

3. Materielle Kultur: Die Sprache der Dinge

Wenn wir von Kultur sprechen, haben wir meist die Beziehungen und Kommunikationsformen zwischen Menschen vor Augen und vergessen dabei leicht, daß zu dieser Kultur auch jene Dinge gehören, in denen sich unsere sozialen Beziehungen materialisieren und symbolisieren: als Produkte von Arbeit, als Gegenstände des täglichen Gebrauchs, als bebaute Umwelten, als Objekte mit Zeichen- und Erinnerungsfunktion. „Die Dinge“ in diesem weiten Sinne sind Kristallisationen unserer kulturellen Praxis, weil sich in ihnen Denkweisen, Wertehorizonte und Nutzungsformen „verewigen“, die ansonsten in Gespräch und Gebrauch so rasch wieder verschwunden sind, wie wir sie zitieren und anwenden. Die ästhetische Gestaltung eines Schmuckstücks, die architektonische Gliederung einer Hausfassade, der von Händen abgenutzte Stiel eines Hammers – das sind beabsichtigte wie ungeplante Spuren kultureller Tätigkeit, die sich uns entäußern, indem sie auf den Gegenstand übergehen. Dieser nimmt damit unseren Blick und unsere Handschrift in sich auf, gleichsam Bestandteile unserer Identität, die sich so auch außerhalb unserer selbst widerspiegeln. Wenn wir also von der „Sprache der Dinge“ reden, dann schreiben wir ihnen kein eigenes Leben, keine eigene Artikulationsfähigkeit zu, sondern meinen diese eingeschriebene Träger- und Bedeutungsfunktion, die Gegenstände durch unsere Nutzung und Gestaltung erhalten.

Zeugnis und Mythos

Diese besondere Eigenschaft der Dinge, Nutzungen und Bedeutungen gleichsam in ihrer physikalisch-materiellen Beschaffenheit zu speichern, haben sich schon die frühe Volkskunde und Völkerkunde in eigener Weise zunutze gemacht. Die Dinge, vor allem jene, die von den Menschen einem besonderen symbolischen oder sakralen Zweck gewidmet waren, wurden als sachhafte Zeugnisse einer vergangenen Weltansicht betrachtet, die sich in eigenen Stimmen und Texten ansonsten kaum überliefert hatte. Afrikanische Amulette oder germanische Runen schienen Schlüsselsymbole vergangener kultureller wie kultischer Praktiken zu verkörpern, deren mythologischer Horizont sich anhand von Gestaltungsweisen und Gebrauchsspuren rekonstruieren lassen mußte. Insbesondere die Konzeption der frühen Völkerkundemuseen zeugt von dieser Auffassung und einer damit verbundenen Sammelpraxis, die das Sakrale und Kultische als Kristallisationskern wie als Schlüssel zum Verständnis des Denkens

und Glaubens in historisch oder geographisch „entfernter“ Kultur verstand.

Die Frühgeschichte der Volkskunde ist ebenfalls deutlich von dieser Vorstellung eines Museums- und Sammlungsfaches mit geprägt. Nachdem das bauerliche Volk in seinen Traditionen und Überlieferungen als der geschichtliche Kern jeden gegenwärtigen „Volkstums“ bestimmt war, wurden nicht nur dessen Lieder und Sagen gesammelt, sondern systematisch auch sachhafte Zeugnisse einer Vergangenheit, die in ihrer Materialität wie Symbolik noch bis in die Gegenwart dieses 19. Jahrhunderts hineinzureichen schien. Bäuerliche Arbeitsgeräte und Hausrat, Nahrung und Kleidung, Schmuck und Gebetbücher schienen ein noch verlässlicherer Indikator vergangener Lebensformen zu sein als manches, was darüber in mündlicher Erzählung durch „Gewährsleute“ übermittelt wurde. Im Sammeln der Dinge drückte sich also auch ein Wunsch nach „realistischeren“ Geschichtsbildern aus, wenn anhand dieser Sachzeugnisse versucht wurde, Arbeits- und Lebensformen vorangegangener Jahrhunderte zu rekonstruieren. An der Beschaffenheit etwa von Pflügen ließen sich handwerkliches Geschick, Formen der Bodenbearbeitung, Einsatzmöglichkeiten von Zugvieh sowie Formen der familiären Arbeitsorganisation ablesen, also ergologische Erkenntnisse gewinnen. Die Bauweise wie die Raumaufteilung von Bauernhäusern erbrachten Aufschlüsse über die Formen des Zusammenlebens, über häusliche Funktionsdifferenzierungen sowie über regionale Ähnlichkeiten oder Unterschiede. Geschnitzte Kruzifixe oder bemalte Motivtafeln, die Gott für die Errettung aus einer Notsituation dankten, vermittelten sowohl Hinweise auf ästhetische Empfindungen als auch auf tradierte Formen der Frömmigkeit und des Glaubens.

Allerdings blieb diese Sachkulturforschung in ihrer Deutung stets an das ideologische Konzept eines nur auf Tradition und Archaik fixierten Kulturverständnisses gebunden. Gesucht und gesammelt wurden vorwiegend Gegenstände, die in die Vormoderne zurückwiesen, deren vermutetes oder tatsächliches Alter sie mit einer historischen Aura umgab, die überzeitliche Kontinuität signalisierte, nicht Prozeßcharakter und Wandel in der Zeit. Darin spiegelte sich der zweigeteilte Gesellschaftshorizont der Volkskunde wider, der im sozialen Oben die leitenden „Ideen des Lebens“ vermutete, das geistig Reflexive und Innovative, während man im sozialen Unten jene „Dinge und Symbole des Lebens“ beheimatet wähnte, die in Vorgeschichte und Mythologie wurzelten und so gleichsam „naturverbunden“ blieben. Was im Zuge des 19. Jahrhunderts als „Technik“ oder als „technischer Fortschritt“ apostrophiert wurde, schien sich daher dieser Natur gegenüberzustellen als etwas Fremdes, von außen an den Menschen Herangetragenenes, das jenes Bild einer traditionellen Volkskultur

empfindlich störte. Daß von Technik spätestens mit dem steinzeitlichen Faustkeil zu sprechen ist und daß bäuerliches Arbeiten auch in der Frühen Neuzeit bereits eine vielfältige technische Welt einfacher Arbeitsgeräte und -verfahren einschloß, mochte man damals noch nicht sehen. So wurde bezeichnenderweise noch in den 1930er Jahren bei den Erhebungen zum *«Atlas der deutschen Volkskunde»* vor allem nach „Sitte und Brauch“ im dörflich-bäuerlichen Milieu gefragt, nicht nach dessen aktuellen Arbeits- und Lebensformen.

„Sachuniversen“

Erst in den 1950er Jahren, zunächst unter dem Einfluß der „Münchener Schule“ um Hans Moser und Karl Sigismund Kramer, dann insbesondere auch im Umfeld des Münsteraner Instituts um Günter Wiegelmann, entwickelte sich eine bäuerliche Sachkulturforschung, die eine modernisierungstheoretische Konzeption sozial- und kulturwissenschaftlicher Agrargeschichtsschreibung zu ihrem Ausgangspunkt nahm. Geforscht wurde in drei Richtungen: Zum einen ging es um die materielle Entwicklung der Arbeits- und Lebensweisen in der Landwirtschaft, die anhand von Einzelobjekten wie von gesamten Hausinventarien in ihren sozialen Standards und technischen Veränderungen dokumentiert wurde. Zum zweiten wurde gefragt, wie sich neue Arbeitstechniken und Arbeitsgeräte regional ausbreiteten, wie also Innovations- und Diffusionsprozesse in der Geschichte räumlich verliefen. Zum dritten wurde – etwa im Rahmen der Hausforschung – die soziale Differenzierung der ländlichen Bevölkerung untersucht, die sich vor allem im 18. und 19. Jahrhundert als Pauperisierung und Proletarisierung vorher kleinbäuerlicher Produzentengruppen darstellte, mit tiefgreifenden Folgen im Bereich der Wohn- und Familienformen wie insgesamt in der materiellen und kulturellen Lebensführung.

In der universitären wie der musealen Arbeit wurden also quantitative und qualitative Forschung miteinander verbunden, indem einerseits die „Dingwelt“ in ihrem Umfang und in ihrer Gestaltung rekonstruiert wurde, andererseits deren sich wandelnde Funktion und Bedeutung.⁶⁷ Sicher blieb und bleibt dabei eine gewisse Skepsis bestehen, wie weit sich von den Dingen tatsächlich auf den menschlichen Umgang mit ihnen rückschließen läßt. Wenn wir heute dennoch recht genau Bescheid zu wissen glauben, in welcher Arbeitsorganisation, mit welchen Möbeln oder mit welchen räumlichen Möglichkeiten bzw. Unmöglichkeiten „privaten Lebens“ frühere Generationen lebten, dann verdanken wir diesen Einblick vor allem dieser mühsamen und aufwendigen Erforschung jenes „Sachuniversums“ bäuerlicher und vereinzelt auch bürgerlicher Lebenswelten.⁶⁸

Ein anderes Sammel- und Suchgebiet, das bereits zum klassischen Themenkanon der Volkskunde zählte, in dem sich historische und Gegenwartsforschung jedoch in den letzten Jahrzehnten in neuer Weise verbunden haben, ist das Gebiet der Trachten- und Kleidungs-forschung. Auch hier stand am Anfang die Suche nach textilen Traditionen im Vordergrund und damit ein Verständnis, das „Tracht“ als eine historisch überkommene Verbindung einer regionalen mit einer sozialen Kleidungsordnung sah, wie sie aus den Kleiderordnungen der vormodernen Standesgesellschaft überliefert waren. Die Tracht verkörperte regionale Materialien, Schnitte, Farben und Mentalitäten, so daß sich die Schwarzwälder oder die Uckermärker an ihrem Äußeren identifizieren ließen. Sie brachte zudem innerhalb der Regionen soziale Unterschiede zum Ausdruck wie auch den Gegensatz zwischen Stadt und Land. So lag es nahe, sie zu sammeln und zu typisieren, weil man sich dadurch Aufschluß erhoffte über die „Gliederung des Volkskörpers“ in regionalen Typen und sozialen Gruppen. „Rock und Kamisol“, also Überjacke und Wams, das war der Schlachtruf von Generationen volkskundlicher Trachtenforscher, die fast mit geschlossenen Augen jedem Textilstück seinen landsmannschaftlichen Platz in der Sammlung zuweisen konnten.

An diesen Überlegungen war gewiß richtig, daß Kleidung grundsätzlich Zeichenfunktionen enthält, über die sich Menschen nach außen ebenso selbst darstellen, wie sie die Selbstdarstellung anderer wahrnehmen. Richtig war auch, daß die vormoderne Ständegesellschaft ein breites Spektrum von Kleidungs Vorschriften nach Material, Schnitt und Farben erlassen hatte, das die soziale Binnengliederung der Gesellschaft gleichsam „auf der Haut“ sichtbar machen sollte, um die Stände in ihrer hierarchischen Gliederung zu erhalten. Fast alles andere aber erweist sich dann im Rahmen einer ideologisch weniger befangenen Forschung als Ausdruck des Wunsches nach einer heilen und geordneten vergangenen „Volkswelt“. Die Tracht gleichsam als Regionaluniform existierte wohl nirgendwo und nie, weil auch regionale Materialien und Schnitte immer den wirtschaftlichen wie ästhetischen Einflüssen unterlagen, die aus dem Handel, der handwerklichen Produktion und der überregionalen Mobilität erwuchsen. Auch die Kleiderordnungen des „Standeskleides“ zeichneten sich vielfach gerade dadurch aus, daß ständig gegen sie verstoßen wurde, da auch die vorindustrielle Gesellschaft bereits soziale Aufstiegs-wünsche kannte, die man sich am leichtesten über äußerliche Repräsentationseffekte wie „bessere“ Farben oder Schnitte erfüllen konnte.

Allerdings entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Art „Trachtenparadigma“, das unter das Kapitel *invention of tradition* fällt: Nachdem die Tracht durch Politik, Volkskunde und Tourismus als regionaler Identitätsausweis entdeckt war, beeilte man sich natürlich,

im Rahmen von Trachtenvereinigungen oder bäuerlichen Erzeugergenossenschaften mit einer entsprechenden Trachtenproduktion der Wirklichkeit etwas nachzuhelfen.⁶⁹ Die bekannte „Miesbacher Tracht“ in Bayern ist nur ein Beispiel dafür, wie der Geschichte in ihrer Unzulänglichkeit nachträglich auf die Sprünge geholfen und manches Dorf – zumindest sonntags für die Touristen – doch recht einheitlich kostümiert wurde. Daß sich der Trachtenmythos auch später nicht ausrotten ließ, weil ihn Trachtenmuseen, heimatbewußte Politiker und schließlich auch kulissenbedürftige Heimatfilme weiter pflegten, zeigt allerdings, daß sich wissenschaftliche Erkenntnisse gegen solche „Wirklichkeiten“ oft nur ungenügend durchsetzen können. Noch im Jahr 1996 fragte die bekannteste deutsche Boulevardzeitung nach dem Festzug der „deutschen Regionen“ durch das Brandenburger Tor anläßlich des „Tages der deutschen Einheit“ bei unserem Institut an, ob es denn nicht eine Berliner Tracht gebe.

In der volkskundlichen Sachforschung jedoch wurden diese Erkenntnisse bald umgesetzt, indem man das „Trachtenparadigma“ allmählich verließ und feststellte, daß es zunächst generell um Kleidung gehe. Sie sei „als Indikator kultureller Prozesse“ (Helge Gerndt) zu analysieren in ihren unterschiedlichen Formen von der Tracht bis zur Mode und in ihren unterschiedlichen Funktionen als Zeichen, Emblem und Symbol. „Die Spannweite der möglichen Fragestellungen in der Kleidungsforschung umfaßt zwei Ebenen: Zum einen geht es um die Rolle der Kleidung als Objekt, d.h. um ihre Herstellung, ihren Gebrauch, ihre Funktion; der Gegenstand steht im Mittelpunkt des Interesses. Zum anderen geht es um die Rolle der Kleidung als Objektivation, d.h. um die Ideen-, Werte- und Vorstellungssysteme, die sich in äußerlichen Kleidungsbildern festmachen lassen. Beide Ebenen sind eng miteinander verflochten, sie können nicht getrennt werden. Daraus resultiert eine *Vielzahl von Themenstellungen*, die in der traditionellen Volkskunde nicht berücksichtigt wurden: z. B. Kleidungsverhalten aus der Perspektive des/r Trägers/Trägerin; Moddevorstellungen und Leitlinien; individuelles und gesellschaftlich dominiertes Kleidungsverhalten; Symbolhaftigkeit von Vereinskleidung (‘Trachtengruppen’, ‘Schützenvereine’ etc.); Reinigung, Instandhaltung, -setzung und Aufbewahrung von Kleidung und Zubehör ... Aber auch gesellschaftliche Veränderungen sind ausschlaggebend für *neue wissenschaftliche Frageperspektiven*. Fragen zur ‘Körperlichkeit’, zur Hygiene, zu Krankheiten sind beispielsweise erst durch die Enttabuisierung dieser Themenkomplexe möglich. Erst der kulturelle Wandel erlaubt Untersuchungen zu Phänomenen, die nicht unbedingt am äußeren Erscheinungsbild erkennbar sind, und zu Verhaltensweisen, die vielfach ‘unter Ausschluß der Öffentlichkeit’ abliefen. Fragen nach dem Umgang mit Unterwäsche ... spielen hier beispielsweise

ebenso eine Rolle wie nach der kleidungsmäßigen Vorsorge bei Menstruation.“ (Böth 1988: 221) Die endgültige Wende in dieser volkskundlichen Kleidungsforschung mag in eher spielerischer Weise ein Sammelband mit dem schlichten Titel *Jeans* symbolisieren, der 1985 veröffentlicht wurde und der die aktuelle, eigene Kleidungspraxis im Bereich von Jugendkulturen und -moden zum Ausgangspunkt forschungstheoretischer wie -praktischer Fragen nahm (Scharfe 1985).

Diese Veränderung der Perspektiven in der Kleidungsforschung vor allem in Richtung auf die Gebrauchs- und Zeichenfunktionen läßt sich für die Sachkulturforschung insgesamt verallgemeinern. Die Dinge werden in ihrem sozialen Kontext, in ihrem funktionalen Gebrauch und in ihrer symbolischen Bedeutung untersucht, um über die Dinge näher an die physische wie symbolische Praxis der Menschen heranzukommen (R. E. Mohrmann 1990).

Aura und Archais

Allerdings erschöpft sich jene „Sprache der Dinge“ darin noch keineswegs. Was die frühen Volks- und Völkerkundler in ihrem Sammeltrieb so faszinierte, fasziniert auch heute noch: die Vorstellung nämlich, daß diese Dinge die Aura der Geschichte atmen, daß es der Hauch einer unbekannten Vergangenheit ist, der uns in Räumen umweht, in denen diese Zeugnisse ausgestellt sind. Die Geschichtlichkeit des Materials und seines Gebrauchs scheint gleichsam in den Poren des Gegenstandes enthalten und die Vergangenheit sinnlich erfahrbar zu machen. Etwas zu betrachten oder gar zu berühren, das hundert oder tausend Jahre alt ist, schafft einen besonderen ästhetischen und taktilen Reiz, der uns kulturell anerzogen wurde und den wir tatsächlich körperlich verspüren. Der geschichtliche Lernort dieses Gefühls war das Museum als ein Sammlungs- und Ausstellungsraum, in dem uns Geschichte in ihren Sachzeugnissen physisch gegenübertritt. Kulturgeschichtlich führt hier eine lange Linie von den frühen fürstlichen und städtischen Schatzkammern als dem Aufbewahrungsort herrschaftlicher Kostbarkeiten über die Kunst- und Mineralienkabinette des 17. und 18. Jahrhunderts als den Schauräumen von „Merkwürdigkeiten“ zum modernen Museum als dem Begegnungsort mit Kunst und Geschichte.

Dabei war es nicht die Geschichte „an sich“, die den Museumsge danken hervorbrachte, sondern vor allem der Bedarf an historisch versichernden Identitätsbildern, der im Verlauf des 19. Jahrhunderts mit der Formierung der Nationalstaaten in Europa entstand (von Plessen 1992). Sich als Gesellschaft in ihrer Kunst widergespiegelt zu sehen, in nationalen Insignien und Symbolen, in ur- und frühneu-

zeitlichen Spuren, das verlieh der Idee der Nationalidentität jene Tiefe, derer sie als neue Errungenschaft im 19. Jahrhundert bedurfte: Geschichtlichkeit als Legitimationsstrategie. Parallel dazu ergab sich ein Bedarf an regionalen Identitätsbildern, die zu jener langen Blüte des deutschen „Heimatmuseums“ führte und der Volkskunde die wesentliche Funktion eines heimatkundlichen Museumsfaches zuschrieb (Korff/Roth 1990).

Diese Aufgabenstellung des Bewahrens historischer Zeugnisse gesellschaftlicher Identitätsvorstellungen ist den Geschichts- und weitgehend auch den Kunstmuseen bis heute erhalten geblieben, ja die Spirale der Musealisierung und Repräsentation von Vergangenheit hat sich in den letzten Jahren noch dramatisch verengt und beschleunigt. Vor allem der Museumsboom seit den 1970er Jahren vervielfachte die Zahl der Museen in Deutschland und führt inzwischen jährlich über hundert Millionen Besucher in diese Häuser, die manche Beobachter mittlerweile skeptisch-salopp als „Identitätsfabriken“ bezeichnen.

Offenbar sind wir Angehörige einer besonders geschichtsbewußten oder besonders geschichtsbedürftigen Zeit. Der Philosoph Hermann Lübbe hat vor allem diese zweite Vermutung mit einer Reihe scharfsichtiger Beobachtungen zu belegen versucht. Er sieht in der wachsenden Attraktivität des Museums einen Ausdruck grundlegender Verunsicherung unserer Gegenwartskultur durch den beschleunigten Wandel und Wechsel in unseren Erfahrungs- und Lebenswelten. Aus dieser Verunsicherung entstehe eine Suche nach Sicherheiten, nach Traditionen, nach einer „Herkunftstreue“, die uns unsere Wurzeln bestätigen solle. Lübbe stellt fest, daß nicht „nur die Zahl der Museen ständig wächst; auch die Menge der Objektklassen, aus denen Dinge heute zur Ehre der Museums-Vitrinen erhoben werden, wird immer größer.“ Vor allem vollziehe sich eine Musealisierung der Populär- und Alltagskultur, die von den Jeans bis zum Müll alles als „ausstellungswürdig“ erscheinen lasse. Solche Objekte seien dann Garanten der Erinnerung, die wir in einer flüchtigen Zeit offenbar brauchten, damit wir „Vertrautheitserlebnisse“ erfahren – wenn schon nicht mehr zu Hause, dann wenigstens im Museum. Denn das Museum werde so zum Ort der Sicherung und Vertrautheit auch „im Jetzt“. Damit setze sich die Spiralwirkung fort: „Mit der Menge der Neuerungen wächst die Menge der Relikte, und mit der Menge der Relikte wächst die Menge und Größe der Institutionen, die nötig sind, diese Relikte zu ... sammeln.“ (Lübbe 1983: 9f.)

Doch diese Hoffnung – darauf zielt Lübbes Argumentation – erweist sich als trügerisch, denn historische Objekte bringen uns die Geschichte durch das Betrachten und Berühren eines „authentischen“ Gegenstandes nur scheinbar näher. Vielmehr entfernt sie

diese „Authentizität“ zugleich auch von uns: eben weil wir beim Sehen und Berühren verstehen, daß sie uns unvertraut, fremd sind, daß sie anderen Menschen und einer anderen Zeit angehören. Selbst wenn wir Objekte unserer eigenen Alltagswelt in Vitrinen stellen, tritt dieser Entfremdungseffekt ein, denn sie erhalten durch ihre museale Rahmung und ästhetische Fassung plötzlich eine eigene, von uns unabhängige Bedeutung. So gewinnt der verstaubte Clubsessel aus den 1950er Jahren eine eigentümliche Aura; er wird „veredelt“ und rückt uns dadurch fern, auch wenn wir ihn zu Hause weiter in Gebrauch halten sollten. Nicht das Museum erscheint dann als das eigene Wohnzimmer, sondern das eigene Wohnzimmer gerät gewissermaßen zum verlängerten Museum, zu einem vertrauten Unvertrauten, in dem die uns selbstverständlich umgebenden Dinge uns zugleich wie in einen Rahmen oder in eine Vitrine gefaßt gegenübertreten. Künstler wie Joseph Beuys haben mit ihren provozierenden Verwandlungen von Alltagsdingen zu Kunstwerken auf die Tendenzen und Gefahren dieses kulturellen Verfremdungseffektes aufmerksam gemacht.

Daß in diesem Musealisierungstrend Krisensymptome sichtbar werden, Irritationen gesellschaftlicher Selbstbilder, darauf weisen Beobachter des spätmodernen Kulturbetriebs immer wieder hin. Sie warnen vor der Brüchigkeit solcher Identitätskonstruktionen, die uns im Spiegel einer Objekt- und Symbolwelt Versicherung versprechen. Der amerikanische Kulturanthropologe James Clifford vergleicht diese gesellschaftliche Sammelmanie mit kindlichen Verhaltensmustern, wenn er schreibt: „Ein gewisses ‚Sammeln‘ rund um die eigene Person und die Gruppe – das Zusammenfügen einer materiellen ‚Welt‘, das Abgrenzen eines subjektiven Bereichs, der nicht das ‚Andere‘ ist – ist wohl ein universelles Phänomen. Solche Sammlungen schließen immer Wertehierarchien, Ausschließungen und von Regeln beherrschte Territorien des Selbst ein. Doch ist die Vorstellung, daß dieses Sammeln die Anhäufung von Besitztümern bedeutet, die Idee, daß Identität eine Art von Reichtum sei (von Objekten, Wissen, Erinnerungen, Erfahrung), mit Sicherheit nicht universell. (...) Im Westen hingegen ist das Sammeln seit langem eine Strategie für die Entwicklung eines possessiven Selbst, einer eben solchen Kultur und Authentizität. Die Sammlungen von Kindern erklären in diesem Licht viel: die Spielzeugautosammlung eines Jungen, die Puppen eines Mädchens, die ‚naturkundliche Sammlung‘ eines Sommerurlaubs ... In diesen kleinen Ritualen beobachten wir die Kanalisierungen der Obsession, eine Übung darin, wie man sich die Welt aneignet, auf geschmackvolle, passende Weise um sich herum Dinge versammelt. Der Inhalt aller Sammlungen spiegelt allgemeinere kulturelle Regeln wider – rationaler Taxonomie, des Ge-

schlechts, der Ästhetik. Ein übermäßiges, manchmal sogar habgieriges Bedürfnis, etwas zu *haben*, wird in regelgeleitetes, sinnvolles Begehren transformiert. Auf diese Weise lernt das Selbst, das besitzen will, aber nicht alles haben kann, auszuwählen, zu ordnen, in Hierarchien zu klassifizieren – um ‚gute‘ Sammlungen zusammenzutragen.“ (Clifford 1990: 89f.)

Im Vergleich zur öffentlichen Sammlungspraxis macht dieser Gedanke darauf aufmerksam, daß Kinder aus ihrem Sammeln keinen „Fetisch“ machen, daß sie es nicht auf unendliche Dauer stellen, sondern sich von Gesammeltem wieder entfernen, trennen, etwas Neues beginnen. Bei unserer „Musealisierung“ besteht hingegen die Gefahr, daß obsessiv „verewigt“ wird, daß letztlich nurmehr das so Gesammelte unsere Herkunft markiert, als ein: „Dies sind wir!“ Einer der führenden Theoretiker der Postmoderne, Jean Baudrillard (1991), hat gezeigt, wie eng mit diesem „System der Dinge“ ein „System der Werte“ verbunden ist, das uns Seh- und Erfahrungsweisen vorgibt: Das Leben erscheint dann „wie im Museum“ oder „wie im Fernsehen“ – nicht mehr umgekehrt.

Damit versucht diese Musealisierungsthese auch, auf umfassendere Identitätsstrategien in der Alltagskultur hinzuweisen. So läßt sie sich dahingehend erweitern, daß wir uns nicht nur zunehmend mit Dingen und Symbolen umgeben, die uns eine geschichtliche Dimension der Kontinuität und Identität vorspiegeln, sondern daß wir uns generell in materiellen Repräsentanzen unserer Kultur darstellen, daß wir soziale Identität durch die Wahl unserer Kleidungs-, Einrichtungs-, Schmuck- und anderer Besitzgegenstände definieren. Wie sehr wir dadurch in der Tat ein „Selbst-Sein“ vermitteln, wird uns einerseits besonders deutlich, wenn wir uns verkleiden, wenn wir also unser Ich bewußt verändern, es konterkarieren durch das Weglassen oder den Austausch wesentlicher äußerer Identitätsmerkmale. Und wir begreifen es andererseits im Angesicht der Geschichte, wenn wir anhand materieller Hinterlassenschaften die Menschen der Vergangenheit als „andere“ begreifen.

Ästhetik und Distinktion

Nun sind zwei Dimensionen in unserem „Umgang mit den Dingen“ wichtig, die zugleich eine besondere soziale Semantik in sich tragen. Das eine ist die ästhetische Dimension des Umgangs mit Gegenständen, die zu uns formal und stilistisch passen sollen, die in unserem Verständnis funktional und nützlich sein müssen, die uns also „gemäß“ sind. Die andere und ergänzende Ebene ist die der Abgrenzung, der Distinktion gegenüber anderen, zu denen wir nicht gehören wollen und von denen wir uns auch durch den Gebrauch solcher

Dinge unterscheiden, die sich jene nicht zu eigen machen. Mit dieser ästhetischen und distinktiven Praxis befinden wir uns wieder im Bereich der Lebensstile, jenes Universums der Werte, Verhaltensmuster und Dinge, in denen wir uns wiedererkennen, in denen uns andere identifizieren und in denen wir uns von anderen absetzen. Hier verkörpern „Dinge“ die äußeren Zeichen, die als symbolisches Mittel der Zuordnung und der Abgrenzung dienen und die als „symbolische Praktiken“ im Bereich der Kulturstile auch ein zentrales Forschungsthema der Europäischen Ethnologie sind.

In der bereits skizzierten „Theorie der Lebensstile“ von Pierre Bourdieu ist diese Strategie der „feinen Unterschiede“ im Bereich des Eß- und Konsumverhaltens, des Kleidungsstils und des Kunstgenusses präzise ausgeführt. Wir lesen die Dinge des Alltags als „distinktive Zeichen“, die uns vertraut oder fremd erscheinen und dadurch Wiedererkennen des Eigenen oder Abgrenzung vom Fremden ermöglichen. Dies funktioniert als ein alltägliches Klassifikationssystem, dessen Zeichen wir in Sekundenbruchteilen „lesen“ und in soziales wie emotionales Verhalten umsetzen können.

Wer so reagiert, orientiert sich gleichsam automatisch in jedem Raum und in jeder Situation hin zur vertrauten und weg von der fremden Geschmacksrichtung. Denn für jede soziale Gruppe existieren klare Grundkoordinaten eines „legitimen“ und eines „illegitimen“ Geschmacks, der innerhalb der eigenen Statusgruppe akzeptiert bzw. verworfen ist. Was dieser „legitime Geschmack“ etwa im Blick auf Einrichtungsstile von Wohnungen bedeutet, zeigt eine Untersuchung von Einrichtungsstilen als Signets bestimmter Sozialmilieus und Lebensstile: „Vorherrschend ist das ‚Ideal des leeren Raumes‘, in dem ... die Möbel ... so sparsam und transparent wie möglich zu wählen sind, damit der Raumeindruck nicht zerstört wird. Ihre klare Form und einfache Linienführung ergibt einen Stil der Unprätentiosität und der Nüchternheit. Um den praktischen ‚Gebrauchswert‘ des Interieurs gegenüber seinem ‚Schauwert‘ zu erhöhen, werden leichte und flexible Möbel bevorzugt. Das kompakte Büffet und die schweren Clubsessel sollen aus den Wohnungen verschwinden; anstelle von kompletten Garnituren sollen Einzelmöbel aufgestellt werden. (...) Individualität und Originalität werden durch Vermeidung alles Gemütlichen und Dekorativen erreicht. Die konsequenteste Ausprägung findet dieser Stil bei Architekten und Designern, bei Künstlern und in den sog. Neuen Mittelschichten, also Akademikern in neuen technischen, sozialen und kulturellen Berufen. Gemeinsam ist diesen Einrichtungen, bei allen Unterschieden in der Möblierung und in ihrer Aufstellung, daß sie selten Vorhänge und kaum Teppiche haben und die Möbelfarben schwarz, weiß und grau vorherrschen.“ (Pallowski 1991: 182)

Dieses Beispiel für die Wirkung „legitimen Geschmacks“ ist zu verallgemeinern: Die Untersuchung des „Umgangs mit Dingen“ läßt offene wie verborgene Zeichen- und Symbolbedeutungen zum Vorschein kommen, die wiederum Aufschlüsse geben über die Menschen selbst. Denn Dinge sind immer polysemische Bedeutungsträger, die eine Vielfalt von Zuschreibungen, Assoziationen und symbolischen Funktionen ermöglichen. Mit dem Gebrauch, der Inszenierung und der Ästhetisierung der „Dingwelten“ werden Bedeutungskontexte geschaffen, deren Logiken sich in der Forschung wiederum entziffern lassen – wenn auch oftmals als vielsinnige und manchmal widersprüchliche. Die „Sprache der Dinge“ meint somit stets die Sprache der Kultur, die bestimmten Regeln folgt und die uns – wenn wir diese Regeln verstehen – vieles erzählt über die Menschen, weil diese durch die Dinge viel von sich erzählen. Dieses Prinzip hat auch die Werbung längst erkannt, die gerade im Wohnstil- und Einrichtungssektor immer stärker mit den Prinzipien des „legitimen Geschmacks“ argumentiert.

„Umgang mit Technik“

Wenn man die Formulierung von der „Sprache der Dinge“ als Aufgabe volkscundlich-ethnologischer Forschung ernst nimmt, dann ist unverkennbar, daß sich die Forschungen in diesem Bereich – soweit es sich um Gegenwartsforschungen handelt – bislang auf wenige Segmente und Objektbereiche beschränken, die vor allem im Umfeld der Lebensstil- und Konsumdebatte liegen. Forschungen zur Ernährung, zu Kleidungsstilen, zu Körper- und Wandschmuck werden inzwischen häufiger unternommen, während der große gesellschaftliche Bereich des „Umgangs mit Technik“ etwa, der die Sphären der Arbeit, der Kommunikation, der Mobilität einschließt, ein Stiefkind geblieben ist. Fast scheint es so, als ob hier noch jene Distanz zur „technischen Welt“ nachschwingt, die Hermann Bausinger bereits in den 1960er Jahren einer Volkskunde vorhielt, die durch diese Technikdistanz „in eine immer zwielichtigere Haltung zur Wirklichkeit“ gedrängt würde (Bausinger 1961: 19).

Vor kurzem hat der Berliner Kulturwissenschaftler Stefan Beck diese Kritik aufgenommen, um darauf hinzuweisen, wie sehr diese Einstellung immer noch einen aus der Fachgeschichte übernommenen „blinden Fleck“ repräsentiere, wie wenig die sich gerne als „Alltagswissenschaft“ apostrophierende Volkskunde/Europäische Ethnologie doch von den Realitäten einer Automations-, Kommunikations- und Informationsgesellschaft wahrnehme. Beck entfaltet ein theoretisch ebenso anspruchsvolles wie schlüssiges kulturwissenschaftliches Forschungsprogramm, das mit der Konzentration auf die

kulturellen Praxen der Nutzung und der Anwendung technischen Denkens und technischen Wissens für die Zukunft helfen soll, diese disziplinären „Flecken“ auch durch interdisziplinären Dialog – vor allem mit der Soziologie – weiter aufzuhellen: „So erweist sich der hier vorgeschlagene Weg, Technik und Technologie unter einer praxistheoretischen Perspektive zu interpretieren, nicht nur für das Thema Technik im Alltag als gangbar, sondern ermöglicht auch eine praxistheoretische Reformulierung der traditionsreichen Fragestellungen der Sachkulturforschung und damit diesem bedeutenden Forschungszweig der ehemaligen Volkskunde eine innovative Analyse der materiellen Kultur der Moderne und der mit ihr entwickelten kulturellen Praxen.“ (S. Beck 1997: 20)

In der Tat zeigt der Blick auf die einschlägige Forschungsliteratur, daß wir über Ackergerät und Bauernhaus immer noch besser informiert sind als darüber, wie Menschen heute mit Waschmaschinen, Stereoanlagen oder Computern umgehen, wie sie gelernt haben, sich das nötige alltagspraktische Wissen zu deren Bedienung anzueignen. Bis auf einige wenige Pionierstudien ist diese „Dingwelt“ des modernen oder postmodernen Alltags und seiner Technik- und Wissenssysteme kulturwissenschaftlich noch nicht erschlossen.⁷⁰ Ethnologische Dissertationen erscheinen inzwischen zwar im Internet, aber die hinter diesem Medium stehende Kommunikationsidee wie -technologie selbst wird bisher kaum reflektiert.⁷¹

4. Diskursanalyse: Wissensordnungen und Argumentationsweisen

Der Begriff Diskurs ist in den letzten Jahren zu einem modischen Schlagwort avanciert, mit dem fast alles belegt wird, was in irgendeiner Form vermeintlich zur „öffentlichen Rede“ gehört. Dieser inflationäre Gebrauch macht seine Anwendung nicht einfacher, weil man sich erst mühsam wieder in Erinnerung rufen muß, daß damit eigentlich eine durchaus systematische Kategorie der Kommunikations- und Kulturanalyse gemeint ist. Entstanden in den Sprachwissenschaften und zunächst gefaßt in der „Diskurslinguistik“, die nach festen Versatzstücken und Regeln des sprachlichen Austauschs von Informationen fragt, meint ein erweiterter Diskursbegriff heute die Formen und Regeln öffentlichen Denkens, Argumentierens und begründungsnotwendigen Handelns als Grundprinzipien von Gesellschaftlichkeit. Es geht um das Austauschen und Aushandeln im Rahmen von Wissensordnungen, die darüber entscheiden, was wichtig und unwichtig oder richtig und falsch ist, von Wertehorizonten, in