Abfall & Eleganz: Materialität vs. Kultur?

Autor: Lars Frers (email: lars.frers@fu-berlin.de)

Manuskriptfassung. Die Seitenumbrüche des gedruckten Artikels sind im Fließtext in eckigen Klammern angegeben [Angaben fehlen noch!]. Quellenangabe:
Frers, Lars (2010) „Abfall & Eleganz : Materialität vs. Kultur?“ In *Turn Over : Cultural Turns in der Soziologie*. Herausgegeben von Sybille Frank und Jochen Schwenk. Frankfurt am Main: Campus. S. 107-123.

Quelle: Lars Frers. Lizenz: Creative Commons by-nc-sa 3.0

Der Glanz bröckelt ab

Wo ist er hin, der Zauber der Kultur? Verschlägt es im Angesicht von YouTube, Facebook und Twitter der strengen und traurigen Muse der Deutschen die Sprache? Kein Zauber in einer Zeit, in der in Fragmenten kommuniziert wird, in der Menschen mit entzündeten Augen auf Bildschirme starren und eine Aufmerksamkeitsspanne haben, die gerade einmal ein paar Schnitte in einem Videoclip umfasst. Oder verstummt die Leidende im babylonischen Gewirr des Multikulti, gefesselt

und geknebelt an einen Ort – in einer Welt der Ströme, der Migration, der schrumpfenden Städte (die Arme steht in Greifswald), in einer Welt der sich immer weiter beschleunigenden Mobilität von Menschen, Dingen und ›Informationen‹?

Aber sind es nicht eben diese Prozesse, die die gewesene Kultur, im einleitenden Absatz skizziert als an traditionellen Werten orientierte deutsche Hochkultur, in Frage gestellt und so den Cultural Turn eingeleitet haben? Am Anfang von Helmuth Berkings Eingriff in die Debatte um die Rolle der Kultur in der deutschen Soziologie (Berking 1989) steht die Diagnose, dass die Renaissance des Kulturellen von einer Krise vorangetrieben wird. Die Krise in seinem Text ist jedoch eine andere als die hier beschriebene, sie ist ein Kind der achtziger Jahre. In jener merkwürdigen Zwischenzeit – die Mauer steht immer noch, die Sonnenblume ist Massensymbol und Trio singt »Da Da Da« – tritt das Materielle zurück und das Ästhetische erklimmt die Bühne der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen.

> Bei gut ausgebildeten Jugendlichen, Angehörigen der ›neuen‹ Mittelschichten und der sozialen Berufe werden die ›materialistischen‹, um Wohlstand, wirtschaftliche und politische Stabilität zentrierten Werte so wie die als ›klassisch‹ ausgezeichneten bürgerlichen Tugenden der Erfolgs- und Konkurrenzorientierung, der Leistung und Disziplin zusehens verdrängt durch die ›postmaterialistischen‹ Werte der Selbstverwirklichung, der Partizipation und Solidarität. Ästhetische Ausdrucksinteressen, ökologische Werte und politisch-partizipatorische Orientierungen wären so in der Hierarchie der Bedürfnisse an die erste Stelle gerückt. (Berking 1989: 21)

Die Fokussierung auf den eigenen ästhetischen Ausdruck rückt das Symbolische ins Zentrum. Unterschiedliche Wertvorstellungen treffen in der Arena des Kulturellen aufeinander – die Soziologie sitzt auf der Tribüne dieser Arena und analysiert die symbolischen Konflikte ihrer Zeit: Welcher Lebensstil ist der richtige? Was macht zur Avantgarde, was gehört zur Welt von gestern? Zwischen Sonnenblume und Maserati tut sich ein dynamisches und vielgestaltiges Geschehen auf, in dem verurteilt, versucht und vergessen wird. Das Private wird ästhetisiert und als solches in das Politische hineingezogen. In dieser Welt ist die Kultur – hier und bis zur nächsten Verschiebung des Begriffs als ästhetisierte und ästhetisierende Alltagspraxis – das, was das Gesellschaftliche ausmacht. Sie ist die Mode der Gesellschaft und damit ein Muss für die Soziologie. Die Muse ist nicht stumm und traurig, sie funkelt im Glanz des Neonlichts.

Das war die Welt von gestern. Sind mit ihr zusammen auch die Zeiten der Kultur vorbei? Einiges spricht dafür, dass die Krise der Kultur abgelöst wird. Das ästhetische Spiel auf der breiten Bühne des Wohlfahrtsstaates wird überflüssig, weil es die, die es sich leisten können, nicht mehr interessiert, während die Anderen sich mit drei Jobs gleichzeitig über Wasser zu halten suchen. Das ist die Krise des Kapitalismus, der in den achtziger Jahren entfesselt wurde. (Harvey 2005; Butterwegge 2009) Aber sie ist nicht die einzige Krise, die Aufmerksamkeit beansprucht. Die Bühne, auf der die symbolischen Konflikte ausgetragen wurden, ist nicht mehr, was sie mal war. Ihr droht das Licht auszugehen, denn der Diesel für das Stromaggregat

wird immer knapper. Der nächste Hurrikan kann sie hinwegfegen oder sie versinkt, Atlantis gleich, unter dem steigenden Meeresspiegel. (Leichenko/O'Brien 2008; Smith et al. 2009; Welzer 2008) Das ist die Krise unserer Zivilisation.

Eleganz ist nicht mehr gefragt, die Ästhetik hat nichts mehr zu melden. Das Geplapper der Muse wird erstickt und sie bleibt wo sie war. Es gibt kein Geld für ihre Restauration und langsam verwittert sie, wird zu Abfall.

Sollen wir also das Kapitel der Kultur beenden, das Buch zuklappen und ein neues Buch schreiben, eines, das von der Materialität in einem noch zu bestimmenden Sinne handelt, in dem Marx' Materialismus auch eine Rolle spielt? Doch so einfach ist es nicht. Die Krise des Kapitalismus verursacht keinen direkten Rückfall auf die klaren Konfliktlinien einer einigermaßen deutlich entlang von Klassengrenzen geteilten Gesellschaft. Die Logik der Lebensstile rettet sich bis in die Randbezirke der Armut hinein und der freigesetzte Kreative vom Berliner Prenzlauer Berg findet in der Regel nicht den Weg in die offene Verbrüderung mit dem ehemaligen Werftarbeiter aus Bremerhaven, dessen Eltern aus der Türkei eingewandert sind, oder mit der vierzigjährigen Frau aus Neubrandenburg, die überlegt, ob sie nicht doch nach Baden-Württemberg umziehen soll. Dasselbe gilt für Klimawandel und andere Umweltgefährdungen. Auch hier bleibt die Aushandlung von Distinktionsvorteilen eine zentrale Komponente der Konflikte, die genauso symbolisch wie materiell ausgefochten werden. Einkaufsbeutel als Ersatz für Plastiktüten mögen zwar mittlerweile schichtübergreifend verbreitet sein, aber auf dem Weg der Bioprodukte in die Angebotspalette von Lidl und Aldi ist die Kultur ganzheitlicher Lebensentwürfe à la Demeter und Weleda auf der Strecke geblieben. Ebenso stellt sich das Wissen um den Klimawandel für den alteingesessenen Jäger, der gerade die zehnte, abweichende Meldung über das wie, wann und wo des Klimawandels präsentiert bekommen hat, möglicherweise als spinnertes Gerede von Katastrophenpredigern dar, deren Supercomputer auch nur Maschinen sind. (Chand 2009)

Die Welt nach der Postmoderne ist also nicht einfach wie die Welt davor. Die Ästhetisierungen sind unhintergehbarer Bestandteil des Alltags geworden und treten uns mit ihren Multiplikationen im gesamten Spektrum des Gesellschaftlichen entgegen. Entsprechend soll hier nicht die Rede sein von einer Ablösung der Kultur oder eine Wende zur Materialität. Die genannten Prozesse, in denen die Materialität des Seins in der Ökonomie und in der stofflichen Welt ihre Macht entfaltet, tauchen nicht im Zusammenhang mit einer Abwendung von etwas auf. Die Materialität als das Stoffliche sickert wieder in das Gesellschaftliche hinein, sie erodiert die glatten Oberflächen und bricht die Spaltungen der Gesellschaft in einer Weise auf, die ihre zentrale Bedeutung für das Arbeitsfeld der Soziologie an vielen unterschiedlichen Orten hervortreten lässt.

Von der Ästhetik zum Wahrnehmungshandeln

Die Antworten, auf die sich in jeder Alltagspraxis stellende Frage, welche Art zu leben die richtige ist, werden zwar häufig nur implizit gegeben und nicht als solche thematisiert, aber sind sie trotzdem genauso vielfältig wie umstritten. Mit der Ausbreitung des Kapitalismus breitet sich die rätselhafte und besondere Macht des Geldes aus: Die Macht alles das, was es berührt, gleich werden zu lassen. Alles was König Midas berührt wird zu Gold – alles was das Geld berührt wird gleich, es unterscheidet sich nur noch durch die pure Quantität, durch ein mehr oder weniger. Marx hat diesen Fluch des Geldes im Fetischcharakter der Ware enttarnt und seine sozialen und politisch-ökonomischen Auswirkungen aufgezeigt. (Marx 1968) Simmel hat untersucht, wie dieser Fluch die moderne Kultur verändert, wie er das ästhetische Leben dazu nötigt, sich damit zu beschäftigen, was das Individuum aus dem nivellierenden Sog herausstellt. (Simmel 1995, 1996) Die Pflege des Ästhetischen im Sinne der Suche nach dem Besonderen, dem sich selbst als Besonders und Individuell auszeichnenden lässt sich spätestens seit jener Zeit nicht mehr von der Ästhetik im Sinne der Suche nach dem Richtigen, Guten und Schönen trennen. Wie Berking herausarbeitet, ist die mit dieser Suche einhergehende Ästhetisierung des Alltags bei Simmel noch den höheren Klassen vorbehalten, mittlerweile aber »ist diese Strategie der ›Bedeutsamkeit‹ […] längst Allgemeingut geworden. Stil, Stilisierung, Lebensstil sind nicht nur Zauberworte der Kultursoziologie, keineswegs nur Zauberworte einer modischen Analyse der Mode, die Stil einfach voraussetzt. Lebensstil ist vielmehr zur Sprache der Mode, zur Sache des Alltags selbst geworden.« (Berking 1989: 31)

In einer Welt, in der Fragen des Stils für die Präsentation des Selbst von zentraler Bedeutung sind, geht *Differenzierung* einher mit *Distinktion*. Über alltagsästhetische Entscheidungen werden auf diese Weise auch Gruppenidentitäten produziert und die eigene Position im sozialen Feld ausgehandelt. (Bourdieu 1987) Das Ästhetische ist hier also in die Welt sozialer Konflikte eingewoben. Die Beschäftigung mit diesen auf der Ebene von Symbolen ausgetragenen sozialen Konflikten zeigt auf, wie die Ästhetisierung des Alltags gleichzeitig eine Politisierung des Alltags und zwar insbesondere auch des privaten Alltags mit sich bringt. Es gibt in dieser Gesellschaft gleichsam keinen Ort mehr, an dem dieser Ästhetisierungsdruck verschwinden würde. Der Aufenthalt in der Wildnis, die Erfahrung der Natur als solcher ist nicht zu trennen von Stilfragen: Reise ich allein mit dem Rucksack, Abenteurer und Meister meines eigenen Schicksals? Nehme ich an einer organisierten Bildungsreise in die Tropen teil, in der mir Wildhüter zeigen, was für Schätze sich in verborgenen Winkeln des Regenwalds verbergen? Mache ich eine klassische Safari, trete gar in die Fußstapfen von Hemingway und betätige mich als Jäger? Oder mache ich einen gezielten Zwischenstopp auf der Reise, suche den idealen Ort, an dem ich vom ausgeschilderten Aussichtspunkt aus die Wildnis mit der Kamera einfangen kann? Bei allen diesen Unternehmungen gilt es auch zu überlegen, ob ich sie als High oder Low Tech Reisender mitmache, ob ich mit GPS und Handy unterwegs bin, oder mit einer ordentlichen Karte und Fernglas. Die Differenzie-

rungsmöglichkeiten erstrecken sich über eine kaum erfassbare Spanne, in der jede und jeder Einzelne sich immer wieder aufs Neue verorten muss – denn er oder sie werden in jedem Fall von Anderen im sozialen Feld verortet werden.

Dieses sich gegenseitig Verorten, die ständige *Begegnung* mit anderen ästhetisch-kulturellen Praktiken lässt sich als Politisierung des Alltags fassen, als Konflikt zwischen unterschiedlichen Symbolwelten, unterschiedlichen Stilen und den dazugehörigen sozialen Gruppen und ihren Interessenlagen. Die Begegnung bringt aber mehr hervor, als ›nur‹ Gruppenzugehörigkeiten und Konflikte um ästhetische Praktiken. Sie hat ihre eigene ästhetische Qualität, sie ist immer auch eine *Verunsicherung*.[1] Kultur wird in der Begegnung nicht nur präsentiert, sie entsteht in ihrer spezifischen Qualität genau dann und dort. Die Begegnung ist nicht ein bloßes, blitzartiges Ereignis, sie ist ein konkreter, verortender Prozess, in dem Unterschiedliches sich gegenübersteht und so erst als Anderes hervorgebracht wird. Ganz im Sinne der Ethnomethodologie (Garfinkel 1984) ist die Konstitution des Anderen in der Begegnung eine handlungspraktische Leistung, deren Ergebnis offen ist und die von den Beteiligten gemeinsam erbracht wird. Der kontingente Charakter dieses Prozesses, die potentielle Destabilisierung der eigenen Position im Geflecht des Sozialen zeigt, dass es ein in sich geschlossenes Subjekt, welches der Welt gegenübersteht, nicht gibt. Die Ko-Präsenz eines handelnden und wahrnehmenden Wesens, dem ich mich zeige und zeigen muss, um mit ihm den Alltag überhaupt meistern zu können, ist ein nicht hintergehbarer Bestandteil jedweder ästhetisch-kultureller Praktiken. Damit sind auch die mit der Begegnung einhergehenden Verunsicherungen nicht aufzulösen. Das eigene Urteil, die eigene Verortung, der eigene Stil, das Gesicht, das ich der Welt hier und jetzt präsentiere, ist immer in Bewegung, immer darauf bedacht, das Geschehen am Laufen zu halten die gemeinsame Wirklichkeit ob der drohenden Kontingenz zu stabilisieren. Dass es in Ausübung solcher stilwahrender Praktiken zur Bedrohung und sogar zur Vernichtung der eigenen körperlichen Integrität kommen kann, zeigen Collins' (2008) Untersuchungen zur Mikrosoziologie der Gewalt in beeindruckender Weise.

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass sich die Ästhetisierung des Alltags nicht in der Sphäre dessen erschöpft, was Kultur im Sinne der Hochkultur der deutschen, bürgerlichen Gesellschaft ausmacht. Es geht um die Ästhetisierung des Alltags, das heißt des Lebensstils. Diese Ästhetisierung ist aber auch materiell gebunden, sie ist eine Ästhetisierung der Kleidung, des Wohnens und des eigenen Körpers. Darüber hinaus schließt sie über die Begegnung mit Anderen immer auch die Verunsicherung des Selbst in Hinblick auf alle diese Aspekte ein: die Art wie ich arbeite und meine Freizeit verbringe, die Schuhe, die ich trage, den Stuhl, auf dem ich sitze, die Farbe meiner Haut und die Narben, die sie zeigt. Kulturelle Konflikte sind also nicht bloß symbolische Konflikte. Denn die Ästhetisierung all dieser stofflich-körperlichen Aspekte macht diese zu potentiell riskanten Teilen meines

[1] Zur Begegnung im Sinne des englischsprachigen *encounter* vergleiche beispielsweise Goffman (1961), Liggett (2003) und Dewsbury (2000).

Lebens, zu Aspekten, die von Anderen beurteilt werden und denen ich besondere Aufmerksamkeit zukommen lassen muss, um eine gewisse Kontrolle über mein Alltagsleben zu behalten.

Quelle: Kerstin Bornholdt. Lizenz: Creative Commons by-nc-sa 3.0

In diesem Rahmen ist der eigene Körper Teil der eigenen ästhetischen Praktiken. Er wird gestaltet, geschmückt und in sehr spezifischer Weise präsentiert. (Plessner 1975: XXIII). So ist er eben nicht nur das, was ich bin, sondern gleichzeitig Teil dessen, über das ich verfüge. Plessner fasst dieses Verhältnis – ich habe einen Körper, auf den ich mich beziehen kann, dieser »Leib« ist aber auch der Ausgangspunkt aller meiner Bezüge, die Mitte, von der aus sich die Welt um mich herum erschließt – räumlich beschrieben als »exzentrische Positionalität« (Plessner 1975: 288-293). Ich habe ein leibliches Zentrum, auf das ich von außen zugreifen kann. Diese Besonderheit des Menschen, seine durch seine dauerhaft instabile Position erzeugte Reflexivität macht das Eigene mindestens potentiell immer auch zu einem Anderen. So wird jede in ihrer leiblichen Zentriertheit von sich selbst wie von Anderen zum Gegenstand der Betrachtung gemacht – wie die Frau, die auf der Aussichtsplattform über dem Aurlandsfjord in Norwegen andere Leute fotografiert. Der eigene Körper ist ein Gegenstand, der ständig betrachtet wird und deshalb auch als solcher zu behandeln ist – sich selbst gegenüber genauso wie gegenüber anderen. Die Ästhetisierung des Alltags findet so Einzug in den eigenen Leib. Sie macht nicht halt vor dem Zentrum, von dem aus die Welt erfahren wird.

Für Plessner ist die Grenze zwischen Selbst und Welt von entscheidender Bedeutung, sie ist Bezugs- wie Angelpunkt für den menschlichen Zugriff auf die Welt und sich selbst, so dass das Leben sich auch »als Grenzleistung nach innen wie nach außen« (Manzei 2003: 255) charakterisieren lässt. Die Räumlichkeit von Plessners Ansatz ist seine besondere Stärke, denn sie erlaubt, das Verhältnis Mensch-Welt in seiner spezifischen Spannung zu verstehen – einer Spannung die

aus dem ständigen Umgang mit einer Distanz hervorgeht, die eine Distanz zu sich selbst beinhält.

Das sinnliche Wahrnehmen ist notwendige Bedingung von ästhetischen Praktiken. Ähnlich wie der Körper bei Plessner ist das Wahrnehmen zugleich Grundlage und Gegenstand. Es ist Voraussetzung von ästhetischer Produktion, und es ist das was angesprochen, gestaltet oder beeinflusst werden soll. Sollen also Ästhetisierungen als solche ernst genommen werden, so ist eine Beschäftigung mit dem Wahrnehmen von grundsätzlicher Bedeutung. In großer Parallelität zu Plessners Untersuchungen (Heinze 2009) hat Merleau-Ponty seine Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmung gelegt – allerdings aus einer phänomenologischen Perspektive, im Unterschied zum Ausgangspunkt in der Anthropologie, der von Plessner gewählt wurde. Für Merleau-Ponty ist das Wahrnehmen kein von der Welt getrennter Akt eines *Cogito*, vielmehr ist im Wahrnehmen als ursprünglicher Beziehung zur Welt von vornherein ein Zusammen von Welt und Wahrnehmenden gegeben. (Merleau-Ponty 1974) Ausgehend vom eigenen Leib, der in der Welt ist, ist auch das Wahrnehmen immer in der Welt, Teil der Welt. Der eigene Körper, die Körper der Anderen, die Dinge, Symbole, Sprache und Bedeutungen werden vor einem jeweils bestimmten, leiblich-örtlich gebundenen Horizont sinnlich wahrgenommen. Die Ästhetik im zuerst diskutierten, gleichsam klassischen Sinne zeigt sich so als gebunden an das sinnlich-praktische Wahrnehmen, an die Aisthesis. Die Suche nach dem Guten und Schönen kann den Körper nicht hinter sich lassen, er ist emphatisch als Leib, als mit Sinnen und Handlungsmacht ausgestattetes Wesen der Ausgangspunkt des ästhetischen Handelns und er ist profan als eigener Körper, als zähe und widerständige, als geschmeidige und gestaltbare Masse Gegenstand und Grenze ästhetischen Handelns. Im Folgenden wird Ästhetik in diesem, erweiterten Sinne verwendet.

Der Wichtigkeit des Körpers, der Körperlichkeit des Wahrnehmens und des Handelns liegt in eben dieser Verknüpfung zur Welt *in ihrer Materialität*, von der der Körper ein Teil ist, über die er waltet und der er unterworfen ist. Die Austragung von symbolischen Konflikten, das Aushandeln von ästhetischen Qualitäten ist über die Körperlichkeit des Menschen in eine immer besondere, lokal spezifische Welt eingebettet. In eine Welt, die sich von einer bestimmten Position aus auf eine bestimmte Weise darstellt – zum einen weil jede Position einen eigenen Horizont zeigt und zum anderen weil die Position, von der aus sich die Welt erschließt, ein individueller, begrenzter Körper ist. Ein menschlicher Körper, der bewegt wird, der eine Geschichte, einen Habitus, Absichten und Wünsche mit sich bringt und so in jedem Moment auf besondere Weise einzigartig ist.

Quelle: Lars Frers. Lizenz: Creative Commons by-nc-sa 3.0

Eine ältere Frau geht mit ihrem Stock die Düne hinunter zum Strand. Der Westwind bläst ihr ins Haar und treibt dichten Nebel über den Sand. Es ist gleichzeitig laut und leise, denn der Wind weht, aber der Nebel verschluckt das Rauschen der Brandung. Es ist gleichzeitig hell und dunkel, denn das Licht ist überall im Nebel, aber es dringt nicht durch den Nebel hindurch, der die Menschen in seiner eigenen, hellen Nacht verschwinden lässt. Das Haar der Frau ist verschlungen mit dem Wind, ihr Blick wird vom Nebel empfangen, der Stock in ihrer Hand geht ein in ihre Schritte. Das Hand haltende Paar kommt ihr entgegen und teilt mit ihr den schmalen Bretterweg. Ich bin hinter ihr stehen geblieben, schaue durch den Sucher meiner Kamera auf das derart eingerahmte Geschehen und bewege den Rahmen, warte auf den richtigen Moment, um die Kamera auszulösen. Wir erleben gemeinsam den nebligen Tag an der Nordsee, setzen uns Wind und Wetter aus, lassen uns nicht unterkriegen an diesem Junitag und sind nicht wie die, die im Düsenjet nach Süden fliegen um sich von Exotik und Komfort umspülen zu lassen. Doch wir hier am Strand sind auch für uns – jeweils allein und anders. Ich bin ein Forscher, ausgestattet mit digitaler Spiegelreflexkamera und mit Promotionsurkunde in der Schublade. Ich bin nicht irgendwer, denn ich suche die Wahrheit über den Klimawandel im Alltag. Das ist das Gute und Schöne! Oder ist es die geteilte Erfahrung, über die sich die beiden gleich in der anheimelnden Teestube austauschen können, während sie den Kluntje verrühren auf dieser nebligen Insel? Ist das das Gute und Schöne? Oder ist es der bestimmte, langsame, aber feste Schritt, der einen hinunterträgt zum Strand, der spüren macht, dass da doch noch viel Kraft ist im eigenen Körper. Ist das das Gute und Schöne?

Eine Vielzahl von Dingen verflicht sich hier mit den Menschen. Die Materialität des eigenen Körpers, der Kleidung, der Luft und des Bodens wird im Handeln er-

schlossen, gehört, gesehen und gespürt. Die Dinge, hier bewusst weit gefasst als ein möglicherweise auch nicht-greifbares Materielles, verhindern bestimmte Handlungen und Wahrnehmungen. Der Sand macht das Fortkommen schwer und die feinen Wassertröpfchen in der Luft verschleiern die Sicht. Doch die Dinge ermöglichen auch Wahrnehmungen und Handlungen. Der Sand lässt einen das eigene Gewicht auf ganz besondere Weise spüren und der Nebel gibt Intimität, er schützt vor den weitschweifenden Blicken Anderer. Je nach der konkreten Beschaffenheit der Dinge und der Art des Umgangs mit ihnen eröffnen sich einige Möglichkeiten, während andere sich verschließen. Wie geht dieses Zusammenspiel von Widerstand und Ermöglichung konkret vonstatten? Es realisiert sich im Wahrnehmen, denn das, was ich wahrnehme, wird mir zur bestimmten Möglichkeit und schließt so andere Möglichkeiten aus – entweder weil diese gleichsam versperrt werden oder weil es diese unbestimmt und damit auch gestaltlos, nicht greifbar sein lässt. So realisiert sich das Zusammenspiel auch im Handeln, denn die Welt bietet sich dem Anschauen oder dem Anfassen auf bestimmte Weise dar, die Konstellationen der Dinge lenkt einen Handlungsablauf und damit auch das Wahrnehmen in spezifische Bahnen. Dieser Prozess findet immer, dauerhaft statt: Indem ich handle, nehme ich wahr. Indem ich gehe oder stehen bleibe, verorte ich mich und meine Sinne, höre und sehe ich etwas Bestimmtes. Ich nehme also nicht erst wahr, prozessiere diese Wahrnehmungen und handle dann. Ich tue dies gleichzeitig, denn nur, indem ich handle, kann ich wahrnehmen, und nur indem ich wahrnehme, kann ich handeln. Das *Wahrnehmungshandeln* (Frers 2007: 50-54) lässt sich nicht von der Welt oder dem eigenen Leib ablösen. Die Ästhetik ist Teil der Praxis. Auch aus dieser Perspektive wird klar, dass die Ästhetisierung des Alltags nicht in einer Welt der Symbole und Bedeutungen stattfindet, getrennt von der Welt der Dinge. Sie ist vielmehr notwendigerweise dinglich, materiell, körperlich. Die Eleganz des Ästhetischen lässt sich nicht lösen von den Abfällen des Körperlichen.

So sorgen nicht nur die materiellen Nöte des Alltags wie Ernährung, Wohnen, Krankheit und Alter dafür, dass das Körperliche Einzug hält, sondern das ›Einschreiben‹ von umkämpften Symbolen selbst erfordert eine Oberfläche und einen Körper, in den es sich einkerben kann. (Deleuze et al. 1997) Doch, wie bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel angedeutet: das ist nicht alles. Die Materialität der Welt fordert ihren Raum in der Sphäre der Ästhetik über eine Vielzahl von Prozessen ein, die vom *Verfall* bis zur *Katastrophe* reichen. Diese Prozesse, die die Aufmerksamkeit eben auf die Materialität der Kultur lenken werden im Folgenden weiter untersucht.

Der Verfall, der schleichende Wandel, der die Träger von Symbolen altern und verwittern lässt und Institutionen erodiert, ist nichts Neues. Gegen den Zahn der Zeit mussten immer schon Kräfte aufgeboten werden, die dafür sorgen, dass der Abrieb der ständigen, unaufhörlichen Bewegung – von Dingen, Bildern, Menschen, Erzählungen – eingesammelt wird, dass alle beteiligten Komponenten gewartet und in Fluss gehalten werden (vergleiche zum Beispiel Kapitel 4 in Ibn Khaldūn 1992). Neu sind die Entwicklungen, die bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel aufgeführt worden sind. Sie bedrohen die abendländische Zivilisation

in ihrer spezifischen materiellen Gebundenheit. Der Mangel an fossilen Brennstoffen, die Gefahren der Atomenergie und die globale Erwärmung lassen eingespielte Prozesse problematisch werden und untergraben langsam die Grundlagen der nach dem Wachstumsparadigma arbeitenden kapitalistischen Produktion. Verbrauch, Abfall und manifeste Nebenwirkung finden Eingang in das, was als Repräsentationen bezeichnet wird und was nicht weniger ist als ein zentraler Teil des täglichen Umgangs mit der Welt. Der Cyberspace ist vor dem Verfall ebenso wenig sicher wie die Leuchtreklame, auch er ist materiell gebunden. Die Verwobenheit von Materialität und Ästhetik ist nicht neu – sicher nicht in der bildenden Kunst, in der Archäologie oder der Architektur. Allerdings wird sie hier etwas anders angegangen. Es geht weniger um die in der Materialität eines Objekts Gestalt zeigende Form oder um die spezifische sinnliche Qualität einer Textur oder einer Farbe. Es geht auch nicht nur um die Aufladung von konkreten Artefakten, Landschaften und Dingen mit Bedeutung. Es geht um diese Prozesse, aber es geht auch und vor allem um die alltägliche Eigenmacht des Materiellen. Um die Art und Weise, wie es nicht nur konstruiert wird, wie es nicht nur Konstruktionen ermöglicht, sondern wie es Konstruktionen selbst ändern, umbauen und abtragen kann.

An dieser Stelle zeigt sich die doppelte Dynamik von Verfall und Katastrophe, die der Eigenmacht des Materiellen ihre besondere Prägung gibt. Ein Schleppanker kann eine zentrale Datenleitung kappen, und so einerseits die Computernutzer eines halben Kontinents frustrieren und andererseits bei der Leserin einer Nachrichtenmeldung über dieses Unglück Erinnerungen an den letzten Hafenbesuch und dort ausgestellte Schiffsanker wecken. Eine Welle von Orkanen kann Schäden anrichten, deren Spuren sich über YouTube auf die Mobiltelefone von U-Bahn Fahrenden ausbreiten. Katastrophen greifen ein in die ästhetischen Produktionen. Anders als der bereits beschriebene Verfall, aber auch mit eigener Macht. Diese beiden Zeitlichkeiten des Materiellen – das plötzliche Ereignis und der langsame Prozess – entfalten sich auf je eigene Weise und sie sind von einem je eigenen Muster des ästhetischen Erlebens, einem eigenen Wahrnehmungshandeln begleitet.

Krasse Subtilitäten

Wenn ›Kultur‹ die Zauberformel des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts ist, so ist ›Materialität‹ der Besen, der den Zauberlehrling vor sich her treibt. Die Kultur wird nicht ersetzt, sie zeigt sich nur in ihrer an den Abfall dieser Welt gebundenen Wirklichkeit. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels soll nun danach gefragt werden, wie sich die Eigenmacht des Materiellen im Wahrnehmungshandeln realisiert, wie die unterschiedlichen Zeitlichkeiten von Ereignis und Prozess sich fassen lassen und wie soziologische Theoriebildung aus dieser Perspektive bereichert werden kann.

Im Durchgang durch die Welt, im Erleben des Alltags in all seinen Facetten begegnen wir ständig anderen Menschen und einer nicht überschaubaren Zahl von Dingen. All diese Begegnungen spielen sich im Wahrnehmungshandeln der betei-

ligten, leiblich zur Welt hin orientierten Personen ab. Das heißt, dass ihr Verhältnis zueinander und ihre gemeinsame Hervorbringung dieses Verhältnisses – gleichzeitig und nicht voneinander trennbar – im praktischen Wahrnehmen und im sinnlichen Handeln stattfindet. Sie sind so nicht einfach Akteure, die untereinander Bedeutungen aushandeln und Konflikte um Ressourcen materieller wie auch symbolischer Art austragen, die außerhalb von ihnen liegen. Sie sind vielmehr eingebettet in ihre körperlich-praktische Alltagswelt, nutzen diese in ihrem Wahrnehmungshandeln und werden von dieser in ihrem Wahrnehmungshandeln geprägt. Sie werden von anderen Menschen genauso wie von Dingen in der Welt in ihrer Position verunsichert oder gefestigt. Sie können Dinge und soziale Verbindungen nutzen, diese Dinge und sozialen Verbindungen können aber auch Hindernisse sein. Alle gemeinsam sind sie eingebunden in den Ablauf der Zeit, der das ist, was das Wahrnehmungshandeln zu dem macht, das es ist: eine ständige, lokalisierte Interaktion mit der Welt.

Die Materialität des eigenen Körpers und der Körper der Anderen zusammen mit der Materialität der Dinge ist notwendiger Bestandteil dieser Abläufe. In eben dieser materiellen Gebundenheit (oder Seinsweise) liegt eine spezifische Qualität. Die in dieser Gebundenheit auftretende Wirklichkeit ist kontinuierlich im Wahrnehmungshandeln aufgehoben– sie ist eben nicht etwas, das erst wahrgenommen und dann behandelt wird. In der hier eingenommen Perspektive steht nicht die exzentrische Positionalität im Vordergrund, sondern die Verflechtung von Leib und Welt, wie sie insbesondere in Merleau-Pontys Spätwerk thematisiert wird. (Merleau-Ponty/Lefort 1994) Um die Schwierigkeit dieses Phänomens zu begreifen, hilft es nicht weiter, von einer außerhalb des Subjekts liegenden objektiven Welt auszugehen – wie hilfreich diese Konzeption in anderen Bereichen auch sein mag. Die volle Problematik des Phänomens erschließt sich in Hinblick auf die besondere Rolle des Wahrnehmens: Dadurch, dass die Materialität im Wahrnehmen selbst ist, in dieses eingeht, erscheint sie als selbstverständlich Gegebenes, als natürlich, so hinzunehmen, wie sie sich eben zeigt. Denn so wie sie sich zeigt, ist sie ja auch schon vorhin, gestern, vor einem Jahr in das eigene Handeln, in die eigenen Routinen und habitualisierten Abläufe eingegangen. Es ist diese Qualität, die sie zu einem Aspekt macht, der schwer zu fassen ist und zwar für die soziologische Theorie genauso wie im Alltagsleben. Die Geschaffenheit der materiellen Welt erscheint aufgrund dieser Qualität als reine Gegebenheit. Als Natur.

Hier tut sich eine Parallele von Materialität und Sozialität auf: Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit (Berger/Luckmann 1980) wurde schon oft dargestellt, analysiert, und dekonstruiert. Ganz im Sinne von Latours Motto »Wir sind nie modern gewesen« (Latour 1995) gilt es an dieser Stelle, nicht Missverständnisse zu wiederholen, die bereits die Rezeption von Theorien sozialer Konstruktion geplagt haben. (Hacking 1999) Die Welt ist zwar geschaffen, sie wird ständig, ohne Unterlass in ihrer spezifischen Gestalt von den Menschen hervorgebracht, aber eben von Menschen die wahrnehmend-handelnd in ihr auf sie Bezug nehmen. Sie ist kein Hirngespinst, wird sich nicht einfach ausgedacht und ist nicht beliebig. Genau wie die institutionell-symbolische Verfasstheit unserer Gesellschaft und genauso wie

unser vielgestaltiges Wissen und unsere Kulturfertigkeiten ist die Welt historisch gegeben, war sie vor uns da und wird nach uns bleiben.

Quelle: Lars Frers. Lizenz: Creative Commons by-nc-sa 3.0

Die Düne ist da, wo sie ist. Wo sie noch ist, denn Wind und Gezeiten nagen an ihr und die ungewöhnlichen hohen Sturmfluten des Winters haben soviel Sand abgetragen, dass meterweise Dünenland verloren gegangen ist. Land, das nun von Wind und Strömung nach Osten getragen wird. Die Insulaner leben schon seit Generationen auf der Insel. Sie wissen, was zu tun ist, wenn eine Sturmflut kommt. Im Verbund mit einem immer weiter gewachsenen, unüberschaubaren Geflecht von Akteuren, Institutionen, Maschinen, Archiven, Satelliten und dem Erfahrungswissen von Deicharbeitern wird von den Insulanerinnen und Insulanern gegen diesen Prozess angekämpft. An solch einem Ort wird die Vermengung von Gegebenheit und Geschaffenheit deutlich – ohne verschiedenste Eingriffe an dieser und anderen, weit entfernten Stellen wäre diese Düne nicht in dieser Gestalt da. Trotzdem soll gerade sie Natur sein, so wie sie da ist. Nationalpark mit dem höchsten Schutzstatus, in dem sich Natur ungestört entfalten soll. Und der Wind weht sie fort.

Auch an anderen Orten und unter anderen Umständen sind die Verflechtungen verborgen, fallen sie nicht als solche auf, entziehen sich der Aufmerksamkeit. Die Anlage einer Tür zum Bankgebäude, der Verlauf einer Straße durch die Landschaft, die Verteilung von Produkten im Warenregal eines Supermarkts – sie alle fallen in der Regel nicht als Geschaffenes auf.2 Sie finden wie selbstverständlich Eingang in das Wahrnehmungshandeln. Die Person vor mir steckt ebenfalls ihre Chipkarte in das Lesegerät, um die Bank zu betreten, ich fahre mit Dutzenden, nein Millionen von anderen über die asphaltierten Straßen der Bundesrepublik Deutschland, und um mich mit der Anordnung von Produkten in Supermarktregalen zu beschäfti-

[2] Vergleiche dazu in der Geografie die Arbeiten von Jürgen Hasse (Hasse 1997).

gen, fehlt mir nach einem langem Tag vor Tastatur und Bildschirm einfach die Muße. Ich nehme diese materielle Welt so wahr, wie sie nun mal ist, gehorche den Regeln, die in den Dingen liegen, gehorche gleichsam der Logik ihrer Ästhetik. Ich sehe das, was ich sehen soll: eine den Zugang regulierende Elektronik, Verkehrsschilder und Sonderangebote. Das ist die Handlungsmacht der Materialität. Sie ist subtil, denn sie ist in meinem Wahrnehmen, meinem Wahrnehmungshandeln. Sie macht mich nicht nur einfach Dinge tun, sondern sie veranlasst mich dazu, Dinge auf eine bestimmte, gleichsam selbstverständliche Weise zu tun. Gegen die sprichwörtliche Wand wird eben in der Regel nicht angerannt. Das wäre ja absurd.

Und doch ist das nicht alles. Die Wand kann auch zur Mauer werden, sie kann sich in ihrer Geschaffenheit zeigen. Eine Kette von Sturmfluten kann als Anlass genommen werden, den Klimawandel als gemachte Gefahr ernst zu nehmen (unabhängig davon, als wie signifikant oder auch nicht sich eine Streuung von extremen Wettereignissen in der Klimaforschung erweist). Das Abbröckeln der Oberfläche einer Statue kann zeigen, dass die Luft nicht mehr so ist, wie sie einmal war. Eine Mauer kann allmählich oder rasend schnell in ihrer Krassheit und Ungerechtigkeit aufscheinen. In der Materialität, genauso wie in der Gesellschaft, können Störungen auftreten: Störungen, die das Gleichgewicht ins Wanken bringen, die das, was eben noch aufrecht im Zentrum stand, plötzlich schief erscheinen lassen.

Etwas in der Welt, eine Veränderung oder eine Störung, kann uns auffallen, unsere Aufmerksamkeit an sich ziehen. Wie Waldenfels (2004) darlegt, können sich Gewichte im sozialen wie im materiellen Kräftefeld verschieben und damit neue Räume für das Aufmerksamkeitsgeschehen eröffnen. Diese Verschiebungen finden nicht nur auf der Seite der Dinge statt, es geht nicht nur um das Auffallen von etwas, das plötzlich anders ist. Es geht auch um das Aufmerken auf etwas, das Hinschauen auf Dinge und auf Andere – es geht darum, das Wahrnehmungshandeln als solches zu begreifen und von dieser Perspektive aus das Geschaffene als Geschaffenes zu erkennen, zu erkennen, dass es möglicherweise nicht so sein muss, wie es ist – krass in seiner Subtilität. Und schließlich ist das Anliegen dieses Kapitels, die Aufmerksamkeit zu wecken, zu zeigen, wo das eigene Wahrnehmungshandeln in das Wahrnehmungshandeln Anderer eingreifen kann. Zu zeigen, wo sich Risse in der Mauer andeuten. Risse, in denen ein Hebel angesetzt werden könnte.

Literatur

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1966/1980), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit : Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.

Berking, Helmuth (1989), »Kultur — Soziologie : Mode und Methode?«, in: Helmuth Berking /Richard Faber (Hg.), *Kultursoziologie - Symptom des Zeitgeistes*, Würzburg, S. 15-34.

Bourdieu, Pierre (1979/1987), *Die feinen Unterschiede : Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main.

Butterwegge, Christoph (2009), *Armut in einem reichen Land : Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird*, Frankfurt am Main.

Chand, Sudeep, »UK climate scepticism more common«, in: *Science & Environment*, 2009-09-19, http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/8249668.stm

Collins, Randall (2008), *Violence : A micro-sociological theory*, Princeton.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix/Rösch, Günther (1980/1997), *Tausend Plateaus : Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin.

Dewsbury, John-David (2000), »Performativity and the event : Enacting a philosophy of difference«, *Environment and Planning D : Society and Space*, 18(4), S. 473-496.

Frers, Lars (2007), *Einhüllende Materialitäten : Eine Phänomenologie des Wahrnehmens und Handelns an Bahnhöfen und Fährterminals*, Bielefeld.

Garfinkel, Harold (Hg.) (1967/1984), *Studies in ethnomethodology*, Malden/MA.

Goffman, Erving (1961), *Encounters : Two studies in the sociology of interaction,* Indianapolis.

Hacking, Ian (1999), *The social construction of what*, Cambridge/MA.

Harvey, David (2005), *A brief history of neoliberalism*, New York.

Hasse, Jürgen (1997), *Mediale Räume*, Oldenburg.

Heinze, Martin (2009), »Helmuth Plessner's philosophical anthropology«, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 16(2), S. 117-128.

Ibn Khaldūn (1377/1992), *Buch der Beispiele : Die Einführung*, Leipzig.

Latour, Bruno (1995), *Wir sind nie modern gewesen : Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin.

Leichenko, Robin M./O'Brien, Karen L. (2008), *Environmental change and globalization : Double exposures*, Oxford.

Liggett, Helen (2003), *Urban encounters*, Minneapolis.

Manzei, Alexandra (2003), *Körper - Technik - Grenzen : Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Münster.

Marx, Karl (1867/1968), *Das Kapital : Kritik der politischen Ökonomie : Der Produktionsprozess des Kapitals*, 2. Aufl., Berlin.

Merleau-Ponty, Maurice (1945/1974), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.

Merleau-Ponty, Maurice/Lefort, Claude (1964/1994), *Das Sichtbare und das Unsichtbare : Gefolgt von Arbeitsnotizen*, 2. Aufl., München.

Plessner, Helmuth (1928/1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 3. Aufl., Berlin.

Simmel, Georg (1903/1995), »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: Otthein Rammstedt (Hg.), *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Frankfurt am Main, S. 116-131.

Simmel, Georg (1901/1996), *Philosophie des Geldes*, Frankfurt am Main.

Smith, Joel B./Schneider, Stephen H./Oppenheimer, Michael u.a. (2009), »Assessing dangerous climate change through an update of the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) "reasons for concern"«, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(11), S. 4133-4137.

Waldenfels, Bernhard (2004), *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main.

Welzer, Harald (2008), *Klimakriege : Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt am Main.