Herbert Kalthoff

Materieller Sinn

Die Soziologie der Materialität und die Daseinsweisen der Dinge

Zusammenfassung: Ausgehend von soziologischen Konzepten des Sinns und der Frage, wie die Soziologie Dinge und technische Artefakt konzeptionell berücksichtigen soll, schlägt der Beitrag eine Erweiterung des Sinnbegriffs vor. Der Begriff des materiellen Sinns orientiert sich nicht an einer Repräsentationstheorie der Wahrnehmung und auch nicht an einer Bedeutungstheorie des Bewusstseins, sondern an drei Dimensionen: der Pragmatik des Gebrauchs, der Unverfügbarkeit der Dinge und der Logik technischer Systeme. Diese Graduierung begründet der Beitrag mit Bezug auf die Technikphilosophie Martin Heideggers.

Schlagwörter: Sinnformen, Wissenssoziologie, Materialitätsforschung, Martin Heidegger

Material Meaning. The Sociology of Materiality and the Mode of Being of Things

Abstract: The contribution proposes an extension of the sociological notion of meaning, starting from various sociological concepts of meaning and from the question of how sociological conceptualizing ought to take into account things and technical artefacts. The notion of material meaning does not point to a representation theory of perception, nor to a meaning theory of conscience. Rather, it points to three dimensions: the pragmatics of use, the unavailability of things, and the logic of technical systems. This graduation is established in the contribution with reference to Martin Heidegger's philosophy of technology.

Keywords: Forms of meaning, sociology of knowledge, materiality research, Martin Heidegger

1 Einleitung

Soziologische Zeitdiagnosen und Analysen gehen schon seit einigen Jahrzehnten von einer sich rapide wandelnden technischen Re-Figuration vieler professioneller Bereiche und des privaten Lebens durch veränderte Möglichkeiten der Kommunikation und Interaktion, der Gestaltung und Reproduktion menschlichen Lebens aus. Diese Veränderungen haben allgemein den Blick auf die materielle Welt unseres beruflichen Alltags und privaten Lebens sensibilisiert. Die Fragen, mit denen die Soziologie demzufolge konfrontiert wird, lauten: Stellen diese technisch und materiell bedingten Veränderungen und Verschiebungen für die Soziologie eine Herausforderung dar? Wie soll sie theoretisch und empirisch auf die hiermit verbunden technischen Innovationen und Eroberungszüge des Alltags reagieren? Welche Relevanz besitzen die alltäglichen Dinge, mit denen wir uns umgeben, mit denen wir umgehen und etwas tun, die uns bestimmte Be-

handlungsweisen für ihre kompetente Verwendung und ihre Pflege abverlangen? Wie ergänzen oder durchkreuzen sich der im Objekt angelegte Zweck auf der einen Seite und der sprachlich-symbolische bzw. leibhaft-körperliche Sinn auf der anderen Seite? Es ist nicht überraschend, dass die soziologische Forschung und Theorie hierzu ganz verschiedene Antworten formuliert hat: von einer materielle Entitäten ignorierenden Soziologie, über eine duale Perspektiven in der Techniksoziologie bis hin zu einer dialektischen Sicht auf die Leiberfahrung von Technik in der Phänomenologie Merleau-Pontys.

Im Zentrum soziologischer Analysen steht zumeist der Begriff des Sinns oder des Sinnzusammenhangs von Aktivitäten, Ereignissen oder Organisationen. Hieran und an die umfangreiche Debatte in der Soziologie (siehe nur Schützeichel 2003; Hahn 1987; Stäheli 2000) anschließend will der Aufsatz einen Beitrag zu der Frage leisten, ob die Soziologie angesichts der intensiven Debatte über die Rolle von Dingen und technischen Artefakten einen erweiterten Begriff des Sinns benötigt und schlägt hierfür den Begriff des »materiellen Sinns« vor. Im Folgenden skizziert der Beitrag zunächst einzelne Positionen zu einer Soziologie des Sinns und befragt diese in Bezug auf ihre Humanzentrierung (2.); anschließend diskutiert der Beitrag die materialitätstheoretischen Perspektiven von drei ausgewählten soziologischen Theorieschulen und profiliert eine kulturalistische Wissenssoziologie (3). Anschließend stellt der Beitrag einen von der Soziologie (fast) vergessenen Autor vor – Martin Heidegger –, skizziert dessen Ding- und Technikphilosophie und fragt nach dem analytischen Potential dieser Philosophie für die Soziologie: Zunächst stelle ich die Konzeption des In-der-Welt-Seins dar, die Heidegger in »Sein und Zeit« (Heidegger 2001) entwirft, und zeige, wie im »Kunstwerkaufsatz« (Heidegger 1952) ein neuer Dingbegriff entwickelt wird. Es soll hier deutlich werden, dass Dinge für Heidegger von ihrem sozialen Gebrauch und ihrer praktischen Relevanz her zu verstehen sind, dass sie dabei aber immer in einem Zusammenhang stehen, aufeinander und auf ihr Wozu verweisen.[1] Schließlich gehe ich auf die späte Technikphilosophie Heideggers ein, in der die Idee einer alles rahmenden Figuration (»Ge-Stell«) entwickelt wird. Ein Fazit schließt den Beitrag ab (5.). Der Aufsatz spricht durchweg von Dingen und technischen Artefakten, andere materielle Entitäten (Zeichen, physikalische Phänomene, Materialien, Jenseitswesen etc.) berücksichtigt er nicht (hierzu Kalthoff et al. 2016).

Was leistet ein solcher Rekurs auf die Philosophie Heideggers für die soziologische Diskussion eines materiellen Sinnbegriffs? Wozu ausgerechnet Heidegger?[2] Ich werde zu

1 Der Begriff Zusammenhang meint hier kein fixiertes System der Verwiesenheit, sondern variable Formen des Zusammengehörens, wie sie in dem dialektischen Verhältnis von Dinggebrauch und Rahmung durch das Ding gefunden werden (Heidegger 2001: 76ff.).

2 Der Umstand, dass Heideggers politische Vorstellungen eng mit der nationalsozialistischen Gedankenwelt verflochten waren, dass er aktiv versuchte, ›Lösungen‹ für die ›drängenden Probleme seiner Zeit‹ zu suchen, in diesem Zusammenhang sein eigenes (metapolitisches) Projekt verfolgte, Kollegen der NS-Administration meldete – diese und weitere Aspekte sind seit geraumer Zeit bekannt, dokumentiert und diskutiert worden (siehe nur: Jurt 1989; Rentsch 1989; Mehring 2018; Bourdieu 1988, Trawny 2016). Durch die Veröffentlichung der sogenannten ›Schwarzen Hefte‹ wird diese Diskussion aktuell fortgeführt (siehe Heinz/Kellerer 2016). Umstritten ist allerdings die Frage, in welcher Weise und Intensität diese politischen Ambitionen und Erwartungen, Imaginationen und Handlungen sein philosophisches Werk durchdrungen haben. Ohne das hier offensichtlich wer-

zeigen versuchen, dass die Soziologie bei diesem Autor eine Perspektive findet, die das Dingliche immer schon in konstitutiver Weise berücksichtigt. Mit diesem Durchgang durch die Heideggersche Ding- und Technikphilosophie diskutiere ich drei Dimensionen des materiellen Sinns (Biemel 1996), und zwar: Erstens verweist »Sein und Zeit« (Heidegger 2001) auf vorsprachliche praktische Verweisungszusammenhänge, die jenseits individueller und sprachlich-symbolischer Bedeutungszuschreibungen liegen und dennoch auf andere Menschen bezogen sein können. Zweitens macht der Kunstwerkaufsatz (Heidegger 1952) hingegen darauf aufmerksam, dass Dinge über einen Eigensinn verfügen und damit nicht gänzlich in solchen Verweisungszusammenhängen aufgehen. Dieser Eigensinn ist ebenfalls nicht sprachlich zugänglich bzw. verschließt sich zu einem großen Teil dem menschlichen Zugriff. Drittens kehrt das »Gestell« (Heidegger 1994) die Mensch-Maschine-Beziehung um und macht Technik zu einer Entität, die dem Menschen einen (nicht-sprachlichem) Sinn zurechnet. Die erste Dimension erfasst praktische Verweisungszusammenhänge und die Verwendung (un-)verfügbarer Dinge; die zweite Dimension beschreibt den objektualen Eigensinn und damit die Widerständigkeit von Dingen; die dritte Dimension bezieht sich auf die Zuweisung von Sinn, auf die Kontrolle durch Objekte und deren gesellschaftliche Kraft.

Mit der empirisch-theoretischen Beobachtung dieser Dimensionen richtet sich eine kulturalistische Wissenssoziologie von Dingen und technischen Artefakten gegen eine Repräsentationstheorie der Wahrnehmung und gegen eine Bedeutungstheorie des Bewusstseins. Vielmehr sind die sozialen Orte des materiellen Sinns erstens die (Routine-) Praxis des Gebrauchs und die Reziprozität von (semiotischer) Dinggesamtheit, Dingverweisung und symbolischer Bedeutung. Zweitens sind es die machtvollen und überindividuellen technischen Großkonstellationen, die (a) Technik- und Handlungsketten unablässig in Gang halten, (b) städtische und ländliche Räume für die Bedarfe dieser Technik- und Handlungsketten verfügbar halten und transformieren sowie (c) die Menschen nicht entlassen, sondern permanent einspannen, sie bearbeiten, bewerten und in ihren Handlungen (Sehnsüchte, Konsum, Gebrauch etc.) neu ausrichten.

In der Auseinandersetzung mit diesem Autor kann die Soziologie daher begründen, dass Materialität und Sozialität nicht zwei getrennte Pole, sondern immer schon grundlegend miteinander verflochten sind. Allerdings wirft die Beschäftigung mit diesem Autor auch die Frage auf, wie eine sozio-materielle Soziologie das Verhältnis von mannigfaltigen ›um zu‹-Motiven des Handelns oder Praktizierens und einem ›Worum-Willen‹ angesichts des großen komplexen Zusammenhangs von Verweisungen konzipieren kann. Man kann den ›Umweg‹ über Heidegger daher auch als eine Möglichkeit verstehen, eine nicht-individualistische Konzeption von Sozialität und damit eine andere Sozialontologie moderner Gesellschaften zu konzipieren (Weiß 2001; Aspers/Kohl 2013).

dende allgemeine Problem – die Überschneidung von politischer und wissenschaftlicher Autorschaft – näher ausführen zu können, vertrete ich die Auffassung, dass ein allgemeiner Generalverdacht nicht sinnvoll ist, sondern dass im Detail die Brücken, die das Werk in die politische Welt des Nationalsozialismus baute, zu identifizieren sind. Eine soziologisch induzierte Lektüre von Heideggers Schriften hat also aufmerksam zu erfolgen; ihr Ziel ist es aber nicht, Werkgeschichte zu sein.

2. Soziologien des Sinns

Verschiedene Autoren – Max Weber, Alfred Schütz, Georg Herbert Mead, Niklas Luhmann oder Pierre Bourdieu – haben den Sinnbegriff mit unterschiedlichen Nuancierungen oder mit konzeptionellen Umstellungen je spezifisch reformuliert und sprechen etwa von einem subjektiv-gemeinten, objektiven oder praktischen Sinn. Man kann die Konzeptualisierungen von Sinn u. a. nach ihrer Perspektivierung unterscheiden, und zwar ob sie auf den Sinn zuschreibenden Menschen (Akteur, Teilnehmer…), auf das Objekt, dem Sinn zugeschrieben wird, oder auf das Medium dieser Zuschreibungen orientieren. So ist der subjektiv gemeinte Sinn bei Max Weber (Weber 1988a) eine von menschlichen Akteuren einem Objekt (einem Menschen, einem Prozess, einer Sache etc.) oder dem eigenen Handeln zugewiesene Bedeutung, die situativ variieren kann. Der (handelnde) Mensch erhält bei Max Weber deshalb diese starke Stellung, weil nur er es ist, der »den für gesellschaftliches Handeln konstituiven Sinnbezug wirklich vollziehen« kann (Weiß 1981: 105). In dieser ›Subjektivierung des Sinns‹ zeigt sich eine Abkehr von transzendentalen Vorstellungen einer (notwenigen) Homologie von subjektivem und historisch-objektivem Sinn.[3]

Führt also Max Weber mit Bezug auf den Neukantianismus die Begriffe des Wertes oder der Wertideen, die im Zusammenhang mit dem Kulturbegriff gedacht werden (Weber 1988c: 175f.), als Sinnbegriff in die Soziologie ein und verankert ihn in seiner Handlungstheorie, wird diese formale Architektur durch die Arbeiten von Alfred Schütz einer grundlegenden Kritik unterzogen. Dabei bezieht sich Schütz (1971) wesentlich auf die Arbeiten Edmund Husserls und führt dessen Phänomenologie menschlicher Wahrnehmung und menschlichen Verstehens in die Soziologie ein. Drei Aspekte dieser Kritik sollen hier kurz genannt werden: Erstens wird der Sinnbegriff bewusstseinstheoretisch fundiert, d. h. Sinn wird – so die Annahme – durch Denkakte des individuellen Bewusstseins, das seinerseits auf Anderes und Andere bezogen ist, konstituiert. Zweitens – und hiermit verbunden – gilt das Bewusstsein als ›intentional‹, d. h. seine Denkakte sind stets auf etwas gerichtet, das es wahrnehmend denkt und – entsprechend des vermeintlichen Sinns – einordnet. Drittens gibt es eine analytische Differenz von Denkakt und dem Gegenstand, wie er sich in diesem Denkakt zeigt. Gegenstände, Ereignisse etc. erscheinen dem Bewusstsein also nicht so, wie sie an sich sind, sondern wie sie im Bewusstsein resp. im Denkakt erscheinen. Dabei existieren Denkakte nicht isoliert voneinander, sondern sind aufeinander bezogen (Husserl 1992: 46ff.; Eberle 1993: 55ff.). Deutlich wird, dass der Sinn des Sozialen durch das Bewusstsein gegeben ist: Durch ihre Bewusstseinsleistungen und damit durch ihr Denken und Wahrnehmen, *haben* Individuen den Sinn oder die Bedeutung von Erlebnissen, Ereignissen oder Gegenständen. Diese konstitutionsthe-

3 In den religionssoziologischen Arbeiten Max Webers (Weber 1988b) wird ein anderer Horizont sozialer Sinnzuschreibungen erkennbar: Sie finden statt im Kontext eines kulturellen Geschehens und dessen Beurteilung, treten als funktionale Wirkungszusammenhänge auf und lassen sich in gesellschaftlichen Wandlungsprozessen ausmachen (Käsler 1979: 174ff.). Das Sinnverstehen bei Max Weber ist bekanntlich in seine Handlungstheorie sowie in seine Konzeption einer verstehenden Soziologie eingebettet (Schneider 2005: 21ff.).

oretische Perspektive von Alfred Schütz markiert nicht nur einen Gegenpol zur Weberschen Konzeption des Sinns, sondern sie wird auch Bezugspunkt für andere Theorieschulen der Soziologie.[4]

Gemeinsam ist diesen, hier nur sehr kurz skizzierten Überlegungen, dass es Menschen sind, die durch die Intentionalität ihres Bewusstseins oder durch die Gerichtetheit ihrer Operationen Sinn konstituieren. Mit anderen Worten: Handlungen oder Praktiken, Ereignisse oder Konstellationen, die an sich nicht sinnvoll sind oder sein müssen, werden mit Sinn versehen und damit in etwas Sinnvolles transformiert. Der Soziologie steht hiermit ein Sinnbegriff zur Verfügung, der subjektorientiert ist und damit an individuellen Selbst- und Fremdhandlungen ansetzt. Dabei wird angenommen, dass ›Sinn‹ Ergebnis einer Zurechnung und auch dasjenige Medium ist, in dem diese Zurechnung vollzogen wird. An diesen Konzeptualisierungen sind zwei Aspekte zu kritisieren, und zwar ihr Individualismus und ihre Objektignoranz. Zur ersten Kritik: In der Regel wird in humanzentrierten Konzeptionen des Sozialen angenommen, dass es Individuen sind, die ihren eigenen oder anderen Handlungen Sinn zuweisen und damit Unterscheidungen vornehmen (Individuum → Sinn). Zweitens ist hiermit eine weitere Asymmetrie verbunden, insofern als auch Dingen oder Artefakten ihr Sinn nur durch das handelnde oder praktizierende Individuum in der Herstellung und Verwendung zugewiesen oder eingeschrieben wird (klassisch: Weber 1984: 3). Diese Asymmetrie bezieht sich auch auf den Umstand, dass in der Regel davon ausgegangen wird, dass wir die Dinge *haben* und über sie *verfügen*, aber sie nicht uns (s. u.). Hingegen betonen techniksoziologische Arbeiten u. a., dass sozialer Sinn an das technische Artefakt und sein Funktionieren übergeht und sich damit von Herstellung und Gebrauch ablöst (Schulz-Schaeffer 2007; 2008). Drittens wird in den skizzierten theoretischen Überlegungen durchweg eine sprachlich-symbolische Konstitution sozialer Wirklichkeit angenommen, welche die soziale Relevanz von Dingen oder Artefakten in der Konstitution von Sinn ignoriert. In anderen Worten: Die Konstitution von Sinn wird als ein Prozess gedacht, der sich wesentlich im menschlichen Bewusstsein oder interaktiv zwischen Teilnehmern an Sozialität abspielt. Nun reicht aber schon ein flüchtiger Blick in den Alltag aus, um die hohe Bedeutung von technischen Objekten und Dingen zu erkennen und zu verstehen, dass diese Objekte nicht nur unseren Alltag bewohnen und sich willfährig benutzen lassen. Sie sind auf je spezifische Weise unsere flüchtigen oder beständigen, stillen oder lärmenden Begleiter; sie ermöglichen uns nicht nur unsere soziale Praxis u. a. des Gestaltens und Entwerfens, des Erfindens und Experimentierens, der Reproduktion und der Muße, des Empfindens und Praktizierens, der globalen Kommunikation und der Mediennutzung, sondern sie sind eben über diese Potentialität mit der Erfahrung, die ein immer schon auf die Welt bezogenes Selbst macht, grundlegend mit diesem Selbst und seiner Entwicklung verbunden (Mead 1983).

4 In dieser phänomenologischen Perspektive ist ein Mensch »in sich selbst bei anderem, er ist außer sich und überschreitet sich selbst« (Waldenfels 1992: 16). Daraus folgt, dass Sinnzuschreibungen nicht einfach externalisiert auf wahrnehmbare Handlungen eines anderen Ichs gerichtet sind, sondern auch die Repräsentation oder Verkörperung des Anderen einbeziehen (Husserl 1992: 123ff.). Hieran anschließend stellt Heidegger fest, dass wir immer schon in andere Menschen versetzt sind (Heidegger 2004: 300ff.).

Demnach verfügen wir zwar über sie, nutzen sie für unsere Zwecke und spannen sie in unsere ›um zu Motive‹ ein, werden aber auch von ihnen gerahmt und ermöglicht. So wichtig also eine Perspektive ist, welche die Dinge als Form semiotischer Differenzierung beobachtet, so wenig lässt sich jedoch die Konstitution des Selbst durch den Umgang mit Dingen hiermit umfassend genug analysieren.

Andere Autoren der Mikro- oder Wissenssoziologie vertreten daher die Auffassung, dass soziales Handeln oder soziale Praktiken nicht an und für sich sinnvoll sind. Vielmehr erhalten sie ihren Sinn oder ihre Bedeutung erst durch die soziale Position respektive durch die soziale Situation. So ist der Sinn bei Pierre Bourdieu (1980) ein durch und durch ›praktischer Sinn‹, und zwar sowohl in den kleinen, feinen alltäglichen Einsätzen des ›Geschmacks‹ – diesem ›gewissen Etwas‹ des Sich-Unterscheidens, als Zeichen von Klassenzugehörigkeit, als Markierung des Personenstatus oder als Operator kultureller Praxis (etwa Bourdieu 1979) – als auch in den sozialen wie ökonomischen Investitionen in ganz verschiedenen sozialen Feldern (Bildung, Arbeit, Kunst etc.). Dieser *sens pratique* ist durch die soziale Position vorstrukturiert – geradezu ›seinsverbunden‹ – und damit ein durchweg *gesellschaftlicher Sinn*, der den Individuen partiell entzogen ist. Anders bei Erving Goffman (1984): Bei ihm sind das Handeln oder die Praxis in »Rahmen« eingebettet, werden in diesen je spezifischen Kontexten interaktiv aufgeführt und vollzogen. Soziales Handeln oder eine Praxis erhalten durch den Rahmen ein soziales Vorzeichen als Hinweis darauf, wie sie zu verstehen sind.[5] So bedeutet etwa »beten« in einer katholischen Messfeier etwas Anderes als »beten« in einem Theaterstück, aber das Gemurmel (»beten«) einer Schülergruppe in einem katholischen Eliteinternat bedeutet auch etwas anderes als ein inniges Gespräch mit ›Gott‹ (Cress 2019). Deutlich wird hier, dass Sinn nicht nur durch eine Situation gerahmt, sondern auch von den Teilnehmern dieser Situationen prozessiert wird. Aber weder sind diese Rahmen noch das Handeln oder die Praxis, die in ihnen stattfinden, immerzu mit sich selbst identisch und damit dauerhaft gleichförmig, eher changieren ihre ›Tonarten‹ (Goffman) in zeitlich-räumlichen und körperlich-materiellen Bezügen. Dies bedeutet, dass der Sinn (oder die Bedeutung) sozialer Praktiken nicht allein situativ variiert – gewissermaßen eine interkontextuelle Variation bei sonst gleichbleibenden Merkmalen –, sondern dass diese auf den ersten Blick gleichförmigen Rahmen oder Handlungen/Praktiken eher dynamische Gebilde darstellen, die auf vielfache Weise in das engagiert sind, was sie füreinander sein können und bedeuten sollen. Dies impliziert sowohl Sinnumstellungen, wenn man etwa von einem Rahmen in einen anderen wechselt (etwa von einer alltäglichen Situation in einen Theaterrahmen), als auch Sinnverschiebungen, und zwar dann, wenn das ›gleiche‹ Tun in einer Situation nicht mehr das gleiche Tun ist. Obwohl doch alles gleich bleibt, finden doch kontinuierliche Sinnverschiebungen statt, die sich nicht allein auf die Intentionalität der Akteure zurückführen lassen. Somit kann Handeln und Praktizieren sehr Verschiedenes bedeuten und diese Bedeutungen variieren sowohl situativ als auch iterativ. Dies liegt erstens daran, dass das Praktizieren (Tun, Unterlassen, Dulden etc.) in den wiederholenden

5 Auf die zeichentheoretisch gedachten Grundlinien der Goffmanschen Analyse der Konstitution von Sinn in alltäglichen Begegnungen und Dramen gehe ich hier nicht ein.

Vollzügen nicht mit sich identisch bleibt, dass zweitens der Sinn von den Teilnehmern – auch in der Interaktion mit sich selbst – sozial prozessiert wird und dass sie drittens durch einen ihnen vorausgehenden Sinn der Situation (›Rahmen‹) selbst produziert werden.

Diese Argumentation hat Konsequenzen für die Konzeption des Sinns: Weder ist er festgelegt und stabil, noch ist er in einem Individuum, seinem Bewusstsein oder Intentionen verankert. Unter Umständen *hat* ein Individuum diese Intentionen gar nicht, die seinem Handeln und der Wirkung seines Handelns unterstellt werden, auch ist sein Tun nicht auf dieses willentlich beabsichtigte Handeln ausgelegt. Es geschieht einfach, und zwar mit Folgen oder Konsequenzen, die kaum antizipiert werden können (Giddens 1995: 59ff.). Festzuhalten ist, dass weder unser Tun, Praktizieren, Dulden, Unterlassen, Übersehen etc. durchweg explizite Handlungen darstellen, noch ist dieses menschliche Agieren eine zu jeder Zeit Sinn prozessierende Aktivität (hierzu Weber 1985: 10). Eine solche Entsubjektivierung des Sinnbegriffs findet sich etwa bei Georg Herbert Mead (1973): So wird der Sinn des Handelns oder Verhaltens nicht durch den Akteur selbst definiert; dieser Sinn entsteht vielmehr in der aneignenden Reaktion auf die Gesten von (signifikanten) Anderen. Dieser angeeignete Sinn ist nicht im Bewusstsein, sondern in einem interaktiven und reziproken Geschehen verankert und wird von Mead in der Verbindung von Handlungsphasen als objektiv gegeben gesetzt. Eine an der Phänomenologie des Bewusstseins von Husserl und Schütz anschließende, aber nicht subjektorientierte Konzeption des Sinns hat Luhmann (1984: 92ff.) formuliert: Mit ihm wird man sagen, dass Sinn immer Sinn von etwas ist und dass sich Beobachtung auf etwas bezieht, das für sie sinnvoll ist. Dabei ist Sinn Selektion, denn er verweist auf einen noch nicht realisierten Möglichkeitshorizont als diesen anderen Sinn. Soziale oder auch psychische Systeme sind dann darauf angewiesen Sinn zu typisieren und dies entlang dreier Sinndimensionen – der Sach-, Sozial- oder Zeitdimension. Diese Dimensionen sind Bestandteil des »Sinnzwangs, der allen Prozessen psychischer und sozialer Systeme auferlegt ist« (Luhmann 1984: 95). Die Systemtheorie konzipiert Sinn somit als ein systemimmanentes, Unterscheidungen operierendes Medium, welches das Nicht-Sinnhafte reintegriert und die Aktualität sowie die Potentialität von Unterscheidungen, mitführt, bearbeitet und wiederum unterscheidet (Luhmann 1998:44ff.; Schützeichel 2003: 30ff.).

Bis hierhin habe ich Konzeptionen skizziert, die einerseits den Sinn in den Bewusstseinsleistungen von Individuen verankern, oder anderseits davon ausgehen, dass der Sinn zwischen Teilnehmern zwar ausgehandelt oder systemimmanent prozessiert wird. Sieht man von den Arbeiten Meads (1983) und Bourdieus (1980) einmal ab, ist beiden Theoriefamilien gemeinsam, dass sie die Frage ausblenden, wie andere sozio-materielle Entitäten, die eine je spezifische Situation kennzeichnen, systematisch an der Konstitution von Sinn beteiligt sind.[6]

6 Eine offene Frage ist die Zeitlichkeit des (materiellen) Sinns. Zwar weist Niklas Luhmann auf die Zeitdimension von Sinn hin (s. o), dennoch bleibt – auch in historischer Perspektive – zu klären, wie Prozesse u. a. des Dis/Kontinuierens von Sinn und der Un/Gleichzeitigkeit von Sinn in ihrer Vielschichtigkeit zu verstehen sind. Ich gehe davon aus, dass Zeit nicht einfach nur der Rahmen oder das Medium ist, in dem Sinnbildungsprozesse stattfinden, sondern dass diese selbst Zeitlichkeit sind

Die Erweiterung des soziologischen Sinnbegriffs schließt an eine Technik- und Materialitätsforschung an, die in den vergangenen Jahrzehnten mit ganz verschiedenen theoretischen Perspektiven und empirischen Befunden ein funktionalistisches Verständnis von Dingen und Artefakten kritisiert und auf die ›Interaktivität mit Objekten‹ hingewiesen hat (bspw. Knorr Cetina 1997; Daston 2004; Schulz-Schaeffer 2007; Hahn 2015; Röhl 2013; Schürkmann 2017). Die Forschung zu materiellen Entitäten hat auf vielfältige Weise gezeigt, dass deren Sinnhaftigkeit sich nicht allein aus dem einseitigen Akt der Zuschreibung von Bedeutung ergibt, sondern als Wechselwirkung gedacht werden muss. Der Begriff der Sinnhaftigkeit oder des Sinnzusammenhangs bezieht sich somit auf die Erwartung, dass Dinge oder Artefakte funktionieren und auch verwendet werden können, damit eine Praxis oder ein Handeln vonstattengehen kann. Er bezieht sich darüber hinaus auf die konstitutive Funktion für das Selbst, die Menschen als soziale Wesen erst sein lässt, was sie durch diese Entitäten sind, sowie auf die Frage, wie sie sich mit ihnen entwerfen.[7] Ziel der beabsichtigten Erweiterung des Sinnbegriffs ist es, die Relevanz von Dingen und Artefakten konzeptionell besser zu fassen und – hiermit verbunden – sie nicht mehr nur als verfügbares Werkzeug menschlicher Akteure anzusehen und ihre Relevanz allein in ›die Köpfe der Menschen‹ oder ihrer Praxis zu verlagern. Dieser Vorschlag folgt der Überlegung, dass Dinge und technische Artefakte durch ihre Eigenständigkeit, die in der sozialen Verwendung leiblich erfahrbar wird, nicht auf den Status des Werkzeugs reduzierbar sind (Harman 2009).[8]

Im Folgenden gehe ich zunächst auf drei soziologische Denkschulen ein, die in unterschiedlicher Weise auf diese Fragen reagieren bzw. reagiert haben: eine humanistische Soziologie mit ihrer Betonung der Bedeutungskonstitution durch das menschliche Bewusstsein, die technikwissenschaftliche bzw. techniksoziologische Position mit ihrer Betonung von Handlungsketten und Handlungsanteilen sowie eine kulturalistisch-mikrosoziologische Position der Sozialität mit Dingen, die an Praxistheorien und Autoren des Pragmatismus anschließt.[9] Diese drei Positionen stehen für sehr verschiedenartige Thematisierungen von Dingen und technischen Artefakten.

(etwa Luhmann 1975; Rüsen 1990; Knorr Cetina 1998).

7 Eine vergleichbare Überlegung findet sich in der Postphänomenologie von Don Ihde: Seine »interrelational ontology« (Ihde 2009: 44) bezieht sich auf die »co-constitution of […] humans and their technologies. Technologies transform our experience of the world and our perceptions and interpretations of our world, and we, in turn, become transformed in this process" (Ihde 2009: 44).

8 Hierzu Niklas Luhmann: »Darüber hinaus gibt es aber auch Objekte, die als wahrnehmbare Dinge mit sozialem Sinn angereichert werden können, so daß sie eine nicht auf Sprache angewiesene Koordinationsfunktion erfüllen können […]« (Luhmann 1998: 48).

9 Selbstverständlich sind mit den hier präsentierten drei Soziologien nicht alle Forschungsansätze dargestellt, die Materialität aus soziologischer Perspektive behandeln. Man denke bspw. nur an die Arbeiten einer reflexiven Anthropologie, welche die Mitwelt, die bei Plessner konzeptionell für menschliche Beziehungen reserviert ist (Plessner 1928: 370ff.), als Sphäre auch nicht-menschlicher Akteure öffnet (Lindemann 2011). Die Systemtheorie Luhmanns ist in Bezug auf den Sinn des Materiellen ambivalent: Einerseits sind Technik und auch elektronische Medien funktional durch das Soziale bestimmt (etwa Luhmann 1998: 517ff.), andererseits stellt Luhmann (1975: 120) aber auch mit Bezug auf Edmund Husserl fest, dass Technik »vom Mitvollzug der Subjektivität […] von Sinn

3. Soziologische Denkschulen

Die erste Position ist durch ihren Anthropozentrismus charakterisiert. Es ist jene Soziologie, die den Menschen (Subjekt, Handlungssubjekt), seine Sinnzuschreibungen und seine Einbettung in das soziale Leben zentriert und ihn – in Bezug auf Materialität – mit Macht und Herrschaft des Gestaltens und Wirkens ausstattet. Dieser Position zufolge geht alles vom Menschen aus und kehrt alles zu ihm zurück. Er ist derjenige, der über Natur und Dinge, über Zeit und Raum etc. herrscht, auch wenn Natur ihn bedroht und begrenzt. Er wird nur durch seinesgleichen beherrscht, nur durch die Handlungen anderer gerahmt oder durch Felder, in denen er aktiv ist, aber nicht von den Dingen oder technischen Artefakten. Er erfindet sie zwar, produziert und distribuiert sie, geht alltäglich mit ihnen um, verfügt (ökonomisch) über sie, glaubt an ihre Stabilität und Funktionalität und hegt starke Besitzwünsche, aber er wird von ihnen in seinem Handeln nicht beherrscht, gerahmt oder figuriert. Artefakte oder elektronische Abläufe mögen ihm lästige Tätigkeiten abnehmen oder sie ihm erleichtern; sie mögen es ihm auch gestatten, sich zu transzendieren und Mensch zu werden: Der handelnde und mit Bewusstsein ausgestattete Mensch ist dennoch derjenige, der alle diese Dinge einsetzt und nutzt, wieder beiseitelegt, abstellt oder löscht. Dinge oder technische Artefakte sind demzufolge ein historisch gewordener Wissensvorrat, aber keine ›selbständigen Gestalten‹ (Marx), die dem Handelnden entgegentreten. Mit anderen Worten: Das Vorrecht des Menschen ist seine Handlungsmächtigkeit und seine Handlungsinitiative. Nur er handelt und kein anderes Wesen oder Ding; sie mögen etwas bewirken, reagieren, etwas in Gang setzen oder sich verhalten – aber sie handeln nicht im Sinne dieser Soziologie, die sich auf den Menschen und seine durch Habitualisierung und Legitimation erzeugten Institutionen konzentriert.

Die Stärke dieses Handlungsbegriffs ist zugleich seine Schwäche. Denn das in das Scheinwerferlicht dieser Soziologie gerückte Wesen »Mensch« – oder: handelndes, kommunizierendes Subjekt etc. – handelt, indem es durch sein Bewusstsein Sinn und Bedeutung konstituiert. Diese an die Husserlsche Bewusstseinsphilosophie und Konstitutionstheorie anschließende Soziologie geht von der Intentionalität des Bewusstseins aus und beschreibt Phänomene als Phänomene menschlichen Bewusstseins. Der Ort des Handelns ist somit das menschliche Bewusstsein, da es Objekte konstituiert, die nur auf diese Weise für den Menschen Erfahrung und sinnhaft werden können. Die Frage nach dem subjektiven Sinn, der sich durch den Gebrauch von Objekten oder technischen Artefakten zeigt, ist daher für diese Position der Zugang zur Erschließung der materiellen Welt und ihrer Bedeutung. Im Fokus kann daher nicht das Wirken oder implementierte Wissen von Dingen, Objekten oder Artefakten stehen (Reichertz 2014), sondern »dass sie im Handeln etwas bedeuten, denn genau darauf bezieht sich das Wissen, auf dessen Grundlage Menschen handeln« (Knoblauch 2013: 37). Mit anderen Worten: Im Handeln deutet Wissen den Sinn der Objekte, denn das Wissen zeigt als Grundlage menschlichen Handelns an, was Dinge oder Artefakte bedeuten. Die ›Sachen‹ dieser Phänomenologie sind

entlastet« (auch Luhmann 1998: 48). Auf den sogenannten neuen Materialismus gehe ich hier nicht ein; hierzu Hoppe/Lemke 2015; Keller 2019.

nicht Dinge oder Objekte etc., sondern Phänomene des Bewusstseins (Schütz 1971: 132). Wenn sie zu den ›Sachen zurückkehrt‹ (hierzu: Blumenberg 2007: 158ff.), dann kehrt diese Soziologie zu den menschlichen Bedeutungen zurück, deren Konstitution sie im Bewusstsein und nicht in der sozio-materiellen Praxis verortet. Das menschliche Bewusstsein ist auch der Ort dieses teleologisch angelegten Prozesses von Wissen – Handeln – Bedeutungskonstitution. Da Dinge oder Artefakte nicht über Bewusstsein verfügen, können sie nicht handeln, denn Bewusstsein ist Voraussetzung für (sinnhaftes) Handeln und daher für menschliche Wesen reserviert. Mit diesem Alleinstellungsmerkmal ›Bewusstsein‹ wird die theoretische Integration der materiellen Welt der Technik und Dinge als Relationierung zu den menschlichen Akteuren, die sie nutzen, und zu deren Bewusstseinen, die ihnen Bedeutung zuweisen, vorgenommen. Die Herausforderung, welche die materielle Welt stellt, und zwar soziale und nicht-soziale Praxis, Handeln und Handeln-mit-Dingen theoretisch zu denken, ist für diese Soziologie keine Herausforderung, da der Status des Mensch-Seins durch die technische Entwicklung unangetastet bleibt.[10] Mit anderen Worten: Im Kern nimmt diese Soziologie Artefakte, (digitale) Zeichen und andere Dimensionen des Materiellen nicht so ernst, um sich in einer Weise herausgefordert zu sehen, sie etwa *als* Vergegenständlichung von Wissen und *als* mächtige Institutionen zu verstehen und auch konzeptionell so zu fassen. Die Konzeption dieser hermeneutisch-phänomenologischen Wissenssoziologie reduziert ›Sachen‹ auf Bewusstseinsphänomene, gibt aber keine Antwort auf die Frage, wie die Soziologie zu Praxis- und Erfahrungsebenen mit Dingen und zur Funktionsweise von (neuen) Technologien zurückkehren kann, die sich obendrein dem Bewusstsein entziehen können.

Die zweite Position nehmen Techniksoziologien ein: Diese kaum mehr zu überschauende internationale Technikforschung hat in den zurückliegenden Jahrzehnten mannigfaltige Studien über die technische Entwicklung und deren rekonfigurierende Wirkung in unterschiedlichsten Bereichen der Gesellschaft – u. a. Verkehrsinfrastrukturen und medizinische Versorgung, Finanzinstitutionen und Finanzmärkte, industrielle Produktion und digitale Kommunikationsstrukturen – vorgelegt.[11] Diese Arbeiten stellen keine homogene Forschung dar, sondern unterscheiden sich sowohl empirisch-analytisch wie konzeptionell-theoretisch voneinander. In ihrer prononciertesten Form haben Bruno Latour und andere Vertreter der ANT die konventionelle Soziologie irritiert, indem sie das menschliche Subjekt aus dem Fokus der Forschung nahmen und in ihre dezentrierende Theoriearchitektur einordneten. Dabei ging es kaum darum, *humans and non-humans* ontologisch gleichzustellen, sondern eine Heuristik zu erproben, welche die immer schon gesetzte Differenz zwischen ihnen für einen (langen) Moment ›einklammerte‹ und damit soziologische Selbstverständnisse und ihre Theorieerfindungen untergrub. Der Begriff des Handelns oder der der Praxis standen und stehen dabei nicht im Zentrum, sondern die Suche nach Handlungsketten und deren Vollzüge. Gewissermaßen rückt die ANT die

10 Innerhalb der Phänomenologie sind es Blumenberg (1963) und Ihde (1979), die andere Theorievorschläge unterbreiten: Technisierung und Lebenswelt zum einen, Postphänomenologie der Technik mit Konzepten wie embodiment relation oder hermeneutic relation zum anderen.

11 Im deutschen Kontext sind hier insbesondere die Arbeiten der ›Berliner Schule der Techniksoziologie‹ zu nennen (bspw. Rammert 2007; Rammert/Schulz-Schaeffer 2002; Schubert 2006).

verdeckte Rückseite der Praxis, die vom Situationismus kaum gesehen wird, in den Fokus der Aufmerksamkeit. Was muss alles schon getan sein, damit eine beobachtbare Praxis sich überhaupt vollziehen kann? Das Erkenntnisinteresse der ANT richtet sich nicht auf die detaillierte Analyse einer Praxis mit Artefakten, sondern auf das Ineinanderwirken und Verknüpfen verschiedener gesellschaftlicher Bereiche für die Ermöglichung von Praxis. Ganz unabhängig von ihrem ontologischen Status sind alle im Netzwerk angesiedelten und aktiven Entitäten zum Vollzug der durch das Netzwerk ermöglichten Handlungen, Handlungsanforderungen, Handlungsketten und Handlungsfolgen eingebunden. In diesem Sinne sind nicht-menschliche Wesen für Latour (1994) Akteure, die handeln, denn sie tragen dazu bei, dass sich ein bestimmtes Netzwerk realisiert, in dem Humans und Non-Humans zusammenwirken. Deutlich wird aber auch, dass der akribische Blick auf die Handlungsanteile mit einer Nachlässigkeit korrespondiert: Es wird nicht detailliert beobachtet, wie etwas funktioniert, vielmehr wird beobachtet, dass etwas im Netzwerk funktioniert und es Handlungen ermöglicht. Dass also materielle Objekte aktiv am Geschehen teilhaben (›handeln‹), wird mit der Implementierung von theoretisch-technischem Wissen, sozialen Regeln und moralischen Anforderungen in Artefakten begründet: Nutzen Menschen diese induzierten Objekte, setzen sie Theorien, Regeln oder Moral in Gang (Callon 1998). Die Eingemeindung menschlicher Akteure in die Welt funktionierender Artefakte und die mit ihr einhergehende radikale Befragung soziologischer Gewissheiten geht mit einer Unschärfe einher, die darin besteht, andere Perspektiven auf Materialität unter Generalverdacht zu stellen, Objekte nicht als Objekte ernst zu nehmen, sondern sie auf deren symbolische Bedeutung oder auf den Status von Fetischen zu reduzieren. Zugleich ist die funktionale Analyse der ANT sehr an Fragen des technischen Funktionierens orientiert und verliert gerade die Dimensionen des Symbolischen, des Ästhetischen und des Körperlichen sowie andere Dimensionen des Materiellen aus dem Blick.

Die dritte Position ist die einer kulturalistischen Wissenssoziologie. Auch wenn vielfache Verbindungen zur Phänomenologie Alfred Schütz' existieren – etwa zu Fragen des Zusammenhangs von (körperlich gewordenem) Routinewissen, Reziprozität der Perspektiven und Vertrautheit mit der eigenen Lebenswelt (vgl. Schütz 1971) – werden diese Fragen des Verhältnisses von Sozialität und Wissen in einer kulturalistischen Wissenssoziologie stärker auf die Praxis oder Praktiken der Teilnehmer an einer Situation gebunden. Es steht damit dasjenige Wissen im Fokus, das sich (a) in den (alltäglichen) Praktiken und Stimmungen der Teilnehmer zeigt, (b) als sachliches Wissen in der Verwendung von Dingen und technischen Artefakten oder in Organisationen als Verfahren zum Ausdruck kommt und (c) als angewandt-wissenschaftliches Wissen organisationale Praxisfelder formatiert. Mit theoretischen Bezügen u. a. zum Pragmatismus und zu Praxistheorien, Mikrosoziologien und (Technik-) Philosophie geht diese Perspektive davon aus, dass Wissen sowie die Bedeutung sozialer Ereignisse nicht allein als mentale Vorstellung »im Kopf« enthalten ist. Sie bindet Wissen vielmehr an den situierten praktischen und auch körperlichen Vollzug und damit an Aktivitäten des Aktualisierens, des Vergessens sowie an das Hantieren mit und den Gebrauch von Objekten. In Bezug auf die Rolle von Dingen oder technischen Artefakten vertritt die kulturalistische Wissenssoziologie eine

Perspektive, die sich als ›Sozialität und Praxis mit Dingen‹ bezeichnen lässt (Knorr Cetina 1997; 2001), eine Perspektive, die auch die Formatierung der Praxis durch Artefakte einschließt. Dieser Wissensbegriff stellt somit nicht nur auf die sprachlich-kommunikative Repräsentation sozio-individueller Bewusstseine ab, sondern bezieht u.a. menschliche Körper und technische Artefakte, Medien und Repräsentationen für den Vollzug von Praxis und Wissensaktivitäten konzeptionell mit ein. Aus diesen nur angedeuteten Überlegungen folgt, dass Wissen nicht einfach ›gehabt‹ werden kann, sondern Bestandteil einer sozialen Praxis ist, die u.a. durch Konzepte und Alltagstheorien, Dinge und technische Artefakte gekennzeichnet ist. Damit behauptet diese kulturalistische Wissenssoziologie nicht nur, dass soziale Wirklichkeit von Teilnehmern fabriziert wird, sondern dass auch die Felder oder Organisationen, in denen diese Praxis stattfindet (etwa Schulen, Kliniken, Labore, Banken etc.), fabrizierte Welten sind.

Vor diesem Hintergrund plädiere ich für eine graduierende empirische und theoretisch informierte Erforschung objektualer Praxisformen. Hiermit knüpfe ich an einen Vorschlag Werner Rammerts an (Rammert 2008): Er unterscheidet zwischen verschiedenen Graden der Handlungsinitiative – vom technisch-kausalen Bewirken über die Fähigkeit zum Anders-Handeln bis hin zur absichtsvollen Erklärung. Die involvierten Artefakte unterscheiden sich dabei in ihrer Handlungsträgerschaft, die nicht mehr auf menschliche Akteure zentriert ist. Zwar sind avancierte technische Systeme sowohl durch die Fähigkeit zum Anders-Handeln als auch durch eine ihnen eingeschriebene Art von Intention bestimmt, dennoch bleibt die Analyse stärker auf ein funktional-technisches Bewirken bezogen. Ich gehe hier hingegen von einem offenen Kontinuum aus (vgl. Kalthoff et al. 2016): Dieses reicht von Dingen und technischen Artefakten, die als ein wirkendes Gegenüber auftreten, über Formen der Hybridisierung und des leiblichen Verschmelzens in der subjektiven Erfahrung bis hin zu einer das Materielle transzendierenden Praxis. Eine solche Perspektive impliziert auch, die physische Dimension von Materialität ebenso in den Blick zu nehmen wie ihre symbolische und perzeptive Dimension. An diese Debatte und Forschung anschließend gehe ich nun auf die Arbeiten Martin Heideggers zur Praxis des Dinggebrauchs, zur Eigenständigkeit des Materials sowie zur modernen Logik von Technik ein.

4. Daseinsanalyse (In-der-Welt-sein) und Kunstwerk

In seiner Daseinsanalyse nimmt Heidegger (2001) verschiedene Dimensionen des menschlichen Daseins in den Blick: etwa das In-der-Welt-Sein, die Sorge, die Befindlichkeit und die Zeitlichkeit.[12] In seiner Analyse des In-der-Welt-Seins sind Dinge oder »Zeug« für Heidegger (2001) ein zentraler Bestandteil menschlicher Erfahrung und menschlichen

12 Anders als die philosophische Anthropologie Plessners (1928) impliziert die Daseinsanalyse keine Theorie des Lebens, sondern verschiebt die Kantische Frage (»Was ist der Mensch?«) in eine Analyse der Zeitlichkeit menschlicher Akteure im Kontext ihrer Lebensbedingungen (Heidegger 1991). Zur pragmatischen Handlungstheorie Heideggers siehe Renn 2001; Gethmann 1993.

Lebens. Es gibt – im Sinne der Daseinsanalyse – nur eine Welt und in ihr sind Menschen und Dinge miteinander verschränkt, wenngleich sich Menschen nicht auf den Dinggebrauch reduzieren lassen. Dinge haben ihrerseits nicht nur *einen* festgelegten Sinn, sondern verschiedene (aber nicht unendliche!) Möglichkeiten, Zeichen für unterschiedliche Gebrauchsweisen zu sein. Diese Verwiesenheit, welche die grundlegende Eigenschaft von Dingen und a priori gegeben ist, braucht aber auch Menschen, denn ohne sie gibt es keine Verweisung. Die Welt der Dinge zeichnet sich also dadurch aus, dass es in ihr Verwiesenheit gibt; die Eigenschaft dieser Verweisung ist die »Dienlichkeit« (Heidegger) und darum immer ein »um-zu«, das heißt die Vorstellung eines Ziels oder eines Zwecks. Zugleich verlangen Dinge dem besorgenden Umgang auch etwas ab, denn das Zuhandene stellt durch seine ihm eigenen Un-/Geeignetheiten Anforderungen an diesen Umgang. Die Grenze dieser Verweisung setzt das Dasein durch sein Sein – und das ist der Mensch.

Der Dinggebrauch und seine Störung

Auf die Frage, die in der Techniksoziologie intensiv diskutiert worden ist – legen technische Artefakte die Teilnehmer auf ein bestimmtes Handeln fest oder sind die Teilnehmer (relativ) frei in deren Verwendung? – gibt Heidegger folgenden Hinweis: Objekte legen in ihrer Fertigkeit das Was ihres Gebrauchs fest, lassen aber das Wie des Gebrauchs offen. Materielle Objekte lassen sich demnach nicht beliebig, aber doch verschieden nutzen; was sie jeweils sind, darstellen oder leisten können, ergibt sich aus ihren materiellen und immateriellen Rahmungen und durch die Nutzer selbst (Heidegger 2004: 330). Die Pointe Heideggers ist nun, dass die Dinge nur im Gebrauch verfügbar und auch erfahrbar sind; sie sind aber in dieser Unmittelbarkeit des Gebrauchs und ihres Funktionierens nicht als solches erkennbar, sondern als Gebrauchsdinge (»Zeug«) zuhanden. Als solche sind sie unauffällig, unaufdringlich und unaufsässig (Heidegger 2001: 75). Dinge werden zu Gebrauchsdingen, wenn sie bestimmten Zwecken dienen. Zwecken dienen meint, in »um-zu«-Motive eingespannt zu sein. Dinge erfüllen aber nicht nur intendierte Zwecke; sie werden nicht nur für »um-zu«-Motive gebraucht, sondern für eine Art und Weise zu sein und dies in aktiver Form. Für Heidegger ist in diesem Zusammenhang der Begriff des »Umgang[s]« (Heidegger 2001: 66f.) wichtig; hiermit wird nicht auf einen Akt kognitiver Erkenntnis verwiesen, sondern auf »das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat« (Heidegger 2001: 67; Renn 2001). In seiner Kommentierung von »Sein und Zeit« schreibt Hubert Dreyfus: »I write on the blackboard *in* a classroom, *with* a piece of chalk, *in order* to draw a chart, as a step *towards* explaining Heidegger, *for the sake* of my being a good teacher« (Dreyfus 1991: 92; H. i. O.). Der Sinn der Kreide und ihre geübte Handhabung ist die Produktion von Schriftzeichen an der Tafel. Diese mit einem bestimmten Zweck verbundene Schreibpraxis ist mit dem Selbstverständnis der Person als »guter Dozent« verbunden. Diese Überschneidung von Zweck und Selbstinterpretation variiert kontinuierlich in der Zeit: Mal ist dieses Verhältnis bedeutsam, mal ist es indifferent (Dreyfus 1991: 348). Das heißt: In der Weise, wie Mitglieder einer Gesellschaft mit Dingen umgehen, entsprechen sie einer Art zu sein. Dieser

Umgang mit den Dingen ist also immer auch ein Umgang mit sich selbst, und zwar um seiner-selbst-willen.

In Bezug auf die Zuhandenheit der Dinge im Gebrauch gibt es eine Verbindung zu soziologischen Überlegungen des Vergessens. Das Argument von Heidegger lautet, dass sich Dinge zuverlässig im Gebrauch vergessen machen. Ein solches Vergessen findet sich in soziologischen Überlegungen oder Konzepten u. a. zur Routine und Sedimentierung (Schütz/Luckmann 1979: 133ff.; Berger/Luckmann 1980: 72ff.), zum Habitus (Bourdieu 1980) und zum Gedächtnis (Luhmann 1998: 576ff.). Während die Figur des Vergessens bei Heidegger für eine Nicht-Verfügbarkeit eines Objektes *als* dieses Objekt steht, markiert sie in den genannten Soziologien hingegen u. a. eine Nicht-Verfügbarkeit von Zeit, Körper und Erfahrung und damit das je individuelle Geworden-Sein der Person.

Die Eigenheit der Dinge, so oder so gebraucht zu werden, wird in aller Regel nicht thematisch (Heidegger 1977: 100). Nach Heidegger werden Dinge erst dann als Dinge erkennbar und nicht nur als Zeug gebraucht, wenn eine »*Störung der Verweisung*« (Heidegger 2001: 74; Herv. i. O.) auftritt. Gemeint ist hiermit die Dysfunktionalität und Widerständigkeit des Materials: Die technischen Artefakte oder Dinge passen nicht, sie funktionieren nicht gut, sie widersetzen sich den Entwürfen, für die sie vorgesehen sind. Dies können etwa der qualmende Kühler eines liegengebliebenen Autos, die verlegte und daher fehlende Fernbedienung sowie der noch nicht hergestellte Internetzugang sein. Das heißt: Nicht nur defekte, fehlende oder ungeeignete Dinge stören die Verweisung, sondern auch »Unerledigte[s]« (Heidegger 2001: 73), das »nach Erledigung ruft« (Heidegger 2001: 74). Diese Unzuhandenheit kennt drei Formen: Sie ist auffällig (z. B. der defekte Kühler), sie ist aufdringlich (z. B. die fehlende Fernbedienung) und sie ist aufsässig (z. B. der noch nicht hergestellte Internetzugang). »Auffälligkeit«, »Aufdringlichkeit« und »Aufsässigkeit« bringen »am Zuhandenen den Charakter des Vorhandenen zum Vorschein […] das Zuhandene geht in gewisser Weise seiner Zuhandenheit verlustig« (Heidegger 2001: 70). Mit anderen Worten: Die Störung der Verweisung entreißt den zu verwendenden Objekten ihre wie selbstverständlich erlebte und erfahrene Einbettung in praktische Vollzüge alltäglicher Routinen.

Der Gebrauch von Dingen ist eng gekoppelt an die Erfahrung des Gebrauchs.[13] Das heißt, dass wir Dinge oder Artefakte über ihre Verwendung erfahren und erkennen. Der Zugang zu ihnen ist Heidegger zufolge nicht theoretischer, sondern praktischer Natur: Nicht die (theoretische) Vorstellung oder Erkenntnis von Dingen leitet unseren Umgang mit ihnen an, sondern ihre praktische Verwendung, auf der auch unsere Erkenntnis aufruht. Heidegger widerspricht hiermit der Vorstellung, dass theoretisches Wissens vorrangig gegenüber praktischem Wissens sei, so als leite das Bewusstsein unser Handeln an. Diese zentrale Stellung des Bewusstseins oder des Geistes, die bei Descartes ihre Begründung findet, wird bei Heidegger durch ein Konzept substituiert, in dem Denken und Handeln keine getrennten Einheiten, sondern miteinander verwoben sind und sich wechselseitig bedingen. Wichtig ist hier auch, dass man mit Heidegger dem theoreti-

13 Hierzu auch Figal (2015), der vor allem die Bedeutung der Dinge für den menschlichen Gebrauch betont.

schen Denken keinen privilegierten, unmittelbaren Zugang zu den Dingen einräumt, sondern sie selbst als eine Praxis versteht (Gethmann 1993: 281ff.).

Stofflichkeit und Funktionalität

Schon Ende der 1920er Jahre beginnt Heidegger nach den ontologischen Grundlagen der Kunst bzw. des Kunstwerkes zu forschen (Herrmann 1994). Diese Arbeiten münden in Vorträgen, die Heidegger u. a. 1935 in Freiburg über den »Ursprung des Kunstwerks« hält. In seinem gleichlautenden Aufsatz geht Heidegger (1952)[14] der Frage nach, wie Dinge, aus denen ein Kunstwerk fraglos besteht, sich selbst transzendieren, um Kunstwerk zu sein. Mit anderen Worten: Wie tritt das »Stoffliche der Dinge« (Heidegger 1952: 16) zurück, um die »Wahrheit« des Kunstwerkes entbergen und damit hervorbringen zu können? In diesem Zusammenhang benennt Heidegger verschiedene Eigenschaften von Dingen, die auch schon in »Sein und Zeit« diskutiert worden sind: Sie *dienen* bestimmten Zwecken, sie sind *verlässlich* und sie *funktionieren*. *Dienen* verweist auf die ›um-zu‹-Motive, in die der Dinggebrauch eingebunden ist; *funktionieren* meint, dass Dinge (etwa Werkzeuge) ihrem eingeschriebenen Zweck entsprechend verwendet werden können; *verlässlich* bezieht sich auf die Stabilität des Objekts, auf die Vertrautheit im Umgang mit ihm sowie auf die zeitliche Dauer des Funktionierens und der Verfügbarkeit (Heidegger 1952: 23). In diesem so figurierten Gebrauch materieller Objekte gewinnen und leben Menschen – so Heidegger – ihr Verhältnis zur Welt. Gemeint ist, dass unser Handeln, unsere Praxis in der Verlässlichkeit der Dinge geborgen ist. Das Kunstwerk ist für diese Vorstellung ein kritischer Fall, denn sie reduziert Dinge auf ein gestalterisches Schöpfen. Da Kunstwerke – so Heidegger – aber durch ihre sich entziehende Seinsweise charakterisiert sind, die gerade die Dienlichkeit und Verlässlichkeit der Dinge offenbart, ist die Arbeit mit (Kunst-)Dingen ein die Wahrheit des Kunstwerkes entbergendes und hervorbringendes Schöpfen: ein Aufstellen und Herstellen. Hierin entfaltet sich die Wahrheit als eine Auseinandersetzung zwischen Welt und Erde (Herrmann 1994). Wenn nun Kunst das »Ins-Werk-Setzen der Wahrheit« ist (Heidegger 1952: 64) und das »Geschaffensein des Werkes« (Heidegger 1952: 52) als eine Praxis erfahrbar macht, die sich in der Gestalt des Kunstwerks offenbart, dann erschließt sie »andere Sichtweisen auf die Welt« (Luckner 2007: 208). Diese Transzendierung der Erfahrung macht für Heidegger die ›Schenkung‹ aus, die das Kunstwerk stiftet (Heidegger 1952: 63 f.).[15]

Die affektive Dimension der Materialität

Bis hierhin war das Vorgetragene eine formale Beschreibung. Dinge sind eingespannt in den ›um zu‹-Gebrauch, wir haben sie aber als solche nicht verfügbar, da sie unsere Praxis

14 Im Kunstwerkaufsatz entfaltet Heidegger erstmals eine Kritik seiner Analyse der Zuhandenheit und der Hermeneutik der Dingerfahrung; vor allem pragmatische Auslegungen weist er zurück (Heidegger 2018).

15 Der Kunstwerkaufsatz entfachte einen Streit über die philosophische Repräsentation des Bildes. Ausgelöst wurde er durch die Interpretation Heideggers, bei den Schuhen, die van Gogh malte, handele es sich um Bauernschuhe und nicht um seine eigenen (van Goghs) Schuhe (ausführlich: Thomas 2015).

mitkonstituieren. Verfügbar haben wir sie nur, wenn es Krisen oder Unfälle gibt, auf die wir mal mehr, mal weniger gut vorbereitet sind und dann reagieren müssen. In den Situationen also, in denen wir das Objekt wieder ›zum Laufen bringen‹ wollen, entfaltet es sich als dieses Objekt vor unseren Augen und zwischen unseren Händen. Bislang geschieht dies alles in einer neutralen Tonart, einer neutral gestimmten Welt – keine Aufregung über den Fernseher, das Auto, die Kaffeemaschine, die zum falschen Zeitpunkt nicht funktionieren wollen, keine Freude beim Erwerb oder Gebrauch von Dingen, die wir besonders schätzen, und auch keine Indifferenz, kein Leergelassen-Sein gegenüber Objekten, die einfach – so wie sie sind – funktionieren, ohne uns in irgendeiner Weise zu berühren.

In seiner 1929 gehaltenen Vorlesung wendet sich Heidegger (2004) u. a. der affektiven Dimension des Dinggebrauchs zu. Konkret geht es um die Langeweile; er unterscheidet und erörtert drei Formen: das Gelangweilt-Sein, sich Langweilen-bei-etwas und die tiefe Langeweile. Die ersten beiden Formen der Langeweile sind für ihn eng mit der Erfahrung von Zeit, ihrem Vergehen oder Nicht-Vergehen verbunden; die tiefe Langeweile hingegen diagnostiziert er als Grundmerkmal der Weimarer Zeit. Heidegger geht es um dieses Verhältnis von Zeit, Gestimmt-Sein und Dingen. Dies werde ich hier nur kurz skizzieren: Für Heidegger gibt es so etwas wie eine »Idealzeit« der Dinge – die Momente, in denen Dinge zeigen, was sie ausmacht. In dieser Idealzeit kommen die Dinge zu ihrem Recht und können sich in ihrer Funktionalität auch so zeigen, wie ihre Verwender es von ihnen erwarten. Damit uns die Dinge nicht langweilen, müssen wir sie in dieser Zeit antreffen. Eine zentrale Funktion des Bahnhofs (Heidegger 2004: 155ff.) sei etwa die Ankunft und Abfahrt von Zügen. Die verzögerte Zeit, in der wir auf einen Zug warten müssen, lässt den Bahnhof nicht zu seinem Recht kommen; diese Zeitform zwingt ihn, die Wartenden leer zu lassen. Dass Bahnhöfe heute zugleich Einkaufszentren sind, unterstreicht diesen Aspekt deutlich: Der Bahnhof tritt uns nicht mehr als Bahnhof entgegen, sondern als Konsumort, der den Bahnhof als Bahnhof in den Hintergrund treten lässt – und das Vergnügen des zeitvertreibenden Konsums in den Vordergrund rückt (Ritzer 1999). Ziel ist, die Wartenden nicht mehr leer zu lassen, sondern als (potentielle) Kunden in die Zwischenzeit des Konsums zu schieben. Das eigentliche Leerlassen aber geht von der Unzeit der Dinge aus: »Sie überlassen uns uns selbst« (Heidegger 2004: 155).

Leergelassenheit ist die Form, in der uns Objekte begegnen können; die zweite Form ist das Ausgefüllt-Sein. Mit der Verfügbarkeit von Dingen kommt – so Heidegger – Mannigfaltigkeit, Richtung und Fülle in das Handeln der Menschen: »Wir sind von den Dingen *hingenommen*, wenn nicht gar an sie *verloren*, oft sogar durch sie *benommen* (Heidegger 2004: 153, Herv. i. O.). Der Gebrauch von Dingen ist also nicht eine bloß funktionale Verwendung, sondern ein Changieren von Gelangweilt-Sein, routinehafter Zuhandenheit, über die Faszination, in der Dinge über uns verfügen, bis hin zur temporären Aufhebung der Mensch-Ding-Differenz. Schließlich betont Heidegger, dass Dinge auch unsere Stimmungen ausmachen können; aber sie *haben* die Stimmung nicht, so als würden wir eine Stimmung, die von ihnen ausgeht, auf sie zurückprojizieren. Man könne ja nicht davon ausgehen, dass eine Stimmung »objektzugehörig« und »subjektentnommen« sei (Heidegger 2004: 129). Der Anblick einer Landschaft kann uns zwar das Gefühl der Er-

habenheit vermitteln, aber die Landschaft selbst ist ja nicht erhaben. Ein Objekt (etwa ein Buch) kann langweilen, aber es ist die Stimmung, die vom Leser an ein Objekt herangetragen wird, die er aber selbst dem Objekt zurechnet. Das heißt: Die Stimmung geht vom Objekt aus und zugleich auch von unserem sozialen Gestimmt- und Affiziert-Sein (Heidegger 2004: 129ff.). Es liegt daher keine kausale Verursachung vor, sondern eine Gegenseitigkeit – sie ist »ein Zwitterwesen, teils objektiv, teils subjektiv« (Heidegger 2004: 132).

5. Das ›Wesen der Technik‹

Die Idee einer übergeordneten Rahmung, die alles, aber auch wirklich alles in ihre Logik zwingt, findet sich schon im Kunstwerkaufsatz angedeutet; Heidegger nennt diese Rahmung: das ›Ge-Stell‹.[16] Diese Rahmung ›stellt‹ alle Entitäten – Menschen und Nicht-Menschen, Zeichen und Substanzen etc. – auf ihre Funktion und ihren Sinn hin, ›Bestand‹, d. h. verfügbar zu sein. Somit steht nicht mehr der praktische Dinggebrauch im Zentrum der philosophischen Theoriearchitektur, sondern die Technik selbst und damit der übergeordnete Sinnzusammenhang moderner Gesellschaften. In diesen späteren, technikphilosophischen Arbeiten sehe ich insbesondere zwei Argumente entfaltet: Heidegger (1994; 2000; 2002) geht zunächst davon aus, dass für eine anthropologische Bestimmung von Technik beide Aussagen – Technik sei »Mittel für Zwecke« als auch ein »Tun des Menschen« – zusammengehören. Sie halten sich aber an das Offensichtliche und lassen daher Technik als Technik unberührt, und dies ist die Deutungshegemonie der Gestell- oder Technikerfahrung. Heidegger konstatiert, dass beide Positionen nicht falsch, aber unvollständig sind, um das ›Wesen von Technik‹ zu erfassen oder um zu erklären, wie Menschen von der Technik einbezogen werden. Heidegger zufolge kann dies nur dann verstanden werden, wenn die Frage gestellt wird, wie etwas Abwesendes hervorgebracht und damit anwesend wird. Dies nennt Heidegger das Hervorbringen oder auch das »Entbergen«. Es ermöglicht Entfaltung; und in der Entfaltung einer Entität bestimmt Heidegger den Kern der Technik. Hervorbringungen werden durch handwerkliche, künstlerische oder maschinelle Verfertigungen realisiert, aber auch durch das, was im schon anwesenden Gegenstand vorhanden ist, sich selbst hervorbringt und damit ist, was es sein wird (Heidegger 2000: 11; 2001: 145). Sein Hauptanliegen ist es daher, Technik als eine »Weise des Entbergens« (Heidegger 2000: 16) zu verstehen; das »Entbergen« als »Grundzug« moderner Technik (Heidegger 2000: 18) bringt das nicht Sichtbare oder Verborgene hervor. Technik ist für Heidegger daher nicht nur ein Mittel; im entbergenden Wesen der Technik zeigt sich vielmehr ein »Herausfordern« (Heidegger 2000: 18) der Natur. In der Sprache Heideggers werden Dinge durch dieses Herausfordern »gestellt«, das heißt hervorgebracht, und in einen anderen, die hervorgebrachten Dinge »stellenden« Zusammenhang gebracht.

16 Über den Zusammenhang von Seinsgeschichte und der Konzeption des ›Gestells‹ in Heideggers Philosophie der Technik siehe Trawny (2016: 144ff.).

Im Unterschied zu alten Techniken kennzeichnet die moderne Technik ein Hervorbringen im Sinne eines Herausforderns und Herausförderns:

> »Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann. Gilt dies nicht auch von der alten Windmühle? Nein. Ihre Flügel drehen sich zwar im Winde, seinem Wehen bleiben sie aber unmittelbar anheimgegeben. Die Windmühle erschließt aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern« (Heidegger 2000: 18).

Im Sinne Heideggers stellt moderne Technik die Natur; auch Naturerfahrung oder Naturästhetik sind durch das Gestell vermittelt. Mit dem Begriff des Stellens – bestellen, herstellen, darstellen – spielt Heidegger auf das Hervorbringen von etwas an, das noch verborgen ist (Heidegger 1994: 27). Hiermit ist der zentrale Begriff skizziert, mit dem Heidegger das Wesen der modernen Technik kennzeichnet: das Gestell (Heidegger 2000: 23ff.; 1994: 32f.). Das, was in einem sozialen Bereich vorzufinden ist und bearbeitet werden kann, wird herausgefordert und herausgefördert (»bestellt«). Dieses Bestellen ist universal und kann »alle möglichen Arten des Stellens« (Heidegger 1994: 32) annehmen. Dabei sind die Menschen herausgefordert, die bestellbaren Entitäten auch als solche zu erkennen und zu »entbergen«, d. h. Wirkliches hervorzubringen (Heidegger 1994: 32); eingeschlossen sind hier alle Formen des Herstellens (Heidegger 2000: 24f.; 1952: 82).

Das Gestell ist die Signatur der Technik: Es ist Ort und das Geschehen selbst, es ist eine Kette und Zirkulation der Dinge im Prozess ihrer Hervorbringung, ein Prozess, in dem jedes Element in das folgende Elemente integriert ist. Das Anwesende, das bestellt wird, ist Bestellbares; Bestellbares folgt auf Bestellbares, Herausfordern auf Herausfordern, eine Entität treibt die nächste an.

> »Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom herstellt, für den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind. Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Strom gebaut [...] Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut [...] Diese [Herausforderung, H.K.] geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Ungeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens.« (Heidegger 2000: 19f.; auch Heidegger 1994: 28)

Der Rhein ist also Energie, kann sie aber selbst nicht »herausfordern«. Das Wasserkraftwerk stellt nun den Fluss auf seine Funktion, und zwar den Antrieb der Turbinen. Das Beispiel verdeutlicht, dass die moderne Technik die Dinge und den Umgang mit ihnen konstituiert. Das Beispiel enthält zwei wichtige Argumentationslinien von Heidegger: Zum einen zeigt es, dass jedes Element durch ein anderes Element – menschliche Wesen wie nicht-menschliche Objekte – gestellt ist. Diese »Kette des Bestellens« (Heidegger 1994: 29), die kein Ende kennt, sondern als »Kreisgang« (Heidegger 1994: 29) konzipiert

ist, gleicht einer »endless disaggregation, redistribution, and reaggregation *for its own sake*« (Dreyfus/Spinosa 1997: 163; Herv. i. O.). Zum anderen zeigt das Beispiel auch, dass, gemäß Heidegger, die moderne Technik jedes Objekt auf seine materielle Qualität und Funktion reduziert (etwa auf die Erzeugung von hydraulischem Druck) und hierdurch sofort und vollständig verfügbar macht. Dieses Merkmal moderner Technik trifft nicht ausschließlich auf technische Hardware zu, sondern gilt ebenso für Informationen und Organisationen. In späteren Schriften wird die computergestützte Bearbeitung von Informationen Heideggers Paradigma der Technik und der modernen Wissenschaft (insbesondere der Physik) (Heidegger 1997; Dreyfus/Spinosa 1997). Verbunden ist hiermit die Perfektion der Technik, die sich in einer »durchgängigen Berechenbarkeit der Gegenstände« (Heidegger 1997: 198) zeigt, die damit als ein »System von Informationen bestellbar« (Heidegger 2000: 26) werden. Das erste Argument lautet, dass moderne Technik ein Ordnungssystem (»Ge-Stell«) ist, das jede anwesende menschliche und nichtmenschliche Entität als Ressource behandelt, die genutzt, herausgefordert und transformiert wird. Es ist ein fragloses, kaum erklärbares Geschehen, das alles, und zwar wiederholt und andauernd, in einen Zusammenhang und zu sich stellt (Heidegger 1994: 31).

Mit dem zweiten Argument nimmt Heidegger eine Neubestimmung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses vor: Die moderne Technik konstituiert die Welt, indem sie zeigt, wie mit Objekten umzugehen ist und wie ein effektives Ordnen der Ressourcen organisiert wird: Nicht das Kraftwerk ist in den Rhein gebaut, sondern der Rhein in das Kraftwerk. Der Rhein ist das, was er ist, durch das Kraftwerk – und nicht umgekehrt. Im Ordnungssystem des Gestells, das jedes menschliche und nicht-menschliche Wesen als Ressource betrachtet, konstituiert moderne Technik die Welt. Heidegger (2000a: 20f.) illustriert diesen Punkt am Beispiel des Flugzeugs: Das Wesen eines Flugzeugs erschließt sich nicht ausschließlich und allein durch seine materiellen Eigenschaften oder durch seine Startfähigkeit, sondern durch den Zusammenhang, in den es gestellt ist. Dieser Zusammenhang ist das internationale Transportsystem, in dem Menschen den Zweck erfüllen, diese Maschinen, die starten und transportieren sollen, auch zu füllen (Dreyfus 1993: 306). In diesen Schriften erlangen die Dinge bei Heidegger den Status das »maßgebende Wirkliche« zu sein und markieren hier die Differenz von Dingen als Dingen und technisch verfertigten Dingen. Dieses maßgebende Wirkliche werde aber von den Fachwissenschaften kaum erkannt, da sie Dinge in ihrer Konzeption von Welt nicht zulassen. Heidegger geht es auch in dieser Phase um das Wesen der Dinge. Aber es ist nicht mehr das Verhältnis von Zuhandenheit oder Vorhandenheit, nicht mehr das Verhältnis von Ding und Zeug. Das Ding ist nun ein Geschehen, ein Ereignis, das Menschen und Objekte versammelt. Als Beispiel nennt Heidegger den Krug. Sein Wesen ist das Fassen (etwa von Wein) und das gebende Schenken, das die Menschen und die Dinge vereint. Das Ding versammelt Menschen und Objekte in ihrer je spezifischen Daseinsweise; aber es koordiniert Menschen auch in permanenter Weise auf der Basis der Zeichen, der Stofflichkeit, der Beschaffenheit: Sie sind jeweils dauerhaft verfügbar, aber auch bearbeitbar. Wie kann man sich diese Versammlung vorstellen? Sie kann in zweifacher Form erfolgen: einmal mit Objekten (etwa in einem Rechenzentrum) oder in Objekten (etwa die Koordination über Zeichen in virtuellen Gemeinschaften) (Luckner 2008).

Das Ge-Stell erfasst alle Entitäten, die sich bearbeiten, hervorbringen oder nutzen lassen; es nimmt somit alles Anwesende auf. Heidegger erinnert erstens daran, dass die Erfahrung des Gestellt-Seins durch die moderne Technik einen ubiquitären Charakter annimmt; die Hervorbringung und Entfaltung ist ohne sie nicht zu denken. Zweitens erinnert Heidegger daran, dass es zur Sozialität des Menschen gehört, selbst gestellt zu sein und somit nicht über einen autonomen Status identifiziert werden zu können. Als Teil eines Bestandes (sei es die Forstwirtschaft oder sei es die Ökonomie) ist der Mensch immer in Umstände gestellt, deren Bearbeitung (»Bestellung«) ihn herausfordert (vgl. Heidegger 1994: 39). Drittens haben Menschen die Technik zwar hervorgebracht, werden aber doch durch sie selbst gestellt und werden damit zum Bestandteil der technischen Apparatur, ohne jemals selbst Maschine zu werden, wenngleich die Gefahr besteht, dass das Maschinelle den menschlichen Charakter zurückdrängt und alles Tun »im Bestellen aufgeht« (Heidegger 2000: 38; vgl. auch Heidegger 1994: 30). Eingebunden zu sein in das Gestell birgt für den Menschen also die Gefahr, sein von Natur aus freies Wesen zu verlieren. Und diese Gefahr liegt im Wesen des Gestells verborgen: »Das Wesen des Gestells ist die Gefahr« (Heidegger 2002: 40). Als Potential enthält es beides zugleich: einerseits permanentes Hervorbringen um seiner selbst willen, andererseits Gewährung von Entfaltungsmöglichkeiten, die den Menschen aber nicht aus der Deutungshoheit des Gestells entlassen. Technik impliziert also sowohl die Möglichkeit des Hervorbringens als auch die Herrschaft der Technik; der soziale Ort dieser Gefahr ist sie selbst, das heißt ihre Verwendung sowie eine »Haltung des technisch-rechnenden Vorstellens« (Heidegger 2002: 45), die aus ihr resultiert.

Mit dieser Optik nimmt Heidegger einen Perspektivwechsel vor: Eine gängige, auch in der Soziologie verbreitete Annahme geht davon aus, dass die moderne Technik durch die Maschine bestimmt ist. Demnach bestimmen etwa technische Infrastruktur und technische Dinge die Abläufe in einem Netzwerk von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren. Heidegger zufolge verhält es sich genau umgekehrt: Die Technik als eine »Weise des Entbergens« (Heidegger 2000: 16) ist nicht durch die Maschine, sondern die Maschine durch die Technik bestimmt (Heidegger 1994: 33). Das Argument zielt darauf ab, dass das unmittelbar Sichtbare und Erfahrbare auf die technische Seite beschränkt bleibt. So wenig wie man »das Wesen der Mathematik mit mathematischen Mitteln errechnen« (Heidegger 1994: 34) kann, so wenig erfasse man Technik durch technische Erklärungen; auch ist die »moderne Technik [...] nicht angewandte Naturwissenschaft, vielmehr ist die neuzeitliche Naturwissenschaft Anwendung des Wesens der Technik« (Heidegger 1994: 43). Technische Artefakte stehen selbst im Rahmen des Gestells; Stückcharakter, Gleichförmigkeit und Ersetzbarkeit kennzeichnen seine Elemente.

6. Fazit: Materieller Sinn und empirische Forschung

In diesem Beitrag habe ich vorgeschlagen, den soziologischen Sinnbegriff zu erweitern. Dieser Vorschlag folgt der Überlegung, dass Dinge und technische Artefakte ein soziales Geschehen sind, welches Menschen in ihre Lebenswelten einbettet, sie auch versammelt

und einspannt, sie ermöglichen und entfalten lässt, sie machtvoll einsetzt, aber auch eingrenzt. Der in diesem Geschehen wirksame materielle Sinn ist nicht auf Zuschreibungen seitens menschlicher Akteure zurückzuführen, sondern als ein reziprokes Geschehen zu verstehen, das sich zwischen den Teilhabenden an der Situation vollzieht. Das heißt: Der materielle Sinn entfaltet sich erst in der funktionierenden, routinehaften, pragmatischen Anwesenheit der Dinge und technischen Artefakte, aber auch im gestörten und auseinandersetzenden Umgang mit ihnen. Er ist somit ein Sinn, der weder allein im Individuum noch allein im Artefakt verortet werden kann, sondern erst in der Sozialität und Praxis des Versammelns und Versammelt-Werdens anzusiedeln ist. Empirisch gilt dies auf verschiedene Weise und in ganz unterschiedlicher Intensität und Graduierung. In ihrer Verwendung und in ihrem Vorgriff auf die Praxis können diese Materialitäten zwar auf Individuen bezogen sein, die sie sodann körperlich-leiblich oder sprachlich-symbolisch erfahren, aber sie konstituieren darüber hinausgehend einen eigenen Sinnbereich, der im praktischen, alltäglichen Umgehen miteinander wirksam wird.

An einem Beispiel – dem Smartphone – seien die Differenzen der o. g. soziologischen Denkschulen noch einmal verdeutlicht: In der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie wird dem technischen Artefakt durch das menschliche Bewusstsein Sinn zugeschrieben. Es ist ein nicht-selbstständiger, externalisierter Sinn. In der techniksoziologischen Forschung ist das Smartphone eine handelnde und bewirkende Entität in einem sozio-technischem Netzwerk. In diesen Forschungen besitzt das Artefakt einen selbständig-funktionalen Sinn. Für die kulturalistische oder auch kulturtheoretische Wissenssoziologie sind Dinge und Artefakte nicht nur Werkzeuge des Gebrauchs, sondern soziale Wissensträger mit einem ganz eigenständigen Sinnbereich – dem materiellen Sinn – der sich in der Verwobenheit mit Dingen, in ihrem symbolischen Überschuss und in ihrer Unverfügbarkeit zeigt. Funktioniert ein Smartphone nicht mehr, geht nicht nur diese geradezu unscheinbare Prothese des Sozialen verloren, sondern ihre Nutzer gehen all der selbstverständlichen Gesten und Kommunikationsmöglichkeiten verlustig, die dieses technische Artefakt ihnen nahelegte, mit ihnen einübte und ihnen ihren Sinn verlieh.

Mit Heidegger – sicherlich nicht mit ihm allein – kann eine soziologische Forschung, die sich für die Verwendung, Herstellung und Eigenständigkeit von Dingen und technischen Artefakten interessiert, drei Dimensionen des Objektgebrauchs in den Blick nehmen: Erstens wird die Verwendung materieller Objekte im Alltag geradezu *blind* vollzogen. Voraussetzungen hierfür sind die Vertrautheit im Umgang mit den Objekten sowie ihre Verlässlichkeit, mit der sich Objekte nicht aufdrängen, sondern als solche nicht verfügbar sind (Dörpinghaus/Uphoff 2012: 97ff.). Diese Unverfügbarkeit von Dingen oder Artefakten ist ein zentrales Merkmal einer Praxis mit Objekten. Es handelt sich hier um eine radikal gedachte Unverfügbarkeit materieller Entitäten, die eine theoretische und empirische Vorsicht vor funktionalistischen Reduktionen des ›Dinggebrauchs‹ walten lässt. Zum einen sind Dinge und technische Artefakte – wie dargelegt – im Gebrauch unverfügbar, da sie gleichsam hinter Routinen, Gewohnheiten und Vertrautheit verschwinden. Erst bei Defekten, Krisen etc. treten sie als diese Dinge und Artefakte hervor. In diesem Bruch der Vertrautheit werden sie als diese Objekte gegenwärtig und als solche behandelt. Zum anderen sind sie in ihrer »wilden Materialität« (Dörpinghaus/Uphoff 2012:

102) nicht domestizierbar und in ihrer universellen Präsenz und eigenen Zeitlichkeit doch eine wesentliche Bedingung von Sozialität und Praxis.

Zweitens wird in der Regel angenommen, dass es Menschen sind, die über die Gegenstände verfügen, die sie verwenden. Mit Heidegger kommt in den Blick, dass nicht notwendig wir es sind, die über Dinge und Artefakte verfügen, sondern vielmehr von ihnen eingenommen sind. Dies liegt auch daran, dass wir im Vollzug unseres alltäglichen Tuns zutiefst in sie – auch affektiv – verstrickt sind: Durch sie erfahren wir, wer wir (nicht) sind, was wir (nicht) können und was wir (nicht) wünschen. Das heißt: Unser Selbst, das keine stabile Einheit bildet und daher nicht mit sich identisch bleibt, ist in diese materiellen Entitäten, die unsere Welt bewohnen oder überhaupt erst ausmachen, eingebettet. Es ist diese tiefe Verwobenheit mit ihnen, die unser soziales Leben kennzeichnet: Dinge und technische Artefakte affizieren uns, rahmen unsere Aufmerksamkeit, erfordern ihre Pflege, binden unsere Wissensaktivitäten und treten uns in der ihnen eigentümlichen Zeit entgegen. In diesem Zusammenhang lässt sich ferner die technikkritische Perspektive des Gestells und die Idee der Versammlung miteinander verbinden (Ihde 1993): Auch Artefakte wie der Krug stellen Menschen und Naturdinge in einen Zusammenhang, in dem sie bestimmten Zwecken unterworfen sind: Der Mensch wird beim Ausschenken zum willigen Gehilfen des Krugs und das Wasser als trinkbarer Inhalt zu seiner Ressource. Umgekehrt versammelt auch moderne Technik, indem sie Menschen und Dinge in einem sozialen Geschehen sinnhaft miteinander verbindet. Mit dem späten Heidegger lässt sich also das Subjekt-Objekt-Verhältnis umkehren: Nicht mehr der menschliche Akteur bedient sich eines materiellen Objekts, sondern wird von diesem für eigene Zwecke eingespannt und ›versammelt‹. Ein Beispiel: Indem wir moderne Kommunikationstechnologien nutzen, sind wir durch diese Technologien nicht nur in virtuellen Räumen ›versammelt‹, sondern auch darin eingespannt, diese virtuellen Räume mit Leben zu füllen, was wir mithilfe der Technologien tun, die uns an diese Orte tragen.[17]

Drittens ist an die symbolische Qualität der Dinge zu erinnern. Dinge sind nicht nur funktionierend verfügbar, sondern besitzen auch eine symbolische Qualität, deren soziologische Relevanz bisweilen übersehen wird (etwa Latour 1994; siehe aber Bourdieu 1979). Diese Qualität besteht darin, dass sich Akteure – sowohl im Alltag als auch in professionellen Kontexten – mit ihnen ausstatten und sich damit von anderen unterscheiden. Dieser materiellen Differenzierung, die sich nicht auf den Zeichencharakter von Dingen reduzieren lässt, steht ein sozialer Gebrauch gegenüber, der durch Dinge oder technische Artefakte erst als ein symbolischer Praxiszusammenhang erfahrbar wird, der das Alltägliche transzendiert. Deutlich wird an dieser Stelle, dass Dinge oder Artefakte ganz unterschiedlich für menschliche Praxis relevant sein können: als transparentes Werkzeug, als aufdringliches Objekt oder als technisches System, das seine menschlichen Nutzer unter Sachzwänge drängt etc. Mit anderen Worten: Sie spannen individuelle wie soziale Handlungsräume auf, funktionieren in ihrem intendierten Gebrauch, ohne ihn einzugrenzen oder zu fixieren (Heidegger 2004: 330) und verweisen zugleich auf einen

17 An anderer Stelle habe ich ausgeführt, wie die Praxis ökonomischen Rechnens mit Heideggers Technikphilosophie soziologisch konzeptualisiert werden kann (Kalthoff 2005; 2011).

anderen, nicht-realisierten Horizont. Die Arbeiten Heideggers bieten – auch wenn sie als ›Umweg‹ erscheinen mögen – einen besonderen Zugang zur Interaktivität mit und Wirkungsmacht von Dingen und Artefakten, des Verhältnisses von Handlungszwang und Freiheit sowie den Rahmungen durch Dinge und Artefakte.

Literatur

Aspers, Patrik/Kohl, Sebastian (2013): »Heidegger and Socio-Ontology: A Sociological Reading«. In: *Journal of Classical Sociology* 2013 (13), S. 487–508.

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

Biemel, Walter (1996): »Die Entfaltung von Heideggers Ding-Begriff«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band 1: Schriften zur Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, S. 353–378.

Blumenberg, Hans (1963): »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«. In: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam, S. 7–54.

Blumenberg, Hans (2007): *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1979): *Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1980): *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

Bourdieu, Pierre (1988) [1975]: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Callon, Michel (1998): »Introduction: The Embeddedness of Economic Markets in Economics«. In: Callon, Michel (Hrsg.): *The Laws of the Market. Oxford und Malden*. Blackwell, S. 1–57.

Cress, Torsten (2019): *Sakrotope. Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken*. Bielefeld: transcript.

Daston, Lorraine (Hrsg.) (2004): *Things That Talk. Object Lessons from Art and Science*. New York, NY: Zone Books.

Dörpinghaus, Andreas/Uphoff, Ina Katharina (2012): *Die Abschaffung der Zeit. Wie man Bildung erfolgreich verhindert*. Darmstadt: WBG.

Dreyfus, Hubert L. (1991): *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Devision I. Cambridge: The MIT Press.

Dreyfus, Hubert L. (1993): »Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology, and Politics«. In: Guignon, Charles B. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 289–316.

Dreyfus, Hubert L./Spinosa, Charles (1997): »Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology«. *Man and World* 30, S. 150–177.

Eberle, Thomas S. (1993): *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie*. Konstanz: UVK.

Figal, Günter (2015): »Zum Anfassen. Phänomenologische Überlegungen im Anschluss an Georg Simmel«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 9 (1–2), S. 11–22.

Gethmann, Carl F. (1993): *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter.

Giddens, Anthony (1995): *Die Konstitution der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Campus.

Goffman, Erving (1984): *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hahn, Hans Peter (Hrsg.) (2015): *Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen. Berlin*: Neofelis.

Harman, Graham (2009): *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: Re.Press.

Heidegger, Martin (1952) [1950]: *Holzwege*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1977): *Vier Seminare*. Le Thor 1966 1968 1969. Zähringen 1973. Frankfurt/ Main: Klostermann.

Heidegger, Martin (1991): »Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger«. In: Ders.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/Main: Klostermann, S. 274–296.
Heidegger, Martin (1994): *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt/Main: Klostermann.
Heidegger, Martin (1997) [1957]: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske.
Heidegger, Martin (2000) [1954]: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske.
Heidegger, Martin (2001) [1927]: *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer.
Heidegger, Martin (2002) [1962]: *Die Technik und die Kehre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
Heidegger, Martin (2004) [1983]: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt/Main: Klostermann.
Heidegger, Martin (2018): *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Nach den Handschriften hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Martin Heidegger Gesamtausgabe. Band 82. Frankfurt/Main: Klostermann.
Heinz, Marion/Keller, Sidonie (Hrsg.) (2016): *Martin Heideggers ›Schwarze Hefte‹. Eine philosophisch-politische Debatte*. Berlin: Suhrkamp.
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1994): *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«*. Frankfurt/Main: Klostermann.
Hoppe, Katharina / Lemke, Thomas (2015): »Die Macht der Materie. Grundlagen und Grenzen des agentiellen Realismus von Karen Barad«. In: *Soziale Welt* 66 (3), S. 261–280.
Husserl, Edmund (1992) [1963]: »Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Band 8. Hamburg: Meiner.
Ihde, Don (1979): *Technics and Praxis.* Dordrecht u. a.: Reidel.
Ihde, Don (1993): »Deromanticizing Heidegger«. In: Ders.: *Postphenomenology. Essays in the Postmodern Context*. Evanston: Northwestern University Press, S. 103–115.
Ihde, Don (2009): *Postphenomonelogy and Technoscience. The Peking University Lectures*. New York: State University of New York Press.
Jurt, Joseph (1989): »L'itinéraire de Heidegger«. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 80, S. 76–80.
Käsler, Dirk (1979): *Einführung in das Studium Max Webers*. München: Beck.
Kalthoff, Herbert (2005): »Practices of Calculation. Economic Representation and Risk Management«. In: *Theory, Culture & Society* 22 (2), S. 69–97.
Kalthoff, Herbert (2011): »Un/Doing Calculation. On Knowledge Practices of Risk Management«. In: *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory* 12(1), S. 3–21.
Kalthoff, Herbert/Cress, Torsten/Röhl, Tobias (Hrsg.), 2016: *Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften.* Paderborn: Fink.
Keller, Reiner (2019): »New Materialism? A View from Sociology of Knowledge«. In: Kissmann, Ulrike T. / Loon, Joost van (Hrsg.): *Discussing New Materialism*. Wiesbaden: Springer VS, S. 151–169.
Knoblauch, Hubert (2013): »Grundbegriffe und Aufgaben des kommunikativen Konstruktivismus«. In: Keller, Reiner/Reichertz, Jo/Knoblauch, Hubert (Hrsg.): *Kommunikativer Konstruktivismus*. Wiesbaden: VS, S. 25–47.
Knorr Cetina, Karin (1997): »Sociality with Objects. Social Relations in Postsocial Knowledge Societies«. In: *Theory, Culture & Society* 14(4), S. 1–30.
Knorr Cetina, Karin (1998): »Temporalität versus Sozialität. Sein und Zeit in der Physik«. In: Hess-Lüttich, Ernest W.B./Schlieben-Lange, Brigitte (Hrsg.): *Signs & Time. Zeit & Zeichen*. Tübingen: Narr.
Knorr Cetina, Karin (2001): »Objectual Practice«. In: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hrsg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge, S. 175–188.
Latour, Bruno (1994): »Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité«. In: *Sociologie du Travail* 36 (1994), S. 587-607).
Lindemann, Gesa (2011): »Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (4), S. 591–603.

Luckner, Andreas (2007): »Dinge-Zeuge-Werke. Technik und Kunst bei Heidegge,«r. In: Hubig, Christoph/ Luckner, Andreas/Mazouz, Nadia (Hrsg.): *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger*. Berlin: LIT.

Luckner, Andreas (2008): *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: transcript.

Luhmann, Niklas (1975): »Weltzeit und Systemgeschichte«. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Wiesbaden: VS, S. 103–133.

Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mead, Georg Herbert (1973): *Geist, Identität, Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mead, Georg Herbert (1983): »Das physische Ding«. In: *George Herbert Mead: Gesammelte Aufsätze. Band 2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 225–243.

Mehring, Reinhard (2018): *Martin Heidegger und die Konservative Revolution*. Freiburg: Alber.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.

Plessner, H., 1928: *Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie.* Berlin: de Gruyter.

Rammert, Werner (2007): *Technik – Handeln – Wissen. Zu einer pragmatischen Technik- und Sozialtheorie*. Wiesbaden: VS.

Rammert, Werner (2008): »Technographie trifft Theorie. Forschungsperspektiven einer Soziologie der Technik«. In: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hrsg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 341–367.

Rammert, Werner/Schulz-Schaeffer, Ingo (Hrsg.) (2002): *Können Maschinen handeln? Soziologische Beiträge zum Verhältnis von Mensch und Technik*. Frankfurt/Main: Campus.

Reichertz, Jo (2014): »Von Menschen und Dingen. Wer handelt hier eigentlich?« In: Poferl, Angelika/ Schroer, Norbert (Hrsg.): *Wer oder was handelt? Wissen, Kommunikation und Gesellschaft*. Wiesbaden: VS, S. 95–120.

Renn, Joachim (2001): »Der geworfene Entwurf der Moderne. Heideggers pragmatische Hermeneutik als Protosoziologie moderner Reflexivität«. In: Weiß, Johannes (Hrsg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins*. Konstanz: UVK. S.233–250.

Rentsch, Thomas (1989): *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod.* München/Zürich: Piper.

Ritzer, George (1999): *Enchanting a Disentchanted World. Continuity and Change in the Cathedrals of Consumption*. Los Angeles u. a.: Sage.

Röhl, Tobias (2013): *Dinge des Wissens: Schulunterricht als sozio-materielle Praxis*. Stuttgart: Lucius.

Rüsen, Jörn (1990): *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*. Frankfurt/Main: Fischer.

Schneider, Wolfgang Ludwig (2005): *Grundlagen der soziologischen Theorie. Band 1: Weber – Parsons Mead – Schütz*. Wiesbaden: VS.

Schubert, Cornelius (2006): *Die Praxis der Apparatemedizin. Ärzte und Technik im Operationssaal*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 203–209.

Schulz-Schaeffer, Ingo (2007): *Zugeschriebene Handlungen. Ein Beitrag zur Theorie sozialen Handelns*. Weilerswist: Velbrück.

Schulz-Schaeffer, Ingo (2008): »Deutung und Delegation: Handlungsträgerschaft von Technik als doppeltes Zuschreibungsphänomen«. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Frankfurt/ Main: Campus, S. 3135–3144.

Schürkmann, Christiane (2017): *Kunst in Arbeit. Künstlerisches Arbeiten zwischen Praxis und Phänomen*. Bielefeld: transcript.

Schütz, Alfred (1971): *Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1979): *Strukturen der Lebenswelt. Band 1.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Thomas, Kerstin (2015): »The Still Life of Objects. Heidegger, Schapiro, and Derrida reconsidered«. In: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 60 (1), S. 81–102.

Trawny, Peter (2016): *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*. Frankfurt/Main: Klostermann.
Waldenfels, Bernhard (1992): *Einführung in die Phänomenologie*. München: Fink.
Weber, Max (1985) [1922]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, Siebeck.
Weber, Max (1988a) [1922]: »Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, S. 427–474.
Weber, Max (1988b) [1920]: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.
Weber, Max (1988c) [1904]: »Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, S. 146–214.
Weiß, Johannes (1981): *Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
Weiß, Johannes (Hrsg.) (2001): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz: UVK.

Anschrift:
Prof. Dr. Herbert Kalthoff
Johannes Gutenberg-Universität
Institut für Soziologie
Jakob-Welder-Weg 12
55128 Mainz
herbert.kalthoff@uni-mainz.de