

Aida Bosch:

Unsicherheit, Krise und Routine. Zur Rolle der Dinge in der menschlichen Lebenswelt

Erschienen in: Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg(Hrsg.) 2015: Unsicherheit. Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie Bd. 24/2015/H1, Berlin/Boston/Peking: De Gruyter, S. 209-220

Abstract:

Im folgenden Aufsatz wird die Rolle der Dinge für menschliche Identität auf der kollektiven und individuellen Ebene untersucht. Ausgehend von der exzentrischen Positionalität des Menschen sind zunächst „Unsicherheit“ und „Krise“ begrifflich näher zu bestimmen und in ihrer Ambivalenz für menschliche Handlung und Kommunikation zu betrachten. Anschließend wird im Aufsatz auf die existenzielle und praktische Rolle der Dinge in der menschlichen Lebenswelt eingegangen, und geprüft, welcher Art die besonders geeigneten Dinge und Artefakte sind, die kollektive sowie individuelle Identität in Situationen der Krise zu stabilisieren vermögen.

1. Überlegungen zur „Unsicherheit“

Unsicherheit steht in einem schlechten Ruf, hinzu kommt, dass sie sich auch aus der Innenperspektive nicht besonders gut anfühlt. Es scheint im Grunde wenig für das Phänomen Unsicherheit zu sprechen. Doch drehen wir die Sichtweise auf Unsicherheit an dieser Stelle einmal um und betrachten sie aus anderer Perspektive.

Unsicherheit gehört zur *conditio humana*, denn sie stellt die Kehrseite von Autonomie und Entwicklungsfähigkeit dar. Nur wer Freiheit hat, zu entscheiden, kennt Unsicherheit, und nur wer sich selbst in Frage stellen und entwickeln kann, erfährt Unsicherheit. Der in der Theorie denkbare vollständig determinierte Akteur kennt keine Unsicherheit, da er nach seinen Vorgaben, Strukturen und Regeln handelt und weder diese noch sich selbst nach Legitimität und Angemessenheit befragt. Der Mensch ist in unserem Verständnis doppelt determiniert – durch Natur und Kultur – und doch frei in seinen Entscheidungen und Handlungen (vgl. Plessner 1982). Natur und Kultur setzen den menschlichen Handlungen Restriktionen, die mehr oder weniger zwingend sein können, doch in den Handlungssituationen, in die der Mensch gesetzt ist, gibt es in der Regel Spielraum für Entscheidungen, für Gestaltung, für Autonomie. Dabei kann der handelnde Mensch trotz seiner kognitiven Fähigkeiten und Kapazitäten niemals alle Bedingungen und Folgen seiner Handlungen überblicken, seine Einsicht in die Handlungssituation ist notwendigerweise immer begrenzt. Aus der Gleichzeitigkeit von Freiheit und Komplexität der Handlungssituation entsteht Unsicherheit im Denken und im Handeln. Das bedeutet, dass man Unsicherheit zunächst begrüßen sollte als zur Handlungsfreiheit und Erkenntnis gehörig. Doch andererseits kann Unsicherheit den Handelnden in Situationen des endlosen Zögerns, Zauderns und Sich-Quälens bringen, sie kann ihn in paradoxen Situationen

ohne sichtbare Auswege festsetzen und sie kann Handeln blockieren, wo es notwendig wäre. Durch Unsicherheit können Handlungschancen verwirkt werden.

Der Akteur, der handelt, macht notwendigerweise Fehler, doch gerade durch diese Fehler erfährt er mehr über die Handlungssituation und hat zudem mehr Chancen auf Lernen und Entwicklung. Der Akteur, der aus Unsicherheit nicht handelt, der seinen Reflexionsprozess nicht pragmatisch abschließen kann, macht zwar weniger Fehler, doch wird er in der Zwischenzeit allzu leicht zum Objekt der strukturellen Rahmenbedingungen oder anderer Handelnder. Der berühmte Satz, Michail Gorbatschow zugeschrieben, „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben“ bringt dies auf den Punkt, auch wenn man aus heutiger Sicht ironischer Weise und mit berechtigten Gründen fragen kann, ob er selbst in der hier angesprochenen historischen Situation denn lange genug gezögert hat. Es handelt sich allerdings nicht nur um eine Frage des richtigen ‚timings‘, sondern auch von grundsätzlichen Haltungen und Praxismustern: So ist Misstrauen aufwändiger als Vertrauen, und beide erfüllen laut Niklas Luhmann (1973) die gleiche Funktion, nämlich Komplexität und Kontingenz von Kommunikation auf handhabbare Formate zu reduzieren und in Entscheidung und Handlung überführen zu können. Zu den insgesamt komplexen und nicht vollständig überschaubaren Rahmenbedingungen und Möglichkeiten des Handelns gehört unter anderem auch die Entscheidung, was in einer konkreten Handlungssituation mehr Erfolg verspricht: Eine Strategie des Vertrauens oder eine des Misstrauens? Die meisten Akteure lassen sich hierbei von ihren Erfahrungen leiten, und fahren in der Regel recht gut damit, solange sich die Handlungsbedingungen nicht grundlegend und plötzlich wandeln. Auch die historischen und politischen Rahmenbedingungen und Strukturen können sich in manchen Situationen plötzlich und auf emergente Weise wandeln, wie die Diskussion um die Vorhersehbarkeit oder Nicht-Vorhersehbarkeit historischer Wendepunkte zeigt (vgl. Fukuyama 1992). Unsicherheit kann reduziert werden durch eine gute Analyse und Vorbereitung der Handlung. Doch niemals weiß der Akteur, ob seine Handlung tatsächlich auch „gelingen“ wird und die gewünschten Resultate bewirkt, ob sie verpufft oder scheitert, oder ganz andere Ergebnisse zeigt als antizipiert. Der Akteur kann die Rahmenbedingungen seines Handelns nicht zur Gänze überblicken, mehr noch, er kennt auch sich selbst und seine eigenen Motive und die der anderen Beteiligten nicht vollständig. In diesem Umstand liegen weitere Unsicherheitsquellen verborgen. Helmuth Plessner sprach deshalb auch vom Menschen als „homo absconditus“ (vgl. Plessner 1982) - was die interessante Frage aufwirft, durch welche Dinge, Umstände und Prozesse der Mensch mehr über sich selbst und seine Bedingungen erfahren kann.

Das bislang Dargelegte bedeutet, dass jede Entscheidung, jede Handlung, von einer strukturellen Unsicherheit begleitet ist, die mehr oder weniger groß sein kann. Dies erfordert immer einen kleineren oder größeren „Sprung“ in die Handlung, einen Sprung, der diese Lücke mit Hilfe des Glaubens an das Eintreten der erwünschten Handlungsergebnisse überbrückt, sowie die Bereitschaft, das Restrisiko des Mislingens oder Scheiterns der Handlung, das trotz aller Analyse und Antizipation vorhanden ist, zu tragen. In modernen Gesellschaften werden die Handlungsbedingungen komplexer sowie räumlich und zeitlich wesentlich ausgreifender und schwerer zu übersehen. Damit wachsen strukturell und notwendig zum einen das Risiko von Handlungen und zum anderen auch die Unsicherheit der Handelnden. Mehr Kontingenz erzeugt mehr Unsicherheit. Paradoxe Weise erfordert die moderne Gesellschaft vom Handelnden deshalb ein höheres Maß an „Zuversicht“ und „Glauben“ an die guten Ergebnisse der eigenen

Handlungen (und die anderer Akteure) als dies in traditionellen Gesellschaften der Fall war – dort war die Lücke, die durch den Glauben zu schließen war, diese Lücke des Nicht-Wissens und Nicht-Kontrollieren-Könnens, die man durch Erfahrung, Tradition, Religion und kollektive Praxis nicht füllen kann, weniger groß. Zu den grundlegenden Paradoxien der Moderne gehört aber, dass sie gleichzeitig zwar mehr Quellen des Glaubens, aber weniger verbindliche Glaubensformen zur Verfügung stellt. Der Glaube selbst, die Religion, die doch so nötig wäre, um die Komplexität und Offenheit der modernen Existenz zu rahmen, ist nun nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern erfordert nun ebenfalls eine Entscheidung; doch kann er durch eine andere Entscheidung auch wieder abgelöst werden. Der Glaube ist in der Moderne nicht ausgestorben, sondern durchaus noch vorhanden; er findet gar viele und vielgestaltige Wege und Ausdrucksformen, doch wurzelt er nicht mehr in einem festen, sozial und kosmologisch fest stabilisierten Grund, sondern ist wählbar und abwählbar geworden – Autonomie! - was ihn seinerseits einer größeren Unsicherheit unterwirft.

Unsicherheit hat eine voluntaristische Komponente - der Sprung in die Handlung, der notwendig ist, um handeln zu können. Unsicherheit ist aber auch ein Struktur-Phänomen; sie stellt ein strukturelles Element sozialer Macht-Relationen dar. Macht ist im Ansatz von Michel Crozier und Erhard Friedberg (Crozier/Friedberg 1979) als „Kontrolle von Unsicherheitszonen“ verstanden worden. Auch wenn dieser Ansatz ein solch komplexes Thema wie Macht theoretisch sicher nicht vollständig beschreiben kann, so haben die Autoren doch mit eindrucksvollen empirischen Beispielen aus der Organisationssoziologie überzeugend gezeigt, dass dieser Zugang ein sinnvolles Konzept zur empirischen Untersuchung und Analyse von Machtprozessen darstellt. Unsicherheit kann in Machtbeziehungen von bestimmten Akteuren genutzt, verstärkt oder gar erzeugt werden, um Machtposition zu nutzen, zu festigen oder auszubauen. Akteure kontrollieren und nutzen Unsicherheitszonen anderer Akteure, um Macht und Einfluss innerhalb von Organisationen zu gewinnen. Derartige Strategien können zu Lasten von Vertrauensbeziehungen gehen, die für eine Kooperation und das funktionale Gelingen der Prozesse in Organisationen notwendig sind. In vielen Organisationen finden wir deshalb charakteristische Gemengelagen von Kooperation, Konkurrenz und Konflikt, von Vertrauen, Unsicherheit und Misstrauen vor. Die Kontrolle und Erzeugung von Unsicherheit (z.B. durch eine strategische Unbestimmtheit der Erwartungen sowie eine strategische Unbestimmtheit der möglichen Sanktionen) kann also als eine soziale Technik der Macht auftreten.

Im Grunde kann das Phänomen Unsicherheit selbst nicht überwunden werden, da es ein Strukturmoment menschlicher Handlung ist, das gerade in der Moderne besonders ausgeprägt ist. Was überwunden werden kann, ist die paralysierende Wirkung der Unsicherheit. Unsicherheit betrachten wir als verwandt mit dem Gefühl der Angst. Die Angst ist eine durchaus sinnvolle Basisemotion, die Signal- und Warncharakter für das Individuum hat, jedoch kann sie sich lähmend auf die Handlungsbereitschaft und auf die Handlungssicherheit im Sinne von Entschlossenheit auswirken. Um handeln zu können, und es kann angesichts bedrohlicher Lagen sinnvoll sein, rasch zu handeln, muss eine Transformation der Emotionen stattfinden. Dies erfordert eine Mobilisierung einer anderen emotionalen Haltung, z.B. die Mobilisierung von Mut und Entschiedenheit trotz des Empfindens von Angst und trotz unsicherer Bedingungen. Im Inneren muss ein Sprung vollzogen werden.

Unsicherheit ist mit der Angst verwandt; während die Angst in der Regel eine emotionale Reaktion auf manifeste, materielle Bedrohungen der Umwelt darstellt, ist Unsicherheit eine Reaktion auf soziale Situationen. Unsicherheit ist ein Gefühl, ein Zweifel, den der Akteur an sich selbst richtet, ein Gefühl der Unwissenheit oder mangelnden Einsicht, das die Frage der eigenen Fähigkeiten und Kenntnisse aufwirft, sowie die Frage der sozialen Anerkennung. Das Phänomen Unsicherheit kann von einem Gefühl des Ungenügens, oder extremer gar, des Versagens begleitet werden. Unsicherheit tritt auf, wenn komplexe, diffuse und widersprüchliche und doch irgendwie zwingende oder sich aufdrängende soziale Erwartungen oder Bedrohungen vorliegen. Unsicherheit ist in erster Linie ein „soziales Gefühl“, das in der Regel nicht existenzielle Bedrohungslagen in der Natur, sondern soziale Interaktionen begleitet. Soziale Interaktionen sind durch symbolvermittelte Kommunikation vermittelt, und hier enthüllt sich ein weiteres Bestimmungsmoment von Unsicherheit: Symbolische Interaktion zeichnet sich durch Mehrdeutigkeit aus; es gibt verschiedene Möglichkeiten, das Kommunizierte zu deuten und in das eigene Verständnis und in die eigenen Reaktionen umzusetzen. Ernst Cassirer bezeichnete den Menschen als „animal symbolicum“, um den kulturschaffenden und -kulturverarbeitenden, reichen Charakter der menschlichen symbolvermittelten Ausdrucksfähigkeit und Kommunikation zu bezeichnen. Wo Mehrdeutigkeit vorliegt, da gibt es auch vermehrt Unsicherheit über die richtige Deutung. Nimmt man das ernst, dann gilt besonders für entwickelte und komplexe Kulturen, dass sowohl die Unsicherheit selbst als auch der zu ihrer Überwindung notwendige Sprung zur menschlichen Kommunikation dazugehört. Unsicherheit ist damit nicht nur die Kehrseite von Autonomie in Handlungssituationen, sondern auch die Kehrseite des Reichtums und der vielfachen und vielfältigen Verweisungsmöglichkeiten symbolischer Kommunikation. Wo die Dinge nicht eindeutig verstanden und ausgelegt werden können, sondern komplexe und mehrdeutige Botschaften kommuniziert werden, wächst auch Unsicherheit, besonders in asymmetrischen Situationen der Macht- und Wissensverteilung.

2. Überlegungen zum Begriff der Krise

Ähnlich wie das Phänomen der „Unsicherheit“ ist möglicherweise auch die „Krise“ besser als ihr Ruf. Unter Krise verstehen wir zugespitzte Situationen, in denen Routinen sowie eingespielte Handlungsformen oder institutionelle Lösungen nicht mehr die gewünschten Ergebnisse bringen, sie funktionieren nicht mehr. Der Begriff der „Krise“ meint eine zugespitzte Bedrohungslage, auf die nicht sofort eine adäquate Antwort, eine passende Handlungsform gefunden werden kann. Wenn sich Unsicherheit steigert bis zum Nicht-Handeln-Können, wenn sich Bedrohungen aufschichten und Gefahrenlagen und Gefährdungen immer deutlicher offenbar werden, spricht man von einer Krise. „Krisen“ sind in der Alltagswahrnehmung nichts Positives, sie zeigen ungünstige oder bedrohliche Situationen an und sie sind meist von negativen Wahrnehmungen und Emotionen begleitet, von Angst, Unsicherheit und Stressempfinden. Soziologisch spannend ist allerdings das dialektische Wechselverhältnis von „Krise“ und „Routine“ (vgl. hierzu Oevermann 2008). „Routinen“ sind notwendig und funktional, um die „Weltoffenheit“ des Menschen zu ergänzen und zu füllen, um soziale Strukturen zu stabilisieren und individuelle Handlungsmuster zu festigen. Doch gäbe es in der Sozialwelt nur Routinen, so wäre Gesellschaft lediglich eine endlose Wiederholung immer gleicher Strukturgesetze und Handlungsformen, ein ewiger Zirkel des Immergleichen. Es gäbe keine Geschichte, keinen Wandel, keine Veränderung.

Die „Krise“ tritt dann ein, wenn „Routinen“ nicht mehr funktionieren, und genau das ist auch der Punkt, an dem Reflexion einsetzt und Kreativität möglich ist. Die Krise ist in diesem Sinne zu verstehen als Motor menschlicher Entwicklung. Nachdenken und Entwicklung kann an dem Punkt stattfinden, wo unmittelbare Handlung nicht möglich ist, weil eine Handlungskrise eintritt.

Jede Krise öffnet zunächst einmal die Wahrnehmung: Solange Handlungsrountinen funktionieren, gibt es eine hohe Selektivität der Wahrnehmung, es tritt nur das Übliche in den Bereich der Aufmerksamkeit, das Wiedererkennen einer bekannten Situation, das eine spezifische, eingeübte und eingespielte Handlungsweise erfordert und nach sich zieht. Sobald eine Krise eintritt, so stehen die üblichen Handlungsmuster in Frage und die Wahrnehmung der Situation wird reflektiert und hinterfragt. Menschliche Entwicklung bekommt aus Krisen ihre Impulse und vollzieht sich aus Krisen heraus: Beispielsweise beschrieb Jean Piaget, wie sich die kognitive Entwicklung des Kindes aus Krisen der Wahrnehmung heraus aufbaut – wenn neue Erfahrungen mit der materiellen Umwelt nicht mehr in den bestenden kognitiven Apparat aufgenommen bzw. assimiliert werden können, so müssen die Wahrnehmungsschemata verändert und neue Denkmuster entwickelt werden (vgl. Piaget 1981). Die Krise der Wahrnehmung gibt die notwendigen Impulse zu einer Neuorganisation der Wahrnehmungsschemata und damit zur Entwicklung von Intelligenz. Und Erik Erikson zeigte in seinem Werk, wie die biographische Entwicklung des Menschen aus emotionalen Krisen heraus motiviert wird. Eine Persönlichkeit entwickelt sich und reift in biographischen Krisen, in denen neue, immer labile Gleichgewichte des Erlebens, der Präferenz und der Handlungsstrukturen gefunden werden müssen (vgl. Erikson 1972). Gerade die genuin menschlichen Eigenschaften des Menschen – Intelligenz, Komplexität, Kreativität und biographische Entwicklung – werden von Krisen stimuliert und scheinen sich notwendig aus Krisen heraus zu entwickeln. Doch wichtig ist das dialektische Wechselspiel zwischen Routine und Krise. Routinen und Wiederholung sind notwendig, um die Alltagsaufgaben zu bewältigen, sie sind notwendig, damit gesellschaftliche Institutionen funktionieren. Routinen entlasten die Wahrnehmung und das Handeln und eröffnen erst damit die Möglichkeit, auf spezifische Situationen und Anforderungen – auf Krise – mit der notwendigen Aufmerksamkeit und mit dem adäquaten Energievorrat einzugehen. Krisen – ob kleinere oder größere - hingegen scheinen notwendig zu sein, damit Wandel und Entwicklung stattfinden kann. Routinen schließen die Wahrnehmung und das Handeln, Krisen öffnen die Wahrnehmung und damit auch die Handlungsmöglichkeiten.

Eine ästhetische Erfahrung ist immer auch eine „kleine Krisenerfahrung“. Im Modus der ästhetischen Erfahrung wird ein Gegenstand nicht einfach nur „wiedererkannt“ und unter schon bestehende Erfahrungen und Begriffe einsortiert. In der ästhetischen Erfahrung geht es um das ganz spezifische, ganz einzigartige eines Gegenstands oder einer Situation, nicht um „wiedererkennendes Sehen“, sondern um „sehendes Sehen“ (vgl. Imdahl 1996). Damit kann immer auch eine kleinere oder größere Krise verbunden sein, die Erfahrung, in der Nähe eines Kunstwerks jäh woanders gewesen zu sein, eine Verschiebung des Standortes, eine neue Sichtweise oder eine neue Einsicht gewonnen zu haben. Eine ästhetische Erfahrung ist nicht nur an einem Kunstwerk möglich, jedes Ding (oder auch jeder Mitmensch) kann zum Gegenstand einer ästhetischen Erfahrung werden, wenn seine Form, sein Material oder seine Symbolik in irgendeiner Weise geeignet sind, ein „sehendes Sehen“, ein Einlassen auf seine radikale Einzigartigkeit zu provozieren. Eine ästhetische Erfahrung ist also die Erfahrung einer kleineren oder auch größeren Krise, einer Krise, die noch nicht oder zumindest nicht überwiegend als

bedrohlich oder beängstigend erlebt wird - obwohl auch dies in der ästhetischen Erfahrung zuweilen möglich ist: „Nicht nur das Heilige fasziniert und erschreckt zugleich, sondern auch das Schöne“ (Wulf 2009:160.). Das Schöne verweist damit immer auch auf sein Anderes (vgl. ebd.: 160f.), und niemand hat das besser verstanden und ausgedrückt als Rilke: „Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir gerade noch ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmährt uns zu zerstören.“ (Rilke 1923/1975) Die Kunstrezeption besteht aus „kleinen Krisen“ der Wahrnehmung – bleiben diese „kleinen Krisen“ in der Rezeption aus, so handelt es sich in der Regel nicht um Kunst, sondern um dekorative Objekte oder Kitsch. Die Kunstproduktion besteht erst recht aus kleinen und größeren Krisen, die durchgearbeitet und in eine spezifische, verdichtete, vielleicht auch ästhetische Form gebracht werden. Die Krise führt vom beruhigenden „wiedererkennenden Sehen“ zum „sehenden Sehen“, das gerade noch ertragen werden kann.

Soviel zur „Ehrenrettung“ und zur Ambivalenz der Krise. Am Ende der Betrachtungen zum Begriff der „Krise“ bleibt dennoch festzuhalten, dass die Krise nicht beschönigt werden darf. Sie bleibt immer Herausforderung für das menschliche Handeln. Die Bewältigung der Krise kann gelingen, und gelingt auch häufig, doch man kann in der Krise immer auch scheitern. Die Bedrohung, der Mangel, das Leid, der Schmerz und die Angst sind Teil der Krise. Krisen gehen nicht immer gut aus, sie können Kreativität und Entwicklung anstoßen, doch das kann auch verfehlt werden. Von grundlegender Bedeutung ist das dialektische Wechselspiel zwischen Routine und Krise. Gerät dieses Wechselspiel dauerhaft aus der Balance, so drohen pathologische Entwicklungen. Dominiert die Routine allzu sehr, so droht Stillstand, Verödung und Verhärtung. Dominiert die Krise allzu sehr, droht Traumatisierung und Scheitern.

3. Die Rolle der Dinge in der Lebenswelt

Der Mensch in seiner Weltlage der „exzentrischen Positionalität“ (Plessner 1928) ist elementar auf die Artefakte angewiesen, die seine Welt innerhalb der Umwelt bilden. Die Dinge sind sein existentieller „Schutzraum“ wie seine „Ausdrucksfläche“, und regeln damit das Verhältnis des Menschen zur Welt, nach „außen“ und nach „innen“. Die Dinge und Artefakte des Menschen reduzieren Unsicherheit und Krisen, da sie eine stabile Beschaffenheit der Welt garantieren und den Weltzugang sichern. In den Dingen hat sich Kultur materialisiert, und der Zusammenhang der Dinge repräsentiert Kultur und Gesellschaft ganz fraglos und auf sinnliche Weise. Durch ihr „Zuhandensein“ und ihre Verlässlichkeit bieten die Dinge eine grundlegende Sicherheit von Deutungen und Handlungen an, Orientierung in der Welt ist aufgrund der Fraglosigkeit des Ding-Gebrauchs möglich. Gleichzeitig lässt die materielle Widerständigkeit der Dinge den Menschen die Welt überhaupt erst als Welt außerhalb seiner selbst erfahren, und setzt seinen Handlungen Möglichkeiten und Grenzen, die ihn und seine Kreativität herausfordern.

Der Mensch benötigt die Dinge und Artefakte seiner Kultur, um überleben zu können in einer Umwelt, an die er als biologisches Wesen nicht spezifisch angepasst ist. Laut Helmuth Plessner lebt laut Helmuth Plessner zentrisch (in seinen Leibgrenzen) und exzentrisch zugleich, aus sich heraus und außerhalb seiner selbst, immer dualistisch und im Grunde gespalten. Plessner spricht von einem Grundgesetz der „natürlichen Künstlichkeit“, was bedeutet, dass der Mensch ergänzungsbedürftig und deshalb zur Kultur „verurteilt“ ist; auf die Dinge und Artefakte um ihn

herum ist er elementar angewiesen. Er schafft sich eine künstliche Umwelt, um in der natürlichen Umwelt besser (über)leben zu können. Er ist weltoffen und verfügt über einen Drang nach Erfahrung und Entwicklung, hat aber keine feste Identität. Im Verständnis Plessners ist der Mensch nicht vollständig bestimmbar, auch für sich selbst nicht („homo absconditus“), seine Motive und Möglichkeiten liegen zum Teil im Dunklen, er ist in seiner Existenz ins Nichts gestellt und muss zu sich selbst Stellung beziehen. Als exzentrisches Wesen ist der Mensch nicht im Gleichgewicht, er benötigt die kulturellen Artefakte, denn „ortlos, zeitlos, im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er ´etwas werden´ und sich das Gleichgewicht - schaffen.“ (Plessner 1982: 18) Dieses Gleichgewicht schafft er nur mit Hilfe der Artefakte der Kultur: „Der Mensch will heraus aus der unerträglichen Exzentrizität seines Wesens, er will die Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform kompensieren und das kann er nur mit Dingen erreichen, die schwer genug sind, um dem Gewicht seiner Existenz die Waage zu halten“ (ebd.). Die große Leistung dieser theoretischen Position ist, dass sie den Menschen nie reduktionistisch auflöst in biologische oder kulturalistische Erklärungsmuster, sondern die Spannung der menschlichen Existenz zwischen Biologie und Kultur immer wahr. In seiner „exzentrischen Positionalität“ als Natur- und Kulturwesen ist der Mensch immer als doppelt determiniert zu denken, zugleich zentrisch und exzentrisch zur Welt gerichtet, zerrissen und gespalten in seiner Lebensweise.

Er ist auf einer ewig ungelösten Suche nach einer Balancierung seiner Identität, nach einer Integration der zwei Seiten seiner Existenz: der leiblich-zentrischen und der exzentrisch-kulturellen Lebens- und Wahrnehmungsform. Der Mensch benötigt die Artefakte, die Kultur repräsentieren und vermitteln, um physisch wie psychisch seine Existenz zu führen und dabei eine gewisse Stabilität zu erreichen. Schon rein physisch stellen die kulturellen Artefakte eine Ergänzung des menschlichen Körpers dar: Die Kleidung des Menschen wird als „zweite Haut“ bezeichnet, denn einerseits bietet sie körperlichen Schutz und andererseits schafft sie Möglichkeiten für die Expressivität des menschlichen Soziallebens und der Kommunikation. Die Gebäude, die Architektur, bilden eine „dritte Haut“, die ebenfalls den Schutz der basalen Lebensfunktionen und des Soziallebens sichert und expressiv kulturelle Vorstellungen der gegenwärtigen, der vergangenen oder auch der zukünftigen Gesellschaft zum Ausdruck bringt (vgl. hierzu Fischer 2012). Das Werkzeug macht Handlung möglich und erlaubt die Umarbeitung der materiellen Umwelt entsprechend menschlicher Bedürfnisse. Diese Dinge wurden vom Menschen geschaffen, und doch müssen sie im kulturellen Leben genug Eigengewicht erhalten, um die Funktion der elementaren Sicherung und Ergänzung des Menschen erfüllen zu können: Die Dinge müssen sich ablösen können vom Prozess ihrer Herstellung durch den Menschen.

Das „Ding“ ist als eine übergeordnete Kategorie zu denken, die auch die „Naturdinge“ wie den Stein und den Baum einschließt (vgl. Heidegger 1960). Das „Zeug“ ist vom Menschen hergestellt, es ist nützlich und dienlich und vermittelt in dieser Dienlichkeit den Verweisungszusammenhang der Dinge mit der Lebenswelt auf fraglose Weise. Das Werk wurde ebenso vom Menschen hergestellt, erklärt sich aber nicht aus seiner Dienlichkeit, sondern kann elementare Einsichten vermitteln (vgl. ebd.). Doch welche dieser Dinge haben Eigengewicht und können auf diese Weise den Menschen in Kultur und Natur verankern? „Naturdinge“ wie der Stein, der Baum, der Berg und der Bach haben ein hohes Eigengewicht, weil sie über eine Unabhängigkeit von menschlichen Handlungen verfügen. Sie schaffen eine Verbindung unserer zentrischen Existenz zur natürlichen Umwelt und ordnen diese in die Kreisläufe der Natur ein. Sie enthalten in ihrer Materialität und Ästhetik eine Prozesshaftigkeit, die mit der Rhythmik der

Natur und mit der Rhythmik des menschlichen Leibes korrespondiert. Sie entwickeln sich und altern auf eine mit dem menschlichen Leib verwandte Weise. Der Umgang mit „Naturdingen“ kann besonders in Zeiten der Krise wichtig werden. Die „kultivierten Naturdinge“ vermögen ganz besonders, zwischen zentrischem und exzentrischem Sein zu vermitteln: Die Kulturpflanze, die gehegt und veredelt wird, das Möbelstück aus schönem Holz, dessen Form und Maserung spürbar und sichtbar ist, die Fähigkeit, schönen, anspruchsvollen Musikinstrumenten aus erlesenen Naturmaterialien ästhetische Klänge zu entlocken. Solche kultivierten und ästhetischen „Natur-Dinge“ vermögen es, den Menschen mit der grundsätzlichen Gespaltenheit seiner Existenz momentweise zu versöhnen und diese vorübergehend aufzuheben, Leib und Geist für einen Moment in Einklang bringen.

Das „Zeug“ kann Eigengewicht entfalten, indem es nicht als einzelnes Ding auftritt, sondern im Verbund und Zusammenhang mit vielen anderen Dingen des Alltags Kultur und Lebenswelt fraglos repräsentiert. Das Merkmal des Zeugs ist seine Dienlichkeit und Verlässlichkeit. Das Zeug umgibt uns im Plural und damit ist Kultur in unserer Lebenswelt immer schon vorhanden, und sichert damit Zugehörigkeit und Handlungsmacht. Doch wie groß ist das Eigengewicht des einzelnen Dings, des einzelnen Zeugs? Spielt nicht auch die Form und das Material der Alltagsdinge eine Rolle? Wie wurden sie hergestellt? Wie durchdacht ist ihre Form? Wie nachhaltig der Materialeinsatz und die Verarbeitung? Sind die Dinge langlebig oder sind sie für den schnellen Verbrauch bestimmt? In welcher Weise schmiegen sich die Dinge an die Handlung an und welche Anregung, welchen notwendigen Widerstand bieten sie der Handlung? Auch beim Zeug lohnt es sich, nach dem „Eigengewicht“ der Dinge zu fragen, nach ihrer Sinnlichkeit und Nützlichkeit, nach ihrer Willfährigkeit und Lastigkeit, nach ihrer Beschaffenheit und Ästhetik, und näher zu bestimmen, worin dieses Eigengewicht bestehen kann.

Ein besonders hohes „Eigengewicht“ kommt dem (Kunst)Werk zu, das zwar vom Menschen hergestellt, aber ihm nicht dienlich ist. Das Werk kann ästhetische Erfahrungen vermitteln, und damit Einsichten in eine „Unverborgenheit des Seins“ (vgl. Heidegger 1960: 33ff.). Das Werk verfügt also über die Kraft, Identität nicht nur zu sichern, sondern auch zu erschüttern, einen Standpunkt zu verschieben - durch kleine Krisen der Wahrnehmung. Indem das Werk dem geübten, sensiblen und kundigen Betrachter eine „Eröffnung des Seienden“ (ebd.) ermöglicht, wird menschliche Identität herausgefordert, entwickelt und bereichert. Das Werk ist ein Ding, das sich dem herrschaftlichen Zugriff nicht beugt, sondern die Fähigkeit hat, seinerseits auf den Menschen einzuwirken, ihn aus Alltag und Routine herauszuheben oder gar herauszureißen und neue Wahrnehmungen und Erkenntnisse, ästhetischer wie inhaltlicher Art, zu generieren. Alte Kulturgegenstände ermöglichen darüber hinaus Zugänge und Einsichten in die geschichtliche Existenzweise des Menschen und verankern den Menschen und seine Identität so über das individuelle Dasein hinaus in der Tiefe der Geschichte und der Zeit. Sie vermitteln eine „Zugehörigkeit zum Sein“ (Böhme 2006: 303). Ihnen kommt damit ein sehr hoher Eigenwert und ein hohes „Eigengewicht“ zu, ein Gewicht, das beschleunigte Zirkulationsprozesse zu stabilisieren vermag. Gerade in der Moderne, die die Menschen immer stärker in den Warenverkehr einschließt, ist die Einmaligkeit und Schönheit dieser Dinge mit Eigengewicht von

unschätzbaren Bedeutung, um so etwas wie einen „Kulturkern“, einen kollektiven „Identitätskern“, der der Zirkulation und dem Verschleiß entzogen ist, zu sichern¹.

Auch im individuellen Leben, in der Biografie des Einzelnen gibt es diese „besonderen Dinge“, zum Beispiel Erinnerungsstücke, oft Geschenke von nahen Personen, die man nicht mehr oft sehen kann oder die vielleicht verstorben sind. Manche Erinnerungsdinge werden viel genutzt und erinnern in dieser Nutzung an wichtige Personen und Ereignisse. Andere Objekte werden in Schränken und Schubladen gehütet und nur manchmal zur Erinnerung herausgeholt und betrachtet. Diese biographisch relevanten Dinge können die persönlichen Wurzeln repräsentieren, die man nicht verlieren möchte, oder sie stehen für eine wichtige Wende im Leben, für eine Erkenntnis, die das weitere Leben bestimmen soll, ein gewissermaßen materiell geronnenes und greifbares Lebensmotto. Einige dieser Dinge stehen für einen Neuanfang nach einer tiefen Krise, für das Aufstehen nach dem Fall und für das Überwinden einschneidender Schicksalsschläge. Es können besonders schöne, symbolisch aufgeladene oder auch ganz profane Objekte sein, die in einer bestimmten Situation den Weg des Menschen auf unerwartete Weise kreuzten und ihm damit zu einer Erkenntnis verhelfen. Diese biografisch relevanten Dinge nehmen tiefe Emotionen auf und repräsentieren bildlich und stofflich einen individuellen Wandlungs- oder Läuterungsprozess. Mit ihrer Hilfe interpretiert der Mensch die eigene Geschichte und gibt ihr eine symbolisch verdichtete, sinnhafte Gestalt, die er fortan bewahren und vor der Entropie des Alltags schützen möchte. Auch die ganz profanen Dinge können den Alltag in Krisensituationen auf praktische Weise stabilisieren: Ein gut gefüllter Kleiderschrank hilft, eine ökonomisch schwierige Phase zu überstehen, ohne dass die Ressourcenkrise gleich soziale Folgen haben muss. Die Geräte, die man besitzt, Computer, Fernsehen, sichern auch weiterhin Weltzugang und kulturelle Einbindung, mit verhältnismäßig geringen laufenden Kosten. Doch wenn diese Dinge kaputtgehen oder verschlissen werden, kann dieser Umstand neue Krisen des Alltags auslösen.

Vermitteln denn die Dinge „Resilienz“ in Krisensituationen? Diese Frage muss wohl doppelt beantwortet werden: Zum einen tun sie das, indem ihre Konstanz und ihre Möglichkeiten des Gebrauchs und des Weltzugangs helfen, Krisensituationen und Verunsicherungen zu überstehen. Zum anderen aber kann das Beharrungsvermögen der Dinge, die Routinen des Umgangs mit den Dingen, zur „Erstarrung“ führen und damit Neu-Orientierung verhindern. Wo es um grundlegende Wandlungen und Übergänge geht, hat ein weitgehend ding- und besitzloser Kommunikationsmodus im Sinne von Turners Anti-Struktur (liminale oder liminoide Praxen) seinen Platz (Turner 1969/2005). Die Krisenbewältigung im Ritual findet deshalb unter Verzicht auf die üblichen und alltäglichen Dinge, unter Verzicht auf die üblichen Handlungs- und Kommunikationsroutinen statt. Die „heiligen Dinge“ des Rituals gehören einer anderen Kategorie an und unterliegen anderen Regeln des Zugangs und des Gebrauchs. Im Ritual gibt es Zonen elementarer Unsicherheit oder gar elementarer Krisenerfahrungen – sonst könnte kein biografischer oder kultureller Übergang stattfinden. Doch die Dinge, auch die Gesten und Worte des Rituals schaffen im performativen Prozess den besonderen formalen, elaborierten Rahmen und reduzieren damit die Unsicherheit des Übergangsprozesses.

¹ An dieser Stelle ist die Anmerkung wichtig, dass auch einige Dinge mit hohem Eigengewicht existieren, die menschliche Kultur nicht stabilisieren, sondern bedrohen: Komplexe, störanfällige technische Systeme, die mit hohen Risiken behaftet sind; Waffen, insbesondere moderne Waffen mit hohem Zerstörungspotential (vgl. hierzu Anders 1987).

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Dinge der Kultur Bestandteil der kollektiven und der individuellen Identität sind. Sie vermitteln Sicherheit, sie stehen damit für kulturell abgesicherte Handlungsrountinen und reduzieren Unsicherheit und Krisenmomente, indem sie erprobte Handlungsmöglichkeiten anbieten und erhalten. Diese existentielle Funktion der Dinge ist besonders in der Krise von besonderer Bedeutung - wenn Handlungsrountinen erschüttert werden, wenn Lebenspraxen bedroht sind, so vermitteln die alltäglichen Dinge ein stabiles Selbstgefühl als *Handlungssubjekt*. Die Opposition der Objekte und deren Verlässlichkeit konstituiert erst ein Subjekt des Handelns. Im Verhältnis zu den Dingen herrscht zudem eine gewisse Übersicht und Ordnung, denn die Dinge bieten Erfahrungsmöglichkeiten an, verhalten sich aber weniger unübersichtlich oder überraschend als menschliche Interaktionspartner dies tun. Durch das Ding, durch das Objekt, wird der Mensch erst zum Handlungssubjekt, und kann dies selbst in Krisenmomenten, wenn seine Rountinen in Frage gestellt wurden, bleiben. Doch das Eigengewicht der Dinge ist immer gefährdet, Mensch und Ding sind auf ambivalente und nicht erkannte Weise miteinander verschränkt: Der Mensch herrscht über das Ding, stellt es her und verbraucht es gedankenlos, und schätzt es deshalb oft gering, zumindest wenn kein Mangel daran vorhanden ist – das „Zeugs“ ist zuhanden und wird nicht weiter beachtet oder geschätzt. Es wird häufig achtlos und ohne Würde hergestellt und verbraucht. Es zählt zu häufig nur die Oberfläche des Dings, nicht sein Material, nicht der Prozess seiner Herstellung, nicht sein Altern oder seine Geschichte. Damit steht der Mensch in einem geleugneten existentiellen Abhängigkeitsverhältnis von den Dingen, denn er definiert sich als Handlungssubjekt fundamental auch über seine Beziehung zum Ding. Was wir brauchen ist eine Anerkennung unserer Abhängigkeit von den Dingen, in einem existentiellen, in einem ökologischen und in einem praktischen Sinne. Wir benötigen eine neue Wertschätzung des Dings, das als Aktant im Verbund mit dem menschlichen Akteur immer auch auf Handlungen einwirkt und diese generiert. Die Würde der Dinge ist wiederherzustellen, indem wir sie nicht in Besitz, sondern in Obhut nehmen.

Literatur:

- Anders, Günter (1987): Die Antiquiertheit des Menschen, Band 2, München: Beck
- Bosch, Aida 2010: Konsum und Exklusion. Eine Kultursoziologie der Dinge. Bielefeld, 2010.
- Bosch Aida 2012: Sinnlichkeit, Materialität, Symbolik. Die Beziehung zwischen Mensch und Objekt und ihre soziologische Relevanz. In: Moebius, S./Prinz, S: Das Design der Gesellschaft. Zur Kultursoziologie des Designs. transcript Verlag, Bielefeld
- Cassirer, Ernst (1996/1960): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Meiner
- Crozier, Michel/Friedberg, Erhard (1979): Macht und Organisation. Die Zwänge kollektiven Handelns. Königstein: Athenäum
- Dewey, John (1988): Kunst als Erfahrung. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Erikson, Erik (1973): Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Fischer, Joachim (2012): Interphänomenalität. Zur Anthro-Soziologie des Designs. In: Moebius, Stephan/Prinz, Sophia: Das Design der Gesellschaft, Bielefeld, 91-107.
- Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler Verlag

- Habermas, Tilman (1999): *Geliebte Objekte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Heidegger, Martin (1960): *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart: Reclam
- Imdahl, Max 1996: *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis von Bildautonomie und Gegenstandsssehen*. In: Max Imdahl: *Gesammelte Schriften. Bd.3: Reflexion – Theorie – Methode*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 300-380
- Luhmann, Niklas (1973): *Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität*. Stuttgart, 2., erw. Auflage
- Mead, George Herbert (1983): *Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1983.
- Miller, Daniel (2008): *The Comfort of Things*, Cambridge/Malden, 2008.
- Nohl, Arnd-Michael/Wulf, Christoph (2013): *Die mimetische Aneignung der Welt*. In: Nohl/Wulf (Hrsg.): *Mensch und Ding. Die Materialität pädagogischer Prozesse*. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Sonderheft 25, S. 1-13
- Oevermann, Ulrich (2008): „Krise und Routine“ als analytisches Paradigma in den Sozialwissenschaften (Abschiedsvorlesung), Frankfurt, unveröff. Manuskript, einzusehen unter: http://www.ihs.de/publikationen/Ulrich-Oevermann_Abschiedsvorlesung_Universitaet-Frankfurt.pdf
- Piaget, Jean (1981): *Meine Theorie der geistigen Entwicklung*. Weinheim, Basel und Berlin
- Plessner, Helmuth (1928/1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/New York: de Gruyter
- Plessner, Helmuth (1982): *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam
- Rilke, Rainer Maria 2003: *Gesammelte Werke. Gedichte III*. Frankfurt/M./Leipzig: Insel
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1975/2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK
- Simmel, Georg (1901/1995): *Asthetik der Schwere*. In: Georg Simmel: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. I, GSG Bd. 7*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Turner, Victor (1969/2005): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/M.: Campus
- Wulf, Christoph (2009): *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie* Köln: Anaconda Verlag, akt. Neuausgabe
- Wulf, Christoph (2013): *Die mimetische Aneignung der Welt*. In: Nohl/Wulf (Hrsg.): *Mensch und Ding. Die Materialität pädagogischer Prozesse*. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Sonderheft 25, S. 15-25