

Zwischen Mensch und Ding

Thomas Kolnberger

EINLEITUNG

Die Beziehung von Menschen und Dingen stand längste Zeit unter der Annahme, dass stabile Verhältnisse herrschen, praktisch wie ontologisch geordnet in zwei Sphären: Menschen seien Menschen; Dinge eben Dinge. Diese scheinbar klaren Grenzen zwischen Menschlichem und Dinglichem sind wissenschaftlich-konzeptionell in Bewegung gekommen, denn kategoriale Unterscheidungen, die nur zwei Ausprägungen zulassen, gelten als essentialistisch und reizen zum Widerspruch. Vertreter und Vertreterinnen neuerer holistischer Ansätze und Denkrichtungen wie der Akteur-Netzwerk-Theorie (oder ANT, siehe Latour 2001; 2007), Cyborg-Anthropologie (Downey/Dumit/Williams 1995), *Art and Agency* (Gell 1998), *New Materialism* (Bennett 2010) oder »materieller Arrangements« (Schatzki 2016) kritisieren diese Dichotomisierung als unzulässige Zerlegung einer Gesamtheit in zwei Teilgesamtheiten, die nebeneinander stehen. Alles gehört also irgendwie zusammen oder zumindest zusammengedacht, aber wie?

Grenzen in Frage zu stellen, zumindest der Versuch dazu, ist paradigmatisch für die Zeit, in der wir leben. Zuletzt wurde – und nicht nur in den Kulturwissenschaften – wieder ausführlich die Grenzziehungsproblematik von ›Natur‹ und ›Kultur‹ erörtert und themenbezogene Journale als Diskussionsplattformen gegründet (z. B.: *Nature and Culture* 2006ff., vgl. Fischer-Kowalski/Weisz 1999). Hier äußert sich zuallererst fundamentale Kritik an ›bewährten abendländischen Leitkategorien‹ und als Alternative wird komplexes Systemgeschehen mit fließenden Übergängen dem konstatierten komplementären Reduktionismus gegenübergestellt, der das Denken des ›Westens‹ durchziehen soll. Der Wechsel von der ›Dingvergessenheit alter Schule‹ zur ›Dingversessenheit‹ im sogenannten *Material Turn* oder »thingly turn«, wie Peter-Paul Veerbeek (2005: 3) es ausdrückt,

scheint ein Ausläufer dieser Diskussion zu sein. In ihrer konzeptionell weitreichendsten Dimension ist diese Wende zur Materialität eine Debatte mit dem Voratz, das binäre Oppositionspaar ›Mensch versus Ding‹ aufzulösen, um die Privilegierung des Geistes über die Materie zu beenden. Demzufolge wird Dingen jetzt Handlungsmacht zugestanden und die anthropozentrische Vorstellung vom Menschen als alleiniger Akteur mit Wirkungsmacht in Frage gestellt. Dinge besitzen nicht nur *Agency*. Sie erscheinen in diesem Licht auch als Indikator für Veränderung, und über die materielle Kultur kann deshalb sozialer Wandel gut aufgezeigt werden. Insbesondere gilt dies, wenn Dinge selbst diese Entwicklung vorantreiben. Die irritierende Dynamik ›des Netzes‹, seine ›Zuhandenheit‹ als *Social Media* ist ein gutes Beispiel hierfür. Objekt-Subjekt-Verhältnisse, wie im letzten Fall als engmaschige Digital-Material-Medium-Mensch-Beziehung, entziehen sich einer eindeutigen Zuordnung zu Technischem oder Humanem. Aus dieser Verquickung heraus erfolgt, im Gebrauch wie emotional, eine Grenzüberschreitung: So werden in der Praxis der Neuen Medien immer selbstverständlicher elektronische Artefakte als Alter-Ego und Avatare als Inkarnationen realer Personen akzeptiert (Packer/Jordan 2001; Turkle 2011; Brukamp 2010; Christensen/Gotved 2015). Bruno Latour folgend sind das Beispiele für eine *Assemblage*, d. h. von Relationen heterogener Einheiten, die mehr als nur »›vermenschlichte‹ Dinge« (Reuter/Berli 2016: 5) sind, sondern etwas Drittes, ein zwischen Realem und Virtuellem Angeordnetes darstellen. Solche Ding-Mensch-Konstellationen werden zu Herausforderungen eben weil keine wirkliche Autonomie mehr festlegbar ist und sie unauflösbar miteinander verwirrt und verworren scheinen (Müller 2015). Gibt es hierfür Beispiele aus der Geschichte?

Aus historischer Perspektive möchte ich in diesem Beitrag auf eine besondere und die wohl ursprünglichste Verbindung zwischen Mensch und Ding hinarbeiten. Die Arbeitsthese dazu lautet, dass die unmittelbarste Verstrickung von Mensch und Ding der menschliche Körper selbst ist. Welcher analytische Zugang bietet sich in diesem Zusammenhang an? Viele. Meiner Ansicht nach lässt sich diese Vielzahl grob in zwei Gruppen zusammenfassen. Eine mögliche Perspektive ist die Selbstreferenz des Körpers auf den Körper. Nach Marcel Mauss etwa, ist der ›natürliche‹ Körper immer schon ein kulturell vorgeformter und ein ›technisches Objekt‹ zugleich: »Der Körper ist das erste und natürlichste Instrument des Menschen. Oder genauer gesagt ohne von Instrument zu sprechen, das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technisches Mittel des Menschen ist sein Körper« (Mauss 1975: 205). Beim französischen Ethnologen wird davon ausgegangen, dass der Mensch zuallererst auf sich selbst als physischen Körper bezogen ist: Der Körper wird seinem Gebrauch angepasst, der wiederum sozial vor-

gegeben ist. ›Körpertechniken‹, wie der aufrechte Gang beim Militär, sind Sozialisation, wobei der Körper sowohl primäres Mittel als auch Objekt in einem ist (Schüttpelz 2010).

Körpertechniken sind im Grunde genauso arbiträr wie verallgemeinernde Vorstellungen von Leib und Seele, die in verschiedenen zeitlich-kulturellen Kontexten den ›Geist‹, mitunter den ›Weltgeist‹, aus dem physischen Körper herauslösen als *psychē* und *pneúma*, *Ka*, *Ba* und *Ach*, *nefesch*, *nafs*, *ātman* und *jīva*, *p'o* und *hun*, *mitaman* und *anima* oder *animus*. In der philosophischen Anthropologie Helmut Plessners ergeben sich aus diesem unaufhebbaren und ursprünglichen Verhältnis des lebendigen Körpers zum metaphysischen Leibe zwangsweise Widersprüche und Doppeldeutigkeiten. Sie sind wesentlicher Teil und Triebfeder der *conditio humana*: »Der Mensch *ist* immer zugleich Leib (Kopf, Rumpf, Extremitäten mit allem, was darin steckt) – auch wenn er von seiner irgendwie ›darin‹ seienden unsterblichen Seele überzeugt ist – und *hat* diesen Leib als diesen Körper« (Plessner 2003: 238, seine Hervorheb.). In der Praxis begründen solche Selbstwahrnehmung unterschiedlichste Körperkonzepte, Körperschemata oder Körperbilder, die als ›Selbstkonzepte‹ eine differenzierte Orientierung im Umgang mit der sozialen und dinglichen Welt erst ermöglichen (vgl. Jaspers 1973; Alloa et al. 2012).

Für den französischen Philosophen und Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty, der auf Edmund Husserls Werk aufbaut, ist es nicht der ›natürliche Körper‹, sondern der Leib (*le corps propre*) dieser ursprüngliche ›Gesichtspunkt der Welt‹: »Ich bin mein Leib«, schreibt er, und an selber Stelle weiter: »Wir betrachten nicht lediglich die Verhältnisse zwischen Segmenten und Korrelationen zwischen sichtbarem und taktilem Leib: wie sind es, die diese Arme und Beine zusammenhalten, sie zugleich sehen und berühren« (1966: 180). Die deutsche Sprache lässt mit der Unterscheidung von ›Leib‹ und ›Körper‹ eine »zwanglose Differenzierung« und damit eine tiefgehende ›Verdinglichung‹ sowohl von Leib in phänomenologischer wie Körper in physischer Betrachtungsweise zu (Schmitz 2011: 5). Der Leib in seinem Lebensvollzug produziert dann, wie es Hermann Schmitz in seinem neu-phänomenologischen Ansatz ausdrückt, »Halbdinge« wie Schmerzen, die bei hämmernden Kopfweg als pulsierende Zone über die eigentliche Körpergrenzen hinauszugehen scheinen. Solche exzentrische Erweiterungen lassen sich aber nur erspüren und stellen kein raumzeitliches Kontinuum dar, wie es ›Festkörper‹ voraussetzen (Schmitz 2011: 29f.). Letztlich bleiben die »Volldinge« (Objekte) von diesem empfindsamen »ausgedehnten Leib«, dem körperlichen Wirklichkeitsbezug, getrennt. Gewissermaßen ist das die ›Selbstreferenz des Leibes auf den Leib‹.

Wird dann »das Sichtbare und das Unsichtbare« im wahrsten Sinne des Wortes realisiert, wenn man sich nicht mehr selbst die Hände reichen kann? Auch bei

Merleau-Ponty (*Le Visible et l'Invisible*, 1986) ist das ein oft verwendeter Beispielfall, wo das Spüren ›von innen‹, des Händedrucks, durch Erleben ›von außen‹, der Handreichung, aus sich selbst erfolgt. Wenn beim sogenannten ›Phantomschmerz‹ aber real-abgetrennte Gliedmaßen noch ›wie von selbst‹ gespürt werden, verliert dann nicht die Phänomenologie ihre konzeptionelle Anschlussfähigkeit und gerät in ihrer Radikalität zum selbstreferentiellen Zirkelschluss, zur ›Hyperphänomenologie‹? Phantomschmerzen, welche die Neurologen Rachamandran und Blakeslee (1998) als »Phantoms in the Brain« bezeichnen, lassen sich nämlich durch Virtual-Reality-Simulationen nicht nur mildern, sondern durch computeranimierte Vorspie(ge)lung des Körperteilverlustes mitunter vollständig kurieren. Das Gehirn wird hier durch eine ›Vorstellung zweiten Grades‹ – eine Vorstellung von der Bildhaftigkeit der Anschauung des raumeinnehmenden Körpers – ausgetrickst und der fehlenden Reorganisation nach dem Verlustfall (›remapping‹) des somatosensorischen Großhirnrinde (*cortex cerebri*) von außen technisch auf die Sprünge geholfen. Hier tritt der Körper aus dem Leib und geht als Simulacrum in eine partielle Hyperrealität über.

Eine grundsätzlich andere Perspektive nehmen Soziologien des Körpers ein. Es wird »Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen« analysiert (Raab/Soeffner 2005: 166). Auch in der »Körpergeschichte« (Lorenz 2000; Body Politics 2013ff.; Schroer 2005), oder auch »Geschichte des Körpers« (*Body History*), an der ich mich in diesem Beitrag insbesondere orientiert habe, werden Interdependenzen von Körper und Gesellschaft in ihrer historischen Dimension untersucht. Es wird darauf hingewiesen, dass gesellschaftliche Werte, Normen, Strukturen oder Technologien den menschlichen Körper prägen, und dies in Diskursen thematisiert und mit Praxen sichtbar gemacht wird. Die Ansätze dazu sind so vielfältig wie die Methoden breitgefächert und schließen Genderforschung, Sportgeschichte, philosophisch-theologische Erkundungen und anderes mehr mit ein. Seit rund zwei Jahrzehnten ist diese Disziplin richtiggehend aufgeblüht. Doch selbst in umfassenden Darstellungen, wie der von Linda Kalof und William Bynum (2010) herausgegebenen sechsbändigen kulturgeschichtlichen Reihe, die von der Antike bis zur Gegenwart führt, werden Körper durchgehend als diskrete Einheiten interpretiert – ›diskret‹ im Sinne des Lateinischen *discretus* als ›fähig, unterscheidend wahrzunehmen bzw. wahrgenommen zu werden‹. Konsequenterweise stehen dann diese diskreten Körper anderen diskreten Dingen diskontinuierlich gegenüber. Ein Interaktionsprozess erzeugt und prägt die Bedeutung der Dinge für die Menschen und Menschen handeln gegenüber Dingen auf der Grundlage dieser Bedeutung, wobei die ›Dingwelt‹ weiterhin von der ›Menschwelt‹ strikt getrennt bleibt. Welche Zusammenhänge liegen also in dieser zweiten Perspektive auf Körper vor? Es sind entweder diskrete Einheiten, die in zyklische Interaktion und

Rückkoppelung treten, als eine Seite des konzeptionellen Spektrums, oder ›Exteriorisierung‹ der Dinge vom Menschen, als die andere. Nach André Leroi-Gourhan (1980) ist die Menschheitsentwicklung mit letzterem als ein fortlaufender Auslagerungs- und Differenzierungsprozess von menschlichen Fähigkeiten zu verstehen, der Dinge produziert. ›Werkzeuge‹ treten an die Stelle der körperlichen Organe. Mittels dieser Dingwelt werden soziale Gruppen miteinander verbunden. Die Gesellschaft kann so als ein Netzwerk beschrieben werden. Kann aber der einzelne Mensch ein Netzwerk sein?

Im Folgenden möchte ich als meinen Beitrag zur Debatte vorschlagen, die beiden bisher vorgestellten Perspektiven kreuzen. Ausgehend vom Körper ist zunächst festzuhalten, dass beim Menschen zu wenig heterogene Elemente zusammenwirken, um damit ein ›Netzwerk‹ zu rechtfertigen: Der Körper ist ein kohärentes Ganzes, ein ›Vernetzungszusammenhang‹ liegt zwar vor, aber dieser stellt keine flüchtige und kurzlebig Beziehung dar, wie es für Akteur-Netzwerk oder anderer loser Interaktionsgeflechte charakteristisch ist. Ich verweise hier auf eine frühe Kritik am kartesischen ›Mechanismus‹, die vom Mediziner und Botaniker Georg Ernst Stahl (1659-1734) als Gegenentwurf formuliert und als ›Organismus‹ konzipiert wurde: Organismen sind Ganzheiten, die nur durch das Zusammenwirken der Teile entstehen und bestehen. Sie sind keine Aggregate, wie sie von der ANT beschrieben werden, also äußerliche Verbindungen von Elementen als funktionale Vereinigung (lat. *aggregare* für ›ansammeln‹) mit »flachem Handlungsbegriff« (Lindemann 2016: 103). In der Humanökologie (Fischer-Kowalski 1997) oder in der Kultur- und Sozialanthropologie (White 1959; Rappaport 1979) wurde diese versammelnde und ›Alles-hängt-mit-allem-zusammen‹-Perspektive einer Mikro-Organismus-Ebene, also von Lebewesen aller Art, auf eine gesamtgesellschaftliche Makroebene gehoben, insbesondere um stabile Zustände oder Wandel komplexer Systeme wie der ›Umwelt‹ zu verstehen. Unabdingbare intrinsische Relationen der Organismen im Kleinen stehen hier interpretativen Analysen von Gesamtzusammenhängen gegenüber.

Aber nicht nur Ökosysteme und Ökonomien verändern sich. Auch der menschliche Körper befindet sich in einem ständigen Prozess des Werdens und Erhaltens – von Wandel und Stasis also. Auf diese Mikroebene werde ich mich im Folgenden beschränken. Dabei interessiere ich mich mehr für einen ›metabolischen‹ Standpunkt, der vom ›Biokörper‹ ausgehend die Frage stellt, wo noch zwischen Mensch und Ding unterschieden werden kann, wenn der Mensch ›aus sich heraus‹ ein kontinuierlicher Dingproduzent ist, d. h. ein Produzent, der im Laufe seines Lebens zwangsläufig Abfälle bzw. ›Biorohstoffe‹ und mit Eintritt seines Tod menschliche Überreste ›verzeugt‹. Dieser Prozess ist weder eine ›Exte-

rriorisation«, eine Nach-außen-Verlegung von vom menschlichen Aktivator unabhängige Objekten (›Körperdingen«, wie Organen) noch eine Extension von Handlungsmöglichkeiten durch Werkzeuggebrauch, noch eine Grenzüberschreitung »als Erweiterung von Kommunikations- und Interaktionsfähigkeiten und damit verbunden als *Entgrenzung* von bestehenden sachlichen, sozialen, zeitlichen und räumlichen Sinn Grenzen verstanden« (Thiedeke 2016: 206, sein Hervorheb.). Im Sinne der Autopoiesis, der ›Eigenschaffung‹ lebender Systeme, ist der menschliche Organismus selbst das Produkt seiner Organisation: Zwischen Erzeuger und Erzeugnis gibt es keine Trennung (Maturana/Varela 1990). Um diesen Zustand operationaler Geschlossenheit zu erhalten, fallen gewaltige Restmengen an, die sich einer definitiven Zuordnung entziehen. Der Biologe oder Systemtheoretiker kann darüber hinwegsehen, der Kulturwissenschaftler nicht. Menschliche Knochen oder Fäkalien, um Beispiele zu geben, sind keine Artefakte. Der Ausdruck ›Artefakt‹ umfasst gemäß seiner lateinischen Wurzel ›das handwerklich Gemachte‹. Diese Objekte sind auch keine Sachgüter, denn durch menschliche Einwirkung erzeugte oder veränderte Gegenstände gehören einer grundsätzlich anderen Kategorie als der Metabolismus an, der biologisch-chemisch Stoffwechsel, der wie von selbst läuft – und einmal endet. Diese unablässige Produktion ›aus sich selbst heraus‹ stellt die Gesellschaft vor erhebliche Schwierigkeiten technisch-logistischer wie moralisch-philosophischer Natur. Um dieser ›Herausforderung‹ im Sinne der Generalfragestellung dieses Sammelbandes zu begegnen, soll zunächst eine grundsätzliche Erörterung eines zentralen Aspektes folgen: Kann der menschliche Körper während und auch nach dessen Lebensvollzug generell oder zumindest in Teilen zum Ding werden?

KONTINUUM UND DISKONTINUUM DER ›STOFFWECHSELMASCHINE MENSCH‹

Der Mensch ist notwendigerweise körperlich, und Leben kann auf reduzierteste Weise als kontinuierlicher Stoffwechselprozess beschrieben werden. In der Längskoordinate liegt also ein Zeitpfeil zwischen Werden und Vergehen vor, der das Mensch-Körper-Kontinuum beginnen und enden lässt. Aber wann ›beginnt‹ und ›endet‹ menschliches Leben *heute*? An beiden Enden sind die Grenzen ja fluide. Um diese Frage zu lösen, kommen in erster Linie bio-medizinische Kriterien zur Anwendung: Beim Schwangerschaftsabbruch wurde mit der sogenannten ›Fristenlösung‹ in Deutschland und Österreich der 1970er Jahre juristisch zwischen dem Selbstbestimmungsrecht der Frau (›Mein Bauch gehört mir‹) und dem Lebensrecht des Embryos (griech. ›ungeborene Leibesfrucht‹) oder Fötus (lat.

›Brut, Nachkommenschaft‹) ein Kompromiss hergestellt. (Für die Schweiz gilt eine vergleichbare Regelung erst seit 2002.) In diesem Widerstreit zwischen religiös-ethischen Vorstellungen und gesellschaftspolitischen Ansprüchen intervenierte nur eine Generation später der Fortschritt in der Gentechnik und beeinflusste maßgeblich die neue Auffassung von Lebensbeginn: Als Embryon gilt nun alles, so im diesbezüglich letzten Erkenntnis des Europäischen Gerichtshofs festgehalten, was ein Mensch werden kann. Damit wurde die Grundlage geschaffen, dass künftig andere Eizellen patentierbar werden, denen dieses »Potenzial zur Menschwerdung fehlt« (Lüdemann 2014: 1; EuGH 2014). Eizellen und andere Bestandteile des Körpers wurden aufgrund des wissenschaftlich-technischen Entwicklung »entmenschlicht«, um als Biorohstoff zur Grundlage für die Klonforschung, für die Züchtung von Gewebe und Erforschung von Gentherapien zu werden – möglicherweise um sich in den Dienst der Rettung anderer Leben zu stellen, sicherlich aber im Interesse der Biowissenschaft und Pharmaindustrie. Laut Brigitta Hauser-Schäublin und ihren Koautorinnen kann dieser kulturspezifische Umgang mit dem Körper ursächlich auf die »Regionalisierung und Parzellierung« der modernen »westlichen« medizinischen Praxis und ihren Spezialisierungsfeldern mitzurückgeführt werden: als Aufteilung des Ganzen bei gleichzeitiger Reinterpretation und Hierarchisierung dieser »neuen« Teile (Hauser-Schäublin/Kalitzkus/Petersen 2008: 12ff.)

So ist der Mensch an sich, notwendigerweise, zwar körperlich, der Körper aber nicht *per se* menschlich (im Sinne des Kant'schen ›Dinges an sich‹, griech. *kath'auto* für ›aus sich selbst heraus‹).

Für die andere Seite des Spektrums formuliert sich die Frage, wann das Leben endet, fast wie eine Verkehrung des vorangegangenen Satzes: Der Körper kann ›aus sich selbst heraus‹ mit seinen Körperfunktionen weiterleben, und das nicht nur, wenn dieser an lebenserhaltende Apparaturen angeschlossen wird. Bei Wachkomapatienten ist das der Fall oder beim Eintritt eines Apallischen Syndroms, wenn ein funktioneller Totalausfall der Großhirnfunktion eintritt.

Vor der Festlegung des Hirntodes – dem irreversiblen Ende aller Hirnfunktionen – als rechtlich bindendes Todeskriterium galt ein Mensch dann als tot, wenn seine Atmung und Herz Tätigkeit stillstanden. Bei Hirntoterklärten kann aber weiterhin Herzschlag festgestellt werden, ihre Körpertemperatur regelt sich selbst; sie schwitzen und scheiden Urin und Stuhl aus; Männer bekommen weiterhin Erektionen; Frauen haben schon gesunde Kinder geboren – alles bevor die lebensverlängernden Maßnahmen eingestellt wurden (Akerma 2006). Die Einführung und Verbreitung dieser Todesdefinition hängt mit der Entwicklung der Intensiv- und Transplantationsmedizin seit den späten 1960er Jahren zusammen. So wird die Frage nach dem Lebensende – eine fundamental soziale Frage – durch technischen

Wandel neu beantwortet. Medizinischer Fortschritt ermöglicht das ›Weiterleben‹ von Fremdkörperteilen als lebenserhaltende bzw. lebensverlängernde chirurgische Organtransfers, die in Folge beim Transplantationspatienten mit dem restlichen Organismus verschmelzen. Sind diese Substitute nun ›Prothesen‹, also Ersatzobjekte? Oder bleibt Menschliches weiter genuin Menschliches auch über das Ende des ›ursprünglichen Ensembles‹ – sprich dem Tod des Organspenders – hinaus?

Aufgrund seines Betätigungsfeldes am Medizinhistorischen Museum der Charité Berlin verweben sich für Thomas Schnalke Objekte als künstliche Menschenersatzteil wie Armprothesen mit dem Patienten zu »dinglichen Menschen«: »Damit werden freilich nicht die Dinge zum Menschen – sie haben eben keine eigene Stimme, Seele oder auch nur eine irgendwie geartete autonome *Agency*. Vielmehr ist in diesen Gegenständen der Mensch in gewisser Weise zum Ding geworden« (Ramsbrock/Schnalke/Villa 2016: 3). In dieser Hybridisierung scheint die *Agency* klar zuweisbar zu sein. Auftretende technische Probleme müssen technisch gelöst werden. Transplantierte Organe hingegen können Immunreaktionen auslösen, die unweigerlich zum Abstoßen des Implantates führen. Erfolgreich integriertes Fremdgewebe haben den oder die Organempfängerin immer wieder motiviert, sich auf die Suche nach dem Spender ihres neuen Körperteils zu begeben: Wer hat mir mein neues Herz überlassen? Wem verdanke ich meine neuen Hände? Brigitta Schäublin spricht hier von der »Personenhaltigkeit« eines Organs (2017: 73). In der Populärkultur ist um das Thema »Transmortalität« (vgl. Motakef 2017) zwischenzeitlich ein eigenes Filmgenre entstanden, und die Filmemacher können sich beim Drehbuchschreiben auf wahre Begebenheiten berufen (siehe etwa die Auswahl bei moviepilot.de). Dass sich aber Kunstherzpatienten zu einer ähnlichen Suche nach dem Ursprung ihres technischen Transplantates entschließen, soviel ›Eigensinn der Dinge‹ ist mir – außer bei Gewährleistungsklagen – nicht bekannt.

Trotz der nun weit verbreiteten Praxis, bei der Körper oder Körperteile wie ›Biorohstoff‹ als bislang äußerst knappe Güter gehandelt oder gemietet werden oder humanistisch-motivierte Organspenden als post-mortem-Sachgabe herhalten, scheint das ›Körper-Mensch-Kontinuum‹ nicht wirklich ›dingfest‹ gemacht werden zu können. Sind dann zumindest »menschliche Dinge« als Teilmengen möglich?

GESCHÄTZTE UND VERSCHMÄHTE ›KÖRPERDINGE‹ – DAS BEISPIEL DER HAARE

Bislang sind in diesem Essay integrale und lebensnotwendige ›Körperdinge‹ zur Diskussion gestellt worden. Wie ändert sich die Perspektive, wenn wir der vorangegangenen Längsachse eine Querachse als neue Koordinate hinzufügen und anhand dieser fragen, ob es – je nach Abstandsnahme oder Entfernung vom Integral-Menschlichen – eine ›humane‹ und, davon prinzipiell abgesetzt, eine ›dinghafte‹ Seite des Lebens geben kann. Es scheint in der Praxis, wie bei den Dingen auch beim Mensch-Körper-Kontinuum, zwischen ›wertvollen‹ und geschätzten beziehungsweise ›lästigen‹ und vernachlässigbaren Menschenteilen unterschieden zu werden. Festlegungen, die mit Entsorgung oder Recycling auf der einen und mit ethisch-heikler Unverfügbarkeit, Unantastbarkeit und Würde auf der anderen Seite zu tun haben. Die Frage nach ›Frankenstein‹ oder ›Shylock‹ sozusagen. Aber auch auf der postulierten ›Minderseite‹ des Lebens verschwimmen Grenzen – oder werden dezisionistisch gezogen. Wie entscheidet sich etwa, dass einmal ein Körperteil zum Kultobjekt und ein anderes Mal dieselbe Materialität zu Abfall wird? Solche Praxen treten in Selbstwiderspruch zueinander. Das soll im Folgenden anhand des menschlichen Haares exemplarisch skizziert werden.

Biotechnisch gesprochen sind Haare lange Hornfäden und bestehen im Wesentlichen aus Keratin. Haare wachsen in Zyklen und die Lebensdauer der Haarwurzel liegt bei ca. sechs bis acht Jahren.

Bis zum Tod fallen Haare aus und wachsen ständig nach. Sitzen sie als Haupthaare noch fest auf dem Kopf, dienen sie, je nach Styling, der Selbstinszenierung, denn die Art des Haar-Tragens bezeichnet auch immer eine Gruppenzugehörigkeit als Wahrnehmungskriterium von und für andere angelegt – von jung bis alt; von Punk bis Mönchsmensur (Janecke 2004). »Kein anderer ›Körperteil‹ ist so vielfältig besetzt. Selbst die für die Kommunikation soviel wichtigeren Augen, der Mund und die Hände sind weniger variabel und frequent«, stellt Stefanie Adomeit in ihrer Dissertation aus literaturhistorischer Perspektive fest (2007: 10). Das wäre also ein Beispiel für die symbolische Interaktionsebene. Haare sind aber nicht überlebensnotwendig: Haare gehen ›nicht unter die Haut‹ und sind insofern eher einem Medium der Oberfläche wie Bekleidung zuzuordnen, und öffnen sich damit der kreativen Öffentlichkeitsarbeit des Individuums. Aber: Menschliches Haar scheint ein besonderer Grenzgänger zwischen Mensch und Objekt zu sein. Es pendelt zwischen geschätztem und verachtetem ›Ding‹ deutlich hin und her. Denn sitzen die Haare nicht mehr fest auf dem Kopf oder werden sie entfernt, erfolgt zumeist die achtlose Entsorgung. Wie das sprichwörtliche ›Haar in der Suppe‹ mutieren sie vom Chic der Ballfrisur zum Ärgernis und Kontaminationsproblem

bei Kleidung und häuslichem Reinigungsbereich. Beim *Full Brazilian Waxing* stellt sich das dann als ›hygienisches Ganzkörperproblem‹ von der Kragenlinie abwärts.

Beim Friseur werden ganze Lockenhaufen weggefeigt, während sich um andere – die ›Dichterlocke‹ etwa – der Genieckult rankt, oder das Herz daran hängt, wie bei der ersten Babylocke und – heutzutage wohl überholt (?) – bei der gelockten Liebesbekundung als Briefbeigabe.

Beim Skalpieren hingegen werden die Haare mitsamt der Kopfschwarte zur Kopf-Trophäe. Bei Märtyrern christlicher Kirchen wurden Haare zu Reliquien. Insofern *repräsentieren* sie einmal den besiegten Gegner, das andere Mal *sind* sie der Heilige – so klein das Körperrelikt auch sein mag. Beide verweisen aber stets ›auf sich‹ und sind als Fetische Zeichen und Bezeichnetes in einem.

Echthaar wiederum auf eine künstliche Kopfhaut verpflanzt wird zum Haarerersatz und verweist auf ganz andere Weise ›auf sich‹: Als Perücke, wortwörtlich aus dem Italienisch-Französischen für ›Haarschopf/falsches Haar teil abgeleitet, imitieren sie natürlich gewachsenes Haar. Mit der Allongeperücke entwickelte sich im Barock aus solch einer Prothese ein wichtiges Standessymbol und Attribut höfischer Kleidung. Rudimentär blieben Toupets (altfrz. für ›Haarbüschel‹) und Haarteile zur Haarverlängerung oder Haarverdichtung vorhanden Haupthaars für allerlei Zwecke über.

Wir könnten nun dieses Kaleidoskop um das Haar mit Beispielen aus Gegenwart und Vergangenheit munter weiter drehen lassen, doch scheint schon diese Potpourri ausreichend klar gemacht zu haben, dass die Dinghaftigkeit humaner Materie von transitorischer Qualität und ihre *Agency* damit situativ ist. Anders ausgedrückt: Dinge, auch menschlicher Herkunft, sind relational und bringen »Verhältnisbestimmungen« zwischen Personen und Dinge zum Ausdruck, wie der Ethnologe Karl-Heinz Kohl das als Klassifikationsmerkmal eines ›Objektes‹ hervorgehoben hat. Obwohl sich Objekte grundsätzlich »auf alle eigenständigen Dinge, die sich außerhalb der Grenzen unsere Selbst befinden« beziehen, können Teile unsere ›Selbst‹ als Körper durchaus Objekte werden, weil diese »distinkte, sprachliche erfassbare Einheit des Objekts zugleich die Bedingung der Möglichkeit ist, daß es selbst Zeichencharakter erhalten und für ein anderes als es selbst stehen kann. Aufgrund ihrer Konkretheit und Beständigkeit eigenen sich Objekte sogar besonders gut dazu, Erinnerungen, Ideen und Gefühle zu verkörpern, Bedeutungen über Raum und Zeit hinweg zu transportieren und ihnen auf diese Weise Dauer zu verleihen« (Kohl 2003: 120f.).

Mit Zähnen etwa ließe sich das Beispiel der Haare als transitorisches Objekt zwar weniger vielfältig, aber auf ähnliche Weise durchexerzieren. Umgekehrt scheint bei Exkrementen die Sache nur solange eindeutig zu sein, nämlich der

›Minderseite des Lebens‹ anzugehören, wenn nicht auf die zahlreichen positiv behafteten Verwendungsarten tierischer und menschlicher Ausscheidung als Dünger, Brennstoff, Baustoff und chemischer Rohstoff für Gerben und Beizen oder zur Herstellung von Farben verweisen wird. ›Einst und heute‹ drängt sich da als Nachsatz auf, wenn man etwa an die neueste Entwicklung der Biogasgewinnung denkt, die auf Klär- und Faulgase zurückgreift (Die wunderbare Welt der Exkreme 2011). Für alternative Energiegewinnung wird von uns Fortschrittsorientierten sogar neue Geruchsbelästigung in Kauf genommen, während die Reizung der Geruchsrezeptoren durch die faulige Ausdünstung der Friedhöfe das im Entstehen begriffene Bürgertum maßgeblich zur Verlegung der alten Friedhöfe aus den Städten hinaus veranlasste (Corbin 1984). Seit dem späten 18. Jahrhundert wurden neue Grenzen zwischen Lebenden und Toten und zwischen Objekten und Subjekten gezogen. Im nächsten Abschnitt kehren wir also zu den integralen Körperfragen zurück.

KEINE EWIGE RUHE FÜR ALTE KNOCHEN?

Wann ist ein menschlicher Körper desintegriert? Erst die Entwicklung der sogenannten ›technischen Kremierung‹ im Industriezeitalter hat den Menschen verschwinden lassen – spurlos. Gewiss, es bleiben Aschereste der Toten, doch sind diese nicht mehr zu identifizieren. Eine ›Wesenheit daraus zu machen‹, wofür die lateinische Wortwurzel ›identitas‹ steht, ist nicht mehr möglich. Sogar das genetische Erbmateriale der DNA ist durch die starke Hitzeeinwirkung vollständig gelöscht worden, und der Körper wurde zur Substanz reduziert, worin seine ›Lebhaftigkeit‹, sein ›oben und unten; sein vorne und hinten‹, verloren geht – sich auflöst. Er ist nicht einmal mehr ›Ding‹, sondern die in der Knochenmühle homogenisierte Asche wird zum Stoff, der beliebig geteilt werden kann. Integrität als ›Vollständigkeit‹ lässt sich dann höchstens nach Kilogramm schätzen; Individualität nur durch ›neue Grabbeigaben‹ wie Schamottsteine mit ID-Nummer oder ›vermenschlichte Dingreste‹ in Form von Zahnimplantaten oder Titanhüftgelenken feststellen (Prendergast/Hockey/Kellaher 2006; Hahn/Soentgen 2011).

So eine Selbstauslöschung mag in manchen vergangenen oder gegenwärtigen Glaubens- und Wertsystemen sogar wünschenswert sein. Für die Entwicklung im christlichen ›Abendland‹, der ich mich hier kursorisch widmen möchte, gilt das aber nicht. Ein klar zugewiesener Ort für Tote, der Friedhof, und eine gewisse Kopräsenz der Toten mit den Lebenden zählen hier zu den Grundlagen zivilisatorischer Entwicklung, die für Europa im Mittelalter deutliche Akzente setzte: ›Kaum eine Kultur hat die Distanz vom Leichnam zu den Lebenden so verkürzt

wie die Gesellschaft des europäischen Hochmittelalters«, stellt der Mediävist Schmitz-Esser fest (2016: 9). Hier wurde der physikalische Körper als metaphysischer Leib zur unmittelbarsten ›Verstrickung zwischen Mensch und Ding‹. Gerade der Umgang mit dem Tod seiner Mitmenschen und deren sterblichen Überresten wird ganz allgemein als Ursprungserfahrung für Religion und Kultur gedeutet. Und es sind diese Knochen als physische Überreste, die im christlichen Glauben der Auferstehung harren. Auf den Knochen der Märtyrer, die dem Gottessohn nacheiferten, wurden wortwörtlich die Gotteshäuser der Kirche gebaut. Christliche Friedhöfe entwickelten sich in der Folge um Reliquien, denen im festgeschriebenen Radius heilsbringende Wirkung zugeschrieben wurde.

Bis in das Barockzeitalter wurde, insbesondere in den katholischen Ländern der Gegenreformation, die Präsenz des Todes auch in Form von menschlichen Knochen auf die Spitze getrieben. Die eng ummauerten Kirchhöfe waren schnell überbelegt und die Knochen, das eigentliche weltliche Skelett der Seele aus den aufgelösten Gräbern wurden innerhalb des Sakralbezirkes in Beinhäusern gesammelt. Die christliche Gemeinde blieb auch im Diesseits beisammen und die verschiedenen architektonischen Lösungen der Verwahrstätten (Ossuarien, Katakomben, Karner, Kerchel) dienten als gebautes Memento Mori für die Hinterbliebenen: ›Was ihr seid / das waren wir. Was wir sind / das werdet ihr‹. In dieser oder ähnlichen Formulierung – eine Inschriftenvariante aus dem Luxemburger Simmern/Septfontaines ist lakonischer und dafür mit »HEUT MIR MORGEN DIR« umso direkter – wurde angesichts der Knochen und Schädelhaufen unmissverständlich auf die Vergänglichkeit des Fleisches und die Unvermeidlichkeit des Todes hingewiesen. Hier schließt sich der Kreis von menschlichen Überresten zum Ding, wenn Hans Peter Hahn (2016a; 2016b) von der »Orientierungsleistung der Dinge« spricht. Christliches Leben, so schien es, glich einer fortwährenden Vorbereitung auf den Tod als Schwelle zum ewigen Leben. Angesichts der Überreste der Toten lag das klar auf der Hand. Der praktisch-moralische Bezug des Daseins auf die Welt und die Anderen änderte sich mit der Aufklärung, und die Französische Revolution beschleunigt nur, was schon länger im Gange war: das Verschwinden der Toten. Wohlgemerkt: Des Todes als Gegenwartigkeit menschlicher Überreste, nicht des Todes als gesellschaftliches Ereignis selbst. Mit den Friedhöfen neuen Typus wurde seit der Aufklärung dieses unmittelbare Band räumlich-visuell getrennt. Statt Kirchhöfen errichtete man nun rational abgezielte Planquadrate der – nicht so – ewigen Ruhe. Mit den neuen Friedhöfen verschwand nicht nur die Unordnung an der Oberfläche, auch die Beinhäuser oder Ossarien wurden abgerissen oder aufgelöst, die ja auch eine praktische Aufgabe erfüllten, nämlich die Knochen, die immer wieder durch menschliche Eingriffe

und taphonomische Prozesse an die Oberfläche traten, endzuverwahren – für die Ewigkeit bzw. bis zur Auferstehung.

Die liminale Position des Leichnams zwischen Verdrängen und Erinnern, wurde jetzt mit neuen Nekropolen wie Père Lachaise in Paris neu definiert: Als baulicher Triumph des Lebens einerseits, als Ratlosigkeit, was mit den Überresten der aufgelassenen Gräber denn passieren soll andererseits.

Heute können Knochenfunde, obwohl leicht zu beseitigen, die Fertigstellung von Autobahnen verzögern; alte Friedhöfe verhindern Bauprojekte und was an menschlichen Überresten auch zufällig zu Tage tritt, ruft umgehend Archäologen oder Forensiker auf den Plan. Was bisher wenig Beachtung fand und findet ist die Illusion der Moderne, auch das Friedhofsproblem gelöst zu haben. Im Gegenteil: Die wohlgeordnete bürgerliche Oberfläche der Friedhöfe täuscht nur über die Unordnung unter der Graboberfläche hinweg. Im Wesentlichen, so ein Zwischenfazit aus neuesten Befunden der ›archaeology of the contemporary time‹, stellen sich die Gemeinden nur zögerlich den ›Altlasten‹, wie ›recalcitrant objects‹ (Kreienbock 2012) als abbauresistente Substanzen auch übersetzt werden könnten (Anthony 2015).

VOM ›EIGENSINN‹ DER KNOCHEN

In den neu angelegten kommunalen Friedhöfen des späten 19. Jahrhunderts sollten sich die menschlichen Überreste von selbst entsorgen und ihre »affective presence« und »emotive materiality« (Fontein 2010: 432ff., vgl. Harper 2010 und Hallam 2010) durch ein neues ›Nekroregime‹ aus den Augen und aus den Sinn gebracht werden. Das stand ganz im Gegensatz zum ›vormodernen‹ Umgang mit den Gebeinen und ihrer Funktion: »The ability of bones to make present that which is absent increases the efficacy of bones to be symbols« (Krpmotich/Fontein/Harries 2010: 378). In der anbrechenden Moderne wurde den menschlichen Überresten mit Ästhetisierung und Rationalisierung begegnet. Noch bevor sich der neue Musterfriedhof Père Lachaise zu einer der wichtigsten Pariser Touristenattraktionen entwickelte, wurden die Katakomben zum beliebten Besuchsziel. Auf Geheiß Napoleons sind nämlich die Schädel und Gebeine, die ab 1785 im Zuge der Schließung der meisten innerstädtischen Pfarrfriedhöfe der Hauptstadt in die unterirdischen Steinbrüche am Seineufer verlagert wurden, nach ästhetisch gefälligen Kriterien arrangiert worden. Die alten Ossarien hatten in der Regel einen wild durcheinanderliegenden Haufen von Gebeinen beherbergt – eben wie sie gefunden wurden, so wurden sie zuhauf abgelegt. Die anschauliche Ordnung der bis heute erhaltenen Gebeinhäuser ist also erst viel jüngeren Datums. Wie der in Reih

und Glied geordnete Friedhof dem Tod räumlich Ordnung, Übersichtlichkeit und rationelle Nutzung verlieh, ist das Sortieren und Arrangieren oder Verschwindenlassen der Knochen zu einem weiteren Teilprojekt der »Ästhetisierung der Lebenswelt« geworden (vgl. Welsch 1996). Als aber Fortschritt und Moderne mit dem Ersten Weltkrieg einen dramatischen Einschnitt erfuhr, verzichteten die Erbauer des Ossariums von Verdun bewusst auf eine geläufige Ästhetisierung der nicht-identifizierten Knochenfunde: Die aus dem Schlachtbrei aus Morast, Schrapnell- und Granatsplitter, Tierknochen, Gebäudeschutt, Ausrüstungs- und Bekleidungsüberresten geborgenen Gebeine wurden zwar gereinigt, aber sinnfällig wieder zu einem mahnenden Knochenhaufen aufgeschüttet (Koundounaris 2014). Welch ein Wandel, der doch gleichzeitig wieder eine Referenz an die Vergangenheit darstellt! Erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts hat man begonnen, sich Gedanken über die Behandlung der Kriegsgefallenen zu machen. Bis auf reiche und herausragende Persönlichkeiten wurden die toten Soldaten bislang auf den Schlachtfeldern in Massengräbern verscharrt. Mit dem Amerikanischen Bürgerkrieg setzte eine Post-mortem-Migration ein, die in den generalstabsmäßig Exhumierung, Identifizierung und Repatriierung der Gefallenen des ersten und zweiten der Weltkriege kumulierte. Mit erheblichen Aufwand wurden im Zuge dessen auch die Gebeine eines Gefallenen gesucht, der zwar anonym sein sollte, aber zweifelsfrei der jeweiligen Kriegsnation für die repräsentative Bestattung im »Grab des unbekannten Soldaten« als Pars pro toto patriotischer Staatstrauer angehören musste (vgl. Kolnberger 2018a).

An militärische Ehren erinnern auch die Repatriierung und Bestattungszereemonien für das »unbekannte Opfer westlichen Rassismus und menschenverachtender wissenschaftlicher Praxis«, so zumindest ein Tenor im Zusammenhang mit der Frage, wie mit den historisch-anatomischen-ethnographischen Menschenknochensammlungen aus Übersee verfahren werden soll. Die »Vergangenheitsbewältigung« hat die Museen des Westens erreicht und zurzeit werden die Bestände aufgearbeitet und – von Fall zu Fall unterschiedlich – »ent-sorgt« (vgl. Deutscher Museumsbund 2017). Unabhängig davon, wie gerechtfertigt oder auch nicht diese Sichtung von Museumbeständen ist, zeigt sich deutlich, dass auch alte Knochen in Schubladen evozieren – wie der Begriff »Sorge« es umschreibt als eine durch vorausblickende Anteilnahme gekennzeichnetes Verhältnis von Menschen zu ihrer Umwelt, und damit zu sich selbst, hervorgerufen durch eine als unangenehm empfundene Situation.

In der Moderne wurde überhaupt der ganze physische Transformationsprozess nach dem Tod in Frage gestellt und der Körper nach dem Todesfall zum öffentlich debattierten Streitfall über zeitgerechte »Ent-Sorgung«. Nach dem Ableben in den

Gräbern verfaulen und vermodern zu müssen, zählte für die Anhänger des Kremationsgedanken seit Ende des 19. Jahrhunderts zu den Hauptmotiven ihrer Bewegung, die zum Politikum wurde. Als testamentarische Vorsorgemaßnahme sollte der Übergang zu Asche und Staub der toten Körper radikal beschleunigt werden. Eine Transi-Vorstellung, wie die Abbildung unten zeigt, wurde zur Anti-These. Sind die sterblichen Überreste in industrialisierter Manier durch große Hitzeeinwirkung zur sterilen Substanz prozessiert und in Urnen abgepackt worden, konnte die ›Oma auf dem Kaminsims‹ ihren Platz einnehmen. Neuerdings wird Asche der Verstorbenen unter die Haut tätowiert oder als Diamant zum Schmuckstein gepresst. Menschliche Überreste und Körperteile werden gewiss ihre eigenwillige Vergangenheit auch in Zukunft beibehalten. Trauer- und Kommemorationschmuck, gefertigt aus dem Haar der Toten aber, der um 1900 gang und gäbe war, war bisher keine Renaissance beschieden.

CONCLUSIO ODER VOM ›EIGENSINN MENSCHLICHER DINGE‹

Menschen können über die »Dinglichkeit des Leibes« jederzeit in ein reflexives Verhältnis zu sich selbst und damit zu ihrem Leben als irdisch-biologische oder philosophisch-religiöse Seinsform treten (vgl. Scharfe 2005: 95). Dieses ›Nebensich-stehen-können‹, ohne sich selbst zu verlassen, das Helmut Plessner als »exzentrische Positionalität« bezeichnete, bedeutet, dass das Subjekt im Laufe des individuellen Lebensvollzugs zwangsläufig dem eigenen oder fremden Körpern, Körperteilen und Überresten als Materie gegenübersteht. Und es sind diese humanen ›Ready-mades‹ oder ›objets trouvés‹, die als anthropologische Konstante von höchstem gesellschaftlichen Aufforderungscharakter (oder intuitiver Zwangsläufigkeit) begleitet ist, etwas ›mit sich‹ und ›damit‹ zu tun oder ›dazu‹ Stellung zu beziehen. Wohin mit den Toten, ist eine solche anthropologisch konkrete wie konstante Frage. In der europäischen Antike lagen die Grabstätten vor den ummauerten Städten und entlang der Hauptzugangswege der Siedlungen. Im Mittelalter zogen die Toten in die Städte ein: *ad sanctos*, zu den Heiligen in ihren Kirchengrabstätten. Um diese neue Mitte entstanden heilige Bezirke, die zwar fest eingefriedet wurden, doch blieb eine intime alltägliche Nähe erhalten, die erst mit dem von oben erzwungenen Auszug der toten Vorfahren in ihre neuen Quartiere, die oft weit vor die expandierenden Stadtgrenzen des Industriezeitalters angelegt wurden, endete (vgl. Kolnberger 2018b). Weitgehend konstant blieb auch, dass, wie im Leben viele von voller gesellschaftlicher Teilhabe, auch viele von der Gemeinschaft der Toten ausgeschlossen blieben: Verbrechern, Ungetauften, aber

Abbildung 1: Le Monument de cœur de René de Châlon von Ligier Richier (1500-1567) in Saint-Étienne (Bar-le-Duc, Frankreich). Auftraggeberin war die junge Witwe des Fürsten und Statthalters der Niederlande. Der Plastiktypus des ›Transi‹, wie für das innerkirchliche Monument des Renatus von Oranien-Nassau (1510-1544), ist eine besondere Form, die seit dem Spätmittelalter Verbreitung fand und einen Zustand der Verwesung festhält. Die Bedeutung der obigen Darstellung ist nicht völlig geklärt. Sicher ist, dass der Verstorbene als bußfertiger Christ sein Herz Gott präsentiert und dabei seiner selbst ansichtig wird.



Quelle: T. Kolnberger

auch Armen wurden, räumlich getrennt von den anderen, irdische Sonderbestattungen zuteil und über den Tod hinaus so die Sozialordnung für die Hinterbliebenen lebendig gehalten. Mit dem Mentalitätswandel im späten 18. Jahrhundert bezüglich der Toten, wo versucht wurde, das als nichtästhetische Empfundene ästhetisch zu machen, änderte sich auch deutlich die Symbolik der Knochen. So verlor der Schädel seine bildsymbolische Funktion für die Vanitas, also für die Vergänglichkeit des Lebens und aller irdischen Güter, zu stehen. Parallel verschwand dieses Bildmotiv in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch von den Grabsteinen. Der Totenkopf wurde zur reinen Bedrohungs- und Gefahrenikone für Giftstoffe oder als Emblem von Militäreinheiten, die ›kein Pardon geben und auch nicht erwarten‹. Dieser sollte Angst und Schrecken und nicht Selbstbesinnlichkeit evozieren.

Schon nicht-humane Dinge weisen über sich selbst hinaus und ihnen wird Bedeutung zugeschrieben, der aus dem Umgang mit ihnen in der Alltagswirklichkeit erwächst. Diese Affordanzen historischer Praxis wandeln sich im Laufe der Geschichte. Dieser anthropologisch konstante Aufforderungscharakter der Dinge kann somit zum Index für historische Veränderlichkeit werden. Im Umgang mit ›menschlichen Dingen‹ ist das umso mehr der Fall. Wie Sach-Objekte bleiben diese »unabschließbare Bedeutungsträger. Sie tragen Bedeutung nicht ›in sich‹, sondern fördern diese lediglich zutage, sie evozieren Bedeutung« (Hahn 2015: 53).

LITERATUR

- Akerma, Karim (2006): Lebensende und Lebensbeginn. Philosophische Implikationen und mentalistische Begründung des Hirn-Todeskriteriums, Berlin u.a.: Lit Verlag.
- Alloa, Emmanuel/Bedorf, Thomas/Grüny, Christian/Klass, Tobias Nikolaus (2012): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzeptes, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Anthony, Sian (2015): »Hiding the body: Ordering space and allowing manipulation of body parts within modern cemeteries«, in: Sarah Tarlow (Hg.), *The Archaeology of Death in Post-Medieval Europe*, Berlin: De Gruyter Open, S. 170-188.
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press.
- Bruckamp, Kerstin (2011): »Weiterwirken der Toten durch moderne Medien«, in: Dominik Groß /Brigitte Tag/Christoph Schweikardt (Hg.), *Who wants to live*

- forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod, Frankfurt a.M.: Campus, S. 77-92.
- Christensen, Dorthe Refslund/Gotved, Stine (2015): »Online memorial culture: an introduction«, in: *New Review of Hypermedia and Multimedia* 21 (1-2), S. 1-9.
- Corbin, Alain (1984): *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin: Wagenbach.
- Die wunderbare Welt der Exkremente (2011): Gleichnamige TV-Dokumentation in drei Teilen von ARTE (Deutschland-Frankreich 2011, Regie Thierry Berrod).
- Downey, Gary Lee/Dumit, Joseph/Williams, Sarah (1995). »Cyborg Anthropology«, in: *Cultural Anthropology* 10, S. 264-269.
- Fischer-Kowalski, Marina (1997): *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam: Gordon & Breach.
- Fischer-Kowalski, Marina/Weisz, Helga (1999): »Society as Hybrid between Material and Symbolic Reals. Toward a Theoretical Framework of Society-Nature Interaction«, in: *Advances in Human Ecology* 8, S. 215-251.
- Fontein, Joost (2010): »Between tortured bodies and resurfacing bones: the politics of the dead in Zimbabwe«, in: *Journal of Material Culture* 15 (4), S. 423-448.
- Gell, Alfred (1998): *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Hahn, Hans Peter (2015): »Der Eigensinn der Dinge – Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen*, Berlin: Neofelis, S. 9-56.
- Hahn, Hans Peter (2016a): »Die Unsichtbarkeit der Dinge. Über zwei Perspektiven zu materieller Kultur in den Humanities«, in: Herbert Kalthoff/Torsten Cress/Tobias Röhl (Hg.), *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*, Paderborn: Wilhelm Fink, S. 45-62.
- Hahn, Hans Peter (2016b): »Wahrnehmungsweisen von Dingen. Zu den Herausforderungen der Alltäglichkeit des Materiellen«, in: Julia Reuter/Oliver Berli (Hg.), *Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur*, Wiesbaden: Springer VS, S. 11-22.
- Hahn, Hans Peter/Soentgen, Jens (2011): »Acknowledging Substances: Looking at the Hidden Side of the Material World«, in: *Philosophy & Technology* 24, S. 19-33.
- Hallam, Elisabeth (2010): »Articulating bones: an epilogue«, in: *Journal of Material Culture* 15 (4), S. 465-492.

- Harper, Sheila (2010): »The social agency of dead bodies«, in: *Mortality* 15 (4), S. 308-322.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (2017): »Oszillierende Werte zwischen Person und Ding. Kommentar zum Beitrag von Mona Motakef«, in: Antje Kahl/Hubert Knoblauch/Tina Weber (Hg.), *Transmortalität. Organspende, Tod und tote Körper in der heutigen Gesellschaft*, Weinheim (Basel): Beltz Junventa, S. 66-74.
- Janecke, Christian (2004) (Hg.): *Haar Tragen. Eine Kulturwissenschaftliche Annäherung*, Wien und Köln: Böhlau.
- Jaspers, Karl (1973): *Allgemeine Psychopathologie* (9.Aufl.), Berlin: Springer.
- Kalof, Linda/Bynum, William (2010): *A Cultural History of the Human Body*, Bd. 1-6, London u.a.: Bloomsbury.
- Kohl, Karl-Heinz (2003): *Die Macht der Dinge. Eine Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München: C.H. Beck.
- Kolnberger, Thomas (2018b): »Cemeteries and urban form; a historico-geographical approach«, in: *Journal of Urban Morphology* 22 (2), (in Druck).
- Koudounaris, Paul (2014): *Im Reich der Toten. Eine Kulturgeschichte der Beinhäuser und Ossuarien*, Potdam: Ullmann.
- Kreienbock, Jörg (2012): *Malicious Objects, Anger Management, and the Question of Modern Literatur*, Oxford: Fordham UP.
- Krmpotich, Cara/Fontein, Joost/Harries, John (2010): »The substance of bones: the emotive materiality and affective presence of human remains«, in: *Journal of Material Culture* 15 (4), S. 371-384.
- Latour, Bruno (2001): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Leroi-Gourhan, André (1980): *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (frz. Erstaufl. 1964/65), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lindemann, Gesa (2016): »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie*, Bd. 1: Grundbegriffe und theoretische Positionen, Wiesbaden: Springer VS, S. 58-65.
- Lorenz, Maren (2000): *Leibhaftige Vergangenheit: Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen: Edition Diskord.
- Maturana, Umberto R./ Varela Francisco J. (1990): *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, 12. Auflage v. engl. 1984, München: Goldmann Taschenbuch.

- Mauss, Marcel (1975): »Die Techniken des Körpers«, in: ders. (Hg.), *Soziologie und Anthropologie*, 2 Bde., Bd.2 (frz. Erstaufl. 1935), München: Hanser Verlag, S. 199-220.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung* (frz. Erstaufl. 1945), Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare: Gefolgt von Arbeitsnotizen (Übergänge)* (4. dt. Auflage, frz. Erstaufl. 1964), Paderborn: Wilhelm Fink.
- Motakef, Mona (2017): »(Un-)Möglichkeit der Gabe in der Organspende. Überlegungen zum Begriff der Transmortalität«, in: Antje Kahl/Hubert Knoblauch/Tina Weber (Hg.), *Transmortalität. Organspende, Tod und tote Körper in der heutigen Gesellschaft*, Weinheim (Basel): Beltz Junventa, S. 50-65.
- Müller, Martin (2015): »Assemblages and Actor-networks: Rethinking Socio-material Power, Politics and Space«, in: *Geography Compass* 9 (1), S. 27-41.
- Packer, Randall/Jordan, Ken (2001): *Multimedia. From Wagner to Virtual Reality*, New York: W.W. Norton & Company.
- Plessner, Helmuth (2003): »Lachen und Weinen«, in: ders. (Hg.): *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften (in zehn Bänden) VII*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 201-387.
- Prendergast, David/Hockey, Jenny/Kellaher, Leonie (2006): »Blowing in the wind? Identity, materiality, and the destinations of human ashes«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 12, S. 881-898.
- Raab, Jürgen/Soeffner, Hans-Georg (2005): »Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 166-188.
- Rachamandran, Vilayanur S./Blakeslee, Sandra (1998): *Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Human Mind*, New York: William Morrow (in dt. Übersetzung bei Rowohlt erschienen).
- Ramsbrock, Annelie/Schnalke, Thomas/Villa, Paula-Irene (2016): »Menschliche Dinge und dingliche Menschen. Positionen und Perspektiven«, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 3 (3), S. 488-505.
- Rappaport, Roy A. (1979): *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond: North Atlantic Books.
- Reuter, Julia/Berli, Oliver (2016): »Dinge befremden – Eine Abschweifung«, in: dies. (Hg.), *Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur*, Wiesbaden: Springer VS, S. 1-10.
- Scharfe, Martin (2005): »Signatur der Dinge – Anmerkungen zu Körperwelt und objektiver Kultur«, in: Gudrun M. König (Hg.), *Alltagsdinge – Erkundungen der materiellen Kultur*, Tübingen: Tübinger Verein für Volkskunde, S. 93-116.

- Schatzki, Theodore (2016): »Materialität und soziales Leben«, in: Herbert Kalthoff/Torsten Cress/Tobias Röhl (Hg.), *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*, Paderborn: Wilhelm Fink, S. 63-88.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*, Berlin und Boston: Walter de Gruyter.
- Schmitz-Esser, Romedio (2016): *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (= Mittelalter-Forschung, Bd. 48, 2. Aufl.)*, Ostfildern: Thorbecke.
- Schroer, Markus (2005): *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schüttpelz, Erhard (2010): »Körpertechniken«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1, S. 101-120.
- Thiedeke, Udo (2016): »Grenzen des Grenzenlosen. Entgrenzungen und Wiederbegrenzungen medialer Kommunikation«, in: Monika Eig Müller/Georg Vobruba (Hg.), *Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes* (2. Aufl.), Wiesbaden: Springer VS, S. 199-216.
- Turkle, Sherry (2011): *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*, New York: Basic Books.
- Verbeek, Peter-Paul (2005): *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, (2nd ed.), University Park: The Pennsylvania State UP.
- Welsch, Wolfgang (1996): »Ästhetisierungsprozesse – Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven«, in: ders. (Hg.), *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart: Reclam 1996, S. 9-61.
- White, Leslie A. (1959): *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York: McGraw-Hill Book.

ONLINEQUELLEN

- Adomeit, Stefanie (2007): *Aspekte einer literarischen Obsession – das Haar als Fetisch-Motiv des 19. Jahrhunderts*. Dissertation. Universität Freiburg im Breisgau, Online verfügbar unter <https://freidok.uni-freiburg.de/data/3287> (zuletzt geprüft 17.03.2017).
- Body Politics (2013ff.): *Zeitschrift für Körpergeschichte*, Online verfügbar unter <https://bodypolitics.de/de/> (zuletzt geprüft 13.03.2017).
- Deutscher Museumsbund (2017): *Recommendations for the Care of Human Remains in Museums and Collections by the German Museums Association (DMB)*; zur Debatte bei H/SOZ/KULT, Online verfügbar unter <http://www.hsozkult.de/debate/id/diskussionen-3902> (zuletzt geprüft 18.04.2017).

- EuGH (2014): Unterteil des Gerichtshofes (Große Kammer) vom 18. Dezember 2014, Aktenzeichen C-364/13 – International Stem Cell, Online verfügbar unter <http://curia.europa.eu> (zuletzt geprüft 13.03.2017).
- Hauser-Schäublin, Brigitta/Kalitzkus, Vera/Petersen, Imme (2008): *Der geteilte Leib: die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland*, Göttingen: GOEDOC der Universität Göttingen, Online verfügbar unter <http://webdoc.sub.gwdg.de/pub/mon/2018/hauser-schaeublin.pdf> (zuletzt geprüft 15.04.2017).
- Kolnberger, Thomas (2018a): *Tote Soldaten und ihre Gräber: Kriegs- und Militärfriedhöfe des Ersten Weltkrieges in Luxemburg*, Online verfügbar unter <https://ww1.lu/media/pdf/thomas-kolnberger-tote-soldaten.pdf> (zuletzt geprüft 16.06.2018).
- Lüdemann, Dagny (2014): Als Embryon gilt alles, was ein Mensch werden kann, in: *Spektrum.de*, Online verfügbar unter <https://www.spektrum.de/news/als-embryo-gilt-alles-was-ein-mensch-werden-kann/1301404> (zuletzt geprüft 13.03.2017).
- moviepilot.de: <http://www.moviepilot.de/filme/beste/handlung-organspende> (zuletzt geprüft 16.03.2016).
- Nature and Culture (2006ff.): *Nature and Culture*, Online verfügbar unter <http://journals.berghahnbooks.com/nature-and-culture/> (zuletzt geprüft 13.03.2017).