

Erscheint in: Samida, S./Eggert, M./Hahn, H.-P. 2014: Handbuch Materielle Kultur, Stuttgart, Metzler Verlag

Aida Bosch: Identität und Dinge

Die Dinge des Menschen – Werkzeuge, persönliche Gegenstände, nützliche Dinge und ästhetische Objekte – sind auf unsichtbare Weise, doch elementar und existentiell an der Konstitution von Identität des einzelnen Menschen wie des Kollektivs beteiligt. Auf mehrfache Weise wird am Umgang mit den Dingen menschliche Identität aufgebaut und gestützt. Dabei bilden die Dinge eine Art Brücke zwischen dem Subjekt und der umgebenden Umwelt, ebenso wie zwischen dem einzelnen Menschen und der Kultur, in der der Mensch lebt. Auf welche Weise Dinge am Aufbau, an der Entwicklung und an der Sicherung von Identität beteiligt sind, soll im Folgenden gezeigt werden.

Dinge als Aktanten der Sozialisation: Weltvertrauen, operationales Denken und Kreativität

Die Dinge der Kultur sind Aktanten der Sozialisation von Kindern; in diesem Prozess werden die Grundlagen der individuellen Identität geschaffen. Die Dinge des Menschen sind beteiligt beim Aufbau von *Ur- und Weltvertrauen*; dieses Weltvertrauen ist elementar für die Identität im weiteren Lebenslauf, für Aktivität und Handlungsorientierung, für Sicherheit und Vertrauen, für Bindungsfähigkeit und für die Qualität sozialer Kontakte. Sozialpsychologisch gut ausgeleuchtet ist, wie wichtig die ersten wichtigen Personen im Leben für den Aufbau des Weltvertrauens sind, wie beständige und emotional positive Bindungen an die Eltern und an andere relevante Personen das Welt- und Selbstvertrauen fördern (vgl. Erikson 1973). Doch auch die materiellen Dinge spielen für den Aufbau dieses Urvertrauens eine wichtige, oft wenig beachtete Rolle. Ihre Beständigkeit macht die Welt für den kleinen Menschen verstehbar und überschaubar. Dass das Haus, der Tisch und das Bett am Morgen genau da stehen wie am Abend, gleich aussehen und sich gleich anfühlen, ist für das Weltvertrauen des Kindes von enormer Bedeutung. Die Dinge sichern die Beständigkeit der Welt und machen sie begreifbar. Menschen, die in der Kindheit massive Zerstörungen an der materiellen Dingwelt, durch Krieg, Erdbeben oder durch andere Naturkatastrophen erlebten, sind auch als Erwachsene noch sichtbar oder verborgen traumatisiert. Die Verlässlichkeit der Welt, die sich nicht nur in der Verlässlichkeit von Menschen, sondern gerade auch in der *Beständigkeit der Dinge* zeigt – die wir im normalen Gang der Dinge nicht in Frage stellen – wurde durch solche Erlebnisse empfindlich gestört und diese Störung des Weltvertrauens bedarf besonderer Zuwendung und Bearbeitung, um eine volle Handlungsfähigkeit des Menschen wiederherzustellen. Unser Vertrauen in die Welt, in uns selbst und in unsere Handlungsfähigkeit gründet letztlich auch auf der Verlässlichkeit der Dinge. Ein Beispiel macht diesen Umstand besonders deutlich: In einigen Ländern nutzt der Geheimdienst zur Einschüchterung von echten oder vermeintlichen politischen Oppositionellen eine sehr subtile Methode. Persönliche Gegenstände in der Wohnung des Observierten werden vom Geheimdienst in Abwesenheit des Wohnungsbesitzers verschoben, mit dem Zweck, das Vertrauen des Menschen in sich selbst zu erschüttern und in ihm ein Klima der Unsicherheit und Angst zu erzeugen. Da steht abends plötzlich ein Stuhl ein wenig anders als am Morgen, ein Buch liegt an einem anderen Platz oder ein Messer fiel wie von allein zu Boden – und

schon stellen sich dem Besitzer der Gegenstände viele Fragen, und alltägliche Gewissheiten sind u.U. tief erschüttert.

Auch die klassischen Studien von Jean Piaget zeigen, wie grundlegend die Entwicklung der Identität mit der dinglichen Umwelt verbunden ist, wie wichtig die Auseinandersetzung mit den Objekten für den Aufbau der *Strukturen des Denkens und der Wahrnehmung* ist. Piaget zeigte, dass mit dem Beobachten, Greifen und der Manipulation von ersten Spiel-Objekten sich nicht nur die Motorik, sondern auch das kindliche Denken entwickelt. Die ersten aktiven und erkundenden Handlungen des Säuglings gelten den Dingen der Umgebung, der Rassel, dem Bauklotz, der Stoffpuppe. Innere Denk- und Wahrnehmungsstrukturen entwickeln sich anhand dieser Erfahrungen mit der Objektwelt; Vorahnungen logischer Zusammenhänge entstehen mit diesen Ding-Erlebnissen: Die Rassel fällt herunter und wird wieder aufgehoben, worauf der Vorgang wiederholt und beobachtet werden kann. Das Mobile kann in Schwingungen versetzt werden und pendelt nach und nach aus. Im Umgang mit Objekten eignet sich das Kind seine Umwelt spielerisch und tastend an, es begreift Schritt für Schritt die Reaktionen und die Gesetze der materiellen Welt und entwickelt auf dieser Basis nach und nach die Fähigkeit zu logischen Denkopoperationen. Die Festigkeit und „Begreifbarkeit“ der Objekte, ihre Regelmäßigkeiten und ihr Widerstand ermöglichen die Erfahrungen, die man zum Erlernen der basalen logischen Denkschritte benötigt. Die inneren Ordnungsschemata werden dabei schrittweise, aufeinander aufbauend gebildet; vom direkten Erleben schrittweise Abstraktionsfähigkeiten erreicht, die für alle weiteren Entwicklungsschritte des Denkens notwendig sind. Ein erster wichtiger Schritt in der Entwicklung wird laut Piaget mit der Objektpermanenz erreicht, die sich ab etwa dem sechsten Monat herausbildet. An den Dingen hat der Säugling gelernt, dass die Objekte noch vorhanden und dieselben sind, auch wenn sie sich vorübergehend außerhalb des Blicks befinden. Dieses Erkenntnis wird laut Piaget auf das Verhältnis zu den Eltern übertragen: Der Säugling lernt, dass es die wichtigen Personen immer noch gibt und diese wiederkommen, auch wenn sie gerade das Zimmer verlassen haben. Für George Herbert Mead ist, anders als bei Piaget, die Beziehung zu den signifikanten Anderen die primäre, an der Säuglinge als allererstes lernen und die Fähigkeit zur Perspektivübernahme ausbilden. Dieses Lernen werde auf dingliche Objekte übertragen, die vom Kind wie *quasi-soziale Objekte* behandelt werden: „Die frühesten Objekte sind soziale Objekte und alle Objekte sind anfangs soziale Objekte“ (Mead 1983:164). Deshalb schreiben Kinder den Dingen wie den Menschen ein Eigenleben zu, ihre Spielzeuge etwa werden als beseelt wahrgenommen. Sehr wahrscheinlich ist, dass beide Entwicklungslinien – der Umgang mit signifikanten Menschen und der Umgang mit dinglichen Objekten – im Sozialisationsprozess Hand in Hand verlaufen, sich gegenseitig bedingen und anregen. Die ersten Fragen des Menschseins sind aufgrund der Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Säuglings ihrem Wesen nach gewiss soziale Fragen. Doch im weiteren Verlauf der Entwicklung spielen die dinglichen Objekte eine größere Rolle und ergänzen die Beziehungen zu den menschlichen Bezugspersonen auf notwendige und komplementäre Weise (vgl. auch Habermas 1999). Gerade bei der eigenständigen kindlichen Erkundung der Welt und bei der Entwicklung der eigenen Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit spielen sie eine wichtige Rolle. Die Beziehung zu den Dingen bietet andere Qualitäten und Quellen der Entwicklung als die menschlichen Bezugspersonen, und darin liegen ihre großen Vorzüge. Donald Winnicott zeigte ihre Rolle für die emotionale Entwicklung des Kindes anhand der sogenannten Übergangsobjekte (Winnicott 1979).

Die vertrauten Dinge des Kindes fungieren als *Übergangsobjekte* in beängstigenden Situationen und helfen Vertrauen, Sicherheit und Selbständigkeit aufzubauen. Solche Objekte wie der Teddybär oder die Schmusedecke können für Kinder lebenswichtig sein, indem sie helfen, Ängste (z.B. beim Einschlafen) oder Trennungsschmerz zu lindern und zu beruhigen. Das Objekt dient dabei als eine Art Ersatz für die geliebte Person; ist jedoch nicht nur Ersatz, sondern bietet eigene Erfahrungsqualitäten. Anders als die Eltern kann es zugleich heiß geliebt und malträtiiert werden, denn die dinglichen Objekte machen mehr mit, sie sind weniger reagibel. Doch auch wenn das geliebte Objekt geduldig alles erträgt, so ist es doch ein eigenständiges Ding, das bestimmte Eigenschaften und stoffliche Qualitäten aufweist. Es bietet neben seiner Willfährigkeit eben auch materiellen Widerstand und zeigt der Phantasie und der Macht des Kindes damit Grenzen auf. Übergangsobjekte sind deshalb nicht Objekte zweiter Wahl, sondern sie ergänzen die Bindungen zu den relevanten Bezugspersonen auf wichtige Weise und erfüllen psychische Funktionen, die die Eltern gerade nicht erfüllen können. Das Übergangsobjekt hilft, sich in kleinen Schritten von der geliebten Person zu lösen und erste Freiräume der erlebten Selbständigkeit zu schaffen. Das Übergangsobjekt ist in einer Art Zwischenraum anzusiedeln, zwischen Mutter und Kind, zwischen Projektion und Realität, zwischen emotionalem Erleiden, Überwinden und Aufbruch, zwischen der Macht der eigenen Person und den Widerständen der Welt. Das Ding begründet eine Art kreativen Übergangsraum, der weder ganz der eigenen Person noch der Umwelt zugehört, weder allein Phantasieobjekt noch ganz manifeste Realität ist. Dieser Übergangsraum ermöglicht und stiftet Kreativität, eine Art kreativer Selbstkommunikation im Spiel, die die Integration von verdrängten Gefühlen, symbolische Problemlösung und seelische Entwicklung fördert. Die Entstehung eines solchen Übergangsraums ist grundlegend für die kreativen Potentiale des späteren Erwachsenen, denn er erlaubt Abstand von bedrohlichen oder beängstigenden Emotionen, - ein Abstand, der erst die kreative Bearbeitung erst möglich macht, sowohl bei der alltäglichen Problemlösung als auch bei der symbolischen Formung des Werks in der Kunst (vgl. Cassirer 2007/1944).

Dinge sind in mehrfacher und grundlegender Weise verknüpft mit dem Aufbau von Identität: Sie sind beteiligt am Aufbau des elementaren Weltvertrauens, eine Eigenschaft, die es uns letztlich ermöglicht, morgens überhaupt aus dem Bett zu steigen. Sie sind beteiligt am Aufbau der grundlegenden Wahrnehmungsstrukturen und Denkopoperationen; an ihnen bildet sich unser Denken heraus. Sie sind beteiligt am Aufbau menschlicher Kreativität, die für so viele Handlungen und Problemlösungen im ganzen Lebenszyklus elementar ist. Dinge agieren im Sozialisationsprozess als Prüfstein für das Lernen, für das Denken und Fühlen. Am vertrauten Teddy kann das Kind verschiedene Handlungen und Emotionen ausprobieren und ausleben. Vertraute Dinge sind auch im späteren Leben ein wichtiger Prüfstein für die eigenen Grundlagen, für die Herkunft, und gerade in fremder kultureller Umgebung sind sie häufig von Bedeutung für die Sicherung von Identität. Die Schlussfolgerung kann nur sein: Menschliche Identität wird ebenso sehr an dinglichen Objekten aufgebaut wie an sozialen Objekten – nur rückt dies bislang eher selten in den Focus der Forschung.

Die exzentrische Positionalität des Menschen und die Rolle der Artefakte

An den Dingen wird Identität nicht nur aufgebaut, sondern tagtäglich auch gesichert. Der Mensch ist ein Wesen, das die Dinge und Artefakte seiner Kultur benötigt, um überleben zu können in einer Umwelt, an die er nicht spezifisch angepasst ist. Helmuth Plessner spricht von einem Grundgesetz der „natürlichen Künstlichkeit“ des Menschen, was

bedeutet, dass der Mensch zur Kultur „verurteilt“ und auf die Dinge und Artefakte um ihn herum elementar angewiesen ist: Der Mensch ist „von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*“ (Plessner 1982: 17, Hervor. im Orig.). Als exzentrisches Wesen ist der Mensch nicht im Gleichgewicht, er benötigt die Artefakte seiner Kultur, denn „ortlos, zeitlos, im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er ´etwas werden´ und sich das Gleichgewicht - schaffen.“ (ebd.) 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.: 18). Diese Dinge der Kultur benötigt der Mensch, um zu überleben - physisch wie psychisch, und zwar in einem ontischen, nicht etwa in einem individualpsychologischen Sinne: Kultur ist keine Kompensation von Minderwertigkeitskomplexen, sondern existentielle Notwendigkeit. Die kulturelle Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen liegt jedem Handlungsimpuls zugrunde, denn das *Movens* für alle spezifisch menschliche Tätigkeit, für alle nützlichen wie für alle künstlerischen Handlungen, ist laut Plessner die Kultur, die den einzelnen Menschen und seine Hälftenhaftigkeit ergänzt.

Schon rein physisch gesehen bilden die kulturellen Artefakte eine Ergänzung des menschlichen Körpers: Die Kleidung des Menschen bildet eine Art zweiter Haut, die einerseits körperlichen Schutz und andererseits Möglichkeiten für die Expressivität des menschlichen Soziallebens schafft. Die Gebäude, die Architektur bildet eine dritte Haut, die ebenfalls den Schutz der basalen Funktionen des Lebens sichert und expressiv kulturelle und individuelle Vorstellungen der gegenwärtigen, der vergangenen oder auch der zukünftigen Gesellschaft zum Ausdruck bringt (vgl. Fischer 2012). Das Werkzeug macht Handlung möglich und erlaubt die Umarbeitung der 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. Denn dem Menschen als exzentrisches Wesen kann die Herstellung des Gleichgewichts lediglich durch die Existenz einer „zweiten Natur“ gelingen, durch die „Ruhelage einer zweiten Naivität“, die durch das Eigengewicht der Dinge vermittelt wird (Plessner 1982:18). Der Mensch kann zu seiner immer fragilen Identität nur finden, wenn sie ihm durch die Dinge der Kultur „fraglos“ vermittelt und als gegeben hingenommen werden kann. Dafür benötigen die Dinge ein spezifisches Eigengewicht. Doch dieses Eigengewicht der Dinge ist potentiell immer gefährdet. Denn Mensch und Ding sind auf recht ambivalente Weise miteinander Dingen verschränkt. Der Mensch herrscht über das Ding, stellt es her und verbraucht es, und schätzt es deshalb oft gering, zumindest wenn kein Mangel daran vorhanden ist. Doch weisen die Dinge eine materielle und kulturelle Widerständigkeit auf - manche Dinge mehr, manche weniger - sowie eine Dauer, die über die situative Handlungskonstellation hinausgeht.

Der Mensch steht damit in einem meist geleugneten existentiellen Abhängigkeitsverhältnis von den Dingen, denn er definiert sich fundamental auch über seine Beziehung zum Ding: Die Identität des Menschen wird nicht nur durch sein Verhältnis zu den Mitmenschen, sondern grundlegend auch durch sein Verhältnis zum Stein, zum Baum, zum Haus, zum Auto und zum Handy bestimmt. Dieser Widerspruch, die verleugnete Abhängigkeit des Menschen vom Ding bewirkt und begünstigt ein falsches Überlegenheitsgefühl - und die Identität besonders des modernen Menschen,

der seinen Fetischismus leugnet (vgl. auch Böhme 2006), enthält mit diesem verkannten Verhältnis von Mensch und Ding, einen wackeligen Grund - Treibsand.

Ding, Zeug und Werk: ihr spezifisches „Eigengewicht“

Martin Heidegger unterschied die Begriffe Ding, Zeug und Werk. Das Ding ist übergeordnete Kategorie, die bei Heidegger auch die Naturdinge: den Stein, den Baum, einschließt. Das Zeug ist vom Menschen hergestellt, es ist nützlich und dienlich und vermittelt in seiner Dienlichkeit den Verweisungszusammenhang der Dinge und der einer Lebenswelt auf fraglose Weise. Das Werk wurde ebenso vom Menschen hergestellt, erklärt sich aber nicht aus seiner Dienlichkeit, sondern vermittelt elementare Einsichten (vgl. Heidegger 1960). Diese Unterscheidung Heideggers ist von Bedeutung, um die Rolle der verschiedenen Ding-Kategorien für die menschliche Existenz zu verstehen. Der Mensch als exzentrisch positioniertes Wesen, ist als Natur- und Kulturwesen immer doppelt determiniert, zugleich zentrisch und exzentrisch zur Welt positioniert, zerrissen und gespalten in seiner Lebensweise (vgl. Plessner 1982). 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. Eine derartige Balancierung wird, zumindest für Momente, durch den Umgang mit Dingen ermöglicht. Naturdinge wie der Stein, der Baum, der Berg und der Bach schaffen eine Verbindung unserer zentrischen Existenz zur natürlichen Umwelt und ordnen diese ein in die Kreisläufe der Natur. Diese Dinge enthalten in ihrer Materialität und Ästhetik eine Prozesshaftigkeit, die an die Rhythmik der Natur und mit auch an die Rhythmik des menschlichen Leibes korrespondiert. Die kultivierten Naturdinge vermögen es, zwischen zentrischem und exzentrischem Sein auf nützliche und schöne Weise zu vermitteln: Die Kulturpflanze, die gehegt und veredelt wird, das Möbelstück aus schönem Holz, dessen Form und Maserung man spüren und sehen kann, 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. Durch den körperlichen Umgang des Menschen mit Naturobjekten sowie mit anspruchsvoll kultivierten Natur-Kultur-Dingen, können zentrisches und exzentrisches Sein des Menschen in seiner immer labilen, gespaltenen Existenz zur Ruhe kommen, kann der Mensch auf geglückte und glückliche Weise seine zentrische und seines exzentrische Seinsweise, Leib und Geist, vorübergehend in Einklang bringen und seinem gespaltenen Dasein einen ästhetischen, flüchtig-ganzheitlichen Sinn abgewinnen.

Andererseits belastet das Kaufen, Nutzen und Wegwerfen von Dingen, die man eventuell gar nicht benötigt, der massenhafte Verschleiß von nur kurzfristig nutzbaren, ressourcenraubend hergestellten billigen Produkten, dieses Verhältnis des Menschen zur natürlichen Umwelt und damit zu seinem eigenen zentrischen Sein. Die eigene zentrische Positionierung innerhalb der natürlichen Umwelt und die exzentrische Existenz der Kultur treten in diesen Vorgängen deutlich auseinander und machen die Gespaltenheit und Zerrissenheit des menschlichen Seins umso deutlicher. Die Fülle der Dinge in der Moderne sowie das oftmals billige, wertlose, industriell nicht immer sorgfältig hergestellte Zeug mit einem geringen Nutz- und Kulturwert unterstützen ein falsches Überlegenheitsgefühl des Menschen gegenüber den Dingen. Dinge werden schnell gekauft, schnell gebraucht und häufig vorzeitig wieder ausgegliedert und weggeworfen, da sie kulturell überholt sind (z.B. durch neue Moden) und keinen Wert

mehr zu haben scheinen. Der Respekt vor den Dingen leidet in diesem Gebrauch und Verbrauch – und damit wird das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, zu seinem Verbrauch der Natur und der natürlichen Ressourcen, sowie auch zu seiner Kultur, die sich in diesen wertlosen Dingen eben auch spiegelt, in Mitleidenschaft gezogen. Die Dinge repräsentieren beides, Natur (da sie in der Regel aus natürlichen Rohstoffen hergestellt sind) und Kultur (da in ihrer Herstellung kulturelle Techniken entwickelt und verwendet wurden). Sie sind Welt und Erde (Heidegger 1960) - stoffliche Materie, die kulturell umgestaltet wurde. Anspruchsvolle und kultivierte Dinge, auf dem Wissens- und Fertigungsstand ihrer Zeit hergestellt, vermögen es, Kultur und Natur auf hochentwickelte Weise einzuschließen und zu verbinden, Welt und Erde in einen produktiven Widerstreit zu verknüpfen. Die (im Sinne des Gebrauchswerts) wertlosen Dingen, die ressourcen- oder schadstoffverbrauchend hergestellt wurden, treten Kultur und Natur, Welt und Erde, durch eine sehr partielle Handlungs- und Herstellungslogik auseinander - und nehmen, abgesehen von dem Vorteil der Effizienz ökonomischer Kreisläufe, beide Schaden daran. Gerade in Zeiten der heutigen globalisierten, weltumspannenden und sinnlos rohstoffverschleißenden Produktionsketten, scheinen die auf hohem Niveau kultivierten Natur-Dinge auch für breitere Schichten eine neue Bedeutung zu gewinnen, - was sich unter anderem in verschiedenen Moden mit bestimmten „naturnahen“ Symboliken widerspiegelt: Raue unbehandelte Möbeloberflächen, naturbelassene Holzböden (oder deren Imitation), überhaupt Landlust, Land-Art und Landhausstil jedweder Art spiegeln das intensiv empfundene Bedürfnis des urbanen Bewohners nach einer Versöhnung seiner artifiziellen Lebensumstände mit einer sinnlichen, zentrischen, (vermeintlich) naturnahen Lebensweise. Diese Moden enthalten einen großen Anteil an Projektionen und unerfüllten Bedürfnissen, und die Dinge halten nicht immer, was sie versprechen. Doch auch nachhaltig produzierte Dinge, die Bestand und Qualität haben, sprechen breite gebildete Bevölkerungsschichten an und stellen auf dieser Basis eine Versöhnung von artifiziell-entwickeltem Konsumbedürfnis und einfacher, zentrischer Lebensweise in Aussicht, die mit den Rhythmen der Natur verbunden ist.

Die begriffliche Unterscheidung der Dinge von Martin Heidegger in Zeug und Werk ist wichtig, um die Beziehung der Dinge zur Identität des Menschen zu verstehen: Das Zeug sichert menschliche Identität im Akt des Gebrauchs. Indem die Dinge dienlich und verlässlich sind, wird die Welt des Menschen errichtet und Kultur ist fraglos vorhanden und präsent. Durch die Nutzung der Dinge, des Zeugs, durch ihre Ergänzung des menschlichen Körpers, schreibt sich Kultur, schreibt sich Welt und Erde in den Körper ein, auf fraglose und alltägliche Weise. „Die Dienlichkeit des Zeugs ist (...) die Wesensfolge der Verlässlichkeit“ (vgl. Heidegger 1960:28). Doch müssen die Dinge genug Eigengewicht erhalten, um als kulturelle Ergänzung und Substitution und Sicherung der körperlichen „Mängel“ und psychischen Unsicherheiten und Kontingenzen des Menschen agieren zu können. Dies gilt für das Zeug, da es fraglos Kultur und damit „Welt“, im Sinne von Lebenswelt, Verweisungszusammenhang und Bedeutungsgeflecht, repräsentiert. Auch besitzt das Zeug genug Erde (Materie), um eine eigene Schwere im Gebrauch zu entwickeln, die als Ergänzung und Gegengewicht des menschlichen Körpers wirken kann. Die Sinnlichkeit und Nützlichkeit, die Willfährigkeit, und spezifische Lastigkeit des Zeugs, seine Beschaffenheit und Ästhetik entwickelt genug Schwere, um die kulturelle Lebenswelt als fraglos und sicher gegeben hinzunehmen. Die „Naturdinge“ besitzen ein noch höheres Eigengewicht, da sie nicht vom Menschen geschaffen wurden. Zudem besitzen sie die Kraft, spezifisch menschliches Tun einzuordnen in übergeordnete, eigenständige Rhythmen und

Kreisläufe. Ein besonders hohes „Eigengewicht“ kommt auch dem (Kunst)Werk zu, das zwar vom Menschen hergestellt, aber ihm nicht dienlich ist. Das Werk vermittelt laut Heidegger Einsichten in die Unverborgenheit des Seins, und ergo hat es die Kraft, Identität nicht nur zu sichern, sondern auch zu erschüttern - durch neue Einsichten in sonst verborgene Zusammenhänge (vgl. Heidegger 1960: 33ff.). 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 und ältere Kulturgegenstände ermöglichen darüberhinaus 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. Die alten Kunst- und Kulturgegenstände, die wir zu den wichtigen Beständen unserer Museen, Kirchen und Kultstätten zählen, vermitteln einen sinnlichen Zugang zur Geschichte und eine „Zugehörigkeit zum Sein. Wir sind nicht aus uns selbst. (...) Besonders die historischen Sammlungen haben die mythische Funktion, ein Kollektiv in der Zeit zu verankern“ (Böhme 2006: 303). Weil diese Dinge schön und ergreifend sind, weil sie sinnlich-attraktiv und nicht nur kognitiv zeigen, dass wir über unsere begrenzte individuelle Existenz hinaus in eine lange Kette der Entwicklung des Menschen involviert sind, sichern sie unsere Identität und sind von unschätzbarem Wert. 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 „heiligen Dinge“ der Kultur von unschätzbbarer Bedeutung, um so etwas wie einen „Kulturkern“, einen kollektiven „Identitätskern“, der der Zirkulation und dem Verschleiß entzogen ist, zu sichern. Die „heiligen Dinge“ werden der Zirkulation entzogen und lagern in den Museen, um die kollektive und damit auch die individuelle Identität in ihren historischen und ästhetischen Dimensionen zu repräsentieren und sichern. Da im kapitalistischen Warenverkehr nichts mehr Substanz hat, ist dieser „Kulturkern“ nichts anderes als Substanz, denn wo es kein „Anderes“ der Zirkulation gäbe, würde diese selbst kollabieren (vgl. ebd.), weil es keine Handlungsgrundlage mehr für sie gäbe. Sie ist nur möglich auf der Basis der stillgestellten „heiligen Dinge“, die die Identitätsgrundlage der Kultur bilden. Diese „heiligen Dinge“ einer Kultur kommt ein sehr hohes Eigengewicht zu: gegenüber dem einzelnen Menschen wie auch gegenüber Zirkulation aktuellen Kontexten, da sie eine historische Verankerung der Existenz ermöglichen.

„Heilige“ Dinge gibt es nicht nur in einem gesellschaftlichen Sinne, sondern auch im individuellen Leben, in der Biografie des Einzelnen. „Heilige Dinge“ sind zum Beispiel Erinnerungsobjekte und Erinnerungsstücke, oft Geschenke von nahen Personen, die man nicht mehr oft sehen kann oder die vielleicht verstorben sind. Der Ring, den man von der Großmutter geschenkt bekommen hat, die Strickjacke, die man von der Mutter hat, und die immer noch familiäre Geborgenheit vermittelt (vgl. Bosch 2010: 429f.). Der erste Fotoapparat, vom Vater geschenkt, der Aufbruch und Selbständigkeit symbolisiert, und an den Vater erinnert. Manche Erinnerungsstücke werden viel genutzt oder getragen und erinnern in dieser Nutzung an bestimmte Ereignisse. Andere Objekte werden in Schränken und Schubladen gehütet und nur manchmal herausgeholt und

betrachtet. Die heiligen Dinge einer Person können die persönlichen Wurzeln repräsentieren, an die man sich erinnern 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, das symbolisch eine hohe individuelle Bedeutung hat. Einige dieser „heiligen 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 verhalfen. Diese Dinge waren beteiligt an biografisch einschneidenden Prozessen und Wendepunkten, sie stehen symbolisch für ein Ereignis und die damit verbundenen Interpretationen, sie nehmen tiefe Emotionen auf und repräsentieren bildlich und stofflich einen individuellen Wandlungs- oder Läuterungsprozess, und dienen damit auch fortan der Selbstvergewisserung. In dem sie dies alles aufnehmen, gewinnen diese Dinge ein hohes Eigengewicht. Mit Hilfe solch „heiligen Objekte“ will der Mensch sich immer erinnern: an seine Herkunft, an wichtige Bindungen, an grundlegende Gefühle und Einsichten, die im Trubel des alltäglichen Lebens nicht untergehen sollen. Mit Hilfe dieser heiligen Dinge interpretiert der Mensch die eigene Geschichte und gibt ihr eine symbolisch verdichtete, sinnhafte Gestalt, deren Eigengewicht er fortan bewahren und vor der Entropie des Alltags schützen möchte.

Soziale Identitäten und symbolischer Konsum

Neben den „heiligen Dingen“ gibt es in der Lebenswelt auch die vielen profanen Objekte, das Zeug. Auch diese sichern die Identität des Menschen, nicht nur in einem umfassend-ontischen Sinn, sondern auch in einem kulturell-milieuspezifischen Sinne. Die Dinge des Gebrauchs verbinden Menschen mit anderen Mitgliedern ihrer Schicht, und sie grenzen gleichzeitig ab von anderen Schichten (vgl. Simmel 1996/1905). Menschen einer Schicht oder eines Milieus besitzen üblicherweise einen ähnlichen Geschmack, der aus der gemeinsamen Lebensweise hervorgeht, aus den Notwendigkeiten, den Geselligkeiten und dem expressiven Überschuss, der sich in einem Milieu etabliert hat und dort üblich ist. Dieser milieuspezifische Geschmack ist einer Dynamik des Wandels und der Moden unterworfen, doch hat besitzt er sinnhafte, wiedererkennbare Kennzeichen und Sinnstrukturen (vgl. Bourdieu 1984, Miller 2008)). Jedes Milieu hat sein eigenes Universum von Dingen, das feine Unterschiede enthält und das durch gemeinsamen Geschmack strukturiert ist. Dieses Universum von Dingen stützt das Milieu und bringt es hervor, indem er es symbolisch repräsentiert und sozial sichtbar macht. Mit dem Wert und der Beschaffenheit der Dinge wird Zugehörigkeit zu bestimmten Milieus und Abgrenzung von anderen Milieus dargestellt und hervorgebracht. Eine soziale Identität wird in diesem Prozess dadurch aufgebaut, dass diese dinglichen Symbole von anderen wahrgenommen und bestätigt werden, durch Wiedererkennen, durch Anerkennung oder Geringschätzung, durch Bewunderung oder auch durch Neid.

Der demonstrative Konsum von Gütern stützt den sozialen Status, indem durch diesen Konsum ein Überschuss an Geld und Zeit angezeigt werden kann, und Thorstein Veblen hat auf amüsante Weise beschrieben, wie dieser verschwenderische Konsum von „feinen Leuten“ eingesetzt wird, um ihren Reichtum öffentlich zu zeigen und dadurch soziale Macht und Prestige zu gewinnen, zum Beispiel durch verschwenderische Feste, aufwändige Roben oder teure Automobile (Veblen 1958). Doch der „symbolische Konsum“ dient weiteren Zwecken, nicht nur der *sozialen Positionierung* sowie der Sicherung und dem Ausbau einer Vormachtstellung. Symbolischer Konsum kann in

mehrfacher Hinsicht eingesetzt werden, um im Güterbesitz und -gebrauch einer komplex strukturierten Ich-Identität ihren äußeren, sozialen Ausdruck zu geben (vgl. auch Reisch 2002). Durch Konsum kann auch soziale *Kompetenz* demonstriert werden: Man zeigt sich als kompetenter Bürger, auf der Höhe seiner Zeit. Personale Identität ist heute mehr denn je mit der Zeichenwelt der Waren verknüpft – und schöpft zum Teil aus dieser. Ritual und Kult sind wichtige Momente des postmodernen Marketings geworden, Markenartikel werden mythisch aufgeladen und sollen der *Expression* einer personalen Identität dienen. Techniken der Inversion, der Rekontextualisierung und des Sampling knüpfen an subkulturelle Codes an und schaffen Trägerobjekte für Eskapismus, Widerstand oder Devianz. Der Konsument ist verführbar und wird in der Werbung durch „imaginativen *Hedonismus*“ angesprochen, um seinen immateriellen Wünschen eine Projektionsfläche zu geben. Träume sollen wahr werden durch den Kauf einer Ware – da sich dies aber vermutlich nicht erfüllen wird, bleibt eine Lücke bestehen, ein Sehnsuchtsort, der für weitere Verführbarkeit sorgt und ausgebeutet werden kann (ebd.). Eng verwandt mit den bislang beschriebenen Funktionen ist die Kompensationsfunktion des symbolischen Konsums: Das *Kaufen zur Kompensation* dient ebenfalls Tagträumen und heimlichen Wünschen, die sich an Dinge heften. Doch zielt die Kompensation auf die Stabilisierung psychischer Defizite und kann deshalb in ein Suchtverhalten führen, dass sich der Kontrolle des Subjekts völlig entzieht. Das Kaufen in diesem Modus kann der Versuch sein, Statusverluste zu kompensieren, eine schmerzliche ersehnte soziale Kompetenz zu zeigen, ein erträumtes Ich-Ideal zu symbolisieren oder eine nicht wirklich gedeckte Identität nach außen hin auszudrücken. Ein systematisches sozialpsychologisches Risiko steckt in dem Umstand, dass Sozialisation heute eine alltagspraktische und allgegenwärtige Sozialisation zum Konsum bedeutet. Der „heimliche Lehrplan“ des Konsumismus, der sich marketingstrategisch gezielt auch an Kinder und Jugendliche richtet, lehrt dabei, dass Konsum froh mache und dass die Dinge die Menschen beleben und nicht umgekehrt. Je allgegenwärtiger diese Entwicklung wird, je stärker die Waren mit symbolischen Bedeutungen aufgeladen werden, desto wichtiger ist es, in der Sozialisation eine kritische Konsumkompetenz zu etablieren. Dabei kann kaum gelehrt werden, nicht zu konsumieren, sondern lediglich souveräner zu konsumieren, um von den versprochenen Befriedigungen des symbolischen Konsums nicht abhängig zu werden.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Dinge auf vielfältige Weise soziale Identität erzeugen und sichern. Der Mensch benötigt die Dinge als Aktanten, um an ihnen zu wachsen und zu lernen. Er braucht sie auf eine ganz grundsätzliche Weise, um seine häftige Existenz kulturell zu ergänzen durch das Eigengewicht der Dinge und Artefakte. Er benötigt die Dinge, um seine soziale Rolle und Zugehörigkeit, seine Position in der Gesellschaft zu zeigen und auszudrücken. Er benötigt dingliche Objekte, um sich als Person zu vergewissern und eine symbolische Gestalt für biografisch relevantes Geschehen zu finden. Der Mensch gebraucht die Dinge auch, um mit anderen zu kommunizieren und eine bestimmte Identität, die nicht immer gedeckt sein muss, sondern auch kompensatorisch erzeugt werden kann, nach außen hin aufzubauen. Die Dinge können für die Selbstvergewisserung wichtig sein; oder sie können als Identitätsprothesen fungieren. Auch der moderne Mensch kann sich von einem Fetischismus nicht freisprechen: Die Dinge bedeuten ihm etwas; sie sind emotional zum Teil hoch aufgeladen. Es ist zu Recht zwischen einem primären und einem sekundären Fetischismus unterschieden worden: Der Fetischismus zweiter Ordnung richtet das Begehren auf den Konsum, auf das „herrisch besetzte und besessene Ding“, mit Hilfe narzisstischer Wunschbilder, die sich im Objekt spiegeln (vgl. Böhme 2006: 364). Dieser

Fetischismus kann nicht zur Erfüllung kommen und treibt globale Wirtschaftskreisläufe mit einem ressourcenverschleudernden Lebensstil und mit hohen Folgekosten an. Der primordiale Fetischismus hingegen richtet sich auf die unveräußerlichen Dinge in den Sammlungen und Museen. Hier bestimmt ein anderes Ideal die Beziehungen zu den Dingen: „Wir stellen eine Art *Würde* der Dinge her, indem wir sie nicht in Besitz, sondern in *Obhut* nehmen“ (ebd.). Die unveräußerlichen Dinge stehen für den Identitätskern einer Kultur oder eines Individuums und repräsentieren auf implizite Weise sichtbare, nicht sagbare Grundlagen. Damit kommt diesen Dingen ein sehr hohes Eigengewicht zu, das der Stabilisierung von menschlicher Identität zugute kommt. Von einem solchen primären Fetischismus kann und soll sich auch der moderne Mensch nicht befreien, denn er ist einem falsch verstandenen Herrschaftsanspruch über die Dinge weit überlegen. Vielmehr geht es darum, den Dingen ihr Eigengewicht im Plessnerschen Sinne, das die Hälftenhaftigkeit der menschlichen Existenz ergänzt, zu lassen, dieses zu fördern und zu respektieren.

Literatur:

Böhme, Hartmut: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek bei Hamburg, 2006

Bosch, Aida: Konsum und Exklusion. Eine Kulturosoziologie der Dinge. Bielefeld, 2010

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main 1984

Cassirer, Ernst: Versuch über den Menschen. Hamburg 2007 (engl. Orig. 1944)

Erikson, Erik: Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a.M. 1973

Fischer, Joachim: Interphänomenalität. Zur Anthro-Soziologie des Designs. In: Moebius, Stephan/Prinz, Sophia: Das Design der Gesellschaft, Bielefeld 2012, 91-107

Habermas, Tilman: Geliebte Objekte, Frankfurt a.M. 1999

Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart, 1960

Mead, George Herbert: Gesammelte Aufsätze, Frankfurt a. M. 1983

Miller, Daniel: The Comfort of Things, Cambridge/Malden 2008

Piaget, Jean: Meine Theorie der geistigen Entwicklung. Weinheim, Basel und Berlin, 2003 (1981)

Plessner, Helmuth: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart, 1982

Reisch, Lucia: Symbols for Sale: Funktionen des symbolischen Konsums. Leviathan, Sonderheft 21/2002, 226-248

Simmel, Georg: Philosophie der Mode. In: Georg Simmel Gesamtausgabe Bd. 10, 1996 (1905) Frankfurt am Main, 7-37

Veblen, Thorstein: Theorie der feinen Leute, Köln 1958

Winnicott, Donald: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart 1979