgelöst. Will man dagegen die in Malinowskis Begriff der Interaktion angelegte Wechselseitigkeit von mentalen Traditionen und materieller Umwelt ernstnehmen, muss man erneut auf die Eigenständigkeit der dinglichen Welt insistieren, freilich ohne nun umgekehrt die soziale Dimension zu vernachlässigen. Mit Hilfe einiger Überlegungen von Adorno soll deshalb abschließend skizzenhaft umrissen werden, wie beide Anforderungen erfüllt werden können, wenn man die Dinge als Ort der sozialen Vermittlung begreift.

Dinge als Mittler

Um Malinowskis Interaktions-These aus Sicht der Frankfurter Schule zu beleuchten, bietet sich zunächst ein Blick in die *Dialektik der Aufklärung* an, in deren Zentrum ebenfalls das Verhältnis von Geist und Natur steht. Auch Horkheimer und Adorno verstehen die Kulturentwicklung als eine fortwährende Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, wobei sich für sie diese „Interaktion“ im Unterschied zu Malinowski und allen anderen bisher betrachteten Ansätzen durchgehend als ein Herrschaftsverhältnis

² Mit Verweis auf Jean Piaget will Habermas „[...] den Begriff der Lebenswelt zunächst als Korrelat von Verständigungsprozessen einführen“ (Habermas, 1984: 107).

darstellt. Aus der in der *Dialektik der Aufklärung* eingenommenen menscheitsgeschichtlichen Perspektive beginnt die Geistesgeschichte im Übergang vom magischen Denken zum Mythos, der nach der bekannten Doppelthese bereits Aufklärung im Sinne einer distanzierenden, begrifflich identifizierenden Einstellung gegenüber der Natur ist (Horkheimer/Adorno, 1969: 14). Anders als die Magie, die sich den jeweils lokalen Mächten der Natur mimetisch annähert, um sie zu beschwören, verwebt die Mythologie die natürlichen Phänomene zu einer großen Erzählung, die wie die späteren Wissenschaften bereits auf theoretische Erklärung und praktische Manipulation hin entworfen ist.

Spätestens mit der Moderne nimmt diese Form der wissenschaftlich-technischen Rationalität, deren Anfänge sich bis in den Mythos zurückverfolgen lassen, auch bei Horkheimer und Adorno tragische Züge an, wird doch die fortschreitende Befreiung von den Zwängen der äußeren Natur notwendig mit einer wachsenden Unterdrückung der inneren Natur bezahlt. Das rationale, sich seiner selbst gewisse Subjekt, so die desillusionierende Diagnose, ist erkaufte mit einer Fesselung der sinnlichen Erfahrung und einer Entfernung von den Dingen. Weil es aus diesem tragischen Zusammenhang keinen einfachen Ausweg mehr gibt, ohne das Subjekt der Aufklärung selbst aufzulösen, geht es den beiden Autoren zunächst lediglich darum, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, was im Prozess der Kulturentwicklung konstitutiv ausgeschlossen und vergessen wurde. „Eingedenken der Natur im Subjekt“ lautet die erratische Formel, die sie für eine solche kritische Bewusstwerdung finden (Horkheimer/Adorno, 1969: 47).

Der größere kulturtheoretische Rahmen der *Dialektik der Aufklärung* ist hier vor allem deshalb von Interesse, weil die Formel vom „Eingedenken der Natur im Subjekt“ in Adornos Spätwerk modifiziert als „Vorrang des Objekts“ wiederkehrt. Adornos Begründung, weshalb dem Objekt nicht nur kulturhistorisch, sondern auch systematisch ein Vorrang vor dem Subjekt gebührt,

ist ebenso einfach wie einleuchtend: „Vom Subjekt“, so Adorno in der *Negativen Dialektik*, „ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt“ (Adorno, 1966: 185). Anders ausgedrückt: Die Dinge kommen ziemlich gut ohne uns aus; wir aber sind nicht nur auf die Dingwelt angewiesen, als körperliche Wesen sind wir selbst ein Teil von ihr. Mit dieser scheinbar selbstverständlichen Einsicht radikalisiert Adorno die bereits für Simmel, Husserl und auch Malinowski leitende Intuition, dass sich der Geist selbst missversteht, wenn er sich nur in einer Loslösung von seiner materiellen Seite bei sich wähnt. Gleichwohl wäre ohne eine Trennung der beiden Sphären, das zeigt Adorno am Begriffspaar von Subjekt und Objekt, keine Erkenntnis möglich. Die Rede vom „Vorrang des Objekts“ dient daher vor allem dazu, einen eingeschliffenen, hierarchischen Dualismus umzukehren und in andere Bahnen zu lenken. Die von Adorno hervorgehobene Asymmetrie des Verhältnisses, in dem das Subjekt das Objekt auf ganz andere Weise impliziert und braucht als umgekehrt, erinnert sowohl daran, dass eine dingliche, objektivierende Seite buchstäblich ‚unabdingbar‘ für die Konstitution subjektiver Innerlichkeit ist, als auch an den Umstand, dass die Dinge gegenüber jeder geistigen Aktivität das Andere und Nicht-Identische bleiben.³

Zwar bestärkt und bestätigt Adorno, indem er auf die Nicht-Identität des Objekts insistiert, die von Simmel und auch Malinowski angesprochene Undurchsichtigkeit der Materialität von Kultur. Zugleich aber scheint mit dem Vorrang des Objekts das intersubjektive Verhältnis, das bei Husserl als ein Problem des Rückgangs zu den Sachen selbst aufgetaucht war, wieder in den Hintergrund zu rücken. Dieser Auffassung ist jedenfalls Jürgen Habermas, der die erste Generation der Frankfurter Schule wiederholt dafür kritisiert hat, dass sie – wie er dies ausdrückt – im

³ Das eigentümlich asymmetrische Implikationsverhältnis von Subjekt und Objekt, Kultur und Natur hat Christian Kupke treffend als eine „implementäre Dialektik“ bezeichnet (Kupke, 2008: 9).

Paradigma der Bewusstseinsphilosophie gefangen bleibe (Habermas, 1984: 518). Habermas' eigene Kommunikationstheorie nimmt dagegen die in Husserls Spätschriften angedeutete Abzweigung und führt das phänomenologische Konzept der Lebenswelt tatsächlich vollständig auf intersubjektive Verständigungsakte zurück.

Eine solche theoretische Weichenstellung lässt sich aus der im Anschluss an Malinowski entwickelten Perspektive schon allein deshalb als verkürzend kritisieren, weil sie den Dingen einen allenfalls zweitrangigen Platz einräumt. Darüber hinaus jedoch fehlt dem Verständigungsparadigma jedes Sensorium für die Verselbstständigung der materiellen Überlieferung, die Simmel von einer „Tragödie der Kultur“ und die erste Generation der Frankfurter Schule von einer „Dialektik der Aufklärung“ sprechen ließ. Freilich ist bislang alles andere als klar, wie sich der von Adorno dargelegte Vorrang des Objekts auch in Bezug auf intersubjektive Verhältnisse behaupten lassen soll. Am nächsten kommt einer solchen Position wohl Simmels umfassender Begriff der Objektivierung. Hier ist die gegenständliche Seite der Kultur die Voraussetzung für die Herausbildung von Subjektivität und gibt zugleich den Welthorizont ab, in dem sich die Subjekte begegnen können. Mit Blick auf Husserl kann man hinzufügen, dass ein solcher Vorrang der Objektivierung nicht nur die Inhalte der geistigen Überlieferung betrifft, die gleichsam in den Dingen kondensiert und verfestigt sind, sondern ebenso die logisch-kategorialen Formen des Denkens, die der Begegnungsweise der Dinge entstammen.

Aber weder Simmel noch Husserl haben aus diesem Zusammenhang den naheliegenden Schluss gezogen, dass die sozialen Verhältnisse insgesamt durch einen Dingbezug vermittelte sind. Und auch Adorno geht diesen Schritt nur zögernd, denn aus seiner kulturkritischen Perspektive steht hier die faktische Trennung von Subjekt und Objekt sowie die damit verbundene historische

Selbstüberschätzung des Subjekts im Weg. Unter den gegebenen Verhältnissen des Spätkapitalismus bleibt es zumindest in zwei Hinsichten riskant, ohne weitere Vorkehrungen von einer sozialen Vermittlung durch die Dinge zu sprechen: Auf der einen Seite lässt sich eine solche Behauptung nämlich kaum von jenem Vorgang der Verdinglichung unterscheiden, den Marx und Lukács mit Blick auf den Warenfetischismus beschrieben haben; auf der anderen Seite droht ein Rückfall in das kommunikationstheoretische Vorurteil, wenn sich die vermittelnde Funktion der Dinge darauf beschränkt, bloße Medien oder Spiegel einer sozial entstandenen Bedeutung zu sein. Für Adorno bedarf es deshalb zunächst eines grundsätzlich anderen Verhältnisses zu den Dingen, ähnlich wie in dem in der *Dialektik der Aufklärung* eingeforderten „Eingedenken“, um überhaupt deren tiefere soziale Dimension in den Blick zu bekommen.

Es ist durchaus bemerkenswert, dass Adorno an einer der wenigen Stellen, an denen er über ein solches geglücktes Verhältnis zu den Objekten spricht, auf den Begriff der Kommunikation zurückgreift. Als hätte er bereits die später von Habermas ausgearbeitete Interaktionstheorie vor Augen, weist er jedoch die gegenwärtige Verengung des Begriffs auf den intersubjektiven Austausch zurück, die seiner Ansicht nach „das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen den Subjekten [...] verrät“ (Adorno, 1977: 743). Eine richtig verstandene Kommunikation müsste dagegen, so Adorno weiter, „sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen“ (Adorno, 1977: 743) stattfinden, und zwar so, dass darin sowohl die Unterschiede als auch eine gegenseitige Teilhabe gewahrt bleiben. Die kurzen Ausführungen Adornos zum Begriff der Kommunikation, die er selbst als „Spekulation über den Stand der Versöhnung“ einleitet, sind sicherlich alles andere als selbsterklärend. Entscheidend ist jedoch die Weise, in der hier die bei Husserl auseinandertretenden Verhältnisse erneut verfügt werden. Indem Adorno an die Stelle der phänomenologischen Wahrnehmungsakte, die notwendig an ein

Ich-Bewusstsein gekoppelt bleiben, eine wechselseitige Interaktionsbeziehung setzt, hat er deutlich weniger Schwierigkeiten, das Verhältnis zu den Dingen mit dem zu anderen Subjekten zu parallelisieren. Das Ideal beider wäre eine Form, in der die Abhängigkeit vom Gegenüber nicht durch eine gleichmachende Identifizierung getilgt würde. Vorrang des Objekts bedeutet entsprechend, das Andere in seiner Andersheit als Voraussetzung des Eigenen anzuerkennen (Guzzoni, 2012: 229-242).

Adornos Modell der Kommunikation eröffnet damit eine Perspektive auf die soziale Bedeutung der Dinge, die sich weder in der Abbildung gesellschaftlicher Verhältnisse noch in der Funktion eines durchsichtigen Mediums erschöpft. Vielmehr behält die dingliche Seite ein Moment der Undurchsichtigkeit, der widerständigen Materialität, die als das Andere des Geistes an dessen eigene Grundlage mahnt. Dass sich über eine solche Fremdheit zugleich eine soziale Beziehung herstellen lässt, scheint allerdings auf den ersten Blick eher einer formalen Analogie zwischen der Eigenständigkeit der Dinge und den Besonderheiten der Individuen geschuldet: Für beide gilt, dass in der richtig verstandenen Kommunikation das Andere in seiner Differenz erhalten bleibt. Dennoch ergibt sich daraus keineswegs auch schon eine Vermittlung der einen durch die andere Ebene. Bedenkt man jedoch, dass mit dem Vorrang des Objekts die Angewiesenheit des Bewusstseins auf einen Körper und eine materielle Welt gemeint ist, dann ist es genau diese Abhängigkeit, in der die Subjekte bei aller Unterschiedenheit vorgängig miteinander verbunden sind. Die gemeinsame Teilhabe an einer materiellen Welt ist die absolute Voraussetzung von Subjektivität und kann deshalb allenfalls nachträglich, durch das Vergessen dieser Grundlage, überhaupt fraglich erscheinen.

Auch wenn Adorno selbst den Begriff der Kommunikation nicht weiterverfolgt, greift er damit den von Simmel und Husserl vorbereiteten Gedanken auf, dass die Subjekte immer schon einer

mit anderen geteilten Welt angehören, die den unhintergehbaren Horizont für jedes Selbst- und Fremdverhältnis liefert.⁴ Sofern dieser gemeinsame Hintergrund, der soziale Institutionen ebenso wie kulturelle Werte jeglicher Art umfasst, überhaupt nur in einer vergegenständlichten Form überliefert werden kann, lässt sich für die Kulturentwicklung insgesamt in der Tat ein gewisser Vorrang der Objektbeziehung behaupten: Ohne Objektivierungen, die das einzelne Leben überdauern, wäre eine Geschichte und damit eine Kulturentwicklung – unabhängig davon, was jeweils aus der Binnenperspektive als Fortschritt oder Regression gewertet wird – gar nicht möglich. Um noch einmal auf Malinowski zurückzukommen, wäre das eine durchaus überzeugende Deutung von Kultur als einer „Interaktion“ zwischen mentaler Tradition und materieller Umwelt.

Gleichwohl sind sich Simmel und Adorno darin einig, dass diese Interaktion geschichtlichen Veränderungen unterworfen bleibt, die vermittelt über die Dinge auf die zwischenmenschlichen Beziehungen durchschlagen. Wie dargelegt, gehen beide Autoren von einer tragischen Dialektik zwischen Kulturentwicklung und Dingbezug aus: So ermöglicht die wissenschaftlich-technische Rationalisierung zwar eine zunehmende Befreiung aus der Abhängigkeit von Naturprozessen sowie eine ungeahnte industrielle Vervielfältigung der Gegenstände; auf ihrer Kehrseite führt sie aber auch notwendig zu einer wachsenden Entfernung von den Dingen und einer Selbstüberschätzung subjektiver Vernunft.

Daraus erwächst die Aufgabe einer kritischen Theorie der materiellen Kultur. Wenn es stimmt, dass es den Individuen heute nicht mehr gelingt, sich in der Auseinandersetzung mit der

⁴ Es ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass sich das Motiv einer solchen ‚kommunikativen‘ Versöhnung von Subjekt und Objekt in Adornos *Ästhetischer Theorie* wiederfinden lässt (Wellmer, 1985: 29). Allerdings mit zwei Einschränkungen: Zum einen bleibt die ästhetische Erfahrung bei Adorno begriffslos; zum anderen übersteigt der Begriff des Kunstwerks den engeren Bereich der dinglich-materiellen Objektivationen, der im vorliegenden Text im Fokus der Überlegungen steht.

materiellen Welt als soziale Wesen zu erfahren, reicht es nicht aus, lediglich an eine vergessene soziale Bedeutung der Dinge zu mahnen. Es muss vielmehr darum gehen, sowohl die Genealogie eines solchen Vergessens als auch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse zu benennen, die von seinem Fortbestand profitieren. Das erwähnte „Eingedenken der Natur im Subjekt“, das Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* einfordern, erweist sich heute als zu defensiv, um einen derart weitreichenden gesellschaftskritischen Anspruch einzulösen. Vor dem Hintergrund der spezifischen sozialen Bedeutung, die man den Dingen im Anschluss an Malinowski, Husserl, Simmel und Adorno zusprechen kann, bietet sich allerdings eine andere Formulierung aus Adornos *Negativer Dialektik* als Motto für eine zukünftige kritische Theorie der materiellen Kultur an: Die „Liebe zu den Dingen“, von der dort die Rede ist, steht keineswegs für den Rückzug eines an der Nachkriegsgesellschaft verzweifelnden Autors; sie wäre wohlverstanden der Schlüssel zu einer Gesellschaftskritik, die ausgehend von den dinglichen Praktiken nach dem gegenwärtigen Stand der sozialen Freiheit fragt (Adorno, 1966: 191; Quadflieg, 2017: 70-74).

Literatur

- Adorno T. W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno T. W. (1977). „Zu Subjekt und Objekt“, in: ders. *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 741-758.
- Bachmann-Medick D. (2006). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Cassirer E. (2001 [1942]). „Die ‚Tragödie der Kultur‘“, in: ders. *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Hamburg: Meiner, S. 108-132.

- Ferraris M. (2014). „Was ist der Neue Realismus?“, in: M. Gabriel (Hg.). *Der Neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp, S. 52-75.
- Frisby D. (1989). *Fragmente der Moderne. Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin*. Rehda-Wiedenbrück: Daedalus.
- Gabriel M. (2014). „Existenz, realistisch gedacht“, in: ders. (Hg.). *Der Neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp, S. 171-199.
- Guzzoni U. (2012). „Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt ...? Überlegungen zum Verhältnis von Mensch und Ding bei Adorno und Heidegger“, in: Lotz C., Friesen H., Meuer J., und M. Wolf (Hg.). *Ding und Verdinglichung. Technik und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*. München: Wilhelm Fink, S. 229-242.
- Habermas J. (1984). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Harvey K. (Hg.) (2009). *History and Material Culture. A Student's Guide to Approaching Alternative Sources*. London - New York: Routledge.
- Husserl E. (1992a [1901]). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, I. Teil, in: ders. *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hamburg: Meiner.
- Husserl E. (1992b [1954]). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: ders. *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Hamburg: Meiner.
- Horkheimer M., und T. W. Adorno (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Kupke C. (2008). „Psyche zwischen Natur und Kultur. Eine dialektische Analyse“, in: Vogeley K., Fuchs T., und M. Heinze (Hg.). *Psyche zwischen Natur und Kultur*. Lengerich - Berlin: Parodos, S. 9-38.
- Latour B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Malinowski B. (1984 [1922]). *The Argonauts of the Western Pacific. An Account to Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesia New Guinea*. Long Grove, IL: Waveland Press.

- Malinowski B. (1986 [1931]). *Schriften zur Anthropologie*. Frankfurt/M.: Syndikat.
- Miller D. (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford - Cambridge, MA: Blackwell.
- Quadflieg D. (2017). „Von der Liebe zu den Dingen. Verdinglichung zwischen Entfremdung und Versöhnung“, in: *Wespennest. Zeitschrift für brauchbare Texte und Bilder*, 172 (05), S. 70-74.
- Samida S., Eggert M. K. H., und Hahn H. P. (Hg.) (2014). *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Sartre J.-P. (1997 [1939]). „Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität“, in: ders. *Philosophische Schriften*. Bd. 1: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 33-38.
- Simmel G. (1989 [1900]). *Philosophie des Geldes*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 6. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel G. (1996a [1910]). *Hauptprobleme der Philosophie*, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-157.
- Simmel G. (1996b [1911]). „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: ders. *Gesamtausgabe*. Bd. 14. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 385-416.
- Wellmer A. (1985). „Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität“, in: ders. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 9-47.

