

POSTMODERNE IDENTITÄTEN

Heiner Keupp

Vortrag im Rahmen der Tagung „Die Grammatik urbanen Zusammenlebens“ am 9./10.09.1999 an der Universität Köln

"Wenn ich mich sicher fühlen kann, werde ich eine komplexere Identität erwerben (...) Ich werde mich selbst mit mehr als einer Gruppe identifizieren; ich werde Amerikaner, Jude, Ostküstenbewohner, Intellektueller und Professor sein. Man stelle sich eine ähnliche Vervielfältigung der Identitäten überall auf der Welt vor, und die Erde beginnt, wie ein weniger gefährlicher Ort auszusehen. Wenn sich die Identitäten vervielfältigen, teilen sich die Leidenschaften."

Michael Walzer: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie. Berlin 1992, S. 136.

Jürgen Leinemann hat im SPIEGEL 39 vom 21.9.1998 ein Portrait von Gerhard Schröder gezeichnet. Er beschreibt ihn in seiner Ambivalenz zwischen Sein und Inszenierung. Schröder beansprucht für sich selbst Authentizität, wenn er sagt: „Die Leute nehmen sehr genau wahr, ob jemand das selbst ist oder ob er sozusagen der Schauspieler seiner selbst ist“. Leinemann beschreibt Schröder als einen Mann, der „immer beides zugleich“ ist. Und stellt dann die Frage: „Was ist da authentisch? Wo hört die primäre Lebenswirklichkeit auf? Wo fängt die suggestive Bilderwelt an? Vielleicht gehört es zur Voraussetzung der Stars, die sich in diesem flüchtigen Ambiente zwischen Sein und Schein behaupten wollen, daß sie über einen festen Wesenskern, über die das sogenannte Eigentliche hinter dem, was alle sehen, gar nicht verfügen“.

„Gerhard Schröder kann keine Geschichten erzählen. Und das hat damit zu tun, wie er sagen würde, daß er sein eigenes Leben nicht als eine einheitliche, mal stockende, mal schmerzliche und widersprüchliche Geschichte be-greift, sondern als eine Anhäufung von Erfolgen. Schröder ist nicht hineingewachsen in sein Leben, er hat sich Stück für Stück seinen Teil geholt vom ‘Haben und Sagen der Gesellschaft’“. Das ist natürlich auch eine Geschichte und vielleicht dementiert Schröder den Narrati-

onstypus, den die bürgerliche Welt für die Erzählungen ihrer Helden parat hatten.

Unsere Vorstellungen von dem, was ein gelungenes Leben oder eine gelungene Identität sein könnten, drücken sich in Bildern aus. Wenn man einen Blick in die Geschichte richtet, dann sieht man, wie wandelbar diese Bilder sind. Sie müssen ja auch auf kulturelle, ökonomische und soziale Veränderungen reagieren. Zu Beginn der Moderne hat Michel de Montaigne folgendes Bild für seine Identitätsarbeit genutzt: "Ich gebe meiner Seele bald dieses, bald jenes Gesicht, je nach welcher Seite ich sie wende. Wenn ich unterschiedlich von mir spreche, dann deswegen, weil ich mich als unterschiedlich betrachte. Alle Widersprüche finden sich bei mir in irgendeiner den Umständen folgenden Form. (...) Von allem sehe ich etwas in mir, je nachdem wie ich mich drehe; und wer immer sich aufmerksam prüft, entdeckt in seinem Inneren dieselbe Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit, ja in seinem Urteile darüber. Es gibt nichts Zutreffendes, Eindeutiges und Stichhaltiges, das ich über mich sagen, gar ohne Wenn und Aber in einem einzigen Wort ausdrücken könnte. (...). Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinanderhängen, daß jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will; daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den anderen" (de Montaigne, 1998, S. 167f.).

In diesem jetzt zu Ende gehen turbulenten Jahrhundert haben lange Zeit die Bilder vorgeherrscht, die Biographie und Identität, wenn sie als gelückt betrachtet werden sollten, als etwas Stabiles, Dauerhaftes und Unverrückbares aufzeigen sollten. Die Schillersche Formulierung aus der „Glocke“: „festgemauert in der Erden ...“ könnte man auch als Leitmotiv für ein gelungenes Lebens zitieren. Bei einem Populärphilosophen der 30er Jahre, Otto Mock, habe ich dazu folgende Formulierung entdeckt: "Das Ich ist so etwas wie eine fest umschlossene Nuß, ein kleines hartschaliges Ding, der tief verborgene Cristallisationspunkt unseres Wesens" (1933, S. 191). Der Charakter ist "der Sitz, der Konzentrationspunkt" des "inneren Gesetzes" (ebd., S. 229). Das klingt sehr nach Beton und Festigkeit. Richard Müller-Freienfels (1935) hat in der gleichen Zeit in seiner "Lebensnahen Charakterkunde" den Charakter als "einheitliche, dauernde Struktur seines Wesens" definiert (S. 13). Auch Leinemann hat noch diesen Jargon drauf. Er spricht vom festen „Wesenskern“ oder vom „Eigentlichen“.

Max Weber, der große Soziologe und Theoretiker der Moderne, hat uns ein Bild hinterlassen, in dem die Persönlichkeitsstruktur des modernen Menschen als ein "stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit" charakterisiert wird. Dieses Subjekt hat auf den ersten Blick wenig zu tun mit dem emanzipierten bürgerlichen Individuum, das an die Stelle der Traditionslenkung eigene Vernunftprinzipien setzt und sich jeder Fremdbestimmung widersetzt. Max Weber hat in seiner Religionssoziologie den faszinierenden Versuch unternommen, die Entstehung des Kapitalismus, vor allem seine soziokulturellen Lebensformen und seinen "geistigen Überbau" mit dem Siegeszug des Protestantismus in Verbindung zu bringen. Sozialpsychologisch spannend da-ran ist die Skizzierung eines Sozialcharakters, in dem die Grundhaltung der innerweltlichen Askese ihre Subjektgestalt erhielt. Es ist die normative Vorstellung vom rastlos tätigen Menschen, der durch seine Streb- und Regsamkeit die Gottgefälligkeit seiner Existenz beweisfähig zu machen versucht. "... wenn es köstlich gewesen ist, so ist Mühe und Arbeit gewesen", formuliert der 90. Psalm als Lebensphilosophie und drückt damit eine Haltung aus, die die abendländische Zivilisation geprägt und die in der protestantischen Ausformung als methodische Lebensführung ihre perfektteste Gestalt erhielt. Norbert Elias hat die Verinnerlichung dieser Grundhaltung treffend als "Selbstzwangapparatur" bezeichnet: Die Verinnerlichung der Affekt- und Handlungskontrolle. David Riesman (1958) sprach vom „innen-geleiteten Charakter“. Max Weber ist in der Wahl seiner Metapher für den so entstehenden Sozialcharakter noch drastischer. Er führte die Metapher vom "stahlharten Gehäuse der Hörigkeit" ein. Dieses Lebensgehäuse fordert bedingungslose Unterwerfung unter ein rigides Über-Ich. Das eigenständige kritische Ich hatte gegen die errichtete Gewissensinstanz nur geringe Autonomiespielräume. Die Aufstiegsperiode der kapitalistischen Gesellschaftsformation beruhte - sozialpsychologische betrachtet - auf den Fundamenten des so erzeugten Charakterpanzers. Max Weber sprach von einem "mächtigen Kosmos der modernen ... Wirtschaftsordnung, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden - nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen - , mit überwältigendem Zwang bestimmt, vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist" (1963, S. 203).

Das Hineinwachsen in diese Gesellschaft bedeutete bis in die Gegenwart hinein, sich in diesem vorgegebenen Identitätsgehäuse einzurichten. Die

zentrale These der nachfolgenden Überlegungen knüpft an diesem Bild an und betont, daß dieses moderne Identitätsgehäuse seine Paßformen für unsere Lebensbewältigung zunehmend verliert, auch wenn "der letzte Zentner fossilen Brennstoffs" noch nicht "verglüht ist". Das erleben viele Menschen als Verlust, als Unbehautheit, als Unübersichtlichkeit, als Orientierungslosigkeit und Diffusität und sie versuchen sich mit allen Mitteln ihr gewohntes Gehäuse zu erhalten. Fundamentalismen und Gewalt sind Versuche die-ser Art. Sie können die vorhandene Chance nicht sehen, nicht schätzen und vor allem nicht nutzen, aus dem "Gehäuse der Hörigkeit" auszuziehen und sich in kreativen Akten der Selbstorganisation eine Behausung zu schaffen, die ihre ist. Als Akt der Befreiung feiert Vilem Flusser (1994, S. 71) diese Entwicklung: "... wir beginnen, aus den Kerkerzellen, die die gegenwärtigen Häuser sind, auszubrechen, und uns darüber zu wundern, es solange daheim und zu Hause ausgehalten zu haben, wo doch das Abenteuer vor der Tür steht".

ArchitektIn und BaumeisterIn des eigenen Lebensgehäuses zu werden, ist allerdings für uns nicht nur Kür, sondern zunehmend Pflicht in einer grundlegend veränderten Gesellschaft. Es hat sich ein tiefgreifender Wandel von geschlossenen und verbindlichen zu offenen und zu gestaltenden sozialen Systemen vollzogen. Nur noch in Restbeständen existieren Lebenswelten mit geschlossener weltanschaulich-religiöser Sinngebung, klaren Autoritäts-verhältnissen und Pflichtkatalogen. Die Möglichkeitsräume haben sich in einer pluralistischen Gesellschaften explosiv erweitert. In diesem Prozeß stecken enorme Chancen und Freiheiten, aber auch zunehmende Gefühle des Kontrollverlustes und wachsende Risiken des Mißlingens. Die qualitativen Veränderungen in der Erfahrung von Alltagswelten und im Selbstverständnis der Subjekte könnte man so zusammenfassen: Nichts ist mehr selbstverständlich so wie es ist, es könnte auch anders sein; was ich tue und wofür ich mich entscheide, erfolgt im Bewußtsein, daß es auch anders sein könnte und daß es meine Entscheidung ist, es so zu tun. Das ist die unaufhebbare Reflexivität unserer Lebensverhältnisse: Es ist meine Entscheidung, ob ich mich in einer Gewerkschaft, in einer Kirchengemeinde oder in beiden engagiere oder es lasse.

Auf diesem Hintergrund verändern sich die Bilder, die für ein gelungenes Leben oder erfolgreiche Identitätsbildung herangezogen werden. Menschen hätten die festen Behausungen oder auch Gefängnisse verlassen:

Sie seien „Vagabunden“, „Nomaden“ oder „Flaneure“ (so Bauman 1997). Die Fixierung an Ort und Zeit wird weniger. Es ist die Rede von der „Chamäleon-Identität“. Es wird die Metapher des „Videobandes“ bemüht (Bauman (1997, S. 133): „leicht zu löschen und wiederverwendbar“. Die postmodernen Ängste beziehen sich eher auf das Festgelegtwerden („Fixeophobie“, nennt das Bauman (1996, S. 22).

DIE DYNAMIK GESELLSCHAFTLICHER INDIVIDUALISIERUNGSPROZESSE

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. Opaschowski - 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 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.

In den aktuellen Gesellschaftsanalysen rückt immer deutlicher der Begriff der "Individualisierung" ins Zentrum. Er formuliert einen wichtigen Trend gesellschaftlicher Veränderung. Gleichzeitig wird er oft vollständig mißverstanden. Er trifft auf spezifische Formen von Vorverständnis, die zugleich Mißverständnismöglichkeiten einschließen. Kürzlich erläuterte Ulrich Beck, was der Begriff *nicht* meint: "*nicht* Atomisierung, Vereinzeln, *nicht* Beziehungslosigkeit des freischwebenden Individuums, auch *nicht* (was oft unterstellt wird) Individuation, Emanzipation, Autonomie" (1995, S. 304). Wenn er dies alles *nicht* meint, was meint der Begriff "Individualisierung" sonst? Beck unterscheidet drei Dimensionen eines gesellschaftlichen Prozesses, der die Moderne wie kein anderer prägt: (1) die "Freisetzungsdimension", die die "*Herauslösung* aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und

Versorgungszusammenhänge thematisiert; (2) die "Entzauberungsdimension", also den "Verlust von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen" und (3) die "Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension", die sich auf eine "neue Art der sozialen Einbindung" bezieht (Beck 1986, S. 206).

Individualität und solidarische Bezogenheit sind nicht Alternativen, sondern verweisen aufeinander. Ihr Verhältnis gewinnt historisch jeweils eine eigene Gestalt, aber wohl nie die polarer Alternativen. Diesen Grundgedanken entwickelt auch Ralf Dahrendorf (1979) in seinem Konzept der Lebenschancen. Lebenschancen sind danach als Funktion von zwei grundlegenden Elementen zu begreifen, die er Optionen und Ligaturen nennt. Sie können unabhängig voneinander variieren und bestimmen in ihrer je spezifischen Verbindung die Entfaltungschancen, die Subjekte jeweils haben. Unter "Optionen" versteht Dahrendorf die Wahlmöglichkeiten und Handlungsalternativen, über die eine Person in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Position und Situation verfügt. Ligaturen bezeichnen gesicherte Bezüge, Verankerungen, Einbindungen und Bindungen. Sie benennen Sinn-, Sozial- und Ortsbezüge einer Person. Sie stellen die fixen Handlungskordinaten dar, während die Optionen die entscheidungsmöglichen und -notwendigen offenen Situationen thematisieren. Vormoderne Gesellschaften mit ihren statisch-hierarchisch geordneten Sozialstrukturen, die zugleich die religiöse "Weihe" von Gott gewollter und gestifteter Ordnungen für sich in Anspruch nehmen konnten, hatten keinen Spielraum für selbstbestimmte Optionen des Subjekts. Die Ordnung der Dinge bestand in einem Korsett von Ligaturen. Der Prozeß der Modernisierung, der im Zuge der Durchsetzung der kapitalistisch verfaßten industriellen Gesellschaften in Gang kam, setzte eine dramatische Entwicklung der "Freisetzung" aus orts- und sozialstabilen Bindungen in Bewegung.

Dahrendorf zeigt, daß Modernisierung unweigerlich eine Ausweitung von Wahlmöglichkeiten bedeutet hat. Aber die kapitalistische Modernisierung schuf solche Wahlmöglichkeiten durch das Aufbrechen von Ligaturen. In den industriegesellschaftlichen Völkerwanderungen sind die traditionellen Einbindungen aufgebrochen und unwiederbringlich aufgelöst worden. Aber dieses Abschmelzen traditioneller Orts- und Sinnbezüge kann kein linearer Prozeß sein, an dessen Ende ein Individuum steht, das sich nur noch über den Reichtum seiner Optionen beschreiben läßt. Aus der De-

struktion von Ligaturen gewonnene Wahlmöglichkeiten verlieren ab einem spezifischen Punkt ihren Sinn, "weil sie" - so Dahrendorf - in einem sozialen Vakuum stattfinden, oder vielmehr in einer sozialen Wüste, in der keine bekannten Koordinaten irgendeine Richtung einer anderen vorziehbar machen" (1979, S. 52). In der industriegesellschaftlichen Modernisierungsgeschichte war es die nackte Not, die eine ins Absurde laufende Vermehrung von Optionen verhinderte. Es haben sich neue Ligaturen in Gestalt von Solidargemeinschaften des Proletariats herausgebildet, die zur Überwindung der gemeinsam erfahrenen Lebensnot genutzt wurden konnten und als zentrale Pfeiler, auf denen der moderne Sozialstaat aufbaut, eingerammt haben.

Im aktuellen gesellschaftlichen Freisetzungsprozess sind diese Ligaturen in typischer Weise betroffen. Sie lösen sich auf einem relativ hohen wohlfahrtsstaatlichen Niveau zunehmend auf. Damit verbunden ist eine gewachsene individuelle Planungs- und Gestaltungshöhe für das eigene Leben. Es erhöhen sich die Chancen, Vorstellungen von einem Stück eigenem Leben zu realisieren. Das sind die veränderten Optionen. Aber dieser Prozeß verändert auch den Typus von Ligaturen, in den sich das Subjekt einbindet. Die aktive Sprachform ist hier mit Bedacht gewählt. Die zeitgemäßen Webmuster der sozialen Beziehungen setzen ein aktives Subjekt voraus. Jeder von uns wird Baumeister seines eigenen Beziehungsnetzwerkes. Aber das ist nicht nur eine Freiheit, sondern eine unabdingbare Notwendigkeit. Wir müssen uns unsere eigenen Ligaturen bauen und wenn wir das nicht tun oder nicht können, dann erfahren wir die Lebensfeindlichkeit sozialer Wüsten.

Für Michael Walzer (1993) sind es vier Typen von Mobilität, die für die fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften typisch seien und die z.B. die USA zu einer "zutiefst unsteten Gesellschaft" machen würden: Es ist (1) die geographische Mobilität, die vor allem als Folge berufsbedingter Ortswechsel anzusehen ist. "Das Wohn- oder auch Heimatgefühl müßte durch diese extensive geographische Mobilität eigentlich eine enorme Schwächung erfahren, wiewohl ich nicht zu entscheiden wage, ob es die schiere Empfindungslosigkeit ist, die an seine Stelle tritt, oder ob es ein neues multiples Heimatgefühl ist" (S. 165). (2) Die soziale Mobilität verstärkt diesen Trend. Die Anzahl der Menschen, die genau den gesellschaftlichen Platz einnehmen, den ihre Eltern hatten oder den gleichen Beruf ausüben, den ihre Eltern ausübten, wird immer geringer. Dies hat

zur Folge, "daß das Erbe der Gemeinschaft, d.h. die Weitergabe von Überzeugungen und Gebräuchen, bestenfalls unsicher ist. Ob die Kinder dabei ihres Erzählvermögens verlustig gehen oder nicht, die Geschichten, die sie erzählen, dürften in jedem Fall andere sein als die Geschichten, die ihre Eltern erzählt haben" (a.a.O.). (3) Als dritten Typus nennt Walzer die Beziehungsmobilität, die er vor allem an den Trennungs-, Scheidungs- und Wiederverheiratungsraten festmacht und deren Konsequenzen er so beschreibt: "Insofern das Zuhause die erste Gemeinschaft und die erste Schule ist, in denen ein junger Mensch seine ethnische Identität und religiöse Überzeugung ausbildet, muß ein solcher Bruch zwangsläufig gemeinschaftszerstörende Konsequenzen haben. Das bedeutet, daß Kinder in vielen Fällen keine fortlaufenden oder identischen Geschichten von Erwachsenen zu hören bekommen, mit denen sie zusammenleben" (a.a.O.). (4) Schließlich konstatiert Walzer noch eine politische Mobilität, die immer weniger von Loyalitäten gegenüber Führungspersonlichkeiten, Parteien, Verbänden und kommunalen Institutionen bestimmt sei. Die Folge seien Menschen, "die frei fluktuieren" und es ergäbe sich eine "unbeständige Wählerschaft" und eine "institutionelle Instabilität" (a.a.O., S. 166).

Diese Mobilitäten und ihre psychosozialen Konsequenzen erfahren laut Walzer eine höchst ambivalente Einschätzung: "Aus liberaler Sicht stehen die vier Mobilitäten für den Vollzug von Freiheit und das Streben nach (pri-vatem oder persönlichem Glück)". Aber es wird auch die "Kehrseite" erlebt und artikuliert, sie besteht "aus Kummer und Unzufriedenheit" mit der wachsenden Unbehaustheit und Wurzellosigkeit. Sie sind die Reaktion auf die permanenten "Freisetzungsschübe", die für die Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft so typisch und offensichtlich unaufhalt-sam sind. Im "kommunistischen Manifest" sind sie 1848 klassisch beschrieben worden: "Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchter-nen Augen anzusehen" (Marx und Engels 1966, S. 29).

An diesem Text, der vor 150 Jahren entstand, sehen wir, daß die Auflösung von Traditionen und der Prozeß der Individualisierung sich durch die Geschichte der Moderne als Dauerbrenner durchzieht. Aber manchmal lodern die Flammen weniger auf und manchmal mehr und gegenwärtig haben wir es eindeutig mit einer "heißen Periode" zu tun. Vor allem die technischen Veränderungen, die die Entwicklung des Computers zur Folge hatte, die Globalisierung der Märkte und der Zusammenbruch des "realen Sozialismus" haben für Veränderungsdynamik gesorgt, die niemanden unberührt läßt.

Zu den Basisprämissen der industriellen Moderne gehört die mit hoher Selbstverständlichkeit angenommene Konstruktion raum-zeitlicher Koordinaten für *kollektive Identitäten und Lebensmuster*. Gelungene individuelle und soziale Identitäten werden dieser Grundvorstellung zufolge in der Einbindung in lokale Netzwerke und in soziale Schnittmuster für Intimitätsbedürfnisse gesehen. Die Container-Theorie von Gesellschaft hat bis in die Intimitätsmuster hinein die Ordnung der Dinge konstruiert. Sind makrosoziale Zusammenhänge territorial oder nationalstaatlich geregelt, sondern so erhält der meso- und mikrosoziale Bereich ebenfalls seine Containergestalt. Die für Identitätsbildung erforderliche soziale Anerkennung ist klar strukturierten sozialen Figurationen von Familie, Nachbarschaft, lokalen Gruppen und Netzwerken gesichert. Die Theorien, die sich auf diesen gesellschaftlichen Grundriß beziehen, „halten die Existenz von begrenzten und nicht-ambivalenten gesellschaftlichen Gruppen für eine notwendige Voraussetzung einer eindeutigen individuellen Identität“ (Albrow 1998, S. 235). In solchen Figurationen kollektiver Identitäten und Lebensmustern sind die Folgen von Freisetzungs- und Individualisierungsschübe, die die Moderne begleiten immer wieder aufgefangen worden. Selbst die dramatischen Zerstörungen und Vertreibungen des 2. Weltkrieges sind in diesen Mustern erfolgreich „normalisiert“ worden wie Christian v. Ferber aufgezeigt hat: "Für die Folgen von Kriegen, politischen Systemwechseln, für wirtschaftliche Massenarbeitslosigkeit ist ein Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Umbrüchen und individuellen Krisen hergestellt und in kollektiven Deutungsmustern aufgearbeitet" (1995, S. 19). Zu diesen Deutungsmustern und Techniken der Normalisierung zählen die immer wieder neu belebten ständischen Lebensmuster und sozialmoralische Milieus, die als naturhaft gedachte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und neue Ligaturen in Gestalt von institutionellen Sicherungssystem für spezifische Lebensmuster und Lebensweisen.

Ab den späten 60er Jahren häufen sich die Hinweise, daß diese Lebensmuster keine zeitlos gültigen Annahme über die mikro- und mesosoziale Ordnung moderner Lebensverhältnisse darstellen. Eine Reihe „provokanter Situationsdefinitionen“ signalisieren einen möglichen Bruch mit zentralen Basisannahmen der einfachen Moderne. Dafür stehen Schlagworte wie „Tod der Familie“, „Tod des Subjekts“, „ontologische Bodenlosigkeit“, „Ego-Gesellschaft“, „Erosion des Sozialen“, „Entbettung“, „Auszug aus dem Gehäuse der Hörigkeit“. Diese „Diagnosen“ weckten den Zweifel an der Vorstellung, die moderne Ordnung der Dinge könnte dauerhafte Gültigkeit für sich reklamieren. Wie haben es mit Diagnosen des Bruchs zu tun.

Bei den sozialwissenschaftlichen Versuchen der Gegenwartsdeutung wird unter dem Stichwort der Globalisierung vor allem auf die transnationalen ökonomischen, ökologischen und politischen Prozesse Bezug genommen, die der zweiten Moderne ihre spezifische Signatur geben. Aber - wie Appadurai (1998, S. 13) aufzeigt - von vergleichbarer Relevanz sind auch die „kulturellen Dynamiken der *Enträumlichung*“, die bislang unterstellte Grundannahmen der Human- und Sozialwissenschaftler in Frage stellen. Als eine solche „Grundwahrheit (wird) die enge Verbindung zwischen Raum, Stabilität und kultureller Reproduktion“ angenommen. Appadurai stellt die These auf, daß die Globalisierungsprozesse diese Koppelung aufbrechen und damit auch die Basis für kollektive Identitäten grundlegend verändern: „Diese Lockerung der bisher festen Verbindung zwischen Völkern, Reichtum und Territorium verwandelt radikal die Basis kultureller Identität“ (ebd.).

Bezogen auf die beruflichen Anforderungen dieses globalisierten Wirtschaftssystems stellt Sennett (1998) in seiner Analyse des „flexiblen Kapitalismus“ den Abbau von Strukturen heraus, die auf Langfristigkeit und Dauer angelegt sind. An ihre Stelle würden „netzwerkartige Gliederungen“ treten, die „weniger schwerfällig“ seien „als starre Hierarchien“ (S. 27). An Bedeutung würden Beziehungen gewinnen, die Granovetter treffend durch die „Stärke schwacher Bindungen“ charakterisiert hat, 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). „Distanz und oberflächliche Kooperationsbereitschaft sind ein besserer

Panzer im Kampf mit den gegenwärtig herrschenden Bedingungen als ein Verhalten, das auf Loyalität und Dienstbereitschaft beruht" (S. 29). Sennett knüpft an diese Analyse die besorgte Frage: "Wie lassen sich langfristige Ziele in einer auf Kurzfristigkeit angelegten Gesellschaft anstreben? Wie sind dauerhafte soziale Beziehungen aufrechtzuerhalten? Wie kann ein Mensch in einer Gesellschaft, die aus Episoden und Fragmenten besteht, seine Identität und Lebensgeschichte bündeln?" (S. 31).

Einen noch zentraleren Stellenwert erhalten die neuen hochflexiblen Netzwerkkonfigurationen in der großangelegten Analyse der gesellschaftlichen Transformationen der Weltgesellschaft von Manuel Castells (1996; 1997; 1998). Er rückt die elektronische Kommunikationsmöglichkeiten ins Zentrum seiner Globalisierungstheorie. Sie hätten zum Entstehen einer „net-work 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 „the network society a qualitative change in human experience“ (1996, S. 477).

Welche Auswirkungen haben diese netzwerkartigen sozialen Beziehungsmuster für die Konstitutionsbedingungen kollektiver Identitäten? Sowohl Sennett als auch Castells konstatieren ambivalente Restrukturierungsprozesse kollektiver Zugehörigkeiten. Sennett beschreibt diese Prozesse so: „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.). Aber dies Suche nach Verortung und Beheimatung nimmt häufig die Gestalt eines regressiven Wirs an, es richtet sich gegen ImmigrantInnen und andere Außenseiter. „Die wichtigste Architektur der Gemeinschaft ist die Mauer gegen eine feindliche Wirtschaftsordnung“ (S. 190). „Jetzt ... nimmt dieses zweifelhafte, fiktive 'Wir' ein neues Leben an. Es soll dazu dienen, die Menschen gegen eine energische neue Form des Kapitalismus zu verteidigen“ (S. 191). Eher vage skizziert Sennett die Umrise nicht-

regressiver Formen „posttra-ditionaler Gemeinschaften“. Sie leben von ihrer inneren Konfliktfähigkeit und nicht von einer Harmonieillusion, die um den Preis der projektiven Feindproduktion entsteht: „die grundsätzlichen Regeln der Auseinandersetzung (binden) die streitenden Parteien aneinander. (...) Der Schauplatz des Konflikts wird in diesem Sinne zu einer Gemeinschaft, als die Beteiligten es lernen, einander zuzuhören und aufeinander einzugehen, obwohl sie ihre Differenzen sogar noch deutlicher empfinden“ (S. 197).

Auch Castells (1997) beschreibt im zweiten Band seiner Triologie (Titel: „The power of identity“) eine spezifische Reaktanzbildung auf die „network society“, in der sich lokale und Verbindlichkeit vermittelnde soziale Beziehungen verflüchtigen. Er sieht weltweit das Entstehen von fundamentalismusträchtigen Formen einer „resistance 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-Figurierungen 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. Frauenbewegung) heraus.

Die gesellschaftlichen Veränderungen, die in unterschiedlichen Deutungsansätzen begrifflich gefaßt werden sollen, gehen ans „Eingemachte“ der modernen Gesellschaften. Sie stellen die Grundprämissen der hinter uns liegenden gesellschaftlichen Epoche grundlegend in Frage, die Burkart Lutz schon 1984 als den „kurzen Traum immerwährender Prosperität“ bezeichnet hatte. Diese Grundannahmen hatten sich zu Selbstverständlichkeiten in unseren Köpfen verdichtet:

- (1) Die „Vollbeschäftigungs-Gesellschaft“ und ihre Annahme, daß Erwerbsarbeit den für alle Gesellschaftsmitglieder zentralen Prozeß gesellschaftlicher Zugehörigkeit und Identität begründet.
- (2) Die Annahme immer weiter perfektionierbarer Rationalität und Kontrollierbarkeit gesellschaftlicher Abläufe. Jede Krise wurde mit der Formel „mehr vom selben“ beantwortet.
- (3) Das Denken in Kategorien der territorial definierten Nationalstaatsgesellschaft. Wie in einem Container seien Prozesse des Marktes, der Politik, der Kultur und der Lebenswelten gebündelt.
- (4) Die Annahme einer industriellen Reichtumsdynamik durch die Unterwerfung und Ausbeutung der Natur.
- (5) Kollektive Identitäten und Lebensmuster sicherten die soziale Verortung und Zugehörigkeit in erster Linie durch den Rückgriff auf ständische Muster.
- (6) Der Grundriß der Moderne baut auf einer Halbierung auf: Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung sicherte den Männern Teilhabe an Macht und Arbeit zu.

Mit Beck läßt sich das dann so zusammenfassen: „Die Gesellschaft der Ersten Moderne kann ... definiert werden als Arbeitsgesellschaft, Rationalitätsgesellschaft, territoriale Nationalstaatsgesellschaft, in der es - trotz aller Individualisierungs- und Atomisierungsprozesse - gelingt, kollektive Identitäten herzustellen, nicht zuletzt, weil die Reichtumsproduktion mit der Ausbeutung der Natur die Entfaltung des gesellschaftlichen Reichtums bei fortbestehenden sozialen Ungleichheiten ermöglicht“ (1999, S. 50).

BEFINDLICHKEITEN IN DER POSTMODERNEN GESELLSCHAFT

Das Spezifikum aktueller Befindlichkeiten wird uns von Philosophen gerne mit so großen Formulierungen wie "Das Ende der Eindeutigkeiten" - "Das Ende der Gewißheiten" - "Das Ende der 'Meta-Erzählungen'" erklärt. Als Sozialwissenschaftler möchte ich Befindlichkeiten näher an der Alltagserfahrung beschreiben. Vor allem möchte ich aufzeigen, daß nicht nur etwas beendet, uns etwas genommen wird, sondern daß in diesen neuen Erfahrungen auch das Potential neuer und produktiver Formen der Lebensgestaltung und -bewältigung enthalten ist. Wie hat sich der Alltag der Menschen in den letzten Jahrzehnten verändert? Ich werde neun Erfahrungskomplexe ansprechen:

1. Die Erfahrung der "Entbettung" oder eine "ontologische Bodenlosigkeit". Es gibt gesellschaftliche Phasen, in denen die individuelle Lebensführung in einen stabilen kulturellen Rahmen von verlässlichen Traditionen "eingebettet" wird, der Sicherheit, Klarheit, aber auch hohe soziale Kontrolle vermittelt und es gibt Perioden der "Entbettung" (Giddens 1997, S. 123), in denen die individuelle Lebensführung wenige kulturelle Korsettstangen nutzen kann bzw. von ihnen eingezwängt wird und eigene Optionen und Lösungswege gesucht werden müssen. Viele Menschen erleben das als "ontologische Bodenlosigkeit". Gerade in einer Phase gesellschaftlicher Modernisierung, wie wir sie gegenwärtig erleben, ist eine selbstbestimmte "Politik der Lebensführung" unabdingbar.

2. Entgrenzung der individuellen und kollektiven Lebensmuster. Bezogen auf die Grundkompetenzen, die Heranwachsende in einer posttraditionalen Gesellschaft benötigen, stellt Helmut Fend (1988, S. 296) heraus, daß „Tu-genden, mit (unveränderlichen) Umständen leben zu können, weniger funktional und weniger eintrainiert (sein) als Tugenden, sich klug entscheiden zu können und Beziehungsverhältnisse aktiv befriedigend zu gestalten". Die Schnittmuster, nach denen Menschen sich biographisch entwerfen und ihr Leben verwirklichen sollten, haben ihre Prägekraft verloren. Die Tugend des klugen Arrangements mit den vorgegebenen Normen verlieren in einer „multioptionalen Gesellschaft“ an Normalitätswert. Die noch eine Generation früher geteilten Vorstellungen von Erziehung, Sexualität, Gesundheit, Geschlechter- oder Generationenbeziehung verlieren den Charakter des Selbstverständlichen. Diese Entgrenzung bezieht sich aber nicht nur auf die Figuration unserer Alltagswelten, sondern im Zuge der Globalisierung der Märkte auch auf nationalstaatliche Grenzen. Wir müssen mit einer „post-nationalen Konstellation“ (Habermas 1998) rechnen. Die aus den Containern von Normalbiographie und Nationalstaat „freigesetzten“ Identitätsmöglichkeiten müssen individuell in lebbare Formen gebracht werden. Der universelle Entgrenzungsprozeß erfordert individuelle Begrenzungsleistungen, für die es (noch) keine Schnittmuster gibt.

3. Erwerbsarbeit als Basis der Identitätsbildung wird brüchig. Die industriell-kapitalistische Gesellschaft hat vor allem durch die Arbeit eine verlässliche "Einbettung" ermöglicht. Aber die vorhandene Erwerbsarbeit wird weniger und damit wird es auch immer mehr zu einer Illusion, alle

Menschen in die Erwerbsarbeit zu integrieren. Die psychologischen Folgen dieses Prozesses sind enorm, gerade in einer Gesellschaft, in der die Teilhabe an der Erwerbsarbeit über Ansehen, Zukunftssicherung und persönliche Identität entscheidet.

Richard Sennett (1996a), der amerikanische Stadtforscher und Experte für die Psychokultur, stellt dazu fest: „Arbeit hat sich von festgelegten Funktionen und klaren Karrierepfaden auf beschränktere und wechselnde Aufgaben verlagert. Die Arbeit liefert dem Arbeitenden keine stabile Identität mehr“ (S. 47). Sie verliert damit auch ihre Funktion als "Leidenschutz". Freud (1930, S. 31) formuliert diesen Gedanke auf seine unnachahmliche Weise so: "Keine andere Technik der Lebensführung bindet den einzelnen so fest an die Realität als die Betonung der Arbeit, die ihn wenigstens in ein Stück der Realität, in die menschliche Gemeinschaft sicher einfügt. Die Möglichkeit, ein starkes Ausmaß libidinöser Komponenten, narzißtische, ag-gressive und selbst erotische, auf die Berufsarbeit und auf die mit ihr verknüpften menschlichen Beziehungen zu verschieben, leiht ihr einen Wert, der hinter ihrer Unerläßlichkeit zur Behauptung und Rechtfertigung der Existenz in der Gesellschaft nicht zurücksteht. (...) Und dennoch wird Arbeit als Weg zum Glück von den Menschen wenig geschätzt".

Ein Umdenken und Umsteuern ist hier unabdingbar. Die Neuverteilung von Arbeit so, daß mehr an ihr beteiligt sein können, ist die eine Variante, die schon seit Jahren mit besten Argumenten vertreten wird. Aber gibt es nicht für den einzelnen sinnvolle und für die Gesellschaft notwendige Tätigkeiten, die jenseits der Erwerbsarbeit liegen? Welche sozialen Stützsysteme und Identitätsangebote könnten an die Stelle jener treten, die an die Erwerbsarbeit gekoppelt sind und nur über dieses Nadelöhr erreichbar sind? Wie könnten soziale Einbindungen aussehen, in denen soziale Anerkennung erfahren werden kann, die nicht durch den beruflichen Status vermittelt ist?

4. Fragmentierung von Erfahrungen. Die wachsende Komplexität von Lebensverhältnissen führen zu einer Fülle von Erlebnis- und Erfahrungsbezügen, die sich aber in kein Gesamtbild mehr fügen. Diese Erfahrungssplitter sind wie Teile eines zerbrochenen Hohlspiegels. Wir haben meist keine andere Chance, als sie unverbunden nebeneinander stehen zu lassen. Es sind hohe psychische Spaltungskompetenzen gefordert, um nicht verrückt zu werden. Es entsteht eine "multiphrene Situation" als Normal-

phänomen (Gergen 1991). Aber wir sind nicht nur vielfältig zerspalten, zerrissen und unfähig, aus den Erfahrungen wieder einen in sich stimmigen Erlebniskosmos zu konstruieren. In gewisser Weise machen wir jeden Tag multikulturelle Erfahrungen, die auch einen Reichtum ausmachen, die eindimensionale Bewußtseinshorizonte überschreiten, die ein Gefühl für den Wert von Heterogenität vermitteln.

5. Hinzu kommen Entwicklungen, deren allgemeine Konsequenzen für alltägliche Lebenswelten und die Subjektkonstitution noch schwer prognostizierbar sind. Hier meine ich vor allem die *Entstehung von "virtuellen Welten" und "virtuellen Gemeinschaften"*, die die weltweite Vernetzung computergebundener Kommunikationswege eröffnen (Rheingold 1994). Sie fördern den Zweifel an dem einen "Realitätsprinzip". Familientherapeuten berichten von Kommunikationsrissen zwischen Eltern und ihren Kindern, die sich souverän in diesen virtuellen Welten bewegen und aufhalten, aber die Eltern und Lehrer können ihnen dahin nicht folgen. Am Ende einer aufregenden Fallgeschichte über einen solchen "nicht-pathologischen" Kommunikationsriß kommt der Familientherapeut zu der Einsicht: "Viele Wirklichkeiten, die miteinander konkurrieren, nebeneinander existieren und sich mit-einander auf komplexe Art durchdringen. Wir werden das lernen müssen" (Bergmann 1995, S. V).

6. Unser *Zeitempfinden*, die subjektiven Bezüge zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verändert sich in charakteristischer Weise. Lübke spricht von der Erfahrung der "Gegenwartsschrumpfung". Der Grund dafür liegt in einer Innovationsverdichtung, die die "Halbwertszeiten" des aktuell geltenden Wissens ständig verringert. "Der hier gemeinte Effekt ist, daß komplementär zur Neuerungsrate zugleich die Veraltensrate wächst. Die kulturellen Folgen dieser fortschrittsabhängig zunehmenden Veraltensgeschwindigkeit sind erheblich. In einer dynamischen Zivilisation nimmt die Menge der Zivilisationselemente zu, die noch gegenwärtig sind, aber über die sich schon die Anmutungsqualität der Gestrigkeit oder Vorgestrigkeit gelegt hat. Anders ausgedrückt: In einer dynamischen Zivilisation nimmt die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen zu" (Lübke 1994, S. 56).

7. *Pluralisierung von Lebensformen und Milieus* führen zu einer schier unendlichen Fülle von Alternativen. Peter Berger (1994, 83) spricht von einem "explosiven Pluralismus", ja von einem "Quantensprung". Seine Kon-

sequenzen benennt er so: *"Die Moderne bedeutet für das Leben des Menschen einen riesigen Schritt weg vom Schicksal hin zur freien Entscheidung. (...) Auf's Ganze gesehen gilt ..., daß das Individuum unter den Bedingungen des modernen Pluralismus nicht nur auswählen kann, sondern das es auswählen muß. Da es immer weniger Selbstverständlichkeiten gibt, kann der Einzelne nicht mehr auf fest etablierte Verhaltens- und Denkmuster zurückgreifen, sondern muß sich nolens volens für die eine oder andere Möglichkeit entscheiden. (...) Sein Leben wird ebenso zu einem Projekt - genauer, zu einer Serie von Projekten - wie seine Weltanschauung und seine Identität"* (1994, 95).

Ein besonders eindrückliches Beispiel sind die familiären Lebensformen. In eine Minderheit ist längst die vierköpfige Familie geraten, es gibt die wachsende Anzahl von Stieffamilien oder "Patchworkfamilien", in denen sich nach Trennung und Scheidung unvollständig gewordene Familienbruchstücke zu neuen Einheiten verbinden, Kinder über die Zeit gelegentlich mit zwei, drei "Vätern und Müttern" arrangieren müssen. Es gibt die Ehen auf Zeit und ohne Trauschein, die bewußt auf Kinder verzichten. Es gibt die bewußt alleinerziehenden Frauen und Männer und es gibt die Wohngemeinschaften in vielfältigsten Konstellationen. Das alles sind Varianten von Familie.

Ein weiteres Beispiel für die Pluralisierung sind unterschiedliche Lebensmilieus in der Bundesrepublik, in denen höchst unterschiedliche Normen, Werte, Rollen gelten. Diese Milieus haben kaum Berührung und Schnittmengen und in ihnen haben sich jeweils eigene Normalitätsstandards und Erlebnisansprüche ausgebildet. Auf dem Hintergrund der Pluralisierung von Lebensformen ist es nicht mehr möglich allgemeine Konzepte vom "guten" und "richtigen Leben" zu formulieren. Meine eigene Entscheidung bricht sich und relativiert sich - außer in abgeschotteten Lebensklaven - permanent. Die Zugehörigkeit zu Milieus ist kein unabänderliches Schicksal. Ich kann mir einen Rahmen suchen, in den ich mit meinem Sosein hineinpasse. Ein schwuler junger Mann, der in seinem dörflichen Herkunftsmilieu zum diskriminierten Außenseiter wird, kann sich ein schwule Subkultur in den urbanen Zentren suchen.

8. Eine besondere Veränderungsdynamik folgt aus der *Veränderung der Geschlechterrollen*. Die Frauenbewegung hat einen Bereich gesellschaftlicher Selbstverständlichkeiten aufgebrochen, der die alltägliche Ordnung

der Dinge in besonderer Weise steuerte. In Frage stehen die klassische Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, von Innen und Außen. Die häuslichen Arrangements von Arbeitsteilung, Kindererziehung oder Sexualität werden Themen in politischen Arenen. Bei der Suche nach Identitäten als Männer und Frauen werden einerseits schmerzlich die tief eingeschliffenen traditionellen Muster spürbar und sie sind oft genug nicht zu überwinden; andererseits eröffnen sich offene Horizonte der Konstruktion neuer und weniger starrer Identitäten.

9. Individualisierung im Widerspruch von Egozentrierung und selbstbestimmten Gemeinschaftserfahrungen. In den westlichen Gesellschaften zerbrechen sich BürgerInnen und WissenschaftlerInnen den Kopf über den sozialen "Kitt", der jene sich allmählich neu herausbildenden gesellschaftliche Systeme zusammenhalten könnte (Keupp 1995). Bisher waren das Strukturen der Tradition, des Zwangs, der Ab- und Ausgrenzung; gemeinsame religiöse Bindungen; also die Regulative der Moderne. All' diese Mechanismen verlieren an Bindekraft, Verbindlichkeit und Überzeugungskraft. In der politischen Arena wird die Solidargemeinschaft bereits als gefährdetes Gut diskutiert, gefährdet durch eine sich immer stärker durchsetzende "Ego-Gesellschaft".

Diese Analysen fallen oft sehr einäugig aus und gehen von dem rückwärtsgewandten Modell der amerikanischen Geschichte aus, das wir bei Tocqueville beschrieben finden. Daß eine Gesellschaft, die sich im Sinne des liberalistischen Modells vollständig auf die gesellschaftliche Regulationskraft der auf den Markt getragenen individuellen Einzelinteressen verläßt, eine Ego-Gesellschaft ohne Gemeinschaftsverantwortung und -engagement werden kann, ist natürlich kaum zu bestreiten. Wir haben gesellschaftliche Segmente, in denen sie sich bereits etabliert hat, aber Individualisierung ist nicht per se mit der Entwicklung einer Ego-Kultur identisch. Im Gegenteil! Es gibt genug empirische Hinweise auf hohe Solidaritätspotentiale.

Individualisierung bedeutet zunächst einmal die Freisetzung aus Traditionen und Bindungen, die das eigene Handeln im Sinne dieser feststehenden Bezüge in hohem Maße steuern. Die einzelne Person wird zur Steuerungseinheit und die Begründung ihres Handelns muß ihr sinnvoll und vernünftig erscheinen und darf sich nicht allein auf das "man" traditioneller Normierungen berufen. Hier begegnen wir in radikalierter Form

dem "Ideal der Authentizität", das von Herder in klassischer Weise formuliert wurde: "Jeder Mensch hat ein eigenes Maß", also "seine eigene Weise des Menschseins" (Taylor 1995, 38). Umso weniger der jeweils gegebene kulturelle Rahmen konsensfähiger Vorstellungen dem Menschen sagt, "was gut ist", sucht er in sich das Gefühl von Stimmigkeit und Echtheit. Aus diesem Authentizitätsideal droht aus der Sicht vieler Kulturkritiker ein Kult zu werden.

Diese Entwicklung hat auf alle traditionsmächtigen gesellschaftlichen Institutionen Auswirkungen: Gewerkschaften, Parteien und Kirchen. Auch für diese müssen sich einzelne entscheiden und sie tun es ja auch in hohem Maße, aber es muß ihnen vernünftig erscheinen und mit ihren Vorstellungen der Selbstgestaltung und -steuerung vereinbar sein.

10. Der Verlust des Glaubens an die "Meta-Erzählungen" und die individualisierten Sinn-Bastler. Die traditionellen Instanzen der Sinnvermittlung verlieren an Bedeutung. Sie können die Erfahrungsvielfalt und den Pluralismus von Deutungen nicht mehr ohne weiteres aus dem Feld schlagen. Die großen Deutungssysteme, deren Anspruch ja auf nichts geringeres zielte als auf eine Erklärung dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, haben sich entweder im Alltag auf teilweise entsetzliche Weise selbst diskreditiert (z.B. die völkische oder die marxistisch-leninistische "Weltanschauungen") bzw. ziehen sich bescheidener werdend zurück.

Die "Sehnsucht nach Sinn" (Peter Berger) bleibt trotzdem erhalten. Wahrscheinlich hat sie eine anthropologische Basis. In ihrer Studie über den Individualismus in den USA bringen Robert Bellah u.a. Beispiele für eine hochindividualisierte Religiosität: "Eine Person, die wir interviewten, benannte ihre Religion (sie sprach von ihrem 'Glauben') tatsächlich nach sich selbst. (...) Sheila Larson ist eine junge Krankenschwester, die ... ihren Glauben als 'Sheilasmus' beschreibt. 'Ich glaube an Gott. Ich bin kein religiöser Fanatiker. Ich kann mich nicht erinnern, wann ich das letzte Mal die Kirche besucht habe. Mein Glaube hat mich einen langen Weg begleitet. Er ist Sheilasmus. Nur meine eigene kleine Stimme.' Sheilas Glaube enthält einige Lehrsätze jenseits des Gottesglaubens, aber nicht viele. Um ihren eigenen Sheilasmus zu definieren, sagt sie: 'Er ist der Versuch, sich selbst zu lieben und behutsam zu dir selbst zu sein. Kümmert euch umeinander. Ich glaube, Er will, daß wir uns umeinander kümmern" (1987, S. 256 f.). "Sheila Larson versucht, ein Zentrum in sich selbst zu finden,

nachdem sie sich von einem bedrückend konformistischen früheren Familienleben befreit hat. Die Wurzel ihres 'Sheilaismus' ist das Bemühen, externe Autorität in internen Sinn zu verwandeln" (S. 271).

Vielleicht ist es sinnvoller, das "Ende der Meta-Erzählungen" weniger als den Zusammenbruch des Glaubens an innere Zusammenhänge unserer Welt zu begreifen, sondern eher als das Ende der etablierten Deutungsinstanzen. Der einzelne ist der Konstrukteur seines eigenen Sinnsystems und das enthält durchaus Materialien der traditionellen Sinninstitutionen.

Die verallgemeinerbare Grunderfahrung der Subjekte in den fortgeschrittenen Industrieländern heute ist die "ontologische Bodenlosigkeit", eine radikale Enttraditionalisierung, der Verlust von unstrittig akzeptierten Lebenskonzepten, übernehmbaren Identitätsmustern und normativen Koordinaten. Subjekte erleben sich als Darsteller auf einer gesellschaftlichen Bühne, ohne daß ihnen fertige Drehbücher geliefert würden. Genau in dieser Grunderfahrung wird die Ambivalenz der aktuellen Lebensverhältnisse spürbar. Es klingt natürlich für Subjekte verheißungsvoll, wenn ihnen vermittelt wird, daß sie ihre Drehbücher selbst schreiben dürften, ein Stück eigenes Leben entwerfen, inszenieren und realisieren könnten. Die Voraussetzungen dafür, daß diese Chance auch realisiert werden können, sind allerdings bedeutend. Die erforderlichen materiellen, sozialen und psychischen Ressourcen sind oft nicht vorhanden und dann wird die gesellschaftliche Notwendigkeit und Norm der Selbstgestaltung zu einer schwer erträglichen Aufgabe, der man sich gerne entziehen möchte. Die Aufforderung, sich selbstbewußt zu inszenieren, hat ohne Zugang zu der erforderlichen Ressourcen, etwas zynisches.

VON DER PATHO- ZUR SALUTOGENESE: DIE BEDEUTUNG DES "KOHÄRENZSINNS"

Lebenserfahrungen, in denen Subjekte sich als ihr Leben Gestaltende konstruieren können, in denen sie sich in ihren Identitätsentwürfen als aktive Produzenten ihrer Biographie begreifen können, sind offensichtlich wichtige Bedingungen der Gesunderhaltung.

Der israelische Gesundheitsforscher Aaron Antonovsky hat diesen Gedanken in das Zentrum seines "salutogenetischen Modells" gestellt. Es stellt die Ressourcen in den Mittelpunkt der Analyse, die ein Subjekt mobilisieren kann, um mit belastenden, widrigen und widersprüchlichen All-

tagserfahrungen produktiv umgehen zu können und nicht krank zu werden.

WAS IST SALUTOGENESE?

- ° Das Konzept stammt von dem israelischen Gesundheitsforscher Aaron Antonovsky.
- ° Sein "salutogenetisches" Denkmodell (abgeleitet vom lateinischen Begriff 'saluto' für Gesundheit) formuliert eine Alternative zu Pathogenese, also zur Entstehung von Krankheiten.
- ° Gefragt ist nicht, was macht krank, sondern wie es Menschen schaffen, gesund zu bleiben, trotz unterschiedlicher gesundheitlicher Belastungen.
- ° Von besonderer gesundheitsförderlicher Bedeutung sind die Widerstandsressourcen einer Person. Dazu zählen:
 - Körperliche Resistenzbedingungen
 - Psychische Ressourcen
 - Materielle Ressourcen
 - Psychosoziale Ressourcen
- ° Von besonderer Relevanz ist der "Kohärenzsinn", die Fähigkeit, in seinem Leben Sinn zu entdecken oder zu stiften

Dieses Modell geht von der Prämisse aus, daß Menschen ständig mit belastenden Lebenssituationen konfrontiert werden. Der Organismus reagiert auf Stressoren mit einem erhöhten Spannungszustand, der pathologische, neutrale oder gesunde Folgen haben kann, je nachdem, wie mit dieser Spannung umgegangen wird. Es gibt eine Reihe von allgemeinen Widerstandsfaktoren, die innerhalb einer spezifischen soziokulturellen Welt als Potential gegeben sind. Sie hängen von dem kulturellen, materiellen und sozialen Entwicklungsniveau einer konkreten Gesellschaft ab. Mit organismisch-konstitutionellen Widerstandsquellen ist das körpereigene Immunsystem einer Person gemeint. Unter materiellen Widerstandsquellen ist der Zugang zu materiellen Ressourcen gemeint (Verfügbarkeit über Geld, Arbeit, Wohnung etc.). Kognitive Widerstandsquellen sind "symbolisches Kapital", also Intelligenz, Wissen und Bildung. Eine zentrale Widerstandsquelle bezeichnet die Ich-Identität, also eine emotionale Sicherheit in bezug auf die eigene Person. Die Ressourcen einer Person schließen als zentralen Bereich seine zwischenmenschlichen Beziehungen ein, also die Möglichkeit, sich von anderen Menschen soziale Unterstützung zu holen, sich sozial zugehörig und verortet zu fühlen.

Antonovsky zeigt auf, daß alle mobilisierbaren Ressourcen in ihrer Wirksamkeit letztlich von einer zentralen subjektiven Kompetenz abhängt: Dem "Gefühl von Kohärenz". Er definiert dieses Gefühl so: "Das Gefühl der Kohärenz, des inneren Zusammenhangs ist eine globale Orientierung, die ausdrückt, inwieweit jemand ein sich auf alle Lebensbereiche erstreckendes, überdauerndes und doch dynamisches Vertrauen hat" (1987, S. 19), daß

- 1) die Anforderungen es wert sind, sich dafür anzustrengen und zu engagieren (Sinnebene);
- 2) die Ressourcen verfügbar sind, die man dazu braucht, um den gestellten Anforderungen gerecht zu werden (Bewältigungsebene), und
- 3) die Ereignisse der inneren und äußeren Umwelt strukturiert, vorhersehbar und erklärbar sind (Verstehensebene).

KOHÄRENZSINN: DAS HERZSTÜCK DER SALUTOGENESE

Kohärenz ist das Gefühl, daß es Zusammenhang und Sinn im Leben gibt, daß das Leben nicht einem unbeeinflussbaren Schicksal unterworfen ist.

Der Kohärenzsinn beschreibt eine geistige Haltung:

- ° Meine Welt ist verständlich, stimmig, geordnet; auch Probleme und Belastungen, die ich erlebe, kann ich in einem größeren Zusammenhang sehen (Verstehensdimension).
- ° Das Leben stellt mir Aufgaben, die ich lösen kann. Ich verfüge über Ressourcen, die ich zur Meisterung meines Lebens, meiner aktuellen Probleme mobilisieren kann (Bewältigungsdimension).
- ° Für meine Lebensführung ist jede Anstrengung sinnvoll. Es gibt Ziele und Projekte, für die es sich zu engagieren lohnt (Sinndimension).
- ° Der Zustand der Demoralisierung bildet den Gegenpol zum Kohärenzsinn.

Antonovsky transformiert eine zentrale Überlegung aus dem Bereich der Sozialwissenschaften zu einer grundlegenden Bedingung für Gesundheit: Als Kohärenzsinn wird ein positives Bild der eigenen Handlungsfähigkeit verstanden, die von dem Gefühl der Bewältigbarkeit von externen und internen Lebensbedingungen, der Gewißheit der Selbststeuerungsfähigkeit und der Gestaltbarkeit der Lebensbedingungen getragen ist. Der Kohärenzsinn ist durch das Bestreben charakterisiert, den Lebensbedingungen einen subjektiven Sinn zu geben und sie mit den eigenen Wünschen und Bedürfnissen in Einklang bringen zu können. Das Kohärenzgefühl reprä-

sentiert auf der Subjektebene die Erfahrung, eine Passung zwischen der inneren und äußeren Realität geschafft zu haben. Umso weniger es gelingt, für sich Lebenssinn zu konstruieren, desto weniger besteht die Möglichkeit sich für oder gegen etwas zu engagieren und Ressourcen zur Realisierung spezifischer Ziele zu mobilisieren.

In unserer eigenen Untersuchung haben wir eindrucksvolle Befunde für die Bedeutung des Kohärenzsинns gefunden. Wir haben Antonovskys Meßinstrument zur Messung des Kohärenzsинns eingesetzt und klar belegen können, daß Heranwachsende umso mehr psychosomatische Beschwerden berichten, je geringer ihre Werte für den Kohärenzsинn sind.

Wenn Menschen keine sinnhafte Ordnung in ihrem Leben finden oder entwickeln können, dann wirkt sich das in dem Phänomen der "Demoralisierung" aus. Dieses Muster beinhaltet Einstellungen und Grundhaltungen, die durch ein geringes Selbstwertgefühl, Hilflosigkeit, Hoffnungslosigkeit, unbestimmte Zukunftsängste und allgemein gedrückter Grundstimmung geprägt sind. Für die USA liegen folgende Ergebnisse vor: Demoralisiert in dem beschriebenen Sinne wurde etwa ein Drittel der Bevölkerung eingeschätzt. Die Demoralisierungsrate von Frauen liegt um 10% höher als bei Männern. Etwa die Hälfte der Angehörigen der untersten sozialen Schicht erwies sich als demoralisiert. Etwa die Hälfte des Bevölkerungsanteils, der als demoralisiert eingeschätzt wurde, wies klinisch auffällige Symptome auf. Bei dieser Gruppe hatten die verfügbaren Ressourcen offensichtlich nicht ausgereicht, um mit Lebensproblemen und Krisen produktiv umgehen zu können. Das Demoralisierungssyndrom bringt zum Ausdruck, daß ein erheblicher Anteil der Bevölkerung für sich keinen Sinn mehr darin sieht, sich für oder gegen etwas einzusetzen. Diese Personen lassen Ereignisse fatalistisch auf sich zukommen und über sich hereinstürzen, weil sie nicht mehr daran glauben, daß sie wirksam etwas gegen diese unternehmen könnten.

Bei unserer Untersuchung zeigt sich deutlich die umgekehrte Relation zwischen Kohärenzgefühl und Demoralisierung: Je ausgeprägter das Demoralisierungsgefühl vorhanden ist, desto geringer ist das Kohärenzgefühl entwickelt.

VERABSCHIEDUNG DER KOHÄRENZ IN DER POSTMODERNE?

Ist das Festhalten am Kohärenzgedanken nicht der illusionär-vergebliche Versuch, ein gesellschaftliches Auslaufmodell normativ festhalten zu wollen? Sprechen nicht alle Gegenwartsanalysen der postmodernen oder der individualisierten, globalisierten Risikogesellschaft gegen das Deutungsmuster einer kohärenten Sicht der eigenen Biographie und Identität und der Lebenswelt? Muß die normative Idee der Kohärenz nicht notwendig in die Sackgasse des Fundamentalismus oder einer esoterischen Weltdeutung führen? Wird sie nicht notwendig zu einem „Kohärenz-zwang“, die alle widerstreitenden, ambivalenten und kontingenten Erfahrungen ausklammern muß, um eine „reine Identität“ konstruieren zu können? Eine solche „purifizierte Identität“ ist bei Heranwachsenden in den nordamerikanischen Innenstädten beschrieben worden (Sennett 1996b), die für sich eine rigide-eingeengte Selbstkonstruktion entwickeln, um ihre mangelnden Chancen in einer angeblich multioptionalen Gesellschaft aushaltbar zu machen. In diesem Fall wird Kohärenz in die defensive Gestalt einer geschlossenen und in sich widerspruchsfreien Sicht von sich und der Welt gebracht. Diese Konstruktion braucht Feindbildkonstruktionen, muß einen Tunnelblick entwickeln, der nur Welterfahrungen zuläßt, die das eigene Selektionsmuster bestätigen. Hier haben wir es mit einem Phänomen des „reflexiven Fundamentalismus“ zu tun.

Diese Überlegungen begründen den Zweifel, daß das formale Prinzip der Kohärenz bereits als normatives Modell ausreicht. Oder anders gewendet, es wäre gut, sich von einem Begriff von Kohärenz zu verabschieden, der als innere Einheit, als Harmonie oder als geschlossene Erzählung verstanden wird. Kohärenz kann für Subjekte auch eine offene Struktur haben, in der - zumindest in der Wahrnehmung anderer - Kontingenz, Diffusion im Sinne der Verweigerung von commitment, Offenhalten von Optionen, eine idiosynkratischen Anarchie und die Verknüpfung scheinbar widersprüchlicher Fragmente sein dürfen. Entscheidend bleibt allein, daß die individuell hergestellte Verknüpfung für das Subjekt selbst eine authentische Gestalt hat, jedenfalls in der gelebten Gegenwart und einen Kontext von Anerkennung, also in einem Beziehungsnetz von Menschen Wertschätzung und Unterstützung gefunden hat. Es kommt weniger darauf an, auf Dauer angelegte Fundamente zu zementieren, sondern eine reflexive Achtsamkeit für die Erarbeitung immer wieder neuer Passungsmöglichkeiten zu entwickeln.

Aus der aktuellen Identitätsforschung ist Unterstützung für ein Festhalten am Kohärenzprinzip zu erhalten, und zugleich ein reiches Anregungspotential für ein Kohärenzmodell, das der „reflexive Moderne“ angemessen ist. Wolfgang Welsch (1995) betont, daß ein innerer Zusammenhang von unterschiedlichen Teilidentitäten für uns „hartnäckige Identitätskonstrukteure“ (S. 845) nicht in einem „System oder einer durchgängigen Bestimmtheit durch eine Erst- und Letztinstanz“ möglich ist (S. 846). Es sei vielmehr ein „neuartiger Kohärenztyp“ erforderlich, in dem die Annahme der „Oberherrschaft“ aufgegeben sei und eine „Kohärenz durch Übergängigkeit“ gedacht wird. Welsch geht von einer Verbindung von Teilidentitäten „durch Überschneidungen, Bezugnahmen und Übergänge zwischen den diversen Identitäten“ aus (S. 847). Erforderlich hierfür ist eine innere Pluralitätskompetenz, durch die innere Vielfalt oder „Multiplizität“ zu einem eigenwilligen, flexiblen und offenem Identitätsmuster komponiert werden kann (vgl. Bilden 1998).

Kohärenz wird über Geschichten konstruiert. In dem Konzept der „narrativen Identität“, das immer mehr Aufmerksamkeit auf sich zieht (vgl. zusammenfassend: Kraus 1996), wird diese Idee ins Zentrum gerückt. Deren Grundgedanken hat Heiko Ernst so zusammengefaßt: "Erzählungen und Geschichten waren und bleiben die einzigartige menschliche Form, das eigene Erleben zu ordnen, zu bearbeiten und zu begreifen. Erst in einer Geschichte, in einer geordneten Sequenz von Ereignissen und deren Interpretation gewinnt das Chaos von Eindrücken und Erfahrungen, dem jeder Mensch täglich unterworfen ist, eine gewisse Struktur, vielleicht sogar einen Sinn" (Ernst 1996, S. 202).

Sind solche Zusammenhang stiftenden Geschichten heute überhaupt noch möglich?

In seinem neuesten Buch „Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus“ beschreibt Richard Sennett die zur „modernen Politökonomie“ passende Subjektstruktur so: „Ein nachgiebiges Ich, eine Collage aus 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“ (Sennett 1998, S. 182). Für Sennett befindet sich eine so bestimmte „Psyche in einem Zustand endlosen Werdens - ein Selbst, das sich nie vollendet“ und für ihn folgt daraus, daß es „unter diesen Um-

ständen keine zusammenhängende Lebensgeschichte geben (kann), keinen klärenden Moment, der das ganze erleuchtet“ (ebd.). Hier wird das Ende der Kohärenz beschrieben, also die Unmöglichkeit, eine zusammenhängende Lebensgeschichte zu erzählen. Das seien die „narrativen Formen“, die als postmodern bezeichnet werden.

Von dieser Diagnose ausgehend ist zunächst zu fragen, ob der globalisierte Kapitalismus mit seiner soziokulturellen Dynamik zur „Korrosion“ jener Sub-jektstrukturen geführt hat oder führen wird, die dem in der klassischen Identitätsforschung so hoch gehandelten Prinzip der Kohärenz die Basis gegeben hatten. Es läßt sich aber auch die Frage stellen, ob sich mit historischen Wandlungsdynamiken zunächst einmal „nur“ die Geschichten verändern, in denen so etwas wie lebensstaugliche Kohärenz gestiftet wird. Wenn es so wäre, dann bestünde ein aktuelles Forschungsprogramm eher in der Analyse von zeittypischen Narrationen und ihrer Funktionalität für die Formulierung von einem inneren Sinnzusammenhang und weniger in einem intellektuellen Trauergesang auf den Verlust einer kohärenten Identität.

Auf der Basis unserer eigenen Forschung zu Identität und Gesundheit komme ich zu der These, daß Kohärenz für die alltägliche Identitätsarbeit von Menschen eine zentrale Bedeutung hat, deren Fehlen zu schwerwiegenden gesundheitlichen Konsequenzen führt. Auf der Basis dieser Befunde sehe ich mich in meiner Annahme bestätigt, daß das Kohärenzprinzip für die Identitätsbildung nicht zur Disposition gestellt werden darf. Aber die soziokulturellen „Schnittmuster“ für Lebenssinn oder Kohärenz haben sich dramatisch geändert. Die individuellen Narrationen, in denen heute Kohärenz gestiftet wird, schöpfen immer weniger aus den traditionsreichen „Meta-Erzählungen“. Sie müssen in der „reflexiven Moderne“ individualisiert geschaffen werden. An diesen individualisierten Geschichten wird aber auch deutlich, daß die Welsch'sche Aussage, daß die „verschiedenen Subjektanteile nicht von außen, sondern von *innen* verbunden (sind)“ (S. 849) nur dann richtig ist, wenn dazu gesagt wird, daß der Erzählstoff nicht allein in den Subjekten entsteht, sondern uns kulturell angeliefert wird. Wir werden mit vielfältigen Angeboten neuer kulturell vorgefertigter Erzählmuster überschüttet, die unter dem Versprechen von Individualität und Authentizität neue Standardisierungen anmessen. Hier spielt vor allem die vielstimmige und multimediale „Kulturindustrie“ eine

wachsende Rolle. Auch der Gesundheitsbereich ist davon unmittelbar betroffen.

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.

LEBEN MIT "RISKANTEN CHANCEN": WELCHE KOMPETENZEN ZUR LEBENSBEWÄLTIGUNG BRAUCHEN MENSCHEN IN DER POSTMODERNEN GESELLSCHAFT?

Im weiteren soll nun der Versuch unternommen werden, soziale und psychische Bedingungen zu formulieren, die mir für eine produktive Nutzung der riskanten Chancen der gegenwärtigen Lebenssituation wichtig erscheinen. Zugleich verstehe ich diese Bedingungen als Orientierungs- und Ansatzpunkte für psychosoziales Handeln. Bezugspunkt für die Frage nach den Kompetenzen zur Gewinnung von Lebenssouveränität bilden für mich die zentralen Grundbedürfnisse, die alle Subjekte in dieser Gesellschaft haben.

ZENTRALE GRUNDBEDÜRFNISSE DER SUBJEKTE IN DER POSTMODERNEN GESELLSCHAFT

1. Befriedigung elementarer vitaler Grundbedürfnisse
2. Ein authentisches Leben führen - unverwechselbar sein
 3. Für sich einen inneren Lebenssinn finden
4. Einen Rahmen sozialer Anerkennung für sich finden
5. An der Gestaltung der eigenen Lebenswelt beteiligt sein
 6. Subjekt des eigenen Handelns sein

Im Zentrum der Anforderungen für eine gelingende Lebensbewältigung stehen die Fähigkeiten zur Selbstorganisation, zur Verknüpfung von Ansprüchen auf ein gutes und authentisches Leben mit den gegebenen Ressourcen und letztlich die innere Selbstschöpfung von Lebenssinn. Das alles findet natürlich in einem mehr oder weniger förderlichen soziokulturellen Rahmen statt, der aber die individuelle Konstruktion dieser inneren Gestalt nie ganz abnehmen kann. Es gibt gesellschaftliche Phasen, in denen die individuelle Lebensführung in einen stabilen kulturellen Rahmen "eingebettet" wird, der Sicherheit, Klarheit, aber auch hohe soziale Kontrolle vermittelt und es gibt Perioden der "Entbettung" (Giddens 1997, S. 123), in denen die individuelle Lebensführung wenige kulturelle Korsettstangen nutzen kann bzw. von ihnen eingezwängt wird und eigene Optionen und Lösungswege gesucht werden müssen. Gerade in einer Phase gesellschaftlicher Modernisierung, wie wir sie gegenwärtig erleben, ist eine selbstbestimmte "Politik der Lebensführung" unabdingbar.

Meine These bezieht sich genau darauf: *Ein zentrales Kriterium für Lebensbewältigung und Gesundheit bildet die Chance, für sich ein innere Lebenskohärenz zu schaffen. In früheren gesellschaftlichen Epochen war die Bereitschaft zur Übernahme vorgefertigter Identitätspakete das zentrale Kriterium für Lebensbewältigung. Heute kommt es auf die individuelle Passungs- und Identitätsarbeit an, also auf die Fähigkeit zur Selbstorganisation und "Selbsteinbettung".*

**BEDINGUNGEN FÜR „OHNE
ANGST VERSCHIEDEN SEIN KÖNNEN“**

1. Basale ökologische Ressourcen bilden die Voraussetzung für eine souveräne lebensbewältigung. Sie ermöglichen ein Gefühl des Vertrauens in die Kontinuität des Lebens: *Ein Urvertrauen zum Leben.*
2. Ein offenes Identitätsprojekt bedarf *materieller Ressourcen*: Die klassische soziale Frage steht immer noch auf der Tagesordnung.
3. Als soziale Baumeister/Innen unserer eigenen Lebenswelten und Netze brauchen wir *soziale Ressourcen*.
4. Die "demokratische Frage" stellt sich im Alltag: Benötigt werden *Fähigkeiten zum Aushandeln*, um die gemeinsame Lebensplattform immer wieder zu schaffen.
5. Die objektive Vergrößerung der *individuellen Gestaltungskompetenz* erfordert eine erhöhte Fähigkeit zur "positiven Verunsicherung" und "Ambiguitätstoleranz".

(1) Für die Gewinnung von Lebenssouveränität ist ein Gefühl des Vertrauens in die Kontinuität des Lebens eine Voraussetzung, *ein Urvertrauen zum Leben* und seinen natürlichen Voraussetzungen. Das Gegenbild dazu ist die Demoralisierung, der Verlust der Hoffnung, in der eigenen Lebenswelt etwas sinnvoll gestalten zu können. Die Welt wird als nicht mehr lenkbar erlebt, als ein sich hochtourig bewegendes Rennauto, in dem die Insassen nicht wissen, ob es eine Lenkung besitzt und wie diese zu betätigen wäre. Die gewaltigen ökologischen Bedrohungen tragen sicherlich erheblich zu dem wachsenden Demoralisierungspegel bei, sie setzen fatale Bedingungen für "gelernte Hilf-" und "Hoffnungslosigkeit". Eine psychosoziale Perspektive, die für sich einen "ganzheitlichen" oder "lebensweltlichen Ansatz" in Anspruch nimmt, muß die basalen ökologischen Lebensbedingungen als zentralen Rahmen für die Entwicklung psychosozialer Ressourcen sehen lernen.

Werte, die aus dieser Perspektive folgen, lassen sich als *"ökologische Moral"* bezeichnen. Die Standortdebatte überlagert gegenwärtig in gefährlicher Weise das Bewußtsein für die ökologischen Gefahren und Notwendigkeiten. Die Umwelt müßte auch für den Standort Deutschland Opfer bringen, kann man im öffentlichen Diskurs vernehmen. Dagegen stehen Projekte wie Agenda 21 und die Formulierung "ökologischer Kinderrechte" zu formulieren.

(2) Ein offenes Identitätsprojekt, in dem neue Lebensformen erprobt und eigener Lebenssinn entwickelt werden, bedarf *materieller Ressourcen*. Hier liegt das zentrale und höchst aktuelle sozial- und gesellschaftspolitische Problem. Eine Gesellschaft die sich ideologisch, politisch und ökonomisch fast ausschließlich auf die Regulationskraft des Marktes verläßt, vertieft die gesellschaftliche Spaltung und führt auch zu einer wachsenden Ungleichheit der Chancen an Lebensgestaltung. Hier holt uns immer wieder die klassische soziale Frage ein. Die Fähigkeit zu und die Erprobung von Projekten der Selbstorganisation sind ohne ausreichende materielle Absicherung nicht möglich. Ohne Teilhabe am gesellschaftlichen Lebensprozeß in Form von sinnvoller Tätigkeit und angemessener Bezahlung wird Identitätsbildung zu einem zynischen Schwebezustand, den auch ein "postmodernes Credo" nicht zu einem Reich der Freiheit aufwerfen kann.

Dieser Punkt ist von besonderer sozialpolitischer Bedeutung. In allen Wohlfahrtsstaaten beginnen starke Kräfte die konsensuellen Grundlagen der Prinzipien der Solidargemeinschaft zu demontieren. Das spricht Zygmunt Bauman in seiner Analyse an: "Der Sozialstaat war darauf ausgerichtet, eine Schicksalsgemeinschaft dadurch zu institutionalisieren, daß seine Regeln für jeden Beteiligten (jeden Bürger) gleichermaßen gelten sollten, so daß die Bedürftigkeit des einen verrechnet würde mit dem Gewinn des anderen". Wie Bauman aufzeigt, gefährdet gegenwärtig der universalisierte Kapitalismus und seine ökonomische Logik pur das Solidarprinzip: "War der Aufbau des Sozialstaates der Versuch, im Dienste der moralischen Verantwortung ökonomisches Interesse zu mobilisieren, so decouviert die Demontage des Sozialstaates das ökonomische Interesse als Instrument zur Befreiung des politischen Kalküls von moralischen Zwängen" (ebd.). Dramatische Worte wählt Bauman für das erkennbare Resultat dieses "Paradigmenwechsels": "Die gnadenlose Pulverisierung der kollektiven Solidarität durch Verbannung kommunaler Leistungen hinter die Grenzen des politischen Prozesses, die massive Freigabe der Preisbindung bei lebenswichtigen Gütern und die politisch geförderte Institutionalisation individueller Egoismen zum letzten Bollwerk sozialer Rationalität zu haben, ..., (hat) ein veritables 'soziales München' bewirkt" (1993).

Die intensive Suche nach zukunftsfähigen Modellen "*materieller Grundsi- cherung*" sind von höchster Wertepriorität. Die Koppelung sozialstaatlicher Leistungen an die Erwerbsarbeit erfüllt dieses Kriterium immer weniger.

(3) Wenn wir die sozialen BaumeisterInnen unserer eigenen sozialen Lebenswelten und Netze sind, dann ist eine spezifische Beziehungs- und Verknüpfungsfähigkeit erforderlich, nennen wir sie *soziale Ressourcen*. Der Bestand immer schon vorhandener sozialer Bezüge wird geringer und der Teil unseres sozialen Beziehungsnetzes, den wir uns selbst schaffen und den wir durch Eigenaktivität aufrechterhalten (müssen), wird größer. Nun zeigen die entsprechenden Studien, daß das moderne Subjekt keineswegs ein "Einsiedlerkrebs" geworden ist, sondern im Durchschnitt ein größeres Netz eigeninitiiertes sozialer Beziehungen aufweist, als es seine Vorläufergenerationen hatten: Freundeskreise, Nachbarschaftsaktivitäten, Interessengemeinschaften, Vereine, Selbsthilfegruppen, Initiativen. Es zeigt sich nur zunehmend auch, daß sozioökonomisch unterprivilegierte

und gesellschaftlich marginalisierte Gruppen offensichtlich besondere Defizite aufweisen bei dieser gesellschaftlich zunehmend geforderten eigeninitiativen Beziehungsarbeit. Die sozialen Netzwerke von ArbeiterInnen z.B. sind in den Nachkriegsjahrzenten immer kleiner geworden. Von den engmaschigen und solidarischen Netzwerken der Arbeiterfamilien, wie sie noch in den 50er Jahren in einer Reihe klassischer Studien aufgezeigt wurden und in der Studentenbewegung teilweise romantisch überhöht wurden, ist nicht mehr viel übrig geblieben. Das "Eremitenklima" ist am ehesten hier zur Realität geworden. Unser "soziales Kapital", die sozialen Ressourcen, sind ganz offensichtlich wesentlich mitbestimmt von unserem Zugang zu "öko-nomischem Kapital".

Als Konsequenz für die Formulierung zukunftsfähiger Werte folgt die hohe Priorität für die Förderung von *"Kontexten sozialer Anerkennung"*. Für offene, experimentelle, auf Autonomie zielende Identitätswürfe ist die Frage nach sozialen Beziehungsnetzen von allergrößter Bedeutung, in denen Menschen dazu ermutigt werden. Da gerade Menschen aus sozial benachteiligten Schichten nicht nur besonders viele Belastungen zu verarbeiten haben und die dafür erforderlichen Unterstützungsressourcen in ihren Lebenswelten eher unterentwickelt sind, halte ich die gezielte professionelle und sozialstaatliche Förderung der Netzwerkbildung bei diesen Bevölkerungsgruppen für besonders relevant.

(4) Nicht mehr die Bereitschaft zur Übernahme von fertigen Paketen des "richtigen Lebens", sondern die *Fähigkeit zum Aushandeln* ist notwendig: Wenn es in unserer Alltagswelt keine unverrückbaren allgemein akzeptierten Normen mehr gibt, außer einigen Grundwerten, wenn wir keine Knigge mehr haben, die uns für alle wichtigen Lebenslagen das angemessene Verhalten vorgeben kann, dann müssen wir die Regeln, Normen, Ziele und Wege beständig neu aushandeln. Das kann nicht in Gestalt von Kommandosystemen erfolgen, sondern erfordert demokratische Willensbildung im Alltag, in den Familien, in der Schule, Universität, in der Arbeitswelt und in Initiativ- und Selbsthilfegruppen. Dazu gehört natürlich auch eine gehörige Portion von Konfliktfähigkeit. Die "demokratische Frage" ist durch die Etablierung des Parlamentarismus noch längst nicht abgehakt, sondern muß im Alltag verankert werden.

Wie die Analyse von Taylor gezeigt hat, lebt die demokratische Zivilgesellschaft von *"Partizipationsrechten"*. Gegenwärtig gibt es eine wider-

sprüchliche Entwicklung: Die Wünsche von immer mehr Menschen gehen in Richtung einer Mitbeteiligung bei Angelegenheiten, die sie selbst betreffen. Das ist ein hohes demokratisches Potential. In der Wirtschaft wird es teilweise als produktionsfördernder Faktor genutzt. Volks- und Bürgerbegehren gehen in die gleiche Richtung. In anderen gesellschaftlichen Bereich setzt man eher auf napoleonische Lösungen: Die Stärkung der Führungsebene auf Kosten der Mitbestimmungschancen. Hier gilt es klar zugunsten von Partizipationsrechten zu votieren.

(5) Gesellschaftliche Freisetzungprozesse bedeuten einen objektiven *Zugewinn individueller Gestaltungskompetenz*, aber auch deren Notwendigkeit. Sie erfordern vom Subjekt vermehrt die eigenwillige Verknüpfung und Kombination multipler Realitäten. Hier eröffnet sich ein subjektiver und gesellschaftlicher Raum für die Entwicklung jenes "Möglichkeitssinns", den Robert Musil im "Mann ohne Eigenschaften" entworfen hat. Er ermöglicht den Auszug aus dem "Gehäuse der Hörigkeit" (Max Weber) und führt uns an den Punkt, den Christa Wolff (1983) in ihrer Frankfurter Vorlesung zur Poetik so treffend formuliert hat: "Freude aus Verunsicherung ziehen". Aber sie verknüpft dieses positive Ziel gleich mit der skeptischen Frage: "wer hat uns das je beigebracht?" (1983). Als hätte sie hellseherisch die Situation in der DDR im Frühjahr 1990 beschrieben! Aber so verschieden sind vermutlich auch wir Bürger in der BRD nicht, als daß diese Frage nicht auch für uns gelten würde. Die *psychische Voraussetzung für eine positive Verunsicherung ist "Ambiguitätstoleranz"*. Sie meint die Fähigkeit, sich auf Menschen und Situationen offen einzulassen, sie zu erkunden, sie nicht nach einem "Alles-oder-nichts"-Prinzip als nur gut oder nur böse zu beurteilen. Es geht also um die Überwindung des "Eindeutigkeitszwanges" und die Ermöglichung von neugieriger Exploration von Realitätsschichten, die einer verkürzenden instrumentellen Logik unzugänglich sind. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach Therapiezielen wichtig. In einem Aufsatz unter dem Titel "Positive Verunsicherung" schreibt der amerikanische Psychologe Gelatt:

"Vor einem Vierteljahrhundert war die Vergangenheit bekannt, die Zukunft vorhersagbar und die Gegenwart veränderte sich in einem Schrittmaß, das verstanden werden konnte. (...) Heute ist die Vergangenheit nicht immer das, was man von ihr angenommen hatte, die Zukunft ist nicht mehr vorhersehbar und die Gegenwart ändert sich wie nie zuvor (Gelatt 1989, S. 252).

"Deshalb schlage ich eine neue Entscheidungsstrategie vor, die *positive Unsicherheit* genannt wird. Was jetzt angemessen ist, ist ein Entscheidungs- und Beratungsrahmen, der Klienten hilft, mit Wandel und Ambiguität umzugehen, Unsicherheit und Inkonsistenz zu akzeptieren, und die nicht-rationalen und intuitiven Seiten des Denkens und Auswählens zu nutzen. Die neue Strategie fördert positive Haltungen und paradoxe Methoden in der Gegenwart wachsender Unsicherheit" (1989, S. 252).

Solche Strategien fasse ich unter der Wertepriorität "*Förderung des Möglichkeitssinns*" zusammen. Das Hinausdenken und -fühlen über die Grenzen des geltenden Realitätsprinzips wird immer wichtiger. Hierzu lassen sich in der psychosozialen Arbeit vielfältige Kompetenzen einsetzen (von Zukunftswerkstätten bis kunsttherapeutische Projekten tut sich ein breites Spektrum auf).

Was aber ist unter dem *Möglichkeitssinn* zu verstehen. Fragen wir Robert Musil (1967), der diesen Begriff in seinem monumentalen Roman "Der Mann ohne Eigenschaften" entwickelt hat. Dort heißt es:

"Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben"

"Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehn; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein. So ließe sich der Möglichkeitssinn als die Fähigkeit definieren, alles, was ebensogut sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist" (S. 16).

Unsere alltägliche Lebensführung wird vom Realitätsprinzip bestimmt. Oft führt es zu einem fatalen Realismus, der sich eine andere Welt als die, in der er sich eingerichtet hat, nicht mehr vorstellen kann. Aber in einer Welt, die kein berechenbares Maß besitzt, die zukunfts offen und ambivalent ist, ist dieser Gegenwartsrealismus fragwürdig. Und es kommt zunehmend auf die "menschliche Fähigkeit zu 'utopischen' Träumen" an (Berger 1994, S. 123).

FRAGMENTARISCHES IST NICHT DEFIZITÄR, SONDERN NORMALITÄT

Wenn meine Analyse auch nur einigermaßen stimmt, dann haben wir damit zu rechnen und klarzukommen, daß unsere Identitäten und Lebensentwürfe unter den Bedingungen postmoderner Lebensverhältnisse etwas unheilbar Bruchstück-, Flickenhaftes oder Fragmentarisches haben. Sollte man das auch noch schönreden?

An diesem Punkt in meinem Nachdenken angekommen, haben mir ein Philosoph und zwei Theologen geholfen, das Beunruhigende das in dieser Lebensperspektive "ohne Netz und doppelten Boden" enthalten ist, positiv zu wenden.

Richard Rorty formuliert nüchtern, was die heutige Subjektverfassung charakterisiert: „... ein Netz aus kontingenten Beziehungen, ein Gewebe, das sich rückwärts in die Vergangenheit und vorwärts in die Zukunft erstreckt, tritt an die Stelle einer geformten, einheitlichen, gegenwärtigen, unabhängigen Substanz, die die Möglichkeit bot, stetig und als Ganzes gesehen zu werden“ (1989, S. 80f.). Und etwas später rät er: Es gelte, „alles menschliche Leben als das immer unvollständige ... Neuweben eines solchen Netzes zu denken“ (S. 83).

Der Theologe Henning Luther (1992) hat in seinem posthum veröffentlichten Buch "Religion und Alltag" ein Kapitel über "fragmentarische Identität". Er spricht dort auch die schmerzliche Seite unserer gescheiterten Identitätsanstrengungen an: "Wir sind immer zugleich auch Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen. Wir sind Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld ebenso wie aufgrund zugefügter Verletzungen und erlittener und widerfahrener Verluste und Niederlagen. Dies ist der Schmerz des Fragments" (S. 169). Wir neigen normalerweise dazu, Fragmente aus einer Defizit-Perspektive zu sehen, als etwas Zerstörtes oder nicht zu Ende Gebrachtes. Aber sie haben auch eine andere Seite: "Fragmente - seien es die Ruinen der Vergangenheit, seien es die Fragmente aus Zukunft - weisen über sich hinaus. Sie leben und wirken in Spannung zu jener Ganzheit, die sie nicht sind und nicht darstellen, auf die hin aber der Betrachter sie zu ergänzen trachtet" (ebd., S. 167).

Gerade an Dietrich Bonhoeffer - und er ist mein zweiter Theologe - wird diese Dialektik des Fragmentarischen so eindrucksvoll sichtbar. Er schreibt im Februar 1943 aus dem Gefängnis an seine Eltern:

"Es ist immer wieder ein kleiner innerer Kampf, sich ganz nüchtern an das Tatsächliche zu halten, sich Illusionen und Phantasmen aus dem Kopf zu schlagen, und mit dem Gegebenen sich zufrieden zu geben, weil man dort, wo man die äußere Notwendigkeit nicht versteht, an eine innere und unsichtbare Notwendigkeit glaubt. Außerdem - ein Leben, das sich im Beruflichen und Persönlichen voll entfalten kann und so zu einem ausgeglichenen und erfüllten Ganzen wird, wie es in Eurer Generation noch möglich war, gehört wohl nicht mehr zu den Ansprüchen, die unsere Generation stellen darf. Darin liegt wohl der größte Verzicht, der uns Jüngeren, die wir Euer Leben noch vor Augen haben, auferlegt ist und abgenötigt wird. Das Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens empfinden wir darum wohl besonders stark. Aber gerade das Fragmentarische kann ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen. (...) Wenn auch die Gewalt der äußeren Ereignisse unser Leben in Bruchstücke schlägt wie die Bomben unsere Häuser, so soll doch möglichst sichtbar bleiben, wie das ganze gedacht und geplant war, und mindestens wird immer noch zu erkennen sein, aus welchem Material hier gebaut wurde oder werden sollte" (Bonhoeffer 1952, S. 80). Drei Tage später führt er dieses Thema weiter aus. Ihm ist jetzt wichtig, daß nicht nur die Ausnahmesituation von Krieg und Widerstand ein Leben bruchstückhaft macht. Er sieht das Ende geschlossener "Lebenswerke". Als Spezialisten beschäftigen wir uns mit Segmenten und Bruchstücken der Welt. Bonhoeffer fährt dann fort: "Unsere geistige Existenz aber bleibt dabei ein Torso. Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht. Es gibt schließlich Fragmente, die nur noch auf den Kehrichthaufen gehören (selbst eine anständige 'Hölle' ist noch zu gut für sie) und solche, die bedeutsam sind auf Jahrhunderte hinaus, weil ihre Vollendung nur eine göttliche Sache sein kann, also Fragmente, die Fragmente sein müssen - ich denke z.B. an die Kunst der Fuge. Wenn unser Leben auch nur ein entferntester Abglanz eines solchen Fragments ist, in dem wenigstens eine kurze Zeit lang die sich immer stärker häufenden verschiedenen Themata zusammenstimmen und in dem der große Kontrapunkt vom Anfang bis zum Ende durchgehalten

wird, ..., dann wollen wir uns über unser fragmentarisches Leben nicht beklagen, sondern daran sogar froh werden" (ebd., S. 53).

Eine fragmentarische Identität in dem so angedeuteten Sinne kann die Vorstellung einer gelungenen Lebensprojektes erfüllen. Wichtig sind dabei

- (1) die "Leitwährung" des Authentizitätsideals, durch das die Konturen des eigenen Identitätsprojektes von dem "eigenen Maß" bestimmt werden, das jede(r) hat;
- (2) die so angelegten Fragmente müssen sich mit anderen Fragmenten verbinden, um daraus die Grundvoraussetzungen für ein solidarischer Ganzes, für eine Gemeinschaft zu sichern; und
- (3) in dem Bezug auf diese kommunitäre Matrix müssen sich für den einzelnen Möglichkeiten der "Anerkennung" des riskierten Identitätsfragments ergeben. Hier wird sich letztlich auch entscheiden, welche Fragmente auf den "Kehrichthaufen" gehören.

Der aktuelle gesellschaftliche Freisetzungsprozess läßt als ein potentieller Zugewinn an individueller Entscheidungsfreiheit und an Gestaltbarkeit des eigenen Lebens und als eine "Entgrenzung des Möglichkeitssinns" begreifen. Die Entfaltung dieses Potentials findet am ehesten in "kommunitären Netzen" statt. In ihnen kann vor allem das Gefahrenpotential der "Risiko-gesellschaft" bewußt wahrgenommen und bearbeitet werden kann. In ihnen kann, mit den Worten von Agnes Heller (1989), das Bewußtsein für die krisenträchtige Moderne entwickelt werden, "daß sie auf einem Seil über einem Abgrund balanciert und deshalb einen guten Gleichgewichtssinn braucht, gute Reflexe, ungeheures Glück" und als "das wichtigste von allem": Die Subjekte brauchen "ein Netz von Freunden, die sie bei der Hand halten können". Das ist im Kern die Aufgabe „posttraditionaler Gemeinschaften": Ein auf "aktives Vertrauen" (Giddens 1995) begründeter und immer wieder neu zu schaffender Rahmen, in dem das Risiko eigenwilliger Identitätsprojekte von anderen mitgetragen wird und auch ihr Scheitern aufgefangen werden kann.

LITERATUR

- Adorno, T.W. (1967). *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
 Adorno, T.W. (1980). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt: Suhrkamp.

- Albrow, M. (1997). Auf Reisen jenseits der Heimat. Soziale Landschaften in einer globalen Stadt. In U.Beck (Hrsg.), Kinder der Freiheit (S. 288 - 314). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Albrow, M. (1998). Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter. Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- Antonovsky A. (1987). Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well. San Francisco: Jossey-Bass.
- Appadurai, A. (1998). Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In U.Beck (Hrsg.), Perspektiven der Weltgesellschaft (S. 11-40). Frankfurt: Suhrkamp.
- Bauman, Z. (1993). Wir sind wie Landstreicher. Die Moral im Zitalter der Beliebigkeit. Süddeutsche Zeitung vom 16./17. November 1993.
- Bauman, Z. (1994). Vom Pilger zum Touristen. Das Argument Nr. 205, 36, S. 389 - 408.
- Bauman, Z. (1995). Zeit des Recycling: Das Vermeiden des Festgelegt-Seins. Fitneß als Ziel. In Psychologie und Gesellschaftskritik, Heft 74/75, Vol. 19, S. 7 - 24.
- Bauman, Z. (1997). Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg: Hamburger Edition.
- Beck, U. (1986). Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, U. (1997). Gesamtkunstwerk Ich. Die Orientierungslosigkeit der jungen Generation, als Tugend betrachtet. Süddeutsche Zeitung vom 09.09.1997, S. 15.
- Beck, U. (1999). Wohin führt der Weg, der mit dem Ende der Arbeitsgesellschaft beginnt? In U.Beck (Hg.), Die Zukunft von Arbeit und Demokratie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Behringer, L. (1998). Lebensführung als Identitätsarbeit. Der Mensch im Chaos des modernen Alltags. Frankfurt: Campus.
- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M. et al. (1987). Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln: Bund-Verlag.
- Berger, P.L. (1994). Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt: Campus.
- Bergmann, W. (1995). Keine Ahnung, was los ist mit Roland. Wenn Erwachsene nichts begreifen oder Vom Versickern der Kommunikation in einer computergesteuerten Welt. In Süddeutsche Zeitung vom 14./15. Januar 1995, S. V.
- Bilden, H. (1998). Jenseits des Identitätsdenkens - Psychologische Konzepte zum Verständnis „postmoderner“ Subjektivitäten. Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, 30, S. 5 - 32.
- Bonhoeffer, D. (1952). Widerstand und Ergebung. München: C.Kaiser.
- Bosshart, D. (1995). Die Neuerfindung des Menschen. In: TopTrends. Die wichtigsten Trends für die nächsten Jahre. (S. 139 - 165). Düsseldorf: Metropolitan Verlag,.
- Castells, M. (1996). The rise of the network society. Vol. I von The information age: Economy, society and culture. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (1997).The power of identity. Vol. II von The information age: Economy, society and culture. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (1998). End of millenium. Vol. III von The information age: Economy, society and culture. Oxford: Blackwell.
- Dahrendorf, R. (1979). Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ernst, H. (1996). Psychotrends. Das Ich im 21. Jahrhundert. München: Piper.
- Etzioni, A. (1993). The spirit of community. The reinvention of American society. New York: Crown (deutsch: Die Entdeckung des Gemeinwesens. Stuttgart: Schäffer-Poeschel 1995.).

- Fend, H. (1988). Sozialgeschichte des Aufwachsens. Bedingungen des Aufwachsens und Jugendgestalten im zwanzigsten Jahrhundert. Frankfurt: Suhrkamp 1988.
- Ferber, C. v. (1995). Individuelle Chancen - soziale Ressourcen in Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche. In W.Senf & G.Heuft (Hg.), Gesellschaftliche Umbrüche - Individuelle Antworten. Frankfurt: VAS, S. 11 - 21.
- Flusser, V. (1994). Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung. Schriften Band 3. Bensheim/Düsseldorf: Bollmann.
- Freud, S. (1930). Das Unbehagen in der Kultur. Wien: Psychoanalytischer Verlag.
- Gabriel, K. (1993). Wandel des Religiösen. Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 3, S. 24 - 32.
- Gelatt H.B. (1989). Positive uncertainty: A new decision-making framework for counseling. In Journal of Counseling Psychology, 36, S. 252 - 256.
- Gergen, K.J. (1994). "Sinn ist nur als Ergebnis von Beziehungen denkbar". Interview mit K.Gergen. Psychologie heute, Oktober 1994, S. 34 -38.
- Giddens, A. (1991). Modernity and self-identity. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1995). Konsequenzen der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp.
- Giddens, A. (1997). Jenseits von Links und Rechts. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998). Die postnationale Konstellation. Frankfurt: Suhrkamp.
- Harvey, D. (1989). The conditions of postmodernity. Oxford: Basil Blackwell.
- Heller, A. (1989). The contingent person and the existential choice. The Philosophical Forum, S. 53 - 69.
- Keupp, H. (1988). Riskante Chancen. Der Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation. Heidelberg: Asanger.
- Keupp, H. (1989). Der verrückte Hunger nach Psychologie. Zur Diskussion um Psychokultur und New Age. Das Argument, 31, Nr. 176, S. 582 - 593.
- Keupp, H. (1993). Aufrecht gehen lernen in einer Welt riskanter werdender Chancen. Eine Empowerment-Perspektive für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Blätter der Wohlfahrtspflege, 140, S. 52 - 55.
- Keupp, H. (1994). Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft. Gemeindepsychologische Perspektiven. München: Quintessenz.
- Keupp, H. (1997). Ermutigung zum aufrechten Gang. Tübingen: DGVT.
- Keupp, H. & Höfer, R. (Eds.) (1997). Identitätsarbeit heute. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kraus, W. (1996). Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Lübbe, H. (1995). Erfahrungen von Orientierungskrisen in modernen Gesellschaften. In W.Weidelfeld & D.Rumberg (Hg.), Orientierungsverlust - Zur Bindungskrise der modernen Gesellschaft (S. 13 - 30). Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Luther, H. (1992). Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theorie des Subjekts. Stuttgart: Radius.
- Marx, K. & Engels, F. (1848). Manifest der Kommunistischen Partei. In: dies.: Ausgewählte Schriften. Band I, S. 17 - 57. Berlin (DDR): Dietz-Verlag 1966.
- Mock, O. (1933). Befreiung des Lebens. Razzia im Dickicht der Probleme. München: Langen-Müller.
- Montaigne, M. de (1998). Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stillet. Frankfurt a.M.: Eichborn.
- Müller-Freienfels, R. (1935). Lebensnahe Charakterkunde. Leipzig: Lindner.
- Rheingold, H. (1994). Virtuelle Gemeinschaft. Soziale Beziehungen im Zeitalter des Computers. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Riesman, D. (1958). Die einsame Masse. Reinbek: Rowohlt.

- Rorty, R. (1989). *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schulze, G. (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus.
- Sennett, R. (1996a). Etwas ist faul in der Stadt. Wenn die Arbeitswelt bröckelt, wird die Lebenswelt kostbar: Perspektiven einer zukünftigen Urbanität. *DIE ZEIT* Nr. 5 vom 26.01.1996, S. 47/48.
- Sennett, R. (1996b). *The uses of disorder. Personal identity and city life*. London: Faber & Faber.
- Sennett, R. (1998). *Der flexible Mensch Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag (engl.: "The corrosion of character". New York: W.W. Norton 1998).
- Strasser, J. (1994). "Individualisierung und Solidarität". *Die Demokratische Schule*, S. 17/18.
- Taylor, C. (1995). *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ueltzhöffer, J. & Flaig, B.B. (1993). Spuren der Gemeinsamkeit? Soziale Milieus in Ost- und Westdeutschland. In W.Weidenfeld (Ed.), *Deutschland. Eine Nation - doppelte Geschichte*. Köln: Wissenschaft und Politik, S. 61 - 82.
- Vester, M., Oertzen, P.v. et al. (1993). *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung*. Köln: Bund-Verlag..
- Walzer, M. (1993). *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt: Campus.
- Weber, M. (1963). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Welsch, W. (1995). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ziehe, T. (1987). Neue kulturelle Suchbewegungen. Nach dem Hedonismus. In *SOWI*, 16, S. 247 - 254.