

Weber, Max (1973): Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, S.146-214

Ronald Hitzler

Individualisierte Wissensvorräte

Existenzbastler zwischen posttraditionaler Vergemeinschaftung und postmoderner Sozialpositionierung

Alle, die je bei ihm haben studieren dürfen, und die meisten, die etwelche Schriften von ihm gelesen oder Vorträge von ihm gehört haben, wissen, daß Thomas Luckmann seine Analysen der modernen Welt in der Regel vor dem Hintergrund einer ebenso einfachen wie einprägsamen Gesellschaftstypologie entfaltet (vgl. z.B. Luckmann 1972, 1980 Teil II, 1988, 1991).

Der Verweis auf einige wenige Elemente dieser in der neueren Wissenssoziologie vertrauten Typologie soll hier zu meinem wesentlich engeren, aber in dieser Tradition verortbaren Thema hinführen:

Auf dem Weg in die Moderne

(Auch) Menschen in archaischen Gesellschaften leben nicht etwa in der Natur, sondern in kulturellen Bedeutungszusammenhängen (vgl. dazu auch Durkheim/Mauss 1987). Deshalb sind Mythen, sind narrative Interpretations- und Legitimationsverfahren, die die je gegebene Sozialordnung symbolisch repräsentieren, keine additiven Artefakte zu einem irgendwie vorgängigen archaischen Pragmatismus. Mythen sind ursprüngliche symbolische Formen, in denen Menschen Wirklichkeit reflexiv erfahren (vgl. Cassirer 1977). Mythen sind Vergegenwärtigungen der Traumzeit, der Zeit außerhalb der Zeit, jener Zeit also, in der die Schöpfung dessen sich ereignet, was der archaische Mensch von Generation zu Generation tradiert: die Kultur seiner Gesellschaft. An dieser Kultur haben Menschen teil – lebende und tote – aber auch Tiere, Pflanzen, Heroen, Geister und Götter. Die gleichen Maßstäbe der moralischen Bewertung und der sozialen Verantwortlichkeit gelten im archaischen Denken im allgemeinen für alle (menschlichen wie nichtmenschlichen)

Mitglieder der Gesellschaft. Lediglich die Chancen, diese kulturellen Normen zu verletzen oder zu ignorieren, sind ungleich verteilt.

Wenn die Maßstäbe, nach denen Ereignisse (moralisch) bewertet werden, ihre Geltung z.B. für alltags-transzendente Wesen verlieren, dann verliert auch der Mythos seine wirklichkeitskonstituierende Bedeutung. In den Weltdeutungsschemata traditionaler Gesellschaften erscheint die Ordnung der Welt als verlässliche Stiftung durch ein ihr entzogenes Numinoses. Die Möglichkeit der Bedrohung dieser Ordnung ist ausgesondert im Prinzip des Bösen, in der Gefahr der Verkehrung. Die göttliche Stiftung (nicht das Numinose selber) ist dann bedroht, wenn das, was (durch göttlichen Ratschluß) sein soll, wie es ist (die faktischen sozialen Gegebenheiten), aus irgendeinem Grunde eben nicht so ist, wie es sein sollte.

Diese verbindliche Interpretation der Wirklichkeit resultiert aus dem Deutungsmonopol der Hochkultur-Träger für Sinnfragen. Darunter aber breitet sich in traditionellen Gesellschaften eine alltagspragmatisch nahezu autonome Kultur des Volkes aus, die Sitten und Bräuche, die Feste und die Gewohnheiten, das Fühlen und Denken, die Werte, die Wahr- und Gewißheiten der gewöhnlichen Leute. Den Ständen, in welche traditionale Gesellschaften wesentlich hierarchisch funktional gegliedert sind, eignen also auch unterschiedliche Wissensvorräte. Diese sind jedoch theoretisch verankert in einem numinos autorisierten symbolischen Sinnsystem, das seinerseits verwaltet wird von einer politisch-religiösen Elite. Insbesondere das »Ordo«-Prinzip des europäischen Mittelalters, dessen Grundpfeiler Gehorsam und Unterordnung unter die göttliche Fügung und damit auch unter die gottgefällige weltliche Gewalt waren, bestätigte den einzelnen darin, daß eben die Stellung in der Welt, die er innehatte, auch die gottgewollte sei. D.h. im okzidentalen Mittelalter war der Mensch im allgemeinen Sinne Mensch als Christ und ansonsten war er Person, war er Vertreter, Darsteller seines Standes, war er ein Ausführender sozialer Verhaltensanweisungen: »Sich der Gruppe, der Gesellschaft entgegenzustellen bedeutet, eine unverzeihliche Sünde des Hochmuts zu begehen« (Gurjewitsch 1980: 344).

Sind somit also die Symbolsysteme traditionaler Gesellschaften typisch gekennzeichnet durch die Gleichsetzung von Glauben (an ein Numinoses) und Wissen (als Offenbarwerden göttlicher Vernunft), so sind die sozialen Wissensvorräte der Moderne eben dadurch geprägt, daß diese Identität zerbrochen ist: »Das Signum der Zeit scheint die »zersprungene Einheit der Welt« (Matthiesen 1983). D.h. es fehlt typischerweise die allgemeine Verbindlichkeit eines stiftenden Deutungszusammenhangs. Moderne Gesellschaften sind aufgeteilt in zahlreiche Sektoren und Segmente, in Großbereiche der Wirtschaft, der Politik, der Massenmedien,

der Kunst, der Familie, der Religion usw. D.h. sie sind strukturell geprägt durch ausdifferenzierte, heterogene, ja von ihrer jeweiligen Zweckrationalität her fast autonome institutionelle Bereiche.

Aber unbeschadet dessen war nicht nur in vormodernen Gesellschaften, sondern noch weit hinein in moderne Gesellschaften das Leben der Menschen durch eine Vielzahl überkommener Bindungen bestimmt – von der Familien- und Verwandtschaftsorientierung über die Dorf- und Religionsgemeinschaft bis hin zu ständischen bzw. klassen- und schichtspezifischen Milieus. Zentrum des Lebens waren die »small communities«, die zumeist territorial relativ klar begrenzt waren und in denen man seinen festen räumlichen und sozialen Platz hatte, in denen man sich also (in aller Regel) ganz fraglos »zu Hause« fühlte, weil hier üblicherweise die alltäglichen ebenso wie die außergewöhnlichen Existenzprobleme der Menschen ge- und erklärt wurden, und weil hier – verbindlich gemeinte – Lösungen zu deren Bewältigung bereitgestellt waren (vgl. dazu Berger/Berger/Kellner 1975).

Schon seit geraumer Zeit hat jedoch – durchaus vor dem Hintergrund des faktischen Persistierens solcher »Milieuglocken« – ein grundlegender Wandel im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft eingesetzt und immer weitere Teile der Bevölkerung erfaßt: Die symbolischen Gehäuse, die dem Menschen Zuflucht und Geborgenheit bieten, zerbröckeln, das Prinzip des Wechsels wird – explizit oder implizit – zum allgemein verbreiteten Lebensstil, der vor allem darin besteht, daß »man« auch ihn selber durchaus von Zeit zu Zeit (partiell oder von Grund auf) wechseln bzw. aufgeben kann. »Psycho-historical dislocation« nennt Robert Jay Lifton (1970) diese typische Situation und bezeichnet damit den Bruch jener gefestigten Beziehungen, die die Menschen zu den (relativ) stabilen Symbolsystemen in traditionellen Kulturen bzw. zu ihren kulturellen Traditionen unterhalten.

Das Lebens-Problem des modernen Menschen besteht mithin vor allem darin, daß er eben keine verbindlichen Deutungsmuster mehr vorfindet, vermittels derer er seinen außerordentlich unterschiedlichen Lebenssituationen einen umfassenden, einen übergreifenden Sinn abgewinnen könnte. Stattdessen ist das moderne Alltagsleben zersplittert in ganz unterschiedliche Begegnungen und Veranstaltungen, Ereignisse und Abläufe, in vielerlei von einander getrennte Lebens- bzw. »Erlebniswelten« (vgl. Benita Luckmann 1978).

Dieser für jeden einzelnen sozusagen schicksalhafte Sachverhalt wird vielleicht deutlicher, wenn wir überlegen, welche gemeinsame Bedeutung wir unseren vielfältigen Problemen und Interessen überhaupt noch zu verleihen vermögen:

Der Alltag des Existenzbastlers

Was hält sie noch zusammen – die tägliche Arbeit im Betrieb, meine Eßgewohnheiten, mein Liebesleben, die Lohnsteuererklärung, den Urlaub auf Mallorca, das Zähneputzen, mein Hobby, meine Vereinsmitgliedschaft, meine nächtlichen Träume, meinen Einsatz in der Wochenlotterie, die Geburt meines Kindes oder Enkelkindes, den Verkehrsunfall, den ich erleide oder verschulde, die Terroranschläge, von denen mir die Medien berichten, den Einkauf im Supermarkt, meine Teilnahme an einer Gruppentherapie, meine Einstellung zur Politik der Bundesregierung, den Genuß einer Zigarette, und dergleichen so unübersehbar vieles mehr? Und selbst wenn ich virtuos genug sein sollte, daß es mir tatsächlich gelingt, dem allen einen Sinn zu geben, so werde ich – und das ist das eigentlich gesellschaftlich wichtige Moment daran – wohl kaum bezweifeln, daß schon mein Nachbar (und gar meine Nachbarin) diesen Sinn so nicht sieht, nicht sehen würde, nicht sehen könnte. Kurz: Was ich erlebe, das wird durch nichts anderes zusammengehalten als dadurch, daß eben ich es erlebe und durchlebe.

Die Gesellschaft als Ganzes erscheint mir kaum noch als etwas, worauf ich mich einigermaßen sinnvoll beziehen kann. Und die »großen« Zugehörigkeiten – Geschlecht, Nationalität, religiöse Tradition, Klasse und Schicht, usw. –, sie dienen heutzutage doch weit wesentlicher meiner statistischen Verortung als meiner Orientierung bei der Frage, wie ich leben kann und leben will (vgl. dazu auch Berger/Luckmann 1995).

Beizeiten wohl dosiert abzunabeln lerne ich mich aber auch von den kleinen Gemeinschaften, in die ich hineingeboren und hineinsozialisiert worden bin: von der Kirchengemeinde sowieso, von der Nachbarschaft ebenso, aber auch von der Verwandtschaft – und sogar von der Familie. Sandkastenliebschaften lasse ich ebenso lässig hinter mir wie die Blutsbrüder und -schwestern meiner Kindheit. Schulklassen und Kameradschaften ziehen geradeso an mir vorbei wie Sportsfreunde und die Kollegen an den diversen Arbeitsplätzen. Selbst die teils mehr, teils weniger legalisierten Partnerschaften mit Intimverkehrsoptionen verlieren sich – mehr oder minder rasch – in den Grau- und Dunkelzonen meiner biographischen Erinnerungen. Ich vergesse (um es mit Georg Simmel zu formulieren) andere sozusagen auf der Kreuzung immer neuer sozialer Kreise, bzw. ich vergesse mich (heideggerianisch gewendet) im anderen »Man«, in all den anderen, mit denen ich zusammen, mit denen ich dann wieder (irgend) ein anderes »Wir« bin.

Ich gehe also biographisch sozusagen »meiner Wege« – und quere und streife dabei die »Wege« der anderen, gehe aus diesen und jenen Gründen

kürzere oder längere Strecken mit Diesem und Jenem zusammen, entdecke und entwickle Neigungen und Zuneigungen – und verabschiede mich wieder von den teils mehr, teils weniger wichtigen Lebensabschnittsgefährten: vorläufig oder endgültig, abrupt oder langatmig, im Guten oder im Bösen. Dergestalt erscheint mein Tages- und Lebenslauf als eine Art unstete und manchmal auch unsichere »Wanderung«, die ich durch eine Vielzahl je eigensinniger Welten unternehme. Ich bin nicht mehr »zu Hause« in einem stimmigen Sinn-Kosmos, sondern stehe vor dem Dauer-Problem, mein Leben selber führen und gestalten zu müssen. Ich bin sozusagen darauf angewiesen, die »Landkarte« für meine Orientierung in der Gesellschaft der anderen selber zu zeichnen, das »Drehbuch«, bzw. besser: die »Drehbücher« meines Lebens selber zu schreiben, bei meiner Biographie selber »Regie« zu führen, für meine Persönlichkeit, d.h. für meine Identität wie für mein Image, selber Sorge zu tragen.

Das heißt nun allerdings keineswegs, daß ich tun und lassen könnte, was ich will. Denn diese Freiheit der (privaten) Wahl ist im wesentlichen lediglich eine Folge davon, daß der einzelne als Gesamtperson für institutionelle Belange fast völlig belanglos geworden und nur noch als Rollenträger institutionell relevant ist. Als solcher wähnt er sich oft den übermächtigen Sach-Zwängen zweckrational funktionierender Institutionen nahezu ohnmächtig ausgeliefert. Im institutionell vorgegebenen Handlungsrahmen scheint folglich der einzelne prinzipiell kaum mehr als die Rolle eines Strukturproblems, eines Mankos zu spielen. Nur unter, neben oder außer diesen anonymisierten Anforderungen und Zwängen auf den einzelnen eröffnen sich ihm die multiplen Chancen zur Lebensführung sozusagen in jener »Eigen-Regie«, um die es mir hier vor allem geht (vgl. Luckmann 1973).

Diese Selbst-Zuständigkeit bedeutet im übrigen auch durchaus nicht, daß es jedem von uns gleich gut ginge: Der eine hat – aufgrund seiner Herkunft, seiner Beziehungen, seiner Leistungen, seiner Skrupellosigkeit oder auch einfach aufgrund seines Glücks – besseres Material zum Sinn- und Lebensbasteln. Der andere lebt unter schlechteren Bedingungen, hat sozusagen die schlechteren Karten. Der eine zeigt beim »handling« seines Daseins viel Geschick, der andere hingegen pfuscht sein Lebtag an seinem Leben herum. Und manch einer reagiert auf individuelle Verluste und Mißerfolge beim »Mitspielen« mit kleineren und größeren Fluchten – bis hin zur Flucht in die Verzweiflungstat und in den Tod. Unbeschadet dessen muß aber doch jeder letztendlich selber für sich zuständig sein, weil er eben freigesetzt ist aus überkommenen, und d.h. sowohl einschränkenden als eben auch verlässlichen Milieubindungen. Persönliche Identität, als individuelles und strukturelles Dauerproblem

in der Moderne, fokussiert infolgedessen in dem Vermögen, Rollenspieler zu sein (vgl. dazu auch Luckmann 1979). Und dieses Rollenspieler-Sein wiederum interpretiert der moderne Mensch typischerweise nicht als soziale Rolle, sondern als sein »wirkliches« Ich.

Vor diesem Hintergrund verweist die von mir immer wieder geführte Rede von der »Bastelexistenz« (vgl. z.B. Hitzler 1999a) somit sowohl auf die Grundsatzlösung der mit Modernisierungsprozessen wie »Pluralisierung und Individualisierung« einhergehenden, generellen Handlungsproblematik, als auch erinnert sie zugleich daran, daß die Menschen heutzutage typischerweise durchaus keine virtuellen Lebenskünstler, keine Artisten des Daseins, ja daß sie im Normalfall noch nicht einmal in einem vernünftigen Sinne Konstrukteure ihres Lebens sind; daß die allermeisten bei der Bewältigung ihres Alltags also keineswegs vorgehen wie etwa Ingenieure, die systematisch technische Probleme lösen. Was sich aufdrängt, das ist vielmehr der Eindruck, daß sich die individualisierten Menschen heute eben eher wie Hobby-Bastler betätigen.

D.h. das, was – im Rekurs auf den Begriff der »bricolage« bei Claude Lévi-Strauss (1973) bzw. auf den Begriff des »Flickerteppichs« bei Thomas Luckmann (wobei ich derzeit nicht mehr zu rekonstruieren vermag, wo genau er den Begriff expliziert hat) – dergestalt sich als Existenzbasteln bezeichnen läßt, geschieht im wesentlichen nicht als »creatio ex nihilo«, sondern als mehr oder weniger – meist weniger – originelle Weiter-Verarbeitung von wiederum vorgefertigtem Sinn, d.h. von Bedeutungen, zu einem – lediglich in seiner Kombination »neuen«, individuellen Sinn-Ganzen, zu einem Eigen-Sinn. Existenzbastler in diesem Verstande erfinden ihr Dasein weit weniger, als daß sie aus dem, was ihnen kulturell gerade so zur Verfügung steht, bzw. aus dem, was sich ohne allzu hohe »Kosten« besorgen läßt, »irgendwie« das zusammenstückeln, was ihnen je ins eigene »Konzept« paßt.

Multioptionalisierung

Das dementsprechend eher banale denn virtuose Daseinsbewältigungsvermögen des Existenzbastlers als einem Produzenten von – wie auch immer ressourcenfähigen – Leistungen umfaßt nun typischerweise solche sogenannten Kernkompetenzen und Basisqualifikationen wie kommunikative Begabung, Informationssouveränität, Umgang mit Komplexität, Teamfähigkeit, Flexibilität, Mobilität, Eigenverantwortlichkeit – und vor allem Selbstdarstellung und Selbstmarketing. Und sein Daseinsbewältigungs-

vermögen als Konsument von Leistungen ist dementsprechend das eines genuß-souveränen Multioptionalisten, eines egozentrierten Angebots-Surfers und »Bildungs-Unterhaltungs-Zerstreuungs-Flaneurs«. Diese beiden Momente wiederum zu synthetisieren – sowohl jenseits der berufsförmigen Leistungserbringung, über die der Mensch der »klassischen« Industriemoderne wesentlich sein Selbstverständnis ausgebildet und stabilisiert hat, als auch jenseits jenes Freizeit-Hedonismus, der zum prägenden »lifestyle« des angesichts der technischen Entwicklung anscheinend überflüssig gewordenen Produzenten in der verdämmenden Spätmoderne geworden ist –, das erscheint mir sozusagen als »Überlebensgebot der Stunde« angesichts einer soziokulturellen Entwicklung, die Peter Gross (1994) mit dem Begriff der »Multioptionalisierung« etikettiert hat (vgl. dazu auch Hitzler 2001a).

Daß sich diese Entwicklung aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur fortsetzen, sondern wohl noch intensivieren wird, hängt m.E. nicht nur mit der prinzipiellen Verfügbarkeit von nachgerade allem kulturell denkbaren in Gesellschaften wie der unseren, sondern nicht zuletzt auch konkret damit zusammen, daß »morgen« weit mehr noch als »heute« viele und immer mehr Menschen mit verschiedenen Zeitbudgets und mit ganz unterschiedlichen Interessen zusammenleben werden. Infolgedessen verwandelt sich – insbesondere im urbanen Raum – das soziale Leben mehr und mehr in eine »rund um die Uhr«-Veranstaltung. D.h., praktisch zu jeder Zeit kann man »irgendwo« nachgerade jede Art von Geselligkeit, von Arbeit, von Konsum- und Freizeitmöglichkeiten usw. finden. Mehr und mehr wird »alles« jederzeit verfügbar. Dieser Trend resultiert wesentlich daraus und bewirkt zugleich, daß die einzelnen Menschen eben nicht mehr klar strukturiert in bestimmten Zeiträumen ihrer Erwerbsarbeit nachgehen oder »Freizeit« haben, sondern sozusagen in »Schichten« rund um die Uhr arbeiten, sich vergnügen und schlafen.

Um nun die kulturellen Teilnahmemöglichkeiten für Menschen, die zu (noch) ungewöhnlichen Zeiten arbeiten, sukzessive zu verbessern, müssen eben wiederum andere Menschen zu wieder anderen Zeiten arbeiten, damit für die jeweils Nichtarbeitenden Kulturangebote bereitstehen, usw. D.h. Leistungsnachfrage und Leistungserbringung »rund um die Uhr« bedingen und ermöglichen sich dergestalt wechselseitig. Während man es infolgedessen in Gesellschaften wie der unseren eher über kurz als über lang als »normal« empfinden wird, sich seine Zeiteile je individuell aus dem sozialen 24-Stunden-, Sieben-Tage-, 12-Monate-Budget zu schneiden und in ganz »idiosynkratischen« Mischungen aus Arbeiten und »Feiern« wieder zusammenzubasteln, wird das industriegesellschaftliche Modell der »Normalbiographie« im Sinne des Lebens

innerhalb relativ stabiler »Parameter« (wie Schulbildung, Berufsausbildung, stabiles Beschäftigungsverhältnis, Familiengründung, Wohlstandserzeugung, sichere Rente usw. – die »real« vielleicht ohnehin nie existiert hat) auch ideologisch mehr oder weniger »lautlos« in sich zusammenfallen (vgl. Hitzler 2001b).

Die Leitkultur der Selbst-Entpflichtung

Lassen Sie mich das, worauf ich damit hindeuten will, theoretisch zugespitzt formulieren: Unser »Existenzbasteln« geschieht symptomatischerweise unter einer im Hinblick auf das gesellschaftliche Ganze, bzw. auf die soziale Ordnung zwar »illegitimen«, gleichwohl allenthalben aufweisbaren Leitidee: unter der Leitidee, (möglichst) nur das zu akzeptieren oder gar zu tun, was einem selber gerade zusagt – sozusagen in ebenso »beiläufiger« wie gleichsam »souveräner« Mißachtung von in der Gesellschaft »allgemein« als richtig, als wahr, als angemessen oder auch nur als akzeptabel geltenden Ordnungsprinzipien und Verhaltensanforderungen.

D.h. die Akteure orientieren sich in dem, was sie machen, symptomatischerweise immer weniger an dem, wozu sie sich – sei es durch Gesetz, Moral, Sitte oder schlichte Gewohnheit – verpflichtet sehen. Sie tun vielmehr, wenn es irgend geht, das, was ihnen je gefällt. Die Formen der direkten Ankoppelung des Einzelnen an das »eherne Gehäuse« der Gesamtgesellschaft, an deren ökonomische, politische, juristische und medizinische Institutionen, werden hingegen anscheinend immer zahlreicher und anscheinend auch alternativloser (vgl. Hitzler 2003a). Anders ausgedrückt: Die normierende Bedeutung generalisierter Rahmenbedingungen – wie Rechts(staats)prinzipien, Erwerbsarbeitsmarkt, Bildungswesen, soziales Sicherungssystem und Subventionswesen, aber auch Waren-, Dienstleistungs-, Informations- und Unterhaltungsangebot usw. – für die Regulierung des individuellen Lebensvollzugs nimmt zu. Dergestalt beobachten wir eben eine Art säkularisierter Struktur-Monadisierung durch Makro-Institutionen, in denen soziale Herrschaftsverhältnisse mehr oder weniger entpersonalisiert, abstrahiert, formalisiert sind.

Handlungstheoretisch gesprochen bedeutet das, daß, während sich die individuellen Optionen des Entscheidens vervielfältigen, zugleich der – relative – Aufwand für »eigensinnige« Entscheidungen steigt. Daß es »etwas teurer« ist, einen besonderen, nämlich eben einen je eigenen »Geschmack« zu haben, ändert gleichwohl durchaus nichts daran, daß selbst völlige Konformität unter Individualisierungsbedingungen nicht

mehr als (mehr oder minder) »bewußtloser« Traditionsvollzug begriffen werden kann. Vereinfacht ausgedrückt: Im Extremfall kann der Handelnde alle seine Lebensgewohnheiten zum Gegenstand seiner Entscheidungen machen, sie also dergestalt mental vom Fraglosen ins Verfügbare transformieren – und sie trotzdem habituell beibehalten. Infolgedessen wird Modernisierung nicht nur für »Eigenbrötler«, sondern auch – mitunter sogar gerade – dann zum Handlungsproblem, wenn man versucht, sich wozu auch immer affirmativ bzw. opportun zu verhalten.

Anders gesagt: Es gibt zwar nach wie vor »alte« und auch immer wieder »neue« Deutungs- und Glaubensangebote, die den Anspruch symbolischer General-Erklärungen erheben (vgl. Hitzler 199b). Aber sowohl die Konversion in eine solche Meta-Sinnwelt, als auch die Frage der Anwendbarkeit dort bereitgestellter Bewältigungsrezepte auf je eigene Lebenssituationen verbleiben als Entschluß und Überzeugung beim Einzelnen – und sind ohnehin schon für den Nächsten keineswegs mehr verbindlich. Eine Art kultureller »Supermarkt« für Weltdeutungsangebote aller Art (und auch sozusagen mehr oder weniger jeglicher »Preis-lage«) hat sich entwickelt – ein »Sinn-Markt« also, der uns alle bedient mit einer Vielzahl von religiösen, ästhetischen, esoterischen, chauvinistischen, rassistischen, nationalistischen, globalistischen, klassenkämpferischen, konsumistischen, ökologischen, sexistischen und dergleichen Ideen mehr – sowie natürlich auch mit den jeweiligen Anti-Ideen. Angesichts dieser vieldimensionalen Angebots-Palette gibt es für die mannigfaltigen Entscheidungssituationen, mit denen der einzelne Mensch konfrontiert ist, keine verlässlichen »Rezepte« mehr. So gesehen ist die einzig hinlänglich verlässliche kulturelle Leitidee, an der wir uns nach dem sogenannten »Ende der großen Erzählungen« noch orientieren (wollen), eben unsere individuelle Selbst-Entpflichtung von jeglicher Leitidee (vgl. Hitzler 2003b).

Diesen Wandel, in dem sich allmählich – zum Teil inmitten andauernder traditionaler Vergemeinschaftungen und überkommener sozial-moralischer Milieus – ein Anspruch und ein Zwang zum eigenen Leben herausbildet, bezeichnen wir – vor allem im Anschluß an Ulrich Beck (vgl. z.B. 1983, 1995, 2001) – als »Pluralisierungs- und Individualisierungsprozeß«. Entstanden ist dieser Pluralisierungs- und Individualisierungsprozeß zwar bereits im Zusammenhang damit, daß im Europa des hohen Mittelalters die christliche Weltordnung fragwürdig zu werden begann und schließlich in einem über Jahrhunderte sich hinziehenden Prozeß zerfallen ist (vgl. die Beiträge in Heller 1985). Insbesondere die Lehren der Reformatoren haben die bis anhin strukturell verbürgte Heilsgewißheit der vorhergehenden Epoche nachhaltig erschüttert (vgl.

Soeffner 1992). Infolgedessen ziehen die Menschen zwischenzeitlich sozusagen »unentwegt« von einem mentalen Gehäuse ins nächste um, ohne dabei je wieder irgendwo eine Sinn-Heimat von vergleichbarer Selbstverständlichkeit und Sicherheit zu finden (vgl. Berger/Luckmann 1995).

Zur Gegenwart hin hat der Pluralisierungs- und Individualisierungsprozeß allerdings ein historisch einmaliges Ausmaß erreicht, das in der einschlägigen Literatur im wesentlichen als funktionale Konsequenz sozialstruktureller Veränderungen moderner Gesellschaften, v.a. nach und seit dem Zweiten Weltkrieg, erklärt wird (vgl. z.B. die Beiträge in Beck/Beck-Gernsheim 1994, in Beck/Sopp 1997 sowie in Beck 1997). Im folgenden versuche ich, diesen Modernisierungsprozeß mit Blick auf die Bundesrepublik Deutschland zumindest anzudeuten (wobei ich, mangels Sachkenntnis, die Lebenssituation in der ehemaligen DDR ausklammere):

Nachkriegs- und Protestkultur in Deutschland

In der sogenannten Nachkriegs- und Wiederaufbauphase galt die allgemeine ebenso wie auch die – jedenfalls für den »kleinen Mann« – typische individuelle Lage zwar als ernst, aber keineswegs als hoffnungslos. Im Gegenteil: Auf der Basis eines nachgerade kollektiven Selbstverständnisses der Bereitschaft zum Neuanfang, der Alltags-Pragmatik, des Fleißes und der Anständigkeit breitete sich bekanntlich in diversen Konsumwellen ein allmählich steigender Wohlstand »für alle« aus. Unbeschadet aller sich dergestalt eröffnenden materiellen Genüsse läßt sich die damals allgemein akzeptierte Wertorientierung gleichwohl als auf »Leistung«, »Sauberkeit«, »Pflicht«, ja »Opferbereitschaft« (allerdings »private« Opferbereitschaft) hin gerichtet charakterisieren.

»Lebensgenuß« war etwas, das, – soweit überhaupt im Großen und Ganzen im Rahmen dessen gedacht und erstrebt wurde – was – mit welchen Konnotationen auch immer – als »Anstand« und »guter Geschmack« galt. Selbstverständlich impliziert dieser Befund nicht, die Wiederaufbauphase unserer Republik sei tatsächlich geprägt gewesen von bildungsbürgerlicher Ästhetik. Wir reden hier vor allem auch von der Hoch-Zeit der Gartenzwerge und Nierentische, der Heimatfilme und Schlagerschnulzen. Aber dieses Ambiente repräsentierte damals so etwas wie »Populärkultur«. Und insbesondere war sowohl die eine wie auch die andere Orientierung nicht (wirklich) optional. D.h. sie wurde typischerweise eben nicht als aus-wählbar aus einer Vielfalt stilistischer Möglichkeiten

begriffen, sondern sie manifestierte in beiden Ausprägungen lediglich unterschiedlich »legitime« Varianten zum »Geschmack der Zeit«.

So oder so begann nonkonformistisches Verhalten dementsprechend denn auch bereits beim Überschreiten konventionell relativ enger Grenzen sozial problematisch – und das heißt: negativ sanktioniert – zu werden. Gleichwohl wurde individueller Lebenssinn mehr und mehr (auch) jenseits überkommener Konventionen definiert und gesucht. Und folglich geriet der mit immer weiter steigenden materiellen Optionen einhergehende Selbstverwirklichungsbedarf zunehmend in Widerspruch zu jener kollektiven Wiederaufbau-Mentalität von Ordnung, Sauberkeit und Anstand.

Zunächst auf existenziell besonders virulenten Themenfeldern, dann immer umfassender wurden die gesellschaftlichen »Zustände« als eng, muffig, spießig, kleinbürgerlich, autoritär, reaktionär, repressiv usw. etikettiert und dementsprechend im weiteren von den rhetorisch intellektualisierten »Rändern« der Gesellschaft her ideologisch immer härter attackiert. In der sogenannten Protestphase, in der diese kritische Haltung schließlich zeitgeist-dominant wurde, ging es dann, abstrakt gesprochen, im wesentlichen um Entfaltung, Befreiung, Umsturz, Revolution. Vereinfacht ausgedrückt: Die Lage galt nun als dringlich und grundlegend veränderungsbedürftig.

Der explizierte und expressive Normbruch wurde gleichsam zur Norm stilisiert für ein als »authentisch« deklariertes, d.h. für ein wahrhaft lebenswertes – weil in welchem Sinne auch immer »erfülltes« – Leben. Insofern ging es, auch wenn die Protestphase rhetorisch von (größtenteils martialischen) Klassenkampf-Metaphern getragen war, analytisch rückblickend betrachtet, weit weniger um die Emanzipation der »Verdammten dieser Erde« als um die Installierung alternierender Wertsetzungen und um die Legitimierung bislang nicht konventionalisierter individueller Vollzugs- und sozialer Verkehrsformen. Der kulturelle Effekt bzw. Ertrag der Protestphase war denn auch weniger die »Umwertung aller Werte« als eine – massive – Erweiterung der kollektiv und individuell sozusagen »problemlos« verfügbaren Optionen.

Für viele Protagonisten des Protestes kaum nachvollziehbar, für manche Vorkämpfer von Emanzipationsidealen noch immer nachgerade unfassbar, haben die »Kinder« der von ihnen erstrittenen Freiheiten nun irgendwann in den achtziger Jahren damit begonnen, das bessere Leben nicht mehr theoretisch zu begründen und ideologisch einzufordern, sondern einfach praktisch zu genießen. Als für diese, durch den sogenannten Vereinigungsprozeß eher noch intensiviert als irritiert, jüngste Phase symptomatische Mentalität erscheint die einer augenfällig un-

genierten Bereitschaft zur Plünderung und eklektizistischen Aneignung von Kulturgütern jedweder Provenienz – sozusagen posttraditional und postsozialbewegt zugleich.

D.h., in den neunziger Jahren erschien dezidierte Orientierung an dem, was einem eben individuell »Spaß« macht, wesentlich als eine zwar oft »trashige, gleichwohl aber in weiten Teilen »avantgardistische«, von den Protagonisten eben jener post-sozialbewegten Mentalität vorangetriebene kulturelle Disposition, die sich vielleicht am besten mit einer altösterreichischen »Situationsdefinition« umschreiben läßt: »Die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst!« (vgl. Hitzler/Pfadenhauer 2000): Situatives Wohlbefinden, spielerischer Exhibitionismus und Voyeurismus, Partylaune, Lust am Schockierenden und dergleichen mehr sind nur einige Kennzeichen dieser Disposition, die dabei einen paradox erscheinenden Bedarf beförderte: den Bedarf, vor allem anderen »irgendwie« frei zu sein und zugleich doch nicht allein zu sein.

Posttraditionale Vergemeinschaftung

Gedeckt wird dieser Bedarf nun durch neue, strukturell hochgradig labile Formen der Vergemeinschaftung – jenseits sowohl traditional selbstverständlicher Gemeinschaftlichkeit als auch jenseits ideologisch dauerreflektierter Genossenschaftlichkeit. Der entscheidende Unterschied dieser neuartigen Vergemeinschaftungsformen gegenüber herkömmlichen Gesellungsformen besteht darin, daß die Teilhabe an ihnen eben nicht mit jenen je typischen Verpflichtungen einhergeht, welche üblicherweise aus dem Verweis auf Traditionen oder auf ähnliche soziale Lagen resultieren. Außerdem unterscheidet sich diese Art der Kollektivierung von überkommenen bzw. »eingelebten« Gemeinschaftsformen vor allem dadurch, daß sie typischerweise nicht in irgendeinem grundsätzlichen Sinne in- oder exkludierend sind, d.h. daß sie nicht a priori bestimmte Menschen ein- oder ausschließen (vgl. Hitzler/Pfadenhauer 1998). Insbesondere wird man in diese Art von Gemeinschaften nicht hineingeboren und auch nicht sozusagen selbstverständlich hineinsozialisiert. Vielmehr entscheidet sich der einzelne eben freiwillig dazu, sich zeitweilig einzubinden in eine (mehr oder weniger professionell) vororganisierte Interessengruppierung (vgl. Pfadenhauer 2000).

Solche Mitgliedschaften lassen sich u.E. am besten subsumieren unter dem Etikett der »posttraditionalen Vergemeinschaftung« (vgl. Hitzler 1998), das wir von Zygmunt Bauman (1995) adaptiert haben: Posttradi-

tionale Gemeinschaften repräsentieren, so Bauman, je bestimmte »Ideen« des Lebensvollzugs. Sie existieren tatsächlich erkennbar nur durch den Glauben der Mitglieder und der Beobachter an ihre Existenz; sie besitzen nur Autorität, weil ihnen und solange ihnen Autorität zugestanden wird, denn sie verfügen typischerweise eben nicht über genügend institutionell verankerte Sanktionspotentiale zur Durchsetzung der in ihnen je akzeptierten Weltsicht. Ihre Macht gründet nicht auf Zwang und Verpflichtung, sondern auf »Verführung« zur Mitgliedschaft. Auch wenn Zugehörigkeit zu ihnen »in den Augenblicken ihrer Verdichtung [...] eine buchstäblich atemberaubende Intensität erreichen« kann (Bauman 1995: 20), bieten solche Gemeinschaften doch nur in den seltensten Fällen und nur für die wenigsten ihrer Mitglieder wirklich dauerhafte und dauerhaft verlässliche Deutungsschemata, Ordnungsmuster und Handlungsanweisungen.

Dementsprechend labil ist typischerweise denn auch die Kohäsionskraft solcher posttraditionaler Vergemeinschaftungen: Sie konstituieren sich in der (teilweise lediglich punktuellen) Konvergenz von Neigungen, Vorlieben und Leidenschaften und manifestieren sich im relativen Konsens von je als »richtig« angesehenen Verhaltensweisen, Attribuierungen, Codes, Signalen, Emblemen, Zeremonien, Attitüden, Wissensbeständen, Relevanzen, Kompetenzen (vgl. dazu Hitzler/Bucher/Niederbacher 2001). Diese posttraditionalen Gemeinschaftsbildungen sind wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sich individualisierte Akteure (Existenzbastler) genau dann und insoweit – freiwillig und temporär – in sie einbinden bzw. auf sie einlassen, wenn und als die »Wertigkeiten« in diesen Gemeinschaften ihren Bedürfnissen nach einem bestimmten distinktiven Lebensstil entsprechen, diese »unterstützen« und sie (bis auf weiteres) »beheimaten«.

Im hier interessierenden Zusammenhang ist nun vor allem festzuhalten, daß posttraditionale Gemeinschaften – weniger intendiertermaßen als beiläufig, aber eben faktisch – angesichts dessen, daß sie dergestalt als Gesinnungsgenossenschaften fungieren, zwar »nach innen« eine – wenn auch eben labile – soziale Ordnung (aus-)bilden, daß sie »nach außen« (also gegenüber allen Nicht-Dazugehörigen) aber lediglich als kollektives Organ wirken der Verstärkung und Stabilisierung eines spezifischen (Durchsetzungs-)Interesses, nämlich eben das zu tun, was einem »Spaß« macht. Jede posttraditionale Gemeinschaft ist mithin in dem Sinne politisch, als sie aus einer individuellen Neigung ein – teils mehr, teils weniger Aufmerksamkeit erregendes und »Zuwendung« einforderndes – öffentliches Anliegen macht.

In dem Maße, in dem sozusagen existentiell und kollektiv Ernst gemacht wird mit dem »Spaß«, der anscheinend individuell sein muß, sind somit einige vermutlich gravierende Konsequenzen für unser künftiges Zusammenleben zu gewärtigen: Jeder will tun, was ihm gefällt. Jeder will, daß andere tun, was er will, daß sie tun – und das heißt in der Regel, daß sie das tun, was mit dem, was ihm gefällt, zumindest nicht konfligiert. Konstatieren läßt sich dementsprechend eine zunehmende Verbreitung von Selbstbewußtsein, von Selbstgewißheit, von Durchsetzungswillen – und das heißt natürlich auch: von Bornierung, von Anmaßung, von Dreistigkeit bei Jedermann und Jederfrau, gleich welchen Alters und welcher Positionierung im sozialen Raum. Dementsprechend haben wir im Beckschen Sinne reflexiver Modernisierung (vgl. z.B. ders. in Beck/Giddens/Lash 1996) zu tun mit einer ideologischen Emanzipation praktischer Verfügbarkeiten gegenüber jedweder Tabuisierung des Erdenklichen. Anders ausgedrückt: Wir alle bekommen (ständig) mit, was alles »geht«. Und wo könnte noch eine Instanz sein, und wie wollte sie sich legitimieren, die uns ernsthaft daran hindern könnte, bei dem, was »geht«, mitzugehen, und das, was prinzipiell möglich ist, auch uns selber zu ermöglichen?

Wissensvorräte

Wissenssoziologisch betrachtet gelingt unser (hinlänglich) gewohnheitsmäßiges Zusammenleben bislang ja vor allem deshalb und insofern, als wir Wissensvorräte – und vor allem in sozialen Wissensvorräten transportierte Gewißheiten – teilen. Diese die soziale Ver-Teilung von Wissen übergreifende Teilung des Wissens steht, soweit wir das zu rekonstruieren vermögen, in archaischen Gesellschaften außer Frage, denn in ihnen »stellen sich die »jedermann« auferlegten Probleme jedermann auch in wesentlich gleichen Auffassungsperspektiven und Relevanzzusammenhängen dar« (Schütz/Luckmann 1979: 372). Und auch in traditionellen Gesellschaften sind die konsensuellen Gewißheiten typischerweise nur wenig problematisiert, da sie sich »unter normalen Umständen« (hinlänglich plausibel) in einem unstreitigen Ordnungsgebot begründen (lassen). In modernen Gesellschaften hingegen tritt Wissen, korrelierend in der Regel mit »sozialen Ungleichheiten«, in sozial differenzierten »Versionen« auf – was sich z.B. in divergenten Sprach- und Sprechmilieus manifestiert (vgl. dazu Luckmann 1989; Knoblauch 1995, 1996).

Daraus resultiert vor allem, daß die Relevanzstrukturen verschiedener Gesellschaftsmitglieder nur noch sehr bedingt und vorläufig die gleichen sind: Natürlich sind zahlreiche Elemente des gesellschaftlich vorrätigen Alltagswissens anhaltend für alle Mitglieder der Gesellschaft relevant, andere und immer mehr Wissensbestände sind hingegen nur noch für spezifische Typen von Akteuren, für bestimmte Rollenträger, relevant. Hinzu kommt, daß sich im Zusammenhang mit der fortschreitenden Arbeitsteilung die Proportionen der allgemein bekannten Bedeutungen und die der jeweils nur von Experten gewußten Sachverhalte zueinander verschieben: Die Sonderwissensbestände nehmen zu, werden immer stärker spezialisiert und entfernen sich zunehmend vom Allgemeinwissen (vgl. dazu auch Pfadenhauer 1999). Daraus folgt, daß sich die Zusammenhänge auflösen zwischen dem, was jedermann weiß, und dem, was eben nur relativ wenige wissen.

Nochmals anders formuliert: Die Teilhabe an einem besonders einfachen, wohlgeordneten, in sich stimmigen und auf wenigen grundsätzlichen Gewißheiten basierenden Wissensvorrat schlägt sich auch in relativ stark übereinstimmenden subjektiven Lebenswelten nieder, während die Teilhabe an komplexen, also sehr unterschiedlich verteilten, heterogenen und mit konkurrierenden Gewißheitsannahmen durchsetzten Wissensvorräten eben auch deutlich divergente Lebenswelten nach sich zieht (vgl. dazu Honer 1999). Damit dürfte auch deutlich werden, daß die insbesondere von Anne Honer (vgl. bereits 1985) im dezidierten Anschluß an Benita Luckmann (1978) initiierte »Entdeckung« von kleinen sozialen Lebens-Welten in der programmatischen Tradition der Lebensweltanalyse von Alfred Schütz, d.h. von Korrelaten des subjektiven Erlebens der Wirklichkeit in Teil- bzw. Teilzeit-Kulturen, keineswegs »nur« protosoziologische Bedeutung hat, sondern daß diese »Entdeckung« für eine Neuformulierung wissenssoziologischer Problemstellungen unter Individualisierungsbedingungen schlechthin hochgradig relevant ist (vgl. dazu auch Knoblauch et al. 2001 sowie Hitzler 1997).

Wenn schließlich, wie Schütz und Luckmann (1979: 378) schreiben, »im Grenzfall, der Bereich des gemeinsamen Wissens und der gemeinsamen Relevanzen unter einen kritischen Punkt zusammenschrumpft, ist Kommunikation innerhalb der Gesellschaft kaum noch möglich. Es bilden sich »Gesellschaften innerhalb der Gesellschaft« heraus«. Dies wiederum ist eine für die immer wieder postulierte Notwendigkeit einer ethnologischen Gesinnung des Soziologen gegenüber der eigenen Kultur (vgl. dazu auch Hitzler 1999c) ausgesprochen bedeutsame Erkenntnis, denn sie besagt eben, daß unter solchen Bedingungen für jede Gruppierung, für jedes Kollektiv, auch innerhalb einer Gesellschaft,

andere Arten von Wissen und vor allem andere Hierarchien von Wissensarten relevant sind bzw. zumindest relevant sein können (vgl. dazu methodologisch-methodisch grundlegend nach wie vor Honer 1993). Nicht nur bilden sich »Gesellschaften« – bzw. (posttraditionale) Gemeinschaften – innerhalb der Gesellschaft heraus, sondern deren je spezifische, in der Regel auf ein »Thema« hin fokussierte bzw. organisierte Sonder-Wissensbestände reichen typischerweise auch durchaus nicht mehr hin, um daraus hinlänglich dauerhaft verlässliche Konzepte der individuellen Lebensbewältigung abzuleiten. Die sozialen Akteure sind unter den Bedingungen einer solchen in Partialinteressensgemeinschaften zerfallenden Gesellschaft – unter den Bedingungen also der Re-Kollektivierung individualisierter Individuen – mehr oder minder ständig dazu gezwungen, ihren je eigenen, biographisch erwachsenen und situativ gesetzten Relevanzstrukturen angemessene »Anleihen« zu machen bei heterogenen, ja bei zum Teil antagonistischen sozialen Wissensbeständen und daraus eben ihre ihnen tauglichen, sozusagen individualisierten Wissensvorräte zusammenzubasteln.

Neue Ungleichheiten

Die hier skizzierte Entwicklung individualisierter Wissensvorräte schließt also an die Rekonstruktion subjektiver und sozialer Wissensvorräte in den »Strukturen der Lebenswelt« an (Schütz/Luckmann 1979): Soziale Wissensvorräte setzen sich »logisch« – in mannigfaltigen, vieltstufigen, komplexen und in der Regel langdauernden Habitualisierungs-, Typisierungs-, Institutionalisierungs- und Sedimentierungsprozessen – zusammen aus subjektiven Wissensbestandteilen. Empirisch aber ist der größte Teil unserer je subjektiven Wissensvorräte aus sozialen Wissensvorräten übernommen und abgeleitetes, also nicht etwa evidentes, sondern geglaubtes Wissen. Und wir brechen aus den uns – auf welche Art und Weise und warum auch immer – je zuhandenen sozialen Wissensvorräten »schon immer« das heraus, was wir – warum auch immer – als zum (Über-)Leben notwendig bzw. geeignet erachten.

Während aber in der bisherigen – (auch) von Thomas Luckmann in mannigfaltigen Zusammenhängen thematisierten – Moderne die Partizipation an bestimmten sozialen Wissensvorräten unter hinlänglich typischen Umständen typische Lösungen für typische soziale Lagen konventionell sowohl einigermaßen verbindlich als auch hinlänglich verlässlich nahegelegt hat, erscheint das (Über-)Leben unter Individualisie-

rungsbedingungen im Beckschen Sinne symptomatischerweise eben nicht mehr als dergestalt konventionalisiert – sondern vielmehr als individualisiert. D.h. die sozial vorrätigen »Bastel-Anleitungen« lassen sich immer weniger problemlos auf die Probleme der individuellen Existenz applizieren und die gesellschaftlichen »Regie-Anweisungen« vermögen die Selbstverwirklichungssolisten nicht mehr berechenbar zu organisieren.

Folglich steht m.E. auf der »Agenda« politisch-moralischer Relevanzen unseres Zusammenlebens denn auch zunehmend weniger die Durchsetzung von Teilhabeoptionen, Mitsprache- und Selbstbestimmungsrechten für jedermann, als vielmehr die Frage der wechselseitigen Verlässlichkeit; d.h. die Frage, wie wir wieder »Sicherheit« gewinnen können im Umgang miteinander, insofern und wenn wir stets und ständig davon ausgehen müssen, mit immer neuen – für uns einmal mehr, einmal weniger problematischen – Plänen, Entwürfen und Entscheidungen von – unsere Biographie mehr oder weniger nachhaltig tangierenden – anderen Akteuren konfrontiert zu werden, weil in der gegenwärtigen historischen Situation die Individuen sich eben nicht mehr kollektiv und selbstverständlich an verbindlich vorkonstruierten und hinlänglich konsensuellen Verhaltensmodellen ausrichten.

Und angesichts dessen kann eben auch niemand mehr damit rechnen, andere im moralisierenden Verweis auf »übergeordnete Gesichtspunkte« in die Pflicht nehmen zu können. Wer andere dazu bringen will, etwas zu tun, was nicht sie ohnehin als ihr Wollen bzw. ihrem Wollen entsprechend begreifen, muß sie gewaltsam zwingen – oder eben: verführen.

Anders ausgedrückt: Aus der ausgesprochen sichtbaren, aber als solcher »grosso modo« unthematisierten kulturellen Leitidee der Selbst-Entpflichtung von »Jedermann« resultiert eine verwirrende Vielzahl neuer Ungleichheiten. Denn schwerlich läßt sich noch übersehen, daß dort, wo die traditionellen direkten Verteilungskämpfe an Bedeutung verlieren oder hochgradig ritualisiert sind, andere, indirektere, unreguliertere Verteilungskämpfe aller Art um materielle Güter, um Weltdeutungen, um Kollektiv-Identitäten, um Lebensgewohnheiten und -qualitäten, um soziale Räume, Zeiten und Ressourcen, um Gestaltungschancen, um Grundsatz- und Detailfragen ausgetragen werden, die sich kaum noch und immer weniger mit dem überkommenen klassifikatorischen Analyse-Raster von links und rechts, von progressiv und konservativ, von revolutionär und reaktionär usw. fassen lassen, die jedoch überkommene Gewohnheiten des Umgangs der Menschen miteinander nachhaltig irritieren und bewirken, daß die sozialen Verkehrsformen in einem sehr prinzipiellen Sinne neu ausgehandelt werden müssen.

Überkommene soziologische Ungleichheitsmodellierungen jedenfalls – entlang von Kategorien wie Stand, Klasse und Schicht, aber auch in Anlehnung an sogenannte »neue« Ungleichheitsmodellierungen, also entlang von Kategorien wie Lebenslage, Lebensstil und Milieu –, denen zufolge das Gefüge bestimmter »Großgruppen«-Lagen und »Großgruppen«-Relationen als prägend für gesellschaftliche Vollzugsformen, Ordnungsmuster und Chancenzuweisungen insgesamt anzusehen ist, scheinen die von den Menschen erlebten Ungleichheiten nicht mehr »adäquat« zu erfassen. Damit aber stellt sich einer Wissenssoziologie, für die neue Perspektiven eröffnet werden sollen, die Frage, ob bzw. inwieweit zur adäquaten Rekonstruktion gesellschaftlicher Wissensverteilung unter Individualisierungs- und Multioptionalisierungsbedingungen nicht (auch) neue, jedenfalls im Kanon bisheriger Ungleichheitsmodellierungen (vgl. aktuell dazu Burzan 2004) noch kaum bedachte Konzepte sozusagen »postmoderner Sozialpositionierung« zumindest erprobt werden sollten, um so jene »intermediäre« Formen von Sonderwissen zu erschließen, deren Ungleichheitsrelevanz bislang eben noch relativ »unsichtbar« geblieben ist.

Literatur

- Bauman, Zygmunt (1995): *Ansichten der Postmoderne*. Hamburg
- Beck, Ulrich (1983): *Jenseits von Stand und Klasse?* In: Reinhard Kreckel (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten*. Soziale Welt, Sonderband 2. Göttingen
- Beck, Ulrich (1995): *Die »Individualisierungsdebatte«*. In: Bernhard Schäfers (Hrsg.): *Soziologie in Deutschland*. Opladen, S. 185-198
- Beck, Ulrich (2001): *Das Zeitalter des »eigenen Lebens«*. Individualisierung als »paradoxe Sozialstruktur« und andere offene Fragen. Aus Politik und Zeitgeschichte 29, S. 3-6
- Beck, Ulrich (1997) (Hrsg.): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich/Elisabeth Beck-Gernsheim (1994) (Hrsg.): *Risikante Freiheiten*. Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich/Anthony Giddens/Scott Lash (1996): *Reflexive Modernisierung*. Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich/Peter Sopp (1997) (Hrsg.): *Individualisierung und Integration*. Opladen
- Berger, Peter L./Brigitte Berger/Hansfried Kellner (1975): *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt a.M./New York
- Berger, Peter L./Thomas Luckmann (1995): *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*. Gütersloh
- Burzan, Nicole (2004): *Soziale Ungleichheit*. Wiesbaden

- Cassirer, Ernst (1977): *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2. Darmstadt
- Durkheim, Emile/Marcel Mauss (1987): *Über einige primitive Formen von Klassifikation*. In: Emile Durkheim: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M., S. 169-256
- Gross, Peter (1994): *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Gurjewitsch, Aaron J. (1980): *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München
- Heller, Thomas C. (1986) (Hrsg.): *Reconstructing Individualism*. Stanford
- Hitzler, Ronald (1997): *Perspektivenwechsel*. Soziologie (Mitteilungsblatt der DGS) 4, S. 5-18
- Hitzler, Ronald (1998): *Posttraditionale Vergemeinschaftung*. Berliner Debatte INITIAL 9,1, S. 81-89
- Hitzler, Ronald (1999a): *Existenzbastler im Wohlfahrtsstaat*. Neue Praxis 29,6, S. 535-542
- Hitzler, Ronald (1999b): *Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz*. In: Anne Honer/Ronald Kurt/Jo Reichertz (Hrsg.): *Diesseits-religion*. Konstanz, S. 351-368
- Hitzler, Ronald (1999c): *Welten erkunden*. Soziale Welt 50,4, S. 473-482
- Hitzler, Ronald (2001a): *Existenzbastler als Erfolgsmenschen*. In: Achim Brosziewski/Thomas S. Eberle/Christoph Maeder (Hrsg.): *Moderne Zeiten*. Konstanz, S. 183-198
- Hitzler, Ronald (2001b): *Pioniere einer anderen Moderne?* In: Hans A. Wüthrich/Wolfgang B. Winter/Andreas F. Philipp (Hrsg.): *Grenzen ökonomischen Denkens*. Wiesbaden, S. 35-55
- Hitzler, Ronald (2003a): *Die Bastelgesellschaft*. In: Manfred Prisching (Hrsg.): *Modelle der Gegenwartsgesellschaft*. Wien, S. 65-80
- Hitzler, Ronald (2003b): *Selbstgeschaffene Sicherheit?* In: Othmar Ederer/Manfred Prisching (Hrsg.): *Die unsichere Gesellschaft*. Graz, S. 39-54
- Hitzler, Ronald/Thomas Bucher/Arne Niederbacher (2001): *Leben in Szenen*. Opladen
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1994): *Bastelexistenz*. In: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.): *Risikante Freiheiten*. Frankfurt a.M., S. 307-315
- Hitzler, Ronald/Michaela Pfadenhauer (1998): *Eine posttraditionale Gemeinschaft*. In: Frank Hillebrandt/Georg Kneer/Klaus Kraemer (Hrsg.): *Verlust der Sicherheit?* Opladen, S. 83-102
- Hitzler, Ronald/Michaela Pfadenhauer (1999): *»We are one different family«*. *Techno als Exempel der »anderen« Politik*. In: Ulrich Beck/Marten Hajer/Sven Kesselring (Hrsg.): *Der unscharfe Ort der Politik*. Opladen, S. 45-61
- Hitzler, Ronald/Michaela Pfadenhauer (2000): *Die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst!* In: Robert Hettlage/Ludgera Vogt (Hrsg.): *Identitäten in der modernen Welt*. Wiesbaden, S. 361-380
- Honer, Anne (1985): *Beschreibung einer Lebenswelt*. Zeitschrift für Soziologie 14,2, S. 131-139

- Honer, Anne (1993): Lebensweltliche Ethnographie. Opladen
- Honer, Anne (1999): Bausteine zu einer lebensweltorientierten Wissenssoziologie. In: Ronald Hitzler/Jo Reichertz/Norbert Schröer, Norbert (Hrsg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Konstanz, S. 51-67
- Knoblauch, Hubert (1995): Kommunikationskultur. Berlin/New York
- Knoblauch, Hubert (1996) (Hrsg.): Kommunikative Lebenswelten. Konstanz
- Knoblauch, Hubert/Ronald Hitzler/Anne Honer/Werner Schneider/Jo Reichertz (2001): Neuer Wein in neuem Schlauch? Zur Umbenennung der »Sektion Sprachsoziologie« in »Sektion Wissenssoziologie«. Soziologie (Forum der DGS) 1, S. 75-77
- Lévi-Strauss, Claude (1973): Das wilde Denken. Frankfurt a.M.
- Lifton, Robert Jay (1970): Boundaries: Psychological Man in Revolution. New York
- Luckmann, Benita (1978): The Small Life-Worlds of Modern Man. In: Thomas Luckmann (Hrsg.): Phenomenology and Sociology. Harmondworth, S. 275-290
- Luckmann, Thomas (1972): Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur. In: Hans-Georg Gadamer/Paul Vogler (Hrsg.): Neue Anthropologie, Bd. 3. Stuttgart/Hamburg, S. 168-198
- Luckmann, Thomas (1973): Irrationalität der Institutionen, Rationalität der privaten Existenz? In: Oskar Schatz (Hrsg.): Auf dem Weg zur hörigen Gesellschaft? Graz u.a., S. 155-168
- Luckmann, Thomas (1979): Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz. In: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.): Identität. Reihe »Poetik und Hermeneutik«, Bd. 8. München, S. 293-313
- Luckmann, Thomas (1980): Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn
- Luckmann, Thomas (1988): Die »massenkulturelle« Sozialform der Religion. In: Hans-Georg Soeffner (Hrsg.): Kultur und Alltag. Soziale Welt, Sonderband 6. Göttingen, S. 37-48
- Luckmann, Thomas (1989): Kultur und Kommunikation. In: Max Haller/Hans-Jürgen Hoffmann-Nowotny/Wolfgang Zapf (Hrsg.): Kultur und Gesellschaft. Frankfurt a.M./New York, S. 33-45
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.
- Mathiesen, Ulf (1983): Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns. München
- Pfadenhauer, Michaela (1999): Rollenkompetenz. In: Ronald Hitzler/Jo Reichertz/Norbert Schröer (Hrsg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Konstanz, S. 267-285
- Pfadenhauer, Michaela (2000): Spielerisches Unternehmertum. In: Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer (Hrsg.): Events. Opladen, S. 98-114
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann (1979): Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1. Frankfurt a.M.
- Soeffner, Hans-Georg (1992): Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus. In: ders.: Die Ordnung der Rituale. Frankfurt a.M., S. 20-75

Christine Matter

Moderne Zeitstrukturen und die Symbolisierung amerikanischer Individualität¹

Die Geschichte der Moderne läßt sich über weite Strecken als eine Entwicklung hin zu mehr Individualisierung lesen. Zugleich ist die Moderne immer wieder als der Raum veränderter Zeitwahrnehmung in Form pointierter Beschleunigungserfahrungen beschrieben worden. Baudelaires Maler des modernen Lebens erkennt in der »Modernität« die Bipolarität flüchtiger Vergänglichkeit und ewiger Unwandelbarkeit und gibt sich dem Unterfangen hin, »aus dem Vergänglichen das Ewige herauszuziehen« (Baudelaire 1989: 225). Als »funkelnde Persönlichkeit« vertieft sich der Künstler in die immer zahlreicher werdende Menge anonymen Einzelner, die die Großstadt in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts aus sich hervorquellen läßt. Im hektischen Treiben der Menge findet er eine Insel der Individualität – als Beobachter und damit, mitten drin, als Außenstehender. Die Originalität des Künstlers kulminiert in seinem Wesen: indem er als Anonymer hinter – oder vielleicht besser: *in* – seinem Werk zu verschwinden beabsichtigt, fällt die Aufmerksamkeit auf die tiefe Bescheidenheit der Person, in welcher das Geschaffene seinen Ursprung hat. Um die Aura der Individualität zu zelebrieren, tut man im neunzehnten Jahrhundert gut daran, sich *geheimnisvoll* zu geben. Auf das Potential von Geheimhaltung für die Ausbildung einer »höheren« Individualität weist uns auch Georg Simmels Briefschreiber hin. »Unter dem Geheimnis des Anderen«, so erläutert Simmel, »verstehe ich seine logisch nicht ausdrückbaren Stimmungen und Seinsqualitäten, auf die wir doch unzählige Male zurückgreifen, selbst um die eigentliche Bedeutung ganz konkreter Äußerungen zu verstehen.« (Simmel 1992: 432) Daß sich diese Form der Individualität nicht notwendigerweise als Bescheidenheit oder gar Demut äußern muß,

1 Der Aufsatz beruht auf einer ausführlicheren Untersuchung (vgl. Matter, Christine: Amerikanische Individualität. Zum Verhältnis von Religion und Moderne. Veröffentlichung in Vorbereitung). Auf der Grundlage von in den USA zwischen 1998 und 2000 geführten Interviews sind hier mit den Methoden der qualitativen Sozialforschung Vorstellungen von Individualität rekonstruiert worden. Die Auswertung der Interviews stellt das empirische Fundament der hier vorgetragenen Argumentation dar.