

STATT „FURCHT VOR DER FREIHEIT“ DAS „HANDWERK DER FREIHEIT“.
VON DER CHANCE ZIVILGESELLSCHAFTLICHER LERNPROZESSE

Heiner Keupp

Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe „Freiheit, die ich meine“ in der Evangelischen Stadtakademie am 20.01.03

In seinem klassischen Werk „Das Unbehagen in der Kultur“ hat Sigmund Freud aufgezeigt, dass uns zivilisatorische Absicherungen zwar ein befriedetes Leben bringen können, uns aber auch um unser Glück „betrügen“. Ist das heute noch eine befriedigende Sicht? Ist mit dem Siegeszug der Globalisierung, dem digitalen Kapitalismus und ihrem neoliberalen Menschenbild des fitten und ultraflexiblen Subjekts nicht längst der Sicherheitspfad verlassen? Wir leben in einer gesellschaftlichen Periode, in der sich in dramatischer Weise gewohnte Lebens- und Arbeitsformen verändern, ohne dass sich schnell wieder neue Lebensroutinen ausbilden würden. Diese gesellschaftlichen Veränderungen erleben viele Menschen als Befreiung aus traditionellen Lebensmodellen, sie sehen den gewachsenen Spielraum für die selbstbewusste Gestaltung offener Normalitäts- und Identitätsmodellen. Aber genauso viele Menschen reagieren angstvoll auf den Verlust von gewohnten Lebenskonzepten und Sicherheitsgaranten sowie auf eine ungesicherte Zukunft. Ist das die von Erich Fromm beschriebene „Flucht vor der Freiheit“ (escape of freedom)? Wie aber könnte das „Handwerk der Freiheit“ aussehen? Könnte es nicht in zivilgesellschaftlichen Lernprozessen erworben werden?

„Eine Polis, in der sich jeder auf die richtige Art um sich selbst kümmern würde, wäre eine Polis, die gut funktionierte; sie fände darin das ethische Prinzip ihrer Beständigkeit“
(Foucault 1985, S. 15).

Ist das „Ich“ der Gewinner einer gesellschaftlichen Entwicklung, in der das „Wir“, das „Kollektiv“, die Zugehörigkeit oder die Solidarität immer mehr aufgegeben werden? Sind die „Ichlinge“ die Subjekte der Zukunft, die sich auf einer unaufhaltsamen „Ich-Jagd“ (Gross 1999) befinden oder die sich ihre Zukunftsfähigkeit dadurch sichern, dass sie ständig ihre „Ich-Aktien“ (Lanthaler & Zugmann 2000)

mehren? Braucht die Zukunft solche Subjekte, wie es in einem Buch von Daniel Cohen (2001) behauptet wird, das gerade auf den Markt gekommen ist. Ich denke, dass hier falsche Alternativen aufgebaut werden. Menschen, die sich nicht mehr auf ihre „Einbettung“ in traditionsreiche Ligaturen verlassen können, müssen mehr auf sich achten, müssen im Foucaultschen Sinne „Selbstsorge“ übernehmen, aber das ist nicht identisch mit Egoismus oder Ich-Jagd. Selbstsorge wird zu einer Lebenskompetenz, ohne die Lebenssouveränität nicht zu gewinnen ist.

Jürgen Habermas hat uns schon in den 80er Jahren die Erschöpfung unserer „utopischen Energien“ bestätigt. In den 60er und 70er Jahren hatte es eher einen „Überschuss“ utopischer Entwürfe gegeben. Soll man sich heute noch trauen, danach zu fragen, mit welchem Subjekten wir in Zukunft zu rechnen haben bzw. mit welcher Zukunft die Subjekte zu rechnen haben? In den mehr oder weniger seriösen Medien werden wir mit Antworten überschüttet, darunter Schnellschüsse, die von sich behaupten, uns sagen zu können, was auf uns zukommt.

Ich will dafür ein Beispiel bringen:

Um die gesellschaftlichen Bedingungen für den aktuellen tiefgreifenden Umbruch zu benennen, werden wir gegenwärtig mit Schlagworten bombardiert: Von der Individualisierung, der Pluralisierung, der Globalisierung, der Virtualisierung oder der Flexibilisierung ist die Rede. In der „Süddeutschen Zeitung“ vom 13.10. 1998 kann man dieses Wortgeklingel bereits im Sportteil lesen: Da ist - unter Bezugnahme auf einen Vortrag des Freizeitforschers Horst W. Opa-schowski - von einer „Nonstop-Gesellschaft, in der Rast- und Ruhelosigkeit, Zeitoptimierung und Speed-Management den Ton angeben“, die Rede. Da werden nur noch „dem erfolgsorientierten Single Zukunftschancen“ eingeräumt, der „mit Flexibilität auf den Trend zur Kurzfristigkeit reagieren“ könne. „Eine von der Angst getriebene Generation, ständig etwas zu verpassen“, reagiere „mit hektischem Erlebniskonsum und dem Trend zur Mobilität“. Der Kopf schwirrt uns schon und es kommen weitere Formulierungen dazu. Seriosität ist in der Ansammlung solcher Schlagworte nicht zu erwarten.

Ein zweites Beispiel: Gerd Gerken (1994) ist der intellektuelle opinion leader der deutschen Marketingfachleute. Er hat eine unglaubliche Fähigkeit zeitgeistige Strömungen und kulturelle Veränderungen aufzusaugen und daraus sofort Marketingstrategien zu entwickeln. Er ist ein Wortakrobat. Da werden Begriffe wie "Leading Edge", "Multi-Mind", "Multiphrenie" oder "Rhizom" verwendet. Er beobachtet, dass sich "jetzt das Ich des westlichen Menschen vermehrt" und darin läge "eine große Chance für eine neue Bewusstseins-Offensive der europäischen Unternehmen: Je mehr Ichs es gibt, um so mehr Bewusstsein kann repräsentiert werden. Je mehr Bewusstsein existiert, um so mehr Komplexität kann bewältigt werden". Und dann fährt Gerken fort: "Es entstehen also viele Ichs in einer Person. Das ist der neue Trend. Und es gibt auch schon einen Fachausdruck dafür: *Multiphrenie*" (S. 95). Unter Bezug auf die Jugend-Szene stellt er mentale Dissoziationsphänomene fest, die eine Destabilisierung erzeugen, ohne dass deshalb ein pathologischer Zustand entstehen müsse: "Um diese bewusste Destabilisierung mental organisieren zu können, gehen sie an die Grenze der Ich-Festigkeit. Das wird in Fachkreisen 'Borderline-Syndrom' genannt. Dadurch entsteht in unserer Kultur die Pluralisierung des Ichs und die Pluralisierung des Bewusstseins". Diese Entwicklung hält Gerken für eine "evolutionäre Notwendigkeit" (S. 96). Deshalb sei "die Multiphrenie also nichts Krankes oder Kaputtes. Dieser neue Ich-Trend ist vielmehr genau das Gegenteil". Sie sei sogar die "Wiederherstellung der Überlegenheit" (S. 97). An anderer Stelle formuliert er die Multiphrenie "sowohl als Herausforderung als auch Chance" für das "kommende Markt-Management" und prognostiziert, dass das "multiphrene Ich immer mehr in den Sektor des Konsums eindringen (wird). In den USA spricht man schon heute vom hybriden und '*schizophrenen Konsumenten*'. Morgen werden wir den multiphrenen Konsumenten haben" (S. 101).

In diesen intellektuellen Schnellschüssen wird auf eine gesellschaftliche Umbruchsituation reagiert, die kaum zu leugnen ist. Aber sie wird so gedeutet, dass sich die eigenen Rezepturen für Freizeit, Konsum oder Arbeit sofort aufdrängen.

Meine Spurensuche für Pfade nach Utopia will es sich schwerer machen. Es ist ein Weg der zurück in die Zukunft weist. In meinem Ge-

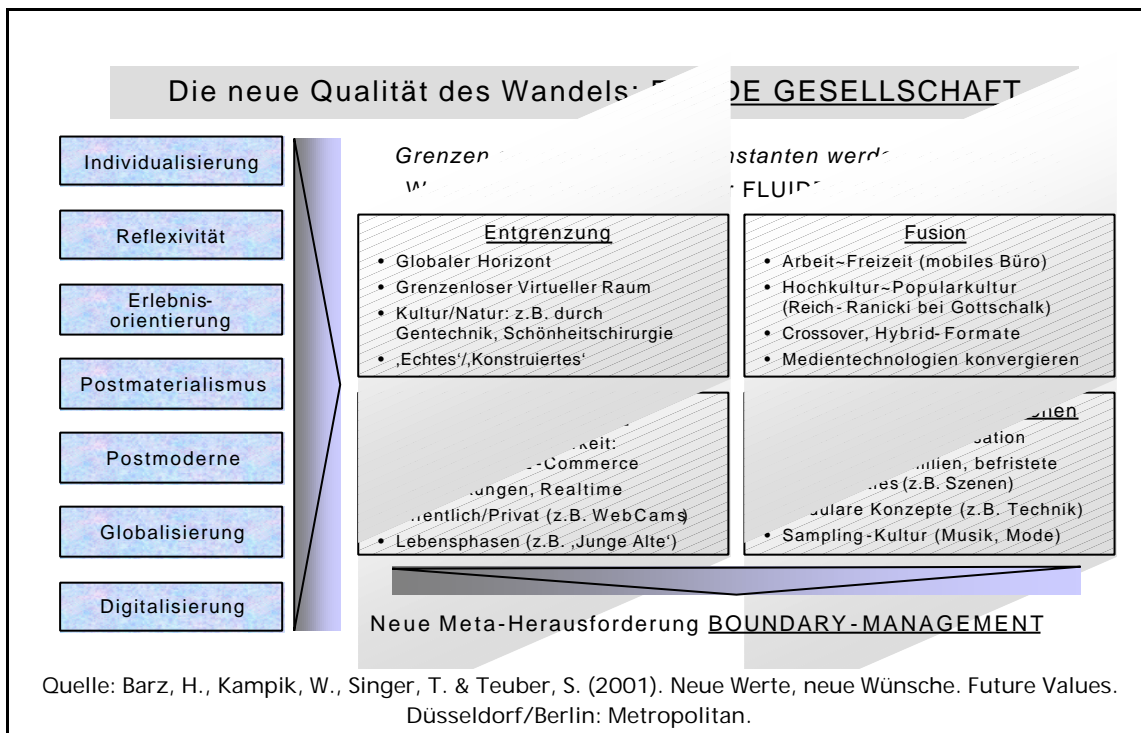
päck gibt es einige schwergewichtige Ideen, die nicht aus dem Warenlager der zeitgenössischen Trendforschung stammen. Wenn ich auf die Idee der „Lebenskunst“ zu sprechen komme, dann bin ich in der Antike, allerdings in ihrer Wiederentdeckung durch Michel Foucault, der in dem magischen Jahr 1984 bereits die Weltbühne verließ. Er hat uns jedoch ein intellektuelles Erbe hinterlassen, das weit über George Orwell hinausreicht. Er hat nicht nur - wie dieser - die allmächtigen Kontrollsysteme spätmoderner Gesellschaften untersucht und ihm verdanken wir es, daß wir auch die Psychologie als Mittel der Kontrolle und nicht nur als Weg zur Befreiung haben sehen lernen. Sondern er hat - vor allem in seinen letzten Arbeiten - das eigensinnige und für sich selbst sorgende Subjekt (wieder-)entdeckt und damit der Empowerment-Perspektive eine Begründung geliefert, die deren Anhänger oft gar nicht kennen. Dieser geheimnisvolle Foucault war weit davon entfernt, uns hoffnungsvolle Visionen zu bieten, an denen wir unser Herz erwärmen könnten. Und trotzdem hat er für die erwartbare Zukunft starke Impulse zu bieten. Auch die Ideen von „Zivilgesellschaft“ und „bürgerschaftlichem Engagement“ sind zwar aktuell sehr gefragt, aber ihre Grundideen verweisen auf die Entstehung der „bürgerlichen Gesellschaft“ und die hat ja auch schon eine Last von mehr als zweihundert Jahren auf ihren Schultern.

Bevor wir jedoch zur Selbstsorge oder Lebenskunst, zum Eigensinn und bürgerschaftlichem Engagement gelangen können, müssen wir uns erst einmal vergewissern, in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben und was wir über ihre Entwicklungsdynamik aussagen können. Gerade bezogen auf eine sich wandelnde Welt müssen ja unsere eigenen Ideen ihre Zukunftsfähigkeit erweisen.

WIE DER GLOBALISIERTE NEUE KAPITALISMUS UNSERE LEBENS- UND ARBEITSFORMEN VERÄNDERT

An den aktuellen Gesellschaftsdiagnosen hätte Heraklit seine Freude, der ja alles im Fließen sah. Heute wird uns ein „fluide Gesellschaft“ oder die „liquid modernity“ (Bauman 2000) zur Kenntnis gebracht, in der alles Statische und Stabile zu verabschieden ist. In der Überschreitung bislang eingehaltener Grenzziehungen von Normalbiographien, Normalitäten und alltäglichen Selbstverständlichkeiten entstehen neue Arrangements und neue Kombinations- und Fusi-

onsmöglichkeiten, die nicht mehr nach dem klassischen Muster sozialen Wandels folgen, nachdem Veränderungen zu einer großen Krise führen und mit deren Bewältigung auch wieder neue stabile und berechenbare Geschäfts- und Lebensgrundlagen. Die andauernde Verflüssigung erzeugt einen Zustand der permanenten Krisenhaftigkeit, die keine Verlaufskurve der Renormalisierung und der neuen Grenzmarkierung nimmt.




Wenn wir uns der Frage zuwenden, welche gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen die gesellschaftlichen Lebensformen der Menschen heute prägen dann knüpfe ich an dem Gedanken des „disembedding“ (Giddens 1995) oder der Enttraditionalisierung an. Dieser Prozess lässt sich als tiefgreifende Individualisierung einerseits und als explosive Pluralisierung andererseits beschreiben. Diese Trends hängen natürlich zusammen. In dem Maße, wie sich Menschen herauslösen aus vorgegebenen Schnittmustern der Lebensgestaltung und eher ein Stück eigenes Leben gestalten können, aber auch müssen, wächst die Zahl möglicher Lebensformen und damit die möglichen Vorstellungen von Normalität und Identität.

Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen lassen sich sehr gut an der Entwicklung privater Haushalte aufzeigen (näheres dazu bei Glatzer 2001). Wir können eine stetige Verkleinerung der

Haushalte und eine ungebremste Zunahme von Einpersonenhaushalten beobachten. Von 12 Millionen Haushalten um 1900 sind wir 100 Jahre später bei 31 Millionen Haushalten angelangt. Die Verkleinerung der durchschnittlichen Haushaltsgröße ist neben der Bevölkerungszunahme dafür vor allem verantwortlich, ein Prozess, der als Singularisierung der Lebensformen beschrieben werden kann. Um 1900 bestand ein Haushalt durchschnittlich aus 4,5 Personen, heute sind wir bei 2,2 Personen angelangt und die Fachleute halten diesen Trend für nicht gebremst. Vor allem die Anzahl der bewusst oder erzwungenermassen allein lebenden Personen nimmt weiter zu. 38% aller Haushalte sind Einpersonenhaushalte.

Als ein weiteres Merkmal der „fluiden Gesellschaft“ wird die zunehmende Mobilität benannt, die sich u.a. in einem häufigeren Orts- und Wohnungswechsel ausdrückt. Die Bereitschaft zu diesen lokalen Veränderungen folgt vor allem aus der Logik der Arbeitsmärkte, die ein flexibles Reagieren auf veränderte Marktbedingungen erfordert und die immer weniger beständige Betriebszugehörigkeiten sichert. Der „flexible Mensch“ (wie ihn Sennett 1998 beschrieben hat) – so jedenfalls die überall verkündete Botschaft – muß sich von der Idee der lebenslangen Loyalität gegenüber einer Firma lösen, er muß sich in seinem Arbeitsmarktverhalten an die ökonomisch gegebenen Netzwerkstrukturen anpassen.

MOBILITÄT: Leben in Bewegung

 In der Fluiden Gesellschaft stellt Beweglichkeit eine zentrale *Anforderung*, *aber auch Chance* dar.

„Unterwegs sein“ als Synonym für Flexibilität und Erlebnissuche
Besonders in den jungen Segmenten der Gesellschaft wird sich mobil sein, nicht nur in räumlicher sondern auch in biographischer, beruflicher, geistiger und sozialer Hinsicht als Wert an sich weiter etablieren.

<p>Mobilisierung der Alltagswelt: Transportable miniaturisierte Module und Tools verleihen Unabhängigkeit.</p> <p>Auch für ältere Menschen gehört ‚mobil sein‘ immer mehr zu einem modernen Selbstverständnis.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Mobile Online-Dienste per Handy, Telematik im Automobilbereich • ‚Wearables‘ im Bekleidungsbereich für die Technomaden des 21. Jahrhunderts • Steigendes Interesse für Neuwagen, an Reisen, Weiterbildung, Senioren-Universitäten, Internet.
--	--

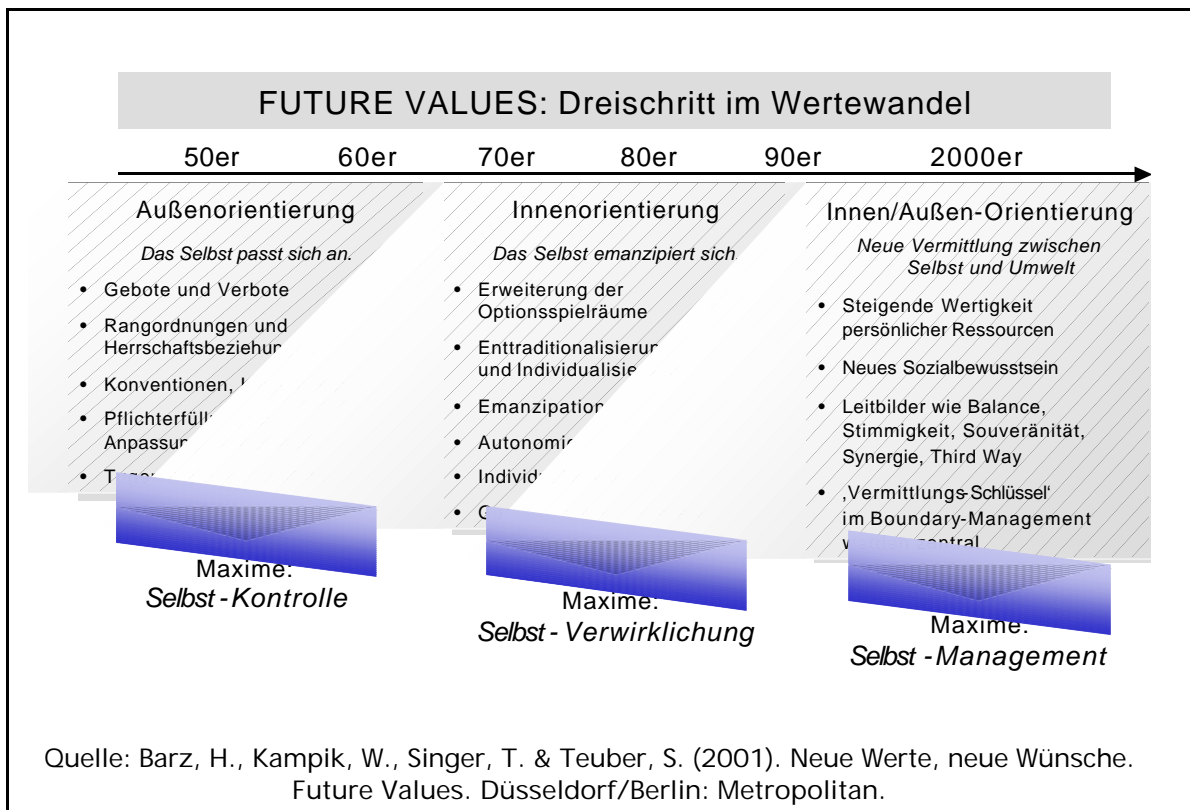
Quelle: Barz, H., Kampik, W., Singer, T. & Teuber, S. (2001). Neue Werte, neue Wünsche. Future Values. Düsseldorf/Berlin: Metropolitan.

Individualisierung, Pluralisierung, Flexibilität und Mobilität gehören also immer mehr zu den Normalerfahrungen in unserer Gesellschaft. Sie beschreiben strukturelle gesellschaftliche Dynamiken, die die objektiven Lebensformen von Menschen heute prägen. Doch wir müssen in der Analyse noch einen Schritt weitergehen, wenn wir begreifen wollen, auf welchem Lebensgefühl die unterschiedlichen Vorstellungen vom guten Leben aufrufen. Doch auch hier gibt es in der Werte-, Lebensstil- und Milieuforschung wichtige Hinweise.

Pluralisierte Vorstellungen vom „guten Leben“: Wertewandel, Lebensstile und Milieus

Unsere Vorstellungen vom „guten Leben“, also unsere zentralen normativen Bezugspunkte für unsere Lebensführung, haben sich in den letzten 30 Jahren grundlegend verändert. Es wird von einer "kopernikanischen Wende" grundlegender Werthaltungen gesprochen: "Dieser Wertewandel musste sich in Form der *Abwertung* des Wertekorsetts einer (von der Entwicklung längst ad akta gelegten) religiös gestützten, traditionellen *Gehorsams- und Verzichtsgesellschaft* vollziehen: Abgewertet und fast bedeutungslos geworden sind 'Tugenden' wie 'Gehorsam und Unterordnung', 'Bescheidenheit und Zurückhaltung', 'Einfühlung und Anpassung' und 'Fester Glauben an Gott'" (Gensicke 1994, S. 47).

In der Untersuchung von Barz et al. (2001) wird dieser Wertewandel so schematisiert:



Von diesem Wertewandel sind zentrale Bereiche unseres Lebens betroffen. Ich möchte das exemplarisch an Familie und Identität aufzeigen. Wenn Familie zum Thema wird, dann scheinen alle zu wissen, wovon die Rede ist und doch kann das nicht mehr ein gemeinsam geteilter Bestand sein. Das haben wir ja schon an der Pluralisierung der Lebensformen gesehen. Auch die Werte, Wünsche und Bedürfnisse, die mit Familie verknüpft sind, haben sich im Zuge des Wertewandels deutlich verändert. Familie ist am besten als prozesshaftes Geschehen zur Herstellung von alltäglichem Vertrauen, Sicherheit, Verlässlichkeit und Intimität. Es ist ein aktiver Herstellungsprozess, der im Ergebnis zu höchst unterschiedlichen Lösungen führen kann und er ist permanent, das heißt immer wieder erneuer- und veränderbar. Familie ist kein Besitz, sondern ein gemeinsames Handlungssystem der beteiligten Personen, das permanent neu organisieren muß, sozusagen ein permanenter „Balanceakt“.

Individualisierung, Pluralisierung, Flexibilität und Mobilität gehören also immer mehr zu den Normalerfahrungen in unserer Gesellschaft. Sie beschreiben strukturelle gesellschaftliche Dynamiken, die die objektiven Lebensformen von Menschen heute prägen. Doch wir müssen in der Analyse noch einen Schritt weitergehen, wenn wir be-

greifen wollen, auf welchem Lebensgefühl die unterschiedlichen Vorstellungen vom guten Leben aufruhem.

Jürgen Habermas hat am 5. Juni 1998 der SPD und ihrem Kanzlerkandidaten eine großartige Gegenwartsdiagnose geliefert. Aus ihr will ich nur seine Diagnose eines „Formenwandels sozialer Integration“ aufgreifen, der in Folge einer „postnationalen Konstellation“ entsteht: „Die Ausweitung von Netzwerken des Waren-, Geld-, Personen- und Nachrichtenverkehrs fördert eine Mobilität, von der eine sprengende Kraft ausgeht“ (1998, S. 126). Diese Entwicklung fördert eine „zweideutige Erfahrung“: „die Desintegration haltgebender, im Rückblick autoritärer Abhängigkeiten, die Freisetzung aus gleichermaßen orientierenden und schützenden wie präjudizierenden und gefangennehmenden Verhältnissen. Kurzum, die Entbindung aus einer stärker integrierten Lebenswelt entlässt die Einzelnen in die Ambivalenz wachsender Optionsspielräume. Sie öffnet ihnen die Augen und erhöht zugleich das Risiko, Fehler zu machen. Aber es sind dann wenigstens die eigenen Fehler, aus denen sie etwas lernen können“ (ebd., S. 126f.).

Die großen Gesellschaftsdiagnostiker der Gegenwart sind sich in ihrem Urteil relativ einig: Die aktuellen gesellschaftlichen Umbrüche gehen ans „Eingemachte“ in der Ökonomie, in der Gesellschaft, in der Kultur, in den privaten Welten und auch an die Identität der Subjekte. In Frage stehen zentrale Grundprämissen der hinter uns liegenden gesellschaftlichen Epoche, die Burkart Lutz schon 1984 als den „kurzen Traum immerwährender Prosperität“ bezeichnet hatte. Diese Grundannahmen hatten sich zu Selbstverständlichkeiten in unseren Köpfen verdichtet. Die uns angebotenen auf Zukunft gerichteten Analysen der sich neu herausbildenden Gesellschaftsform benötigen Bilder und Metaphern, um Typisches und Neues zu benennen.

In aktuellen Gegenwartsdeutungen taucht das Bild vom Spieler auf, der einen zentralen postmodernen Menschentypus repräsentieren würde. In einem Buch über postmoderne Lebensformen, das mit „Flaneure, Spieler und Touristen“ betitelt ist, schreibt Zygmunt Bauman (1997, S. 161) folgenden markanten – und durch Kursivschrift herausgehobenen – Satz: *„Das Merkmal des postmodernen Er-*

wachsenseins ist die Bereitschaft, das Spiel so rückhaltlos zu akzeptieren wie Kinder". Die Moderne hat aus der Sicht von Bauman das Leben zu einer Pilgerreise gemacht. Der Mensch in der entstehenden modernen Gesellschaft war ständig auf Achse, aber mit dem Wissen um ein Ziel. Der moderne Mensch als Pilger war in dem Bewusstsein unterwegs, „dass er ziemlich früh im Leben seinen Zielpunkt zuverlässig auswählen konnte/sollte/musste, in der Gewissheit, dass die gerade Linie der Lebens-Zeit vor ihm sich nicht biegen, drehen oder verzerren, zum Stillstand kommen oder sich umkehren würde“ (1997, S. 142). Hindernisse gab es viele, aber aus ihrer Bewältigung wurde ein „belebender Faktor und Quelle des Eifers“ (a.a.O., S. 143). Das „Vertrauen in die Linearität und Kumulationskraft der Zeit“ wurde allgemein geteilt. Identität war schwer zu gewinnen, aber der Glaube an einen unveräußerlichen Identitätskern, den wir als unser „inneres Kapital“ akkumulieren könnten, war ungebrochen. Dieses Lebensmodell müssen wir heute wohl verabschieden. Die Diagnose der Postmoderne zielt genau darauf. Die Metapher vom Pilger taugt nicht mehr. Sein commitment für ein in der Ferne liegendes und durch dauerhafte Anstrengung erreichbares Ziel ist für die meisten Menschen nicht mehr nachvollziehbar. Stattdessen „bilden der Spaziergänger, der Vagabund, der Tourist und der Spieler zusammen die Metapher für die postmoderne Strategie mit ihrer Furcht vor Gebundenheit und Festlegung“ (a.a.O., S. 149). Die „Vermeidung jeglicher Festlegung“ wird zum „Angelpunkt der postmodernen Lebensstrategie“ (S. 146). Der „neue Kapitalismus“ fordert die absolute Flexibilität der menschlichen Psyche (vgl. Sennett 1998) und die Bereitschaft, sich für ihn „fit“ zu halten, was ja soviel heißt wie die Bereitschaft, sich an ihn bedingungslos anzupassen („to fit in“), geht einher mit einer „Fixeophobie“. Von dem in der Moderne geforderten Ernst in Form einer totalen inneren Verpflichtung (commitment) auf Arbeit und Beruf ist das weit entfernt. Das war gerade die Differenz zum Spiel, dem in der Bewertung gerade von Erwachsenen der Ernst des Lebens fehlte. Wenn aber die dauerhafte Festlegung auf Ziele immer weniger gelingt, dann wird aus dem Spiel auf einmal Ernst. Es liefert einen Rahmen für Identitätsprojekte, die nicht mehr um die Akkumulation von innerem Kapital herum organisiert sind, sondern sich im szenischen Spiel, als „playing identity“ (Melucci 1996) entwirft, „Identität als Spiel“ (Belgrad 1992). Im Spiel ist

„nichts gänzlich vorhersagbar und kontrollierbar, aber nichts ist auch völlig unabänderlich“ (Bauman 1997, S. 159f.).

Zygmunt Bauman ist ein großartiger Autor, der uns in seinen letzten Büchern immer wieder neue Metaphern und Bilder anbietet, um das teilweise noch Unbegriffene im globalisierten Kapitalismus begrifflich greifbar zu machen. Während er noch sucht, hat Jeremy Rifkin (2000) mit seinem neuesten Buch „Access“ offenbar alles gefunden: „Ein neuer menschlicher Archetypus wird gerade geboren“ (S. 250). Im Anschluss an Lifton nennt er ihn die „proteische Persönlichkeit“, angelehnt an den Gott Proteus in der griechischen Mythologie. Dieser konnte spielerisch jede beliebige Gestalt annehmen, aber musste dafür einen existentiellen Preis bezahlen: Er konnte sich selbst nie finden. Von diesem Preis ist bei Rifkin nicht die Rede, eher von der Norm im „neuen Kapitalismus“ zu einem – verglichen mit allen Vorläufergenerationen – „flexibleren Menschen“ zu werden, „der sich ständig an sich verändernde Umwelten, neue Umstände im Sinne von äußeren wie inneren Besitztümern, sei ausschlaggebend, sondern der „Zugang“ (access) zu Informationen, Märkten, Beziehungsnetzen und Bühnen. Und dann kommt ein Kernsatz seiner Gesellschaftsdiagnose: „Kennzeichen der Postmoderne ist also Verspieltheit, während die Moderne durch Fleiß geprägt war. In einem System, in dessen Zentrum die Arbeit stand, ist Produktion das operationale Paradigma, und das Eigentum repräsentiert deren Früchte. In einer Welt, die sich um das Spiel herum ordnet, regiert die Aufführung, und der Zugang zu kulturellen Erfahrungen wird zum Ziel menschlichen Handelns. Im Zeitalter des Zugangs, in dem Szenarien geschrieben, Geschichten erzählt und Fantasien ausagiert werden, ist es nebensächlich, Dinge herzustellen und auszutauschen und Eigentum zu akkumulieren“ (S. 263). Ein Teil dieser neuen kulturellen Ordnung ist der Informationstechnologie geschuldet, ein anderer Teil ist eine wenig abgeleitete, aber dominante „Erlebnis- oder Spaßgesellschaft“. Rifkin diagnostiziert: „Alle suchen nach Spiel und Vergnügen“ (S. 262).

Ein alteuropäischer Reflex läßt mich Postmans (1985) Diagnose „Wir amüsieren uns zu Tode“ einfallen. Doch diesen kultur-konservativen Gedankenflug will ich mir nicht erlauben. Er übersieht, dass in der Analyse von Rifkin etwas zentrales getroffen ist. Der globalisierte

Kapitalismus entfaltet sich als „Netzwerk-gesellschaft“, die sich als Verknüpfung von technologischen und ökonomischen Prozessen erweist. Dies zeigt vor allem Manuel Castells auf, den ich für den interessantesten Analytiker der Gegenwartsgesellschaft halte. Er hat in einer großangelegten Analyse die gesellschaftliche Transformationen der Weltgesellschaft in den Blick genommen (Castells 1996; 1997; 1998). Er rückt die elektronische Kommunikationsmöglichkeiten ins Zentrum seiner Globalisierungstheorie. Sie hätten zum Entstehen einer „network society“ (so der Titel des ersten Bandes der Castells’schen Trilogie) geführt, die nicht nur weltweit gespannte Kapitalverflechtungen und Produktionsprozesse ermöglichen würde, sondern auch kulturelle codes und Werte globalisiert. Für Castells bedeutet „die Netzwerkgesellschaft eine qualitativen Wandel in der menschlichen Erfahrung“ (1996, S. 477): Die Konsequenzen der Netzwerkgesellschaft „breiten sich über den gesamten Bereich der menschlichen Aktivität aus, und transformieren die Art, wie wir produzieren, konsumieren, managen, organisieren, leben und sterben (Castells 1991, S. 138).“

Dieser mächtige neue Kapitalismus, der die Containergestalt des Nationalstaates demontiert hat, greift unmittelbar auch in die Lebensgestaltung der Subjekte ein. Auch die biographischen Ordnungsmuster erfahren eine reale Dekonstruktion. Am deutlichsten wird das in Erfahrungen der Arbeitswelt.

Einer von drei Beschäftigten in den USA hat mit seiner gegenwärtigen Beschäftigung weniger als ein Jahr in seiner aktuellen Firma verbracht. Zwei von drei Beschäftigten sind in ihren aktuellen Jobs weniger als fünf Jahre. Vor 20 Jahren waren in Großbritannien 80% der beruflichen Tätigkeiten vom Typus der 40 zu 40 (eine 40-Stunden-Woche über 40 Berufsjahre hinweg). Heute gehören gerade noch einmal 30% zu diesem Typus und ihr Anteil geht weiter zurück.

Kenneth J. Gergen sieht ohne erkennbare Trauer durch die neue Arbeitswelt den „Tod des Selbst“, jedenfalls jenes Selbst, das sich der heute allüberall geforderten „Plastizität“ nicht zu fügen vermag. Er sagt: „Es gibt wenig Bedarf für das innengeleitete, ‘one-style-for-all’ Individuum. Solch eine Person ist beschränkt, engstirnig, unflexibel. (...) Wir feiern jetzt das proteische Sein (...) Man muss in Bewegung

sein, das Netzwerk ist riesig, die Verpflichtungen sind viele, Erwartungen sind endlos, Optionen allüberall und die Zeit ist eine knappe Ware“ (2000, S. 104).

In seinem vielbeachteten Buch „Der flexible Mensch“ liefert Richard Sennett (1998) eine weniger positiv gestimmte Analyse der gegenwärtigen Veränderungen in der Arbeitswelt. Der „Neue Kapitalismus“ überschreitet alle Grenzen, demontiert institutionelle Strukturen, in denen sich für die Beschäftigten Berechenbarkeit, Arbeitsplatzsicherheit und Berufserfahrung sedimentieren konnten. An ihre Stelle tritt die Erfahrung einer (1) „*Drift*“ getreten: Von einer „langfristigen Ordnung“ zu einem „neuen Regime kurzfristiger Zeit“ (S. 26). Und die Frage stellt sich in diesem Zusammenhang, wie sich dann überhaupt noch Identifikationen, Loyalitäten und Verpflichtungen auf bestimmte Ziele entstehen sollen. Die fortschreitende (2) *Deregulierung*: Anstelle fester institutioneller Muster treten netzwerkartige Strukturen. Der flexible Kapitalismus baut Strukturen ab, die auf Langfristigkeit und Dauer angelegt sind. „Netzwerkartige Strukturen sind weniger schwerfällig“. An Bedeutung gewinnt die „Stärke schwacher Bindungen“, womit gemeint ist zum einen, „dass flüchtige Formen von Gemeinsamkeit den Menschen nützlicher seien als langfristige Verbindungen, zum anderen, dass starke soziale Bindungen wie Loyalität ihre Bedeutung verloren hätten“ (S. 28). Die permanent geforderte Flexibilität entzieht (3) „festen Charaktereigenschaften“ den Boden und erfordert von den Subjekten die Bereitschaft zum „Vermeiden langfristiger Bindungen“ und zur „Hinnahme von Fragmentierung“. Diesem Prozess geht nach Sennett immer mehr ein begreifbarer Zusammenhang verloren. Die Subjekte erfahren das als (4) *Deutungsverlust*: „Im flexiblen Regime ist das, was zu tun ist, *unlesbar* geworden“ (S. 81). So entsteht der Menschentyp des (5) flexiblen Menschen: ein „nachgiebiges Ich, eine Collage von Fragmenten, die sich ständig wandelt, sich immer neuen Erfahrungen öffnet - das sind die psychologischen Bedingungen, die der kurzfristigen, ungesicherten Arbeitserfahrung, flexiblen Institutionen, ständigen Risiken entsprechen“ (S. 182). Lebenskohärenz ist auf dieser Basis kaum mehr zu gewinnen. Sennett hat erhebliche Zweifel, ob der flexible Mensch menschenmöglich ist. Die wachsende (6) *Gemeinschaftssehnsucht* interpretiert er als regressive Bewegung, eine „Mauer gegen eine feindliche Wirtschaftsordnung“ hoch-

zuziehen (S. 190). „Eine der unbeabsichtigten Folgen des modernen Kapitalismus ist die Stärkung des Ortes, die Sehnsucht der Menschen nach Verwurzelung in einer Gemeinde. All die emotionalen Bedingungen modernen Arbeitens beleben und verstärken diese Sehnsucht: die Ungewissheiten der Flexibilität; das Fehlen von Vertrauen und Verpflichtung; die Oberflächlichkeit des Teamworks; und vor allem die allgegenwärtige Drohung, ins Nichts zu fallen, nichts 'aus sich machen zu können', das Scheitern daran, durch Arbeit eine Identität zu erlangen. All diese Bedingungen treiben die Menschen dazu, woanders nach Bindung und Tiefe zu suchen“ (S. 189 f.).

Johanno Strasser (2000) hat kürzlich einen Essay vorgelegt, der die Kritik weiter zuspitzt. Er vertritt die These, dass Ausbeutung und Entfremdung zunehmend weniger als fremdgesetzter Zwang einem Menschen begegnet, sondern mehr und mehr zu einer Selbsttechnologie wird, zu einer Selbstdressur, die allerdings in den Ideologien des Neoliberalismus in einem Freiheits- oder Autonomiediskurs daher kommt: „Der neue Kapitalismus nimmt Abschied von den alten hierarchischen Strukturen, der fordistischen Arbeitsteilung mit der Stereotypisierung der Arbeitsvorgänge, den äußeren Zwängen und vorgeschriebenen Laufbahnordnungen, die bei aller Enge und Gewaltsamkeit doch auch Halt und Orientierung boten. Die Verantwortung für die nun notwendig werdenden ungeheueren Anpassungsleistungen wird zum Individuum verlagert; das Individuum muss flexibel auf wechselnde Anforderungen reagieren, sich immer wieder neu justieren, sich umqualifizieren, um durch permanente Selbstveränderung und unbeschränkte Mobilität seine profitable Verwendbarkeit, seine *em-employability*, zu gewährleisten.“

„*Employability* als Ziel eigenständiger Persönlichkeitsbildung, das ist die Benutzung des Emanzipationspathos der Moderne zum Zwecke radikalster Entfremdung. (...) Nicht mehr die aktive Gestaltung des eigenen Lebens durch das Individuum gilt als Lebensideal, sondern die umfassende Selbstinstrumentalisierung für heteronome Zwecke, das Gebrauchtwertwerdenkönnen, ein Leben im Passiv.“

„Der eigentliche Triumph des neoliberalen Selbstdressurprogramms bestünde darin, diese radikale Entfremdung tatsächlich als Gipfel menschlicher Autonomie erscheinen zu lassen und sie so akzeptabel

zu machen. Darum wird die rastlose Anpassung des eigenen Selbst an die wechselnden Bedingungen seiner Verwertbarkeit von den Propheten des Neoliberalismus als Entfaltung der eigenen Persönlichkeit gefeiert, der Zwang zu exzessiver Mobilität als Befreiung aus provinzieller Enge und Abhängigkeit, die uferlose Flexibilisierung der Arbeitszeiten und die Job-Hopperei als Überwindung nervtötender Routine.“

Richard Sennett und Johanno Strasser sind skeptisch, dass die sich abzeichnenden neuen Arbeits- und Lebensformen dem Menschen gut tun. Weniger eindeutig ist Zygmunt Bauman, der seit seinen beiden deutschen Büchern „Moderne und Ambivalenz“ und „Dialektik der Ordnung“ als einer der einflussreichsten zeitgenössischen Denker gilt. In seinem Buch *Unbehagen in der Postmoderne* (Bauman 1999a) versucht er sich erneut an einer zukunftsorientierten Gegenwartsdiagnose. Er knüpft schon im Titel seines Buches an Freuds große Kulturkritik an, die vor genau 70 Jahren erschien: „Das Unbehagen in der Kultur“. Freud hatte festgestellt, dass „der Kulturmensch für ein Stück Glücksmöglichkeit ein Stück Sicherheit eingetauscht“ hat (Freud 1930). Für Bauman hat sich in der Postmoderne die Relation umgekehrt und die Subjekte erleben eine andere Art von Unbehagen: *„Postmoderne Männer und Frauen haben ein Stück ihrer Sicherheitsmöglichkeiten gegen ein Stück Glück eingetauscht“* (1999a, S. 11, kursiv im Original). Und dann kommt ein Satz, der mir so bekannt vorkommt, obwohl ich das Buch zum ersten Mal lese: „Das ‘Unbehagen der Postmoderne’ entsteht aus einer Freiheit, die auf der Suche nach Lustgewinn zuwenig individuelle Sicherheit toleriert“ (ebd.). Wo habe ich diesen Satz schon einmal gehört? Und dann fällt es mir ein: Beim Frühstück las ich in der Süddeutschen Zeitung die Überschrift zu einem Artikel über den Regelungsbedarf im Internet: „Lieber Freiheit als Sicherheit“ (SZ vom 19./20.02. 2000, S. 2). Das berühmte Buch von Erich Fromm „Furcht vor der Freiheit“ würde heute einen Nachfolger „Furcht in der Freiheit“ brauchen. In dem entgrenzten globalisierten Kapitalismus erleben die Menschen eine spezifische „Entsicherung“. Für Zygmunt Bauman lassen sich vier Dimensionen der „gegenwärtigen Ungewissheit“ umreißen, die ein spezifisches „Angstmilieu“, eine „Atmosphäre uns umgebender Furcht“ konstituieren:

(1) „Die neue Weltunordnung“

„Auf ein halbes Jahrhundert eindeutiger Trennlinien, klar umrissener Interessenlagen und keinerlei Zweifeln unterliegender politischer Ziele und Strategien folgte eine Welt ohne jede erkennbare Struktur und ohne jede . auch noch so finstere - Logik. Die Politik der Machtblöcke, die bis vor kurzem noch die Welt dominierte, verbreitete Angst infolge ihrer schreckenerregenden Möglichkeiten; was immer nun an ihre Stelle getreten ist, macht Angst durch seinen Mangel an Konsistenz und Zielgerichtetheit - und das heißt, durch die Grenzenlosigkeit der nur erahnten Möglichkeiten“ (S. 44).

(2) „Die universelle Deregulierung“

Sie bezieht sich auf „die fraglose und uneingeschränkte Priorität, die der Irrationalität eingeräumt wird, die grenzenlose Freiheit, die Kapital und Finanzen auf Kosten aller anderer Freiheiten genießen, das Zerreißen der gesellschaftlich geknüpften und instand gehaltenen Sicherheitsnetze und das Leugnen aller Argumente mit Ausnahme von wirtschaftlichen - versetzte dem erbarmungslosen Polarisierungsprozess einen neuen Schub“ (S. 45). „Kein Arbeitsplatz ist garantiert, keine Position narrensicher, keine Kompetenz von dauerhaftem Nutzen; Erfahrungen Know-how wandeln sich zu Nachteilen, kaum dass sie Aktiva wurden, verlockende Karrieren erweisen sich allzu oft als Harakiri-Unternehmen“ (S. 46).

(3) Die Erosion traditioneller Sicherheitsnetze im Dickicht der Lebenswelt.

„Die anderen Sicherheitsnetze, selbstgeknüpft und instand gehalten, jene Rückzugslinien, die einst der nachbarschaftliche oder der Familienverband boten und hinter die man sich mit seinen Wunden aus den Scharmützeln auf dem freien Markt zurückziehen konnte, sind, wenn nicht ganz zerfallen, so doch zumindest erheblich geschwächt“ (S. 46f.).

(4) „Die essentielle Unbestimmtheit“

„... die essentielle Unbestimmtheit und formbare Weichheit der Welt: In dieser Welt ist alles möglich und alles machbar, doch nichts ein für allemal - und was auch passiert, es geschieht unangekündigt und verschwindet genauso sang- und klanglos wieder. In dieser Welt werden Bindungen zu einer Folge von Bewegungen verfälscht, Iden-

titäten zu aufeinander folgenden Masken, Lebensgeschichten zu Episodenreihen, deren einzige bleibende Bedeutung in der gleichermaßen kurzlebigen Erinnerung an sie liegt. Nichts lässt sich mit Sicherheit wissen, und alles, was man weiß, lässt sich auch anders wissen. (...) Und so gibt es wenig auf der Welt, was man als solide und zuverlässig betrachten könnte, nichts, was an festen Kettfäden erinnern würde, in die man das Tuch des eigenen Lebensweges hineinweben könnte“ (S. 48).

Wenn ich jetzt so weiterdenke, dann wird es eine schwarze Vision: Angst und Unsicherheit treiben die Menschen um. Sie erleiden die gesellschaftlichen Umbrüche und sehen ihre Zukunft vor allem als Verlust. Fundamentalismus und rechter Populismus gedeihen auf diesem Boden prächtig. Die Subjekte und vor allem die Autoren, die über ihre Erfahrungen schreiben, hängen offensichtlich noch den alteuropäischen Idealen, ohne die positiven Möglichkeiten der aktuellen gesellschaftlichen Dynamiken zu sehen. Statt bei den kulturkritischen Meisterdenker sollten wir uns die Visionen eher in dem Bereich holen, in dem Chancen der Veränderungen längst in der Gestalt kontenmässig nachweisbarer Gewinne genutzt werden.

DIE AFFIRMATIVE VISION: DAS SUBJEKT ALS OBERFLÄCHENGESTALTER

Die flinken Chefideologen der "schönen neuen Welt" konstruieren das Subjekt, das die Wirtschaft der Zukunft braucht. David Bosshart (1995) vom Gottlieb Duttweiler Institut in Rüschlikon bei Zürich meldete sich kürzlich mit einem Artikel *Die Neuerfindung des Menschen* zu Wort, in dem er sich auf die aktuelle Identitätsforschung bezieht. Von dem alteuropäischen Personideal des durch "persönliche Tiefe" gekennzeichneten stabilen Charakters, das sich wohl noch immer in manchen Chefetagen hält, setzt er sich polemisch ab: "Sich persönlich fit zu machen wird nicht mehr heißen, ein starkes Ich zu entwickeln, sondern in virtuellen Beziehungen zu leben und multiple Identitäten zu pflegen. Das heißt: Ich setze nicht mehr auf einen persönlichen 'Kern' und suche ihn, sondern ich trainiere mir die Fähigkeit an, mich nicht mehr definitiv auf etwas festzulegen. Damit bleibe ich fit für neue Wege. Metaphorisch gesprochen: *Statt in die Tiefe gehe ich in die Breite*. Ich werde zum Oberflächengestalter, ich gestalte mit meinen Stilen, torsohaften Charakteren und Identitäten

Oberflächen. ... Dreh- und Angelpunkt der persönlichen Fitness ist nicht mehr der Aufbau einer eigenen, stabilen Identität, sondern das Vermeiden des Festgelegtwerdens" (S. 147 f.). "Fitness ist der große Trend", auf den wir uns in allen Lebensbereichen einzustellen haben und diese Haltung ist sowohl für den "Wirtschaftsstandort" wie für die persönlichen Lebenschancen ausschlaggebend: "In gesättigten, enger werdenden Märkten entscheidet die Corporate Fitness, der 'fitte' Umgang mit schnell wechselnden Strukturen, Werten und Kontexten" (S. 140). Neben "mentaler Fitness" kommt es natürlich auf ein "Body Management" an, das die Störanfälligkeit des Körpers möglichst ausschaltet. Er wird als "Wetware" ("menschliche Körper aus Fleisch, Knochen und Flüssigkeiten) bezeichnet, die keinesfalls vernachlässigt werden darf, aber nur um sie als "ärgerliches Randphänomen, das Kosten verursacht" zu "eliminieren" (S. 149). Es gibt auch eine "Fitness der Geschlechter". Darunter versteht er unter Bezug auf Judith Butler u.a. das "Ende des Geschlechterzwangs". Nun sei "es möglich, eine optimale Mischung des Weiblichen und Männlichen jenseits einer auf ein bestimmtes Geschlecht bezogenen Ableitung von Ressourcen und Fähigkeiten zu erreichen" (S. 153).

Das gesamte menschliche Handeln wird von einer *diffus-universellen Leistungsbereitschaft* bestimmt. Zygmunt Bauman (1995) hat sich kürzlich Gedanken zum gegenwärtigen Fitness-Kult gemacht: "Fitness - die Fähigkeit, sich schnell und behende dorthin zu bewegen, wo etwas los ist und jede sich bietende Möglichkeit für neue Erfahrungen zu ergreifen - hat Vorrang vor *Gesundheit* - der Vorstellung, dass es so etwas wie Normalität gibt, die man stabil und unversehrt hält" (S. 10).

"Nicht mehr das Streben nach Normerfüllung und Konformität macht also die Anstrengung unseres Lebens aus; vielmehr handelt es sich um eine Art Meta-Anstrengung, die Anstrengung, fit - gut in Form - zu bleiben, um sich anzustrengen. Die Anstrengung, nicht alt und rostig und verbraucht zu werden; an keinem Ort zu lange zu bleiben; sich die Zukunft nicht zu verbauen" (S. 12).

Die Fitness-Narration, die uns allüberall begegnet, scheint wenig zur Förderung von Lebenssouveränität beizutragen, sondern eher den Typus der flexiblen Anpassung an äußere Standardisierungen,

die immer häufiger wechseln und sich nicht mehr in einem fixen Typus kristallisieren. In diese Richtung entstehen neue normative Modelle, an deren Etablierung sich auch SozialwissenschaftlerInnen längst beteiligen. John Seel (1998, S. 39) formuliert zwei Annahmen, die für ihn quasi „postmoderne Axiome“ darstellen: (1) „Das Selbst ist unbestimmt; jedes Selbst ist möglich“ und (2) „der Prozess der Selbst-Schöpfung ist niemals beendet“. Ernest Gellner (1995) hat diesen „neuen Menschen“ als den „modularen Menschen“ beschrieben. Er greift damit auf eine Metapher aus der Möbelindustrie zurück, in der sich die Entwicklung von einem massiven Holzschrank immer mehr zu einem modularen Einrichtungssystem entwickelt das, in dem beliebig Teile angebaut und ausgetauscht werden können. Der modulare Mensch mit seiner IKEA-Identität ist kein stabiler, fertiger Charakter, sondern stellt ein „Wesen mit mobilen, disponiblen und austauschbaren Qualitäten dar“ (Bauman 1999b, S. 158). Hier zeichnet sich jener Menschentypus ab, der in einer „Netzwerk-Gesellschaft“ funktional ist.

Der SPIEGEL vom 19.06.2000 macht uns mit diesem neuen ultraflexiblen Menschentypus bekannt, er ist der Repräsentant der Internet-Elite, die Yetties ("young, entrepreneurial, tech-based"). Sie würden Tag und Nacht schuften, nur ans Geld denken und sonst nur an sich. Sie seien durch ein "windschnittiges Psychogramm" gekennzeichnet: "Sie sind ultraflexible Menschen, die sich immer neuen Aufgaben stellen und ihre Grenzen auflösen", so die Soziologin Betty Siegel vom Trendbüro Hamburg. Andreas Boes von der TU Darmstadt charakterisiert sie so: "Die Verbetrieblichung des Lebens, dieses Arbeiten ohne Ende, wird nicht mehr als pathologisch wahrgenommen, sondern zur erstrebenswerten Norm erhoben." In der IT-Branche könne man in besonders ausgeprägter Form den Trend beobachten, sich "zum Unternehmer seiner selbst zu machen". Andreas Boes stellt fest: "Diese High Performers meiden jegliche soziale Bindungen und Verpflichtungen, die Konkurrenz zu ihrem Engagement im Job bedeuten." "Tempo, Leistungsbereitschaft, Flexibilität, totale Verfügbarkeit für die Arbeit: Dies sind die Grundsätze des ultimativen Yettie-Lifestyles." Zu diesem neuen Menschentypus gehört zum Beispiel Bernd Kolb, den die SPD 1998 zum "Unternehmer des Jahres" gekürt hat. Er ist Chef einer Multimedia-Agentur. Er sagt: "Das Wort 'langfristig' versteht in dieser Branche niemand mehr." Seine Leute plan-

ten ihre Lebenszyklen für höchstens ein bis zwei Jahre. Werte wie Herkunft oder Heimat würden für die Cyberspace-Generation kaum etwas bedeuten.

"... mit dem rasanten Tempo in der Branche ändert sich auch das Beziehungsnetz ständig, es muss immer wieder neu geknüpft werden. Yetties sind nicht einsam, doch bei dieser 'verbetrieblichten Beziehungen' gehe es weniger um Gefühle als einmal mehr um das Berufliche." "Diese Kontakte sind oft ein berechnendes Networking, ein Mittel zur internen Positionierung" (Betty Siegel). Begegnet uns hier das Subjekt der Zukunft? Es scheint sich endgültig aus den „Kerkerzellen“ der einfachen Moderne befreit zu haben. So jedenfalls hat Vilem Flusser die Lebensformen der modernen Welt einmal bezeichnet und zum Auszug aus diesen Zellen ermuntert, um endlich in Erlebnisse und Erfolge in einer wieder abenteuerlich geprägten Welt erleben zu können. Ist das die Avantgarde, die begriffen hat, welche ungeheueren Potentiale in dieser „entsperrten Welt“ liegen? „Furcht vor der Freiheit“ gibt es nicht, denn sie wird souverän gemagt. Und für alle, die hier noch nicht angekommen sind, bleibt Ironie. So kann man etwa bei zwei von diesen Ich-AG-Trapezkünstlern, Johannes Goebel und Christoph Clermont, in ihrem Buch "Die Tugend der Orientierungslosigkeit" lesen: "Wo viele Beobachter noch jammernd am Wegesrand stehen und den Abschied von der Sicherheitsgesellschaft beklagen, bleibt dem Lebensästheten nichts übrig, als es sich in den Freiheiten der zweiten Moderne bequem zu machen" (S. 129).

Ich stehe jetzt an folgender Weichenstellung: Gibt es neben der Bewahrung alteuropäischer Subjektvorstellungen, auch und gerade in einer gesellschaftskritischen Tradition, und der flinken Bereitschaft, den „modularen Menschen“ zum progressiven Zukunftsmodell“ zu erklären, einen dritten Weg?

DER DRITTE WEG: DAS FÜR SICH SELBST SORGENDE UND SICH IN DIE WELT EINMISCHENDE SUBJEKT

Wie wir bisher gesehen haben, bleibt der gesellschaftliche Strukturwandel nicht auf die äußeren materiellen Bedingungen menschlicher Existenz beschränkt. Wie wir schon seit Max Weber, Erich Fromm oder Norbert Elias wissen, schafft er sich jeweils auch die Charakter-

formen, die er braucht und er demontiert diejenigen, die nicht mehr funktional sind. Wenn Richard Sennett (1998) sein Buch im Original „The corrosion of character“ genannt hat, dann will er damit die Botschaft senden, die Identitäts- oder Charakterbildung ist unter Bedingungen des „Neuen Kapitalismus“ gefährdet. Allerdings unterstellt er dabei, dass es nur eine adäquate Form der Charakterbildung gibt und diese Annahme ist problematisch. Im historischen Verlauf haben sich immer wieder neue Vorstellungen von einer adäquaten Personbildung entwickelt. Die Frage, die sich dann jeweils auf veränderten Entwicklungsniveau neu gestellt hat, ist die Frage nach eigensinnigen Souveränitätsmöglichkeiten für das Subjekt gegenüber der ohnmächtigen Unterwerfung unter die funktionalen Imperative der neuen Ordnung. Es geht also um die Alternative von Selbstbestimmung oder bloßer heteronomer Funktionalität, also jener universellen Bereitschaft, für alles „fit“ zu sein, also sich in vorgegebene Schablonen einzupassen.

Mit dem Blick auf die aktuelle gesellschaftliche Dynamik fragt sich Jürgen Habermas, wie diese bewältigt werden kann: „Soll ein solcher Liberalisierungsschub nicht sozialpathologisch entgleisen, also nicht in der Phase der Entdifferenzierung, in Entfremdung und Anomie stecken bleiben, muss sich eine Reorganisation der Lebenswelt in jenen Dimensionen des Selbstbewusstseins, der Selbstbestimmung und der Selbstverwirklichung vollziehen, die das normative Selbstverständnis der Moderne geprägt haben. (...) Dabei dehnen sich die Spielräume für eine reflexive Aneignung identitätsstabilisierender Überlieferungen, Spielräume der Autonomie für den Umgang miteinander und im Verhältnis zu den Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, Spielräume schließlich für die individuelle Gestaltung des persönlichen Lebens“ (1998, S. 127).

Manuel Castells (1997) fragt im zweiten Band seiner Trilogie (Titel: „The power of identity“) nach den Konsequenzen der globalisierten „Netzwerk-Gesellschaft“ für die Herausbildung kollektiver Identitäten. Er sieht zunächst den zunehmenden Funktionsverlust aller Formen von „legitimizing identity“. Das sind jene Muster, die sich an den klassischen Spielregeln nationalstaatlicher Gesellschaften ausgerichtet haben. Als eine spezifische identitätspolitische Reaktanzbildung auf die „network society“, in der sich lokale und Verbind-

lichkeit vermittelnde soziale Beziehungen verflüchtigen, sieht er weltweit das Entstehen von fundamentalismusträchtigen Formen einer „resistant identity“: Sie entstehen aus einer defensiven Identitätspolitik von Gruppen, sozialen Bewegungen oder auch einzelnen Personen, die sich gegen die vorherrschende Dominanzkultur der „real virtuality“ (S. 66) in der Gestalt von konstruierten kollektiven Wir-Figurationen wehren, die auf lokale, kulturelle oder religiöse Eindeutigkeiten und Grenzziehungen bestehen. Ihr Grundprinzip formuliert Castells als „the exclusion of the excluders by the excluded“ (S. 9). Von diesen Reaktanzformen kollektiver Identität unterscheidet Castells das Muster der „project identity“. Ihr Entstehungsprozess läuft in aller Regel über irgendeine Form von widerständiger Identität, aber sie bleibt nicht in der Verteidigung partikularistischer eingespielter Lebensformen stehen, sondern entwirft Vorstellungen neuer selbstbestimmter Identitätsfigurationen in einer zivilgesellschaftlichen Perspektive, die in ihrem Anspruch universalistisch ausgerichtet ist. Projekt-Identitäten bilden sich in sozialen Bewegungen (z.B. Frauen- oder in ökologischen Bewegung) heraus.

Damit wäre ich bei der die Idee der Zivilgesellschaft angekommen, die ja gegenwärtig immer wieder strapaziert wird. In seinem ZEIT-Artikel „Loblied auf die Zivilgesellschaft“ zeigt Alain Touraine (1999), dass ein richtig verstandenes Konzept von Zivilgesellschaft eine hohe Relevanz für die Subjekte haben kann. Er stellt sich die Frage, die mich auch schon in meinen bisherigen Überlegungen beschäftigt hat, wie Subjekte sich heute selbstbestimmt definieren sollen: „Wie aber kann es in dieser Situation gelingen, die Einheit der Vernunft und die Integration der Welt mit der Verschiedenartigkeit der Kulturen zu versöhnen? Auf ein transzendentes Prinzip können wir jedenfalls nicht mehr zurückgreifen. Nur dem Einzelnen kann eine solche Neugestaltung gelingen. Er muss der Zersplitterung seiner Persönlichkeit ebenso widerstehen wie der Fragmentierung der Gesellschaft; er muss seinem Leben einen Sinn geben, ein life narrative, um sich so einen Lebensentwurf zu schaffen, in dem er sich als Subjekt seiner eigenen Erfahrungen erkennt.“ Genau darin sieht er die Aufgabe einer demokratischen Zivilgesellschaft. Sie soll „das Recht des Einzelnen institutionell zu garantieren, sich als Subjekt, mit einer eigenen Lebenserzählung, zu begründen und anerkannt zu

werden.“ Diese zivilgesellschaftliche Idee „orientiert am Subjekt und seiner Lebenserfahrung, wendet sich grundsätzlich ‚nach unten‘“.

Von diesen eher soziologisch begründeten Überlegungen möchte ich mit einem doppelten gedanklichen Salto einerseits Anschluss an vertrautere gemeindepsychologische Konzepte und andererseits zu empirischen Befunden suchen. In beiden Bewegungen geht es um die Weiterführung des Tourainschen Gedankens, dass der Einzelne „Subjekt seiner eigenen Erfahrungen“ werden soll.

(1) Darum geht es in einer der wertvollsten Erklärungen der Weltgesundheitsorganisation, der Ottawa-Charta, die als zentrale Programmformulierung für das Empowermentkonzept gelten kann:

"Gesundheit wird von Menschen in ihrer alltäglichen Umwelt geschaffen und gelebt: dort, wo sie spielen, lernen, arbeiten und lieben. Gesundheit entsteht dadurch, dass man sich um sich selbst und für andere sorgt, dass man in die Lage versetzt ist, selber Entscheidungen zu fällen und eine Kontrolle über die eigenen Lebensumstände auszuüben sowie dadurch, dass die Gesellschaft, in der man lebt, Bedingungen herstellt, die allen ihren Bürgern Gesundheit ermöglichen".

(2) Darum geht es auch bei der Debatte um das „bürgerschaftliche Engagement“. Helmut Klages definiert als dessen innersten Motor das „Grundbedürfnis“ von Menschen, „Subjekt des eigenen Handelns“ zu sein. Dieser Motor bekommt seine Energie aus einem Wertewandel, der natürlich auch auf den gesellschaftlichen Umbruch zu einem globalisierten Kapitalismus reagiert, aber offensichtlich nicht einfach als konditionierter Reflex auf die Bedingungen einer veränderten Ökonomie gedeutet werden kann. In diesem Wertewandel zeichnet sich ein Subjekt ab, das sein Leben in die eigene Regie nehmen will, das sich gegenüber Autoritäten skeptisch erweist und das sich immer mehr von institutionellen Mustern herkömmlicher Integrationsmächte wie Politik, Gewerkschaften oder Kirchen löst. Engagementbereitschaft folgt dann auch weniger aus traditionellen Verpflichtungen gegenüber dem Gemeinwohl, sondern aus dem Wunsch, die eigene Lebenswelt zu gestalten und die darin eingebettete Identität selbst zu konstruieren.

Ich behaupte nicht, dass das bürgerschaftliche Engagement, das etwa in Deutschland bei einer Größenordnung von 30-40% geschätzt

wird (vgl. Keupp 2000), identisch sei mit dem, was Castells die „Projekt-Identität“ genannt hat oder was Touraine als gelungenes „life narrative“ sieht. Aber es ist auf dem Weg dorthin ein unverzichtbarer Rohstoff. Er ist deshalb so wertvoll, weil er neben seiner individuellen Motivbasis von Anfang an ein kommunitäres Element enthält. Konrad Hummel definiert bürgerschaftliches Engagement als „ganzheitliches Handeln oder auch die Handlungsbereitschaft von Bürgern im Eigeninteresse mit anderen gemeinsam zugunsten aller gemeinsam“ (1997, S. 43).

Die Faszination, die von der Entdeckung einer zivilgesellschaftlichen Perspektive ausgeht, hat gerade damit zu tun, dass das Konzept vom bürgerschaftlichen Engagement unterschiedliche aktuelle gesellschaftlicher Fragestellungen zu bündeln vermag. Bürgerschaftliches Engagement lässt sich als Schnittmenge folgender Diskurse charakterisieren:

(1) Der *Gemeinwohldiskurs*: Die besorgte Debatte um das Gemeinwohl um Gemeinsinn in einer individualisierten Gesellschaft. Geht uns das „soziale Kapital“ verloren, jener Bereich sozialer Beziehungen und Kontexte, in denen sich Menschen beheimaten und identifizieren können.

(2) Der *Demokratiediskurs*: Die Zivilgesellschaft wird entdeckt und als die „Seele“ der demokratischen Gesellschaft betrachtet. Sie besteht aus dem Engagement der BürgerInnen. Sie mischen sich ein und machen sich öffentliche Anliegen zu ihren eigenen.

(3) Der *Diskurs sozialer Sicherung*: Wie stellen Gesellschaften die Absicherung vor der Folgen existentieller Risiken und Bedrohungen sicher, ohne dass Menschen zu Objekten „fürsorglicher Belagerung“ gemacht werden oder zu passiven DienstleistungsempfängerInnen?

(4) Der *Tätigkeitsdiskurs*: Tätigkeit im Sinne von Erwerbsarbeit ist das zentrale Medium der Identitätsentwicklung der Moderne gewesen. Wenn aber die Erwerbsarbeit nicht für alle Menschen eine Verankerungsmöglichkeit schafft, wie soll dann im positiven Sinne Identität geschaffen werden? Die Idee der Tätigkeitsgesellschaft,

zeigt so viele sinnvolle gesellschaftliche Aktivitätsfelder auf, die sich nicht auf Erwerbsarbeit reduzieren lassen.

Wenn es gelingt, die vorwärtstreibende Kraft dieser Diskurse zu nutzen, dann könnte sich das Anregungspotential einer zivilgesellschaftlichen Perspektive für zukunftsfähige Konzepte entfalten. Aber es bleibt noch ein wichtiger Baustein, den Touraine in seinem „Loblied auf die Zivilgesellschaft“ angesprochen hat. Es heißt bei ihm: „Nur dem Einzelnen kann eine solche Neugestaltung gelingen“ oder in der Ottawa-Charta ist davon die Rede, dass der Einzelne in die Lage versetzt werden soll, für sich und andere zu „sorgen“. „Politik der Lebensführung“ heißt diese Aufgabe bei Anthony Giddens (1997) und Michel Foucault spricht von „Selbstsorge“ und entwickelt daraus die Idee der „Lebenskunst“ oder der „Ästhetik der Existenz“. Mit dem, was ich hier von Foucault gelernt habe, möchte ich meine Vision beenden.

EINE ZUKUNFTSVISION: „SELBSTSORGE“ UND „ÄSTHETIK DER EXISTENZ“

Michel Foucault hat eine Utopie formuliert, die den Einzelnen ins Zentrum rückt und trotzdem ist es bei ihm kein Ausdruck eines späten Individualismus oder einer reumütigen Rückkehr zu seiner Stammdisziplin, denn er hatte ja mal als Psychologe angefangen. Er macht sich Gedanken über ein Gemeinwesen, in dem sich Subjekte zur Schöpfung ihrer eigenen Lebensgeschichte ermutigt fühlen, zu „einer permanenten Kreation unserer selbst in unserer Autonomie“ (Foucault 1990, S. 47) und sich nicht als Produkt oder Opfer der gesellschaftlichen Disziplinar- und Normalisierungsmächte erleben müssen. „Eine Polis, in der sich jeder auf die richtige Art um sich selbst kümmern würde, wäre eine Polis, die gut funktionierte; sie fände darin das ethische Prinzip ihrer Beständigkeit“ (Foucault 1985, S. 15). Selbstsorge ist also letztlich ein Gedanke, der das Subjekt mit seiner „Aufgabe der Ausarbeitung seiner selbst“ (1990, S. 45) in einen engen Zusammenhang mit der politisch-sozialen Ordnung des Gemeinwesens bringt. Die Psychokulte, die Foucault an ihren Geburtsorten in den USA immer wieder besichtigt hat, stellen das genaue Gegenteil seiner Vorstellung dar, die sehr stark aus seiner Beschäftigung mit der Antike herausentwickelt wurde: „Im kalifornischen Selbstkult geht es darum, das eigene wahre Selbst zu entde-

cken, es von dem zu scheiden, was es verdunkeln oder entfremden könnte, und seine Wahrheit zu entziffern dank psychologischer oder psychoanalytischer Wissenschaft, die in der Lage sein soll, einem zu sagen, was eines wahren Selbst sei“ (Interviewaussage in Dreyfus & Rabinow 1987, S. 283). Es geht um die Innenschau, die Suche nach der Wahrheit in der Seele und damit erweist sich der Psychoboom als spätes Erbe der jüdisch-christlichen Seelensuche.

Der Begriff „Selbstsorge“ meint, „auf sich selbst achten“ oder „sich um sich selbst kümmern“ (Foucault 1993, S. 28), die „Sorgfalt, die man auf sich selbst verwendet“ (ebd., S. 35) und dieser Begriff „steht für eine Haltung und das Verhalten eines Menschen, der es unternimmt, das eigene Leben zu gestalten, es nicht an fremden Normen und Vorstellungen zu orientieren, sondern ihm eine unverwechselbare eigene ästhetische Form zu geben“ (Gussone & Schiepek 2000, S. 108)

Das Konzept der Selbstsorge hat es in der christlich-abendländischen Tradition gar nicht leicht: „Wir sind geneigt, in der Sorge um sich selbst etwas Unmoralisches zu argwöhnen, ein Mittel, uns aller denkbarer Regeln zu entheben“ (Foucault 1993, S. 31). Es wird in die Nähe von Egoismus gebracht und ist damit in einem Fahrwasser, das als unmoralisch-trübe gilt. „In der gesamten Geschichte des Christentums besteht ein Zusammenhang zwischen dramatischer oder verbalisierte Selbstenthüllung und dem Verzicht auf das eigene Selbst“ (Foucault 1993, S. 62).

„Denn die *autonome Selbstsorge*, die in der antiken Philosophie begründet worden war, wurde in der christlichen Kultur zur *heteronomen Seelsorge* verkehrt. (...) Zum Subjekt der Sorge wurde der Seelsorger, zum alleinigen Objekt seiner Sorge wurden die Seelen der ihm Anvertrauten, die zu ewigen Heil zu führen waren; die Selbstsorge aber, und mit ihr die leibliche Sorge, blieb fortan, wie die Klugheit, dem Verdacht ausgesetzt, der Selbstsucht zu frönen“ (Schmid 1998, S. 248). Es kommt eher auf eine „Reinigung“ der unter Verdacht stehenden Seele an, als auf die Förderung eigener Lebenssouveränität. Die Erfüllung der eigenen Existenz wird ja ohnehin nicht im profanen Alltagsleben erwartet, sondern dies stellt eine „Bewährungsstrafe“ dar und die Einhaltung der „Bewährungsauf-

gen“ bildet die Voraussetzung für eine jenseitige Erfüllung. Eigentlich kann nur eine externe Instanz sicherstellen, dass sich nicht der innere Schweinehund durchsetzt. Ein externes Monitoring sichert dem Subjekt das Gefühl, auf dem richtigen Weg zu sein. „In ausgesuchten und zugleich ausführlichen Interpretationen hebräischer und frühchristlicher Texte zeigt Foucault, dass hier die wesentlichen Momente pastoraler Macht im sozialpolitischen Modell des Hirtenführers, der sich um seine Herde zu kümmern hat, vorgebildet sind. Anders als das griechische Denken, das diesem Modell praktisch keine Bedeutung beimisst, ist das hebräische Modell des Regierens durch eine ganz besondere, auf das individuelle Heil aller Mitglieder der Herde gerichtete Verpflichtung zur Fürsorge gekennzeichnet. Sorge um die Herde, Sichkümmern um die einzelnen Individuen, andauernde und individualisierende Zuneigung, die absolute Pflicht der konkreten Fürsorge, die ein dauerndes Aufpassen einschließt, machen zusammengenommen die individualisierende Macht für jedes einzelne ‘Schaf’ aus“ (Kögler 1994, S. 159). Das kann man auf eine kurze Formel bringen: „fürsorgliche Belagerung“. Die Psychotherapie steht auch in dieser Tradition der Pastoralmacht.

Foucault versucht seinem intellektuellen Pendel eine andere Richtung zu geben: „Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen“ (S. 250). Wir müssen „verstehen wollen, kraft welcher Mechanismen wir zu Gefangenen unserer eigenen Geschichte geworden sind“ (S. 245). Foucault sucht immer wieder Kämpfe, die sich richten „gegen all das, was das Individuum an es selber fesselt und dadurch anderen unterwirft. (S. 247).

Die Überlegungen des späten Foucault zur Lebenskunst stehen in einem engen Verhältnis zu seiner Machttheorie. Er sieht Macht nicht als Inbegriff des „Bösen“, die man bekämpfen oder vermeiden sollte. Macht kommt von „Vermögen“, etwas bewegen oder beeinflussen können. Das ist der begriffliche Teil, der in Begriffen wie Selbstermächtigung bzw. Selbstwirksamkeit oder Empowerment enthalten ist. Das Subjekt wird für Foucault nicht gegen die Macht gebildet, sondern in ihr. In der Möglichkeit auf sich und seine Lebensgestaltung Einfluss zu nehmen. „Selbstsorge - und hierin unterscheidet sie

sich einmal mehr von Weltflucht - bedeutet nicht Machtabstinenz. Selbstsorge bedeutet vielmehr, die Regierung seiner selbst nicht anderen zu überlassen, dafür zu sorgen, dass Machtbeziehungen nicht in Herrschaftszustände eingefroren werden, bedeutet, sich im komplexen Feld der Machtbeziehungen zurechtzufinden. Selbstsorge ist insofern 'ein Einsatz im Spiel der Macht'" (Gussone & Schiepek 2000, S. 130).

Bei seinem Rückgriff auf die Antike entdeckt Foucault eine Vorstellung der Verbindung von Selbstsorge und öffentlicher Verantwortung, die für die „Berliner Republik“ und ihre Archäologie im System von "Underkonten" und persönlichen Abhängigkeiten einer (Wieder-)Entdeckung wert wäre: „... in der antiken Seelsorge (zeigt sich) ein Begriff von Subjektivität, der nicht in Macht aufgeht, ja diese vielmehr erst ermöglicht. Nur wer sich selbst regieren kann, ist dort zu einer Regierung über die anderen fähig“ (Kögler 1990, S. 205). In diesem Sinne sind die „Beschäftigung mit sich selbst und politisches Handeln miteinander verknüpft“ (Foucault 1993, S. 36).

Sollen sich solche Ideen als zukunftsfähig erweisen, müssen sie sich natürlich auch die Differenz zwischen Antike und dem 21. Jahrhundert bewusst machen. Die griechische Polis als selbstgestaltetes Gemeinwesen war beschränkt auf die Männer der herrschenden Oberschicht, die von harter körperlicher Sklavenarbeit und der weiblichen Reproduktionsarbeit profitierten. So philosophiert sich gut und die Inszenierung der eigene Existenz kann zu einem Hauptzweck werden. Selbstsorge heute ist mit der Idee der universellen Gültigkeit und der demokratischen Teilhabe unauflöslich zu verknüpfen.

Das ist die Idee der Zivilgesellschaft. Das „Zivile“ ist nicht jener elitäre oder muffige „bürgerliche“ Habitus, den die 68er zu ihrem Feindbild gemacht haben, sondern es meint die Idee der selbstbewussten, eigensinnigen Teilhabe an den Dingen, die mich betreffen und die ich aus Selbstsorge mitgestalten möchte.

Die Polis von heute und die von ihr zu erwartende Chance auf Selbstsorge und Teilhabe erfordert allgemeine Grundprinzipien de-

mokratischer Zivilgesellschaften. Taylor (1993) formuliert die drei folgenden:

(1) Solidarität ist unteilbar und insofern ein einheitsstiftender Wert. Die Gesellschaftsmitglieder definieren sich als "Beteiligte am gemeinsamen Unternehmen der Wahrung ihrer Bürgerrechte". Der Antrieb dafür "kann nur aus einem Gefühl von Solidarität kommen, das die allgemeine Verpflichtung zur Demokratie übersteigt und mich mit jenen anderen, meinen Mitbürgern, verbindet" (Taylor 1993, S. 14).

(2) Partizipation ist die zweite Grundbedingung für Demokratie. Wichtig sind hier soziale "Bewegungen, in den sich Bürger selbst organisieren, um auf den politischen Prozess einzuwirken. (...) Diese Bewegungen erzeugen einen Sinn für zivile Macht, ein Gemeinschaftsgefühl bei der Verfolgung von Zielen" (a.a.O., S. 16). Taylor plädiert für eine "weitgespannte Vielfalt von Formen direkter Partizipation" und für die Schaffung dezentraler politischer Einheiten, die "eine Beziehung zu lebendigen Identifikationsgemeinschaften haben (müssen)" (a.a.O., S. 17).

(3) Sinn für gegenseitigen Respekt ist die dritte zentrale Bedingung. "Ohne diesen Respekt bliebe es unverständlich, warum das Gemeinwesen die Bürgerrechte gemeinschaftlich verteidigt. Wenn auch nur eine regional, ethnisch, sprachlich oder wie immer bestimmte Gruppe von Bürgern Anlass zu der Annahme hat, dass ihre Interessen übergangen werden oder dass sie diskriminiert wird, ist die Demokratie in Frage gestellt." Besonders die Erfahrungen sozialer Ungleichheit bedrohen die demokratischen Grundwerte und deshalb kommt den "Einrichtungen des Wohlfahrtsstaates" eine so zentrale Bedeutung zu: "Er hat entscheidend dazu beigetragen, dass die Bürger sich gegenseitig eine gewisse Achtung bezeugen" (S. 18).

Gerade dieses letzte Grundprinzip macht deutlich, dass die Chance zur Selbstsorge wesentlich von gesellschaftlich ermöglichten Ressourcen abhängt, denn - wie es Julian Rappaport - als Basic für Empowerment bezeichnet hat: "Rechte ohne Ressourcen zu besitzen, ist ein grausamer Scherz" (1981, S. 268). Das ist in jedem Falle eine zukunftsfähige Aussage.

LITERATUR

- Bauman, Zygmunt: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu post-modernen Lebensformen.* Hamburg: Hamburger Edition 1997.
- Bauman, Zygmunt: *Unbehagen in der Postmoderne.* Hamburg: Hamburger Edition 1999 (a).
- Bauman, Zygmunt: *In search of politics.* Stanford: Stanford California Press 1999 (b).
- Bauman, Zygmunt: *Liquid modernity.* Cambridge: Polity Press 2000.
- Bosshart, David: *Die Neuerfindung des Menschen.* In: *TopTrends. Die wichtigsten Trends für die nächsten Jahre.* Düsseldorf: Metropolitan Verlag 1995, S. 139 - 165.
- Castells, Manuel: *Informatisierte Stadt und soziale Bewegungen.* In: M.Wentz (Hrsg.): *Die Zukunft des Städtischen.* Frankfurt: Campus 1991, S. 137 - 147.
- Castells, Manuel: *The rise of the network society. Vol. I von The information age: Economy, society and culture.* Oxford: Blackwell 1996.
- Castells, Manuel: *The power of identity. Vol. II von The information age: Economy, society and culture.* Oxford: Blackwell 1997.
- Castells, Manuel: *End of millenium. Vol. III von The information age: Economy, society and culture.* Oxford: Blackwell 1998.
- Cohen, Daniel: *Unsere modernen Zeiten. Wie der Mensch die Zukunft überlebt.* Frankfurt: Campus 2001.
- Cruikshank, Barbara: *The will to empower: Democratic citizens and other subjects.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1999.
- Ferguson, Harvie: *Glamour and the end of irony.* In: J.D.Hunter (Hrsg.): *The question of identity.* Charlottesville: University of Virginia Press 1998.
- Foucault, Michel: *Freiheit und Selbstsorge.* Frankfurt 1985
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band: Der Gebrauch der Lüste.* Frankfurt: Suhrkamp 1986.
- Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit. Dritter Band: Die Sorge um sich.* Frankfurt: Suhrkamp 1986.
- Warum ich Macht untersuche: *Die Frage des Subjekts.* In: H.L.Dreyfus & P.Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Frankfurt 1987, S. 243 - 250.
- Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?* In: E.Erdmann, R.Forst & A.Honneth (Hrsg.): *Ethos der Moderne.* Frankfurt: Campus 1990, S. 35 - 54.
- Foucault, Michel: *Technologien des Selbst.* Fischer 1993.
- Foucault, Michel: *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983.* Berlin: Merve 1996.
- Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft.* Frankfurt: Suhrkamp 1999.
- Foucault, Michel & Seitter, Walter: *Das Spektrum der Genealogie.* Bodenheim: PHILO o.J.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur.* Wien: Psychoanalytischer Verlag.
- Gellner, Ernest: *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen.* Stuttgart: Klett-Cotta 1995).
- Gergen, Kenneth J.: *The self: death by technology.* In: D.Fee (Ed.): *Pathology and the postmodern. Mental illness as discourse and experience.* London: Sage 2000, S. 100 - 115.
- Gerken, Gerd: *Die fraktale Marke. Eine neue Intelligenz der Werbung.* Düsseldorf: Econ 1994.
- Giddens, Anthony: *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie.* Frankfurt: Suhrkamp 1997.

- Goebel, Johannes & Clermont, Christoph: Die Tugend der Orientierungslosigkeit. Berlin: Volk & Welt 1997.
- Gross, Peter: Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert. Frankfurt: Suhrkamp 1999.
- Gussone, Barbara & Schiepek, Günter: Die „Sorge um sich“. Burnout-Prävention und Selbstsorge in helfenden Berufen. Tübingen: DGVT 2000.
- Habermas, Jürgen: Die postnationale Konstellation. Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- Hummel, Konrad: Projekte zwischen Eigennutz und Gemeinwohl - lernen für die Bürgergesellschaft. In: Arbeitsgruppe Bürgerschaftliches Engagement für München: Selbstverlag 1997, S. 43 - 54.
- Keupp, Heiner: Eine Gesellschaft der Ichlinge? Zum bürgerschaftlichen Engagement Heranwachsender. München: SOS-Kinderdorf 2000.
- Klages, Helmut: Engagement und Engagementpotential in Deutschland. Erkenntnisse der empirischen Forschung. In: U.Beck (Hrsg.): Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Frankfurt: Suhrkamp 2000, S. 151 - 170.
- Kögler, Hans Herbert: Michel Foucault. Stuttgart/Weimar: J.B.Metzler 1994.
- Kögler, Hans Herbert: Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault. In: E.Erdmann, R.Forst & A.Honneth (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt: Campus 1990, S. 202 - 226.
- Lanthaler, Werner & Zugmann, Johanna: Die ICH-Aktie. Mit neuem Karrieredenken auf Erfolgskurs. Frankfurt: Frankfurter Allgemeine Buch 2000.
- Postman, Neale: Wir amüsieren uns zu Tode. Frankfurt: Fischer 1985.
- Rappaport, Julian: In praise of paradox: A social policy of empowerment over prevention. In: American Journal of Community Psychology, 9, 1981, S. 337 - 356.
- Rieger, Markus: Ästhetik der Existenz? Eine Interpretation von Michel Foucaults Konzept der „Technologien des Selbst“ anhand der „Essais“ von Michel de Montaigne. Münster: Waxmann 1997.
- Rifkin, Jeremy: Access. Das Verschwinden des Eigentums. Frankfurt: Campus 2000.
- Schmid, Wilhelm: Von den Biotechnologien zu den Technologien des Selbst. Die Arbeit Michel Foucaults: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 39, 1991, S. 1341 - 1351.
- Schmid, Wilhelm: Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros. Frankfurt: Fischer 1995.
- Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt: Suhrkamp (stw 1385) 1998.
- Seel, John: Reading the post-modern self. In: J.D.Hunter (Hrsg.): The Question of identity. Charlottesville: University of Virginia Press 1998.
- Strasser, Johanno: Triumph der Selbstdressur. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 214 vom 16./17. September 2000, S. 1.
- Touraine, Alain: Loblied der Zivilgesellschaft. DIE ZEIT Nr. 49, 1999.