UCLA
UCLA Previously Published Works

Title
Die Produktion von Sinn beim Konsum der Dinge

Permalink
https://escholarship.org/uc/item/6ck0d6wc

Author
Sabean, D

Publication Date
1993

Peer reviewed

eScholarship.org Powered by the California Digital Library
University of California

Über dieses Buch Die in diesem Band versammelten kulturgeschichtlichen Analysen beschäftigen sich mit der Bedeutung exemplarischer und uns vertrauter Alltagsdinge: Die Blumen, das Fahrrad, das Automobil, der Fernsehapparat und das Flugzeug werden zum Gegenstand einer historischen Kulturwissenschaft, die nach den Entstehungs- und Wirkungszusammenhängen sowie nach den symbolischen Kontexten fragt. Diese Beiträge schärfen das Bewußtsein für die Unzulänglichkeit der traditionellen Betrachtungsweise, die die Attraktivität industrieller Objekte lediglich mit ihrer technischen Leistungsfähigkeit zu erklären versucht und die kulturellen Aspekte nicht erkennt.

Wenn z. B. das Automobil zunächst als motorisierte Kutsche konstruiert wurde, zeigt das, daß bereits der Prozeß der technischen *Erfindung* der späteren Massenkonsumgüter ohne kulturell vorgegebene Muster nicht in Gang gekommen wäre. Erst recht gilt für die individuelle *Aneignung* der materiellen Objekte, daß ihre instrumentell-technische Funktion stets von einer ›immateriellen‹ Sinnschicht überlagert wird, die den Einsatz der begehrten Alltagsdinge im Kampf um Prestige und soziale Anerkennung ermöglicht.

Alle aktuellen Debatten um eine ökologisch verträglichere Nutzung der Alltagsdinge bleiben so lange fruchtlos, wie sie diesem überschießenden Bedeutungsgehalt, der die Faszinationskraft der Dinge erklärt, nicht Rechnung tragen.

Der Herausgeber Wolfgang Ruppert, geb. 1946, Dr. phil., Studium der Geschichte, Germanistik, Soziologie und Kunstgeschichte in München, Kulturhistoriker, Professor an der Hochschule der Künste Berlin, Publikationen zur Sozial-, Kultur- und Fotogeschichte, u. a.: Die Fabrik. Geschichte von Arbeit und Industrialisierung in Deutschland, München 1983; Bürgerlicher Wandel. Die Geburt der modernen deutschen Gesellschaft im 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1984; Herausgeber von: Die Arbeiter. Lebensformen, Alltag und Kultur, München 1986; Erkundungen zur Geschichte der industriellen Massenkultur, Marburg 1992.

Fahrrad, Auto, Fernsehschrank

Zur Kulturgeschichte der Alltagsdinge

Herausgegeben von
Wolfgang Ruppert

Fischer Taschenbuch Verlag

Lektorat: Walter H. Pehle

Originalausgabe
Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag GmbH,
Frankfurt am Main, Februar 1993

© 1993 Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Alle Rechte vorbehalten

Redaktion: Friedrich Balke
Umschlaggestaltung: Buchholz/Hinsch/Hensinger
Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany
ISBN 3-596-11252-4

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier

Inhalt

Wolfgang Ruppert
Einführung 7

Wolfgang Ruppert
Zur Kulturgeschichte der Alltagsdinge 14

David Sabean
Die Produktion von Sinn beim Konsum der Dinge 37

Karin Hausen
»...durch die Blume gesprochen«
Naturaneignung und Symbolvermarktung 52

Joachim Krausse
Das Fahrrad
Von der ›kindischen‹ Kombinatorik zur Montage 79

Wolfgang Ruppert
Das Auto
»Herrschaft über Raum und Zeit« 119

Knut Hickethier
Der Fernseher
Zwischen Teilhabe und Medienkonsum 162

Christoph Asendorf
Super Constellation
Das Flugzeug als kulturelle Erfahrung 188

Anmerkungen 217

Bildnachweise 237

Die Autoren 238

der Dinge in ein Ensemble der Kultur verändert, wie es noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in traditionaler Weise existierte. Im Unterschied zu den schichtengebundenen Kulturformen des 19. Jahrhunderts und den schichtenspezifischen Habitus haben sich mit der industriellen Massenkultur auch schichtenübergreifende oder schichtenunabhängige Kulturformen herausgebildet. Siegfried Kracauer hat bereits in den 1920er Jahren dieses Phänomen für das Medium Spielfilm diagnostiziert.[75] In den letzten Jahrzehnten vollzog sich eine tiefgreifende Umschichtung in den industriellen Gesellschaften, die auf Rationalisierung und Automatisierung von produzierender Arbeit und die Ausweitung von Dienstleistungsarbeit zurückgeht. Sichtbarer Indikator dieses Trends war die Abnahme der Zahl der Arbeiter auf unter 40% und das Ansteigen der Angestellten auf über 40% der erwerbstätigen Bevölkerung in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland. Dieses neue Verhältnis der Beschäftigungssektoren und die darin zum Ausdruck kommende Mobilität veranlaßte zahlreiche Autoren im Anschluß an Daniel Bell, von »postindustrieller Gesellschaft«[76] zu sprechen. Doch deren Alltagskultur beruht weiterhin auf dem Konsum industriell hergestellter Massenprodukte, wie an Fahrrad, Auto, Fernseher oder industrialisierter Blumenzucht zu sehen ist.

Die nähere Beschäftigung mit den einzelnen Objektgeschichten zeigt, daß sich im kulturgeschichtlichen Prozeß immer neue Codes und Muster der schichtenübergreifenden Integration ebenso wie der Distinktion im Umgang der Menschen mit den Alltagsdingen konstituieren. Gerade bei Historikern der Arbeiterschaft, die lange Zeit die schichtengebundenen Aspekte der sozialen Bewegung erforschten, hat in den letzten Jahren, insbesondere in den USA und Frankreich, ein Diskussionsprozeß eingesetzt[77], der die »Kommerzialisierung« der Massenkultur als Problem aufnimmt. Insgesamt ist jedoch die industrielle Massenkultur in ihrer Bedeutung noch kaum entdeckt, wofür eine Ursache auch in den Schwierigkeiten des Zugriffs auf das komplexe Gegenstandsfeld von Faktoren der materiellen wie immateriellen Kultur liegen mag. Dies verweist darauf, daß eine Kulturgeschichte der Alltagsdinge neben den Funktionen des Gebrauchs zugleich die Bedeutung der Bilder, Symbole, Mythen und Geschmacksmuster untersuchen muß.

David Sabean

Die Produktion von Sinn beim Konsum der Dinge*

Dieser Beitrag befaßt sich mit der Kategorie der Bedürfnisse und ihrer »Objektivation«. Er nimmt seinen Gegenstand auf, indem er eine Reihe von Fragestellungen untersucht, die mit der Konstruktion der Subjektivität und der Art zu tun haben, wie Konsum oder Konsumismus an diesem Prozeß beteiligt ist. Das Thema enthält eine Reihe von Annahmen einerseits über Subjekt-Objekt-Beziehungen und andererseits über den Ausgangspunkt für die historische und sozialwissenschaftliche Analyse. Einer Anthropologie, die auf Bedürfnissen aufbaut, ist ein methodologischer Individualismus inhärent, der sogar für Marx' Projekt zentral ist, worauf neuere Kommentatoren wie zum Beispiel Baudrillard unlängst hingewiesen haben.[1] Die Sozialanthropologie steht der Annahme von Bedürfnissen als Ausgangspunkt für die Sozialanalyse seit langem ablehnend gegenüber, und ein Großteil der Arbeiten der mittleren Generation, wie ich sie nennen möchte – Meyer Fortes, Raymond Firth, Evans-Pritchard und Edmund Leach –, war ein Versuch, ihren Lehrer Malinowski genau an diesem Punkt ins Unrecht zu setzen.[2] Zudem haben Kommentatoren auf den mächtigen Einfluß von Lévi-Strauss auf Baudrillards Überlegungen zu dieser Problematik hingewiesen.[3] Baudrillard bietet eine – wie er es nennt – radikale Dekonstruktion von Marx, indem er hervorhebt, daß Marx niemals die zweiseitige Begründung des Menschenbildes der Aufklärung wirklich in Frage gestellt hat: auf der einen Seite der Mensch als Produzent und auf der anderen als um Bedürfnisse, herum konstruiert.[4] Das Problem besteht darin, daß Gegenstände, wie auch die Sprache, sich nur in Beziehungen zwischen Menschen mit Sinn aufladen. Und sie werden nur insoweit konsumiert, als sie Bedeutung haben. Wir kommen nicht sehr weit, wenn wir annehmen, daß es in der Geschichte Stadien gibt, in

* Aus dem Amerikanischen übersetzt von Gisela Heßler

denen sich Bedürfnisse sozusagen unmittelbarer an der Oberfläche befinden. Es scheint keine historische Phase gegeben zu haben, in der soziale Bedeutungen und soziale Existenz mehr vom Biologischen dominiert und weniger von Kreisläufen des Austausches und der Politik der Konsumption codiert waren.

Baudrillard behauptet, die Begründung des Konzepts der Bedürfnisse bestehe in einem »anthropologischen Minimum«, das einige Kommentatoren als »Primärbedürfnisse« bezeichnen würden – »eine nicht mehr reduzierbare Zone, in der das Individuum sich selbst wählt, weil es weiß, was es will; essen, trinken, schlafen, lieben, Schutz suchen etc.«[5]. Auf dieser Ebene, so die Argumentation, kann es keine Entfremdung geben. Menschen können nur dessen beraubt werden, was sie nötig haben (was ihnen fehlt). Ein großer Teil der Diskussion über Bedürfnisse und Gegenstände wurzelt in der fundamentalen Dichotomie von Primär- und Sekundärbedürfnissen. Für den Ökonomen werden die Menschen strenggenommen erst jenseits der »Schwelle des Überlebens« soziale Wesen. Aber, so fährt Baudrillard fort, »tatsächlich existiert das ›lebensnotwendige‹ anthropologische Minimum nicht: In allen Gesellschaften ist es als ein zurückbleibender Teil durch die fundamentale Notwendigkeit eines Exzesses bestimmt: den göttlichen oder heiligen Teil, verschwenderischen Aufwand, ökonomischen Profit.«[6]

Ich möchte die These formulieren, daß Konsumieren am besten (ich möchte sagen ausschließlich) in den Begriffen der Kreisläufe der Kommunikation und des Austausches verstanden werden kann, also nicht in Begriffen von Subjekt/Objekt-, sondern von Subjekt/Subjekt-Beziehungen. Gegenstände erlangen Sinn im sozialen Austausch, was nahelegt, daß sowohl für den prämodernen wie für den modernen Konsumismus der Konsum in sozial strukturierten Situationen stattfindet und niemals auf eine elementare Biologie reduziert ist. Es ist gleichfalls nicht hilfreich, die historischen Phasen des Konsums als ein Fortschreiten von gesellschaftlich bestimmten hin zu individualistischen Mustern oder vom Zwang zur Freiheit (Auswahl) hin zu betrachten. Es ist möglich, einen Ansatz der historischen Interpretation des Konsums anhand von drei Beispielen zu illustrieren – aus der Renaissance, aus dem 18. Jahrhundert und aus der zeitgenössischen Gesellschaft. Bei jedem dieser Beispiele geht es darum, nach Wegen zu suchen, die Zirkulation der Güter in Begriffen der Kommunikation zu betrachten und Konsum in Begriffen von Subjekt/Subjekt-Beziehungen zu analysieren.

Vom Karneval zum Haus

Die Grundzüge des spätmittelalterlichen und Renaissance-Karnevals sind gut bekannt. Bei dieser Erörterung möchte ich mich überwiegend auf Bachtins Studie zu Rabelais und dessen Wurzeln in der Volkskultur stützen.[7] Es war vor allem der Karneval, der das Jahr in unterschiedliche Formen des Konsums unterteilte. Der Enthaltsamkeit folgte der Exzeß zyklisch von Jahr zu Jahr, abgeleitet von den Rhythmen der landwirtschaftlichen Produktion und dem Kirchenkalender. In den Zeiträumen des Exzesses lag die Betonung auf dem Verteilen der gespeicherten Güter, was in mancher Hinsicht dem nordwestamerikanischen indianischen »potlatch« und dessen wettkampfmäßigem Exzeß mit der Vernichtung von Nahrungsmitteln und anderen tauschbaren Gütern sehr ähnlich sieht. Auf die eine oder andere Weise betonten sowohl der Karneval wie auch die Fastenzeit Prozesse in der Gemeinde, und Bachtin untersuchte sie in seiner Studie abwechselnd sowohl als Form des Ausagierens einer gemeindebezogenen Buße wie auch als Form eines Überbordens der verschwenderischen Gaben des irdischen Daseins in einem destruktiven Erneuerungsritual. Gerade die Existenz des Karnevals legt nahe, daß die Behauptung neuerer Kommentatoren wie Campbell, modernes Bewußtsein sei erst möglich, wenn Grundbedürfnisse erfüllt seien, die Tatsache übersieht, daß der Karneval/Fasten-Komplex nicht in ein derartiges Modell hineinpaßt, weil er annimmt, daß die vormoderne Gesellschaft irgendwie gerade so mit einem Minimum der Subsistenz dahinlebte. Die Geschichte, die Campbell erzählt, beginnt in der Nach-Renaissance-Periode, die – was er übersieht – von einer systematischen Ablehnung des Karnevals beherrscht war. Dieser war im späten 16. Jahrhundert in vielen Gegenden scharfer Kritik ausgesetzt, obwohl deren Wirkung – wie Simon Schama für das

kalvinistische Holland nachweist – nicht so einschneidend war, wie in der Literatur gerne behauptet wird.[8] Was aber wichtiger ist, es etablierten sich zwei ideologisch-soziale Programme der späten Renaissance.

Das erste der beiden europaweiten Projekte war die Umgestaltung der Beschaffenheit des Selbst. Der Karneval beruhte auf einer psychologischen Struktur, die wilde Ausschläge des Gefühls einschloß. Huizinga beschreibt den erregten Tenor des alltäglichen Lebens der Gesellschaft, in der die Spannung der Karneval/Fasten-Pendelbewegung Sinn stiftet: »Durch den fortwährenden Kontrast, durch die bunten Formen, womit alles sich dem Geiste aufdrängte, ging von dem täglichen Leben ein Anreiz, eine leidenschaftliche Suggestion aus, die sich in der schwankenden Stimmung von roher Ausgelassenheit, heftiger Grausamkeit, inniger Rührung offenbart, zwischen welchen das mittelalterliche Stadtleben sich hin und her bewegt.«[9] Genau diese Oszillation wurde im späten 16. Jahrhundert im Namen der »Beständigkeit« angegriffen. Justus Lipsius schulte eine ganze Generation von holländischen, belgischen und deutschen Prinzen, Verwaltern, Offizieren und Theologen in der neostoischen Tugend eines ruhigen und gleichförmigen Lebens, das danach strebt, die Höhen und Tiefen der individuellen und kommunalen Existenz auszugleichen.[10] In Frankreich predigte du Vair seine Variante der neostoischen Doktrin, und in England war die »Beständigkeit« ein zentrales ideologisches Anliegen der Puritaner. In der Tat hält die jüngste Untersuchung der puritanischen Familien- und Sex-Ideologie (Edmund Leites) den Angriff auf das schwankende Temperament für das Kernstück der Doktrin.[11] Das Predigen bei der ländlichen Bevölkerung und das organisierte Einschärfen waren in der Vermittlung dieser neuen Lebenshaltung bemerkenswert erfolgreich. Genau in diesem sozialen Milieu beginnt Campbell seine Untersuchung, d. h. bei Menschen, die bereits eine Doktrin der Selbstbeherrschung verinnerlicht hatten.

Das zweite programmatische Element des 16. Jahrhunderts konzentrierte sich auf den Diskurs über das Haus. Brunner arbeitete viele der zentralen Züge der Hausväter-Literatur heraus, generalisierte seine Darstellung aber unkorrekterweise auf das mittelalterliche Europa.[12] Neueste Untersuchungen haben deutlich

gezeigt, daß die Theologen und Staatsphilosophen des 16. Jahrhunderts die Idee des Hauses und Hausvaters aus klassischen Quellen aufgriffen und diesem Programm in der Phase der Konfessionalisierung Biß verliehen. Kirchliche Verwalter wie Johann Valentin Andreae benutzten das Haus als zentralen Fokus ihres Angriffs auf die Volkskultur. Andreae machte es zum Objekt einer systematischen Gestaltung in seiner Vorstellung vom Dorf-Kirchen-Konsistorium (gegründet in Württemberg im Jahre 1664), das aus einigen erfahrenen Männern zusammengesetzt sein sollte, die selbst die Winkel und Nischen des Dorf- und Stadtlebens ausforschen sollten.[13]

Ein Hauptinstrument zur Vernetzung von Dorfpatriarchen, Staat und Kirche war das Ehegericht, das im späten 16. Jahrhundert überall in Deutschland gegründet wurde und auf dessen Bedeutung kürzlich Robisheaux hingewiesen hat.[14] Der Kern dieser Entwicklung bestand darin, daß sich die bäuerlichen Haushaltsvorstände mit den lokalen Pfarrern und regionalen Amtsträgern über das Idiom des Hauses verbündeten. In der Ideologie, die von Andreae so deutlich formuliert wurde, bedeutete die Konzeption des »Hauses« den Abbruch von kommunalen Bindungen, insbesondere jener zwischen reicheren und ärmeren Familien. Die protestantischen Ehegerichte unterstützten in einer scharfen Abkehr vom mittelalterlichen Brauch die Kontrolle der Patriarchen über die Heirat ihrer Kinder. Sitten, wie das gemeinsame Teilen von Speis und Trank mit dem Priester oder Pfarrer zum Zeitpunkt der Feier der häuslichen Eucharistie bei kranken oder sterbenden Menschen, wurden abgeschafft.[15] In dieser Periode formierte sich die Organisation des Konsums um das Haus, und es wurden Luxusgesetze entwickelt, um die Vorstellung einer Form von Familie zu betonen und zu verstärken, deren Verwandtschaftsbindungen nicht sehr weit in die Gemeinschaft hineinreichten.

In Bachtins Abhandlung über den Karneval wird gerade die Offenheit der Aktivitäten und Bilder als sein wesentliches Kennzeichen herausgearbeitet. Karneval war zutiefst geformt vom Marktplatz und von der Zirkulation der Güter.[16] Ein Grundzug all seiner Bilder ist die Verbindung der Menschen, vor allem ihrer Körper. Die zentralen Themen leben vom Motiv des Überflusses, und die grotesken Bilder unterstreichen die kollektiven Prozesse der Zer-

störung/Wiedergeburt.[17] Alles war darauf ausgerichtet, individuelle Interessen und individuellen Schein zu attackieren. Das Feiern im Karneval war ein kollektiver Vorgang. Es ist wichtig zu verstehen, daß jeder beteiligt war: Es gab keine Zuschauer und kein »Rampenlicht«[18]. Im Gedränge der Menschenmassen begann der einzelne, sich als »ein untrennbarer Teil der Kollektivität, (als) ein Glied vom Massenkörper des Volkes«[19] zu fühlen. Alle Aktivitäten des Karnevals vermittelten den Menschen das Bewußtsein ihrer »gefühlsmäßigen, materiell-körperlichen Einheit und Gemeinsamkeit«[20]. Bachtin interpretiert den festlichen Konsum von Speisen in Begriffen der kollektiven Arbeit, die sie hervorgebracht hat. »Gemeinsame Vesper als Abschluß eines kollektiven Arbeitsprozesses war nicht ein biologischer, animalischer Akt, sondern ein soziales Ereignis. Wenn (aber) das Essen von der Arbeit getrennt und als Teil einer privaten Lebensweise begriffen wird, dann bleibt nichts von den alten Bildern.«[21]

> »Bankett-Bilder in der volkstümlichen Fest-Tradition (und bei Rabelais) unterschieden sich deutlich von den Bildern privaten Essens oder privater Schlemmerei und Trunkenheit in der frühen bürgerlichen Literatur. Letztere drücken die Zufriedenheit und Sattheit des selbstsüchtigen Individuums aus, sein persönliches Vergnügen, und nicht den Triumph der Menschen als einer Gesamtheit. Diese Vorstellungen sind vom Arbeitsprozeß und der Mühe völlig losgelöst; sie sind vom Marktplatz getrennt und an das Haus und den privaten Raum gebunden (worden)...«[22]

Karneval und Fasten, das oszillierende Temperament, kommunales Feiern und vom Marktplatz gesättigte Idiome eignen sich sehr schlecht für eine Analyse des Konsums, die auf »Bedürfnissen« aufbaut. Wenn Baudrillard recht hat, ist die Ideologie der Bedürfnisse ein fundamentaler Teil der bürgerlichen Wissenschaft, und zwar gerade in ihrem zentralen Interesse – der methodologischen Vorwegnahme des Individuums. Das Renaissancefest gehört einem Kontext an, in dem das »Individuum« lediglich zu einem Teil sichtbar geworden ist. Die grotesken Bilder von körperlichen Schlünden und Öffnungen legen nahe, daß bereits Körpergrenzen aufgebaut sind, aber daß sie zumindest periodisch füreinander geöffnet und durchlässig sind und Werte, Sinn und

Absichten als kollektive Größen schaffen – in der wilden Überschwenglichkeit einer Materialität, die keine biologischen Annahmen zur Erklärung braucht.

Die Ordnung, die der Renaissance folgte, war schon mitten auf dem Weg zu einer gewissen Form von Individualismus – einer Psyche, in der die Höhen und Tiefen ausgeglichen sind und ein Konsumplan sich auf individuelle Häuser ausrichtete. Simon Schama hat die bislang detaillierteste Studie des Konsums für die frühe moderne europäische Gesellschaft vorgelegt. Darin konzentriert er sich auf die erste große bürgerliche Kultur, das Holland im Goldenen Zeitalter des 17. Jahrhunderts. Kommunale und nachbarschaftliche Formen des Austausches im Feiern von Festen wurden nicht völlig aufgegeben, aber die deutliche Betonung der Kultur des Hauses war zweifellos die zentrale Neuerung der holländischen Gesellschaft.

> »Es gab Wochenbett-Feste, Geburtsfeste, Tauffeste, Kirchenfeste, Feste, bei denen Jungen gewickelt wurden, andere, bei denen Jungen Hosen bekamen, Geburtstagsfeste und Namenstagsfeste, ...Feste zum Beginn der Schule und der Lehre, Verlobungsfeste, Hochzeitsfeste, Richtfeste, Feste beim Aufbruch zu einer langen Reise und Feste zur Heimkehr, Hochzeitstags-Feste..., Feste beim Setzen eines Familiengrabsteins, Feste zur Genesung von einer Krankheit, Feste zum Begräbnis und Verlesen eines Testaments, sogar das ›jokmaalen‹, Inversionsfeste, bei denen Herr und Herrin die Rollen der Dienstboten übernehmen und ihre eigenen Gefolgsleute bedienen.«[23]

Schama macht klar, daß das Haus der Bezugspunkt war, aber der Austausch, der in den vielfältigen Reigen der Feste einging, die die individuelle Familie besonders hervorhoben, schloß die Nachbarschaft in der Umgebung mit ein. Er weist darauf hin, daß in einer bestimmten Gegend von Amsterdam von jedem Hauskäufer ein angemessener Betrag zur Bewirtung der Nachbarschaft vom Schatzmeister eingefordert wurde. Holland war natürlich im Überfluß wohlhabend, aber dieselbe neostoische Ideologie der Beständigkeit, die sich in Frankreich, England und Deutschland in dieser Zeit entwickelte, überwog auch hier. Es kann gut sein, daß die Ideologie des Hauses in mitteleuropäischen ländlichen Gegenden einen analogen Effekt hatte. Sicherlich fiel die Entwicklung

und Ausbreitung von Bauernhäusern in diesem Raum (abgesehen von den vom 30jährigen Krieg verursachten Verzögerungen) zeitlich mit derselben Entwicklung in der holländischen Kultur zusammen.[24] Bis zu welchem Grad die Aufwendungen von Haus zu Haus in einer Runde des festlichen Austausches die bäuerliche Gesellschaft charakterisierten, bleibt zu untersuchen. Mit Sicherheit deuten die Luxusgesetze auf ein ähnliches Muster im bürgerlichen Holland hin.

Plebejische Kultur

Hans Medick hat sich mit dem Konsum in der plebejischen Kultur des 18. Jahrhunderts beschäftigt.[25] Plebejische Kultur beschreibt jene Klassen im 18. Jahrhundert, die in die Heimarbeit oder Protoindustrie eingebunden und daher an der Produktion für den Markt beteiligt waren und die ein fluktuierendes unstetes Geldeinkommen hatten. Zentral für das Verständnis ihrer gelegentlich offenen politischen Aktivität in Form von Tumulten und Feiern und ihrer verdeckteren »politischen« Aktivität in Form des täglichen Konsums ist sowohl die Gegensätzlichkeit wie auch die wechselseitige Beziehung zwischen ihnen und anderen Klassen. Um die Logik ihrer Position zu verstehen, muß man sowohl die Natur ihrer Familienökonomie als auch die kollektive Praxis ihrer öffentlichen symbolischen Aktivität berücksichtigen. Ihr Konsum war charakterisiert durch »Fest und Hunger«, durch lange Zeiten der Knappheit und kurze Aufwallungen der Verausgabung.

Medick zeigt, daß die Notwendigkeit des öffentlichen Ausgebens ein wesentlicher Aspekt der plebejischen Kultur war. Die Aufwendungen für Festtage und Vergnügungen wurden durch den alltäglichen Konsum in der lokalen Kneipe ergänzt. Der Schlüsselaspekt all dieser Formen des Konsums war ihr Charakter als Interaktion. Sie waren Ausgaben in der »Sphäre der soziokulturellen Reproduktion«. Medick äußert die Ansicht, daß diese Form des Konsums darauf angelegt war, durch die sorgfältige Kultivierung von sozialen und familiären Netzwerken Sicherheit aufzubauen. Das Investieren in Aktivitäten bei Heirat, Taufe und Begräbnis sicherte nachbarschaftliche oder familiäre Solidarität. Vor allem

kann Konsum nicht in Begriffen der Subsistenz verstanden werden, da er eine kulturelle und politische Aktivität einschloß, die ihre vernunftmäßige Erklärung haben mag, aber von zeitgenössischen bürgerlichen Beobachtern sicherlich als irrational und im Widerspruch zu einer regulären Sicherung der Subsistenz bewertet wurde.

Im Anschluß an Bourdieu interpretiert Medick plebejischen Konsum in Begriffen des Aufbaus eines symbolischen Kapitals, wodurch ökonomische Güter in kommunikative und symbolische Akte transformiert werden. Verhaltensweisen wie Trinken, Tragen von Schmuck oder der Konsum importierter Produkte wie Kaffee und Zucker können als Ausdruck plebejischen Selbstbewußtseins angesehen werden. In vielen Fällen fand solcher Verbrauch ausdrücklich gegen die Normen der herrschenden Klasse statt. In einem Kommentar zu einer Arbeit von Schöne beschreibt Medick eine Situation, in der protoindustrielle Arbeiter in einem sächsischen Ort bewußt städtische Moden im Gegensatz zu den grundbesitzenden Bauern des Ortes übernahmen.

Konsum und Sport

Ich möchte auf ein spezifisches Beispiel des zeitgenössischen Konsumismus näher eingehen, das sehr amerikanisch in seinem Wesen ist, nämlich Baseball. Baseball ist ein Paradigma für Zuschauersport, der der hinlänglich bekannten Durchdringung durch das Kapital ausgesetzt ist. In den letzten 15 Jahren sind die Gehälter für die Spieler in eine Höhe gestiegen, daß viele von ihnen viele Millionen Dollar pro Jahr verdienen. In den Spitzenpositionen des Berufs bringt die Arbeit in der Werbung nochmals ein oder zwei Millionen Dollar zusätzlich ein. »Belegschaft« und Management befinden sich in einem Kampf um Gehälter und um die Freiheit der Spieler, ihre Dienste an den Höchstbietenden zu verkaufen, was Streiks, Aussperrungen, Gerichts- und Schlichtungsverfahren nach sich gezogen hat. Die Fans wurden zunehmend auf die klassische Rolle eines Publikums verwiesen – fragmentiert und, wie man meinen würde, entfremdet. Neue Spielfelder wur

den errichtet, die den durchschnittlichen Zuschauer so weit vom Geschehen fernhalten, daß zusätzlich gigantische Übertragungsschirme aufgestellt werden müssen, um wichtige Aktionen zu wiederholen. Abgesehen davon sehen die meisten Fans die überwältigende Menge der Spiele sowieso im Fernsehen, das ausgedehnte Werbezeiten in den Spielverlauf einstreut. Sogar die Beziehung der Kinder zu Baseball hat sich mit der Abnahme spontaner Spiele untereinander und mit der Entstehung von formellen »kleinen Ligen« verändert, in denen die Spiele in Teams parallel zu den professionellen Teams gespielt werden, bis hin zur exakten Kopie der Trikots. Heute verkaufen die professionellen Spieler ihre Autogramme an lange Schlangen von Kindern und kassieren 10000 Dollar oder mehr für einen Nachmittagsauftritt.

Diese Situation stellt in Baudrillards Begriffen ein völlig codiertes System oder in de Certeaus Begriffen ein strategisch produktives System bereit.[26] Mich interessiert die Aneignungstaktik der Zuschauer, die gemäß aller Theorie und externer Beobachtung vermutlich im denkbar höchsten Grade atomisiert sind. Tatsächlich kommunizieren die Fans häufig auf dem sehr abstrakten Niveau der Statistiken über den Sport. Jeder Spieler wird in Begriffen von akkumulierter Statistik verstanden, die sich aus Schlagen, Fangen und Werfen zusammensetzt (batting, fielding und pitching). Eine neue Form von Literatur ist entstanden, mit professionellen Statistikern, die die Statistiken von historischen und zeitgenössischen Spielern und Teams künstlich beeinflussen, indem sie die Leistung von allen auf dem abstraktesten Niveau, das möglich ist, vergleichen und in zahlreichen Tabellen umrechnen. In dieser Situation haben sich zwei neue Formen der Interaktion entwickelt, die die taktischen Manöver der Zuschauer und deren Fähigkeit illustrieren, neue Beziehungsfelder untereinander aufzubauen, wenngleich sie auch über keine strategische Möglichkeit verfügen, in den Sport selbst einzugreifen oder ihn zu beeinflussen. Technologie, Management und Kapitalisierung des Sports verbinden sich und weisen den Zuschauern spezifische Räume zu, die ihnen keinen Standpunkt für strategische Intervention oder Erweiterung ihrer eigenen Macht bieten. Aber sie können den Sport für ihre eigenen Absichten benutzen – in Formen, die nicht alle von den Spieler- und Zuschauerstrukturen voraussagbar sind.

Eine dieser neuen Formen ist das Spiel »Strat-o-matic Baseball«. Es besteht aus einem Satz Karten für alle Teams und alle professionellen Spieler der letzten abgelaufenen Saison. Jede einzelne Karte enthält alle statistischen Daten jedes einzelnen Spielers. Der Spielverlauf sieht folgendermaßen aus: Ein Teilnehmer übernimmt ein bestimmtes Team und läßt es jede Bewegung eines vollständigen Spiels, dieselbe Zahl der Würfe, dieselbe Schlagorder, dieselben Regeln für Spielzeiten und die vorschriftsmäßige Länge des Spiels durchlaufen. Um jede Bewegung wird gewürfelt und dann gemäß den statistischen Wahrscheinlichkeiten, die von der Karte des Spielers »ablesbar« sind, interpretiert. Auf diese Weise »programmiert« ein Spielteilnehmer einen Werfer, indem er würfelt und eine bestimmte Art des Ballzuwurfs vorhersagt, entsprechend den statistischen Wahrscheinlichkeiten der Situation. Der andere Kartenspieler tut dasselbe für den Schlagmann. Wenn ein Ball ins Spiel gebracht wird, gemäß den Wahrscheinlichkeiten an einem bestimmten Teil des Spielfeldes, wird gewürfelt, um zu sehen, wie der in Frage kommende Feldspieler mit dem Ball umgehen wird. Alle Aktionen der zwei Teams, die sich bis zur Beendigung eines Spiels gegenüberstehen, unterliegen der Logik der Wahrscheinlichkeit.

Dieser »Sport« wurde unterdessen Teil einer Geselligkeitsform von erwachsenen Männern. Es haben sich Ligen gebildet, durch die jedes Team an einzelne »Besitzer« aufgeteilt wird. Über eine »Saison« hinweg spielt jeder Besitzer sein Team gegen alle anderen, bis die vorgeschriebene Anzahl von Spielen absolviert ist. Die Besitzer können wie im »wirklichen Leben« mit den Spielern spekulieren, so daß sich die Zusammensetzung der »Boston Red Sox« am Spielende sehr von der am Anfang unterscheiden kann. Diese Schattenliga wird die Zeit ihrer Spieler durch die ganze Baseballsaison hindurch in Anspruch nehmen, und natürlich können Wettabschlüsse die Spannung steigern. Aber das Spiel wird so leidenschaftlich gespielt und die Teilnehmer diskutieren die Qualität der Teams und der Spieler kontinuierlich in einer Art und Weise, daß der zufällige Beobachter nicht erkennen kann, ob sie über Ereignisse in der wirklichen oder ihrer fiktiven Welt sprechen.

Die zweite neue Form – »Rotisserie Baseball« – ähnelt der ersten und setzt die Formierung einer Gruppe zu Beginn der Baseball-

saison voraus. Jeder Teilnehmer bildet ein Team aus momentan aktuellen Spielern und verfolgt dann dessen Fortune anhand der tatsächlichen Leistung eines jeden Spielers im Laufe der Saison.

Dies ist wiederum eine statistische Übung, aber sie bringt erwachsene Männer in Ligen zusammen, die sich häufig über einen großen geographischen Raum erstrecken. Sie bindet Berufstätige (Juristen, Ärzte, Professoren, Börsenmakler etc.) in neuen sozialen Gruppen mit intensiver Beteiligung und Interaktion zusammen, vermittelt durch eine Leidenschaft für die abstrakten Bewegungen von distanzierten Gegenständen, die in den Kurven der Statistiken widergespiegelt werden.

Diese Praxis beinhaltet noch einen zusätzlichen Aspekt. Die männliche Beteiligung am Sport war immer hoch, aber sie wurde in den letzten Jahren obsessiv – insbesondere auf dem Niveau von esoterischem Wissen, endlosen Erwägungen statistischer Serien und einem beträchtlichen Energieaufwand, sich selbst in dem Diskurs zu behaupten. Für ein Anwaltsbüro ist es nicht ungewöhnlich, Baseball als ein unausgesprochenes infrastrukturelles System von persönlichen Verbindungen zu nutzen. Von Firma zu Firma oder über Stadtregionen hinweg wurden in den letzten sechs oder sieben Jahren neue männliche Netzwerke mittels fiktiver Spielerligen aufgebaut. Dies alles geschieht durch die »neutrale« Leidenschaft für Baseball. Wenn auch Frauen in Firmen eintreten oder sich in Konkurrenzsituationen mit Männern vorfinden, haben die, jetzt durch Gesetz an ihren alten eingeschlechtlichen Clubs, professionellen Netzwerken und »Alter-Junge«-Einstellungspraktiken gehindert, in ihrem Berufsleben bereits eine neue strategische Position geschaffen, die auf ihrer taktischen Position als Zuschauer beim Massensport basiert.

Ich möchte abschließend einige Anregungen aus de Certeaus »Kunst des Handelns« aufgreifen. In seiner Analyse definieren die Systeme der Produktion das Feld, in dem der Konsument agiert. Ebenso wie Baudrillard beschreibt de Certeau das Gesamtsystem der codierten Objekte als vom Produktionssystem bestimmt. Der Konsument ist jedoch keineswegs passiv, sondern wird gerade im Akt des Konsumierens zu einem eigenständigen Produzenten. Der Unterschied hat weitgehend mit Macht zu tun.

Produktivkräfte haben eine *strategische* Qualität, einen ausschlaggebenden hegemonialen Aspekt, der das System als ganzes definiert und jeder bedeutungsvollen Aktivität einen »Raum« zuweist. Der Konsument ist in der Tat beherrscht und unfähig, eine Gegen*strategie* hervorzubringen. Seine oder ihre Produktion oder sein/ihr »Machen« ist der Natur nach *taktisch*.

> »Das ›Machen‹, wovon hier die Rede ist, ist eine Poiesis, – aber eine versteckte, denn sie ist über Gebiete verstreut, die von Systemen der ›Produktion‹ (Fernsehen, Stadtentwicklung, Handel etc.) definiert und besetzt sind, und weil die ständig zunehmende Expansion dieser Systeme den ›Konsumenten‹ nicht länger irgendeinen *Platz* läßt, an dem sie zeigen können, was sie mit den Produkten dieser Systeme *machen* oder *tun*. Die Entsprechung zu einer rationalisierten, expansionistischen und gleichzeitig zentralisierten, lärmenden und spektakulären Produktion ist eine *andere* Produktion, genannt ›Konsum‹. Letztere ist gewunden, zerstreut, aber läßt sich überall nieder, heimlich und beinahe unsichtbar, denn sie manifestiert sich nicht durch ihre eigenen Produkte, sondern vielmehr durch *die Arten des Gebrauchs* der Produkte, die von einer dominanten ökonomischen Ordnung auferlegt sind.«[27]

De Certeaus Annahme eines einheitlichen Aspekts der Produktion und eines zerstreuten, lokalen Aspekts des Konsums legt nicht so sehr einen methodologischen Individualismus nahe als vielmehr eine Konzentration auf Macht und eine Verschiebung der Aufmerksamkeit auf das Lokale. Macht wird nicht im Konsumieren ausgeübt, sondern sie ist indirekt und flüchtig, während man ihr unterworfen ist.[28] De Certeau bestreitet Baudrillards Position, daß wir Gebrauch in Begriffen der Codes verstehen können, die von denen angeboten werden, die sie produzieren. Wenn wir uns auf die Taktik des alltäglichen Lebens konzentrieren, können wir erkennen, wie der Gebrauch viele Formen des taktischen Widerstandes produziert. Sein »Ziel ist es nicht, klarer zu machen, wie die Gewalt der Ordnung in disziplinierende Technologie verwandelt wird, sondern vielmehr, die heimlichen Formen ans Licht zu bringen, die von der zerstreuten, taktischen und behelfsmäßigen Kreativität von Gruppen oder Individuen angewandt werden, die in den Netzen der ›Disziplin‹ gefangen sind.«[29]

De Certeau nimmt auch das Problem der Phantasie auf, deren Abhängigkeit von einem Unterscheidungsvermögen er ausdrücklich betont. Beispielsweise hat der eingewanderte Arbeiter nicht dieselbe Fähigkeit, mit den Bildern, die er im Fernsehen sieht, zu spielen und sich davon zu distanzieren wie der inländische Arbeiter. Sogar die Fähigkeit zu lachen ist abhängig von dem unterschiedlichen Vermögen, Bilder zu benutzen. De Certeau betont die brutale Wirklichkeit dessen, was existiert, und der Machtbeziehungen, denen die Menschen unterworfen sind. Was jemand konsumiert und welchen Sinn er den Objekten zuweist, ist eng mit solchen Umständen verbunden. Wie Campbell hält de Certeau Konsum jedoch nicht für einen passiven Vorgang, und er verwendet den Begriff »Produktion« zur Charakterisierung des Gebrauchs der Objekte. »In Wirklichkeit wird eine rationalisierte, expansionistische, zentralistische, aufsehenerregende und laute Produktion konfrontiert mit einer gänzlich anderen Art der Produktion, genannt ›Konsum‹, die charakterisiert ist von Listen, Fragmentierungen (ein Ergebnis der Umstände), ihrem Wildern, ihrer versteckten Natur, ihrer unermüdlichen, aber stillen Aktivität, kurz gesagt, ihrer quasi-Unsichtbarkeit, da sie sich selbst nicht in ihren eigenen Produkten zeigt,... sondern in einer Kunst, die Produkte zu benutzen, die sich ihr aufdrängen.«[30]

Unsere Lektüre von Baudrillard und de Certeau legt nahe, daß die Analyse der Subjekt/Objekt-Beziehungen nicht nur nicht von einem biologischen Individualismus abgeleitet werden kann, sondern (auch), daß Objekte nur im Kontext von Subjekt/Subjekt-Beziehungen als bedeutungsvoll angeeignet werden. Konsum ist ein sozialer und politischer Akt, nicht erst jetzt in der postmodernen oder monopolkapitalistischen Gesellschaft. In der Tat ist Konsum keineswegs ein autonomer Akt oder etwas, das außerhalb der Produktionsstrukturen oder der Kreisläufe des Austausches verstanden werden kann. Die Tatsache, daß strukturelle Beschränkungen Konsum streuen und in lokale Kanäle sowie in versteckte taktische Bewegungen zwingen können, bedeutet nicht, daß Struktur »sozial« und Konsum »individuell« ist. Einen individualistischen Ausgangspunkt abzulehnen bedeutet jedoch nicht, daß das Selbst uninteressant, unproblematisch ist oder nicht geändert und in historischen Prozessen neustrukturiert werden könnte.

Aber das Selbst bleibt dennoch ein soziales Konstrukt. Eine Definition des Selbst, die mit einer universalistischen Konzeption der Bedürfnisse beginnt, ist ein Projekt der Aufklärung, das seinen Lauf genommen hat.

Es bleibt natürlich die sehr schwierige Aufgabe, die Strukturen zu erschließen, die den Code determinieren. Und man muß begreifen, daß Konsumieren von einer systematischen Sozialisation und Disziplin abhängig ist. Eines der großen historischen Desiderata ist es, die Logik hegemonialer Projekte offenzulegen, sowohl um die Architektur des Selbst neu zu entwerfen, als auch um die Bedeutung von Objekten neu zu codieren. Aber das tatsächliche historische Selbst kann nicht an den Normen von Eliteprogrammen abgelesen werden – die Menschen schafften ihren Körper nicht ab, als Descartes das Materielle vom Selbst trennte. Wir müssen noch sehr viel darüber lernen, wie Gebrauchsgegenstände außerhalb ihres »geplanten« oder schon codierten Gebrauchs verwendet worden sind.