

OTHMAR EDERER – MANFRED PRISCHING (HG.)

# Die unsichere Gesellschaft

## Risiken, Trends, Zukünfte

Dieser Band ist eine Dokumentation des Symposiums

**grawe@21**

**trends:future:risks**

das an der Karl-Franzens-Universität Graz  
von 24. bis 25. April 2003 stattfand.

Graz 2003

Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft  
für Wirtschafts- und Sozialgeschichte  
Herausgeber: Gerald Schöpfer

## INHALTSVERZEICHNIS

Othmar EDERER	
Vorwort .....	7
Manfred PRISCHING	
Die Unsicherheiten dieser Welt	
Bemerkungen zur Einführung.....	9
Peter GROSS	
Optionen	
Die Gewissheit der Ungewissheit in neophilen Gesellschaften .....	23
Ronald HITZLER	
Selbstgeschaffene Sicherheit?	
Identitätskonstruktion unter Individualisierungsbedingungen .....	39
Helene KARMASIN	
Das Sicherheits- und Unsicherheitsgefühl der Menschen .....	55
Konrad Paul LIESSMANN	
Die visionslose Gesellschaft –	
Mit Unsicherheiten leben .....	65
Wolfgang MÜLLER-FUNK	
Globalisierung und Ethnisierung –	
Das Risiko der Kulturen .....	79
Peter STRASSER	
Bodenlosigkeit	
Über den Verlust moralischer Sicherheiten.....	101
Robert HETTLAGE	
Volatilität –	
Die Verflüssigung der Gesellschaft .....	117

Umschlagentwurf: GRAZER WECHSELSEITIGE  
Versicherung Aktiengesellschaft

© by Arbeitsgemeinschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte  
c/o Institut für Wirtschafts-, Sozial- und Unternehmensgeschichte,  
Karl-Franzens-Universität, RESOWI-Zentrum, Universitätsstraße 15/F2,  
8010 Graz  
E-Mail: wisog@uni-graz.at

Druck: Medienfabrik Graz

ISBN 3-901674-14-4

Gunther TICHY	
Dynamik oder Komplexität?	
Wirtschaft der Unsicherheit .....	153
Sebastian PRISCHING	
Riskante Verhältnisse	
Zur Definition von Unsicherheiten .....	177
Manfred PRISCHING	
Trends und Risiken	
an der Schwelle des 21. Jahrhunderts.....	201
Autorenverzeichnis .....	245

## VORWORT

Anlässlich des 175-jährigen Bestands-Jubiläums hat die Grazer Wechselseitige Versicherung AG in Zusammenarbeit mit dem Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz ein Symposium zum Thema "trends:future:risks" veranstaltet.

Denn: Nicht nur als Versicherer interessieren die zukünftigen Entwicklungen, erwecken die möglichen Risiken Neugier. Deshalb wird über eine versicherungstechnische Betrachtungsweise hinaus eine breitere Sicht der gesellschaftlichen Entwicklungspfade gesucht.

Dabei soll auch gezeigt werden, dass "Risiko" nicht nur im Sinne von "Gefahr", sondern vielmehr gleichzeitig als "Chance" gesehen werden kann. Historisch gesehen war beispielsweise die Gefahrenquelle "Feuer" 1828 zugleich die Chance als "k.k. privilegierte innerösterreichische Brandschaden-Versicherungs-Anstalt für Steiermark, Kärnten und Krain" (dem Vorläufer der heutigen Grazer Wechselseitige Versicherung AG) Versicherungsschutz anzubieten. Was damals als Landesversicherer mit reinem Österreich-Bezug begann, konnte sich bis heute zu einem Konzern in Zentral- und Südosteuropa entwickeln. Mit ein Grund: Der "globalisierte Markt" wurde nicht als drohende Gefahr, sondern als Chance wahrgenommen.

Das Symposium "trends:future:risks" soll jedoch weniger einer Beleuchtung bekannter versicherungs- und marktwirtschaftlicher Gefahren als vielmehr einem "Über-den-Tellerrand-blicken" dienen: Wie wird die Gesellschaft mit heute erkennbaren Risiken wie beispielsweise Terror, aber auch mit Erderwärmung, Gentechnik, der Verwundbarkeit der Kommunikationsnetze durch Viren oder der Nanotechnologie umgehen? Welche Risiken werden sich darüber hinaus entwickeln? Welche Optionen stehen dem Menschen von morgen offen? Wie wird er sich in einer multioptionalen und multikulturellen Gesellschaft zurechtfinden? Wie geht er mit sich selbst um?

# SELBSTGESCHAFFENE SICHERHEIT? IDENTITÄTSKONSTRUKTION UNTER INDIVIDUALISIERUNGSBEDINGUNGEN

Ronald Hitzler

Dass im Folgenden eher Angerissenes denn Ausgeführtes zur Diskussion gestellt wird, ist durchaus beabsichtigt, denn eine solche sozusagen 'nervöse' Essayistik erscheint mir als ästhetisch angemessener Ausdruck des Themas 'Selbstgeschaffene Sicherheit?' Eine wie auch immer 'selbstgeschaffene' dürfte nämlich kaum je jene Qualität von Sicherheit erreichen wie jene, die durch *soziale* Sicherungsmaßnahmen der unterschiedlichsten Art erhärtet wird.

*"Es wäre unrichtig, Zeitdiagnosen mit den 'großen Theorien' der Soziologie gleichzusetzen."* (Prisching 2003, S. 15)

## I.

Im Jahre 527 fragte Kaiser Wu aus der Liang-Dynastie in China den indischen Zen-Meister Bodhidharma, wer er sei. Bodhidharma antwortete: *"Ich weiß es nicht"* – Was würden Sie, was würde ich heute wohl antworten? – Ich vermute, dass die Auskünfte der meisten Menschen 'heute' zwar durchaus unterschiedlich sein, dass sie aber kaum je so ausfallen dürften, wie die des Zen-Meisters. Ich werde normalerweise wohl meinen Namen nennen, vielleicht meinen Beruf und meinen Titel. Ich werde vielleicht noch anfügen, wo ich wohne, seltener schon, wo ich herkomme, und unter bestimmten Umständen vielleicht noch, *in* welchen (typischerweise jedoch nicht: *unter* welchen) Verhältnissen ich lebe. Damit bin ich dann für alltägliche Belange gemeinhin hinlänglich individuell identifiziert *und* sozial verortet (vgl. Hitzler 1998 und Pfadenhauer 1999).

Zumindest ich selber bin mir zugleich aber doch auch ziemlich sicher, dass ich nicht *nur* das bin, als was ich mich da gegenüber einem anderen präsentiert habe. Ich *weiß* schließlich, dass ich eben auch noch ... – und damit beginnt man dann normalerweise ganz individuelle Listen zu erstellen von – allerdings zwangsläufig wiederum 'typisierten' – Merkmalen, Eigenschaften und Gewohnheiten, von Positionen, Funktionen und Interessen, von allen möglichen 'Qualitäten', Eigenarten und Besonderheiten.

Solche Listen, die jeder von uns jederzeit über sich selbst erstellen kann, erweisen sich schnell als prinzipiell endlos, jedenfalls als unabgeschlossen. Vielmehr müssen sie einfach irgendwo und irgendwann – aus pragmatischen Motiven – abgebrochen werden. Aber wie lang oder kurz sie auch sein mögen, sie generieren lediglich eine weitere, nein, eigentlich sogar: *die* Frage schlechthin, die sich unsereinem heutzutage stellt: All das, was ich von mir weiß, was ich überhaupt von mir wissen *kann* – summiert sich das tatsächlich zu dem, was ich *bin*, was meine *Identität* ausmacht (vgl. dazu Luckmann 1979; vgl. aber auch Musil 1972)?

Diese Identität, dieses 'Ich selbst' erscheint mir, je angestregter ich darüber nachdenke, um so weniger identifizierbar: Aus der Vergangenheit nicht 'wirklich' erinnerbar, in der Gegenwart nicht 'wirklich' erfahrbar, für die Zukunft nicht 'wirklich' erwartbar. Ego absconditus (est) – wie der jüdisch-christliche Gott; das heißt erkennbar allenfalls vermittels seiner Attribuierungen. Das ist menschheitsgeschichtlich gesehen relativ neu – neu jedenfalls als Problemstellung für 'jedermann': nicht dass das ICH chronisch abwesend ist, ist neu, sondern dass einen diese Einsicht (so) *nachdenklich* macht (vgl. Luckmann 1972; Berger – Berger – Kellner 1975). "Zu keiner Zeit hat das Ich sich so viel mit sich selbst beschäftigt wie in der Moderne", schreibt mein Bamberger Kollege Gerhard Schulze (2003, S. 212): EGO sum, ergo cogito, liebe sich das, in einer Umkehrung des cartesianischen Credo, auch formulieren.

Damit erscheint das ICH sozusagen als der zentrale Bezugspunkt dessen, was ich als modernes *Sinnbasteln* und *Existenzbasteln* zu beschreiben versuche: Sein Leben eher wie eine schlecht gesicherte Dauer-Baustelle zu behandeln als sich darin 'einzurichten' wie in einem fertigen 'Gehäuse der Geborgenheit', sich sein Leben zusammenzustückeln aus dem, was einem

dafür gerade zuhanden ist; sein Leben 'irgendwie', aber unvermeidbar *letztverantwortlich*, selbst zu führen.

## II.

Das heißt nun allerdings keineswegs, dass jeder tun und lassen könnte, was er will. Das heißt auch durchaus nicht, dass es nun allen gleich gut ginge: Manche Menschen haben – aufgrund ihrer Herkunft, ihrer Beziehungen, ihrer Leistungen, ihrer Skrupellosigkeit oder auch einfach aufgrund ihres Glücks – bessere Chancen, 'gut' zu leben. Andere haben schlechtere Bedingungen, haben sozusagen die schlechteren Karten, um auch nur zu *überleben*. Manche Menschen zeigen bei ihrer Lebensführung viel Geschick, andere hingegen pfuschen einfach ihr Lebtage an ihrem Leben herum. Und nicht wenige Menschen reagieren auf individuelle Verluste und Misserfolge beim 'Spiel des Lebens' mit kleineren und größeren Fluchten – bis hin zur Flucht in die Verzweiflungstat und in den Tod. Unbeschadet dessen *müssen* (letztlich) aber alle mitspielen, müssen selber 'für sich Sorge tragen', weil sie eben freigesetzt sind aus überkommenen – und das heißt aus einerseits zwar einschränkenden, aus andererseits auch verlässlichen – Milieubindungen (vgl. Beck bereits 1983).

Sich seinen Sinn und seine Existenz zusammenzubasteln meint somit im Kern nicht mehr als: sich 'irgendwie' seinen eigenen 'Reim' auf sich und auf seine Identität zu machen. Das impliziert nun natürlich nicht, dass solch ein selbstgebastelter Sinn, solch eine selbstgebastelte Existenz nicht auch *anderen* vermittelbar wäre. Jedenfalls impliziert es das nicht *so*, dass damit etwa intendiert wäre, dieser Sinn sei außer für einen selber gar nicht mehr verständlich zu machen; sei sozusagen 'unsagbar' (wie dies etwa in bestimmten Positionen des Existentialismus bzw. der Philosophie des Absurden mitschwingt). Selbstverständlich kann man diesen Sinn in Worte fassen, in Metaphern kleiden, in Begründungszusammenhänge stellen und so weiter, kurz: ihn – nicht nur, aber eben auch und vorzugsweise verbal – kommunizieren. Wie stringent, wie plausibel, wie akzeptabel man das macht, hängt eher davon ab, wie eloquent man sich auszudrücken vermag, als dass es damit zu tun hätte, dass man sich seine

Identität, sein ICH als *seinen* Sinn selber zusammengebastelt hat. Wäre dem nicht so, hätten wir zum Beispiel nicht nur keinerlei 'Zugang' zu sogenannten Verrückten (vgl. dazu z.B. Cooper 1978), wir hätten auch keine Religionsstifter (vgl. dazu z.B. Jaspers 1964) – jedenfalls keine, die dieses Qualitätsmerkmal einigermaßen verdienten. Die Differenz zwischen einem Verrückten und einem Religionsstifter ist ja bekanntlich ohnehin gar nicht so selten einfach dem Zufall und den Zufällen einer *Biographie* geschuldet, denn: "Nur ein rissiger Geist hat Öffnungen zum Jenseits" (Cioran 1980, S. 82; vgl. dazu Lipp 1985, aber auch bereits Lange-Eichbaum 1928).

Damit stellt sich nun aber die Frage, wie diese Biographie sich wiederum zu jenem ICH verhält. Nun, zunächst meint 'Biographie' eine Technik der *Konstruktion* einer Identität. Das heißt, im einfachen Falle wird dabei ein Lebewesen (in der Regel ein menschliches Lebewesen) durch die re-konstruierende Beschreibung ausgewählter Aspekte seines (bisherigen) Lebensablaufs sozusagen 'genetisch' als sinnhaft fassbare Einheit erzeugt (vgl. Erikson 1966, dazu auch Luckmann 1979a).

Dementsprechend wird diese Konstruktion der *eigenen* Identität in der Moderne zu einer gleichsam *privaten* Aufgabe (vgl. Luckmann 1973): So unwesentlich der 'ganze' Mensch für institutionelle Belange geworden ist, so nachdrücklich erfährt das Individuum den Oktroi, sich *selber* um sein Selbst zu kümmern. Daraus wiederum resultiert eine allgegenwärtige hektische Betriebsamkeit auf der Suche nach diesem Selbst. Es herrscht ein diffuser, aber omnipräsenter diskursiver Zwang zur Selbstsicherung und Selbstverwirklichung, der die Nachfrage nach psychologisch-therapeutischen 'Versicherungsanstalten' aufbläht und so zum schier unerschöpflichen Ressourcenquell wird für Lebensberatung und Daseinsfürsorge jeglicher Provenienz, Qualität und Reichweite (vgl. Soeffner 1992 und 2000).

Manche dieser Sinn-Dienstleistungen sind kaum *mehr* als elaborierte technische Anweisungen zur Bewältigung spezifischer Probleme (Probleme mit der Figur, mit dem Alter, mit dem Geld, mit der Schlaflosigkeit, mit Drogen, mit dem Lebenspartner, mit den Kindern, mit Kollegen, usw.), andere greifen abstraktere Kategorien von 'Betroffenheit' auf (z.B. ökologische, geschlechtliche, generationelle, ethnische, politische oder

auch ökonomische). Nur wenige allerdings weisen auch nur einigermaßen verlässlich 'sichernde', das meint: (jedenfalls im 'funktionalen' Sinne nach Thomas Luckmann und Hubert Knoblauch verstanden) *religiöse* Qualitäten auf (vgl. Luckmann 1991, Knoblauch 1999). Das heißt, Identitäten müssen heutzutage unter sozusagen *postmodernistischen* Rahmenbedingungen konstruiert werden (vgl. Bauman 1997).

### III.

'Postmodernismus' ist dabei natürlich weniger als Etikettierung einer die Moderne 'ablösenden' Epoche zu begreifen denn als eine bestimmte reflexive Attitüde, als eine Bewusstseinshaltung gegenüber der (bisherigen) Moderne *in* der Moderne – nämlich als jene kulturelle Idee, die Deutungsansprüche der 'großen Ideen' des modernen Weltverständnisses, seine Ideologien und Ismen also, ebenso zu demontieren, wie dieses moderne Weltverständnis die vormodernen Sinnangebote – insbesondere die theistischen Weltbilder – demontiert hat (vgl. Lyotard 1986, Welsch 1988, Bauman 1995a). Die postmodernistische Geisteshaltung zeichnet sich demnach dadurch aus, dass sie Aufklärung, Vernunft, formale Gleichheit und so weiter selber wieder hinterfragt – zugunsten sozusagen einer kulturellen Kakophonie von 'kleinen' Variationen von Sinn und Unsinn, von Ernsthaftigkeit und Lächerlichkeit, von Biederkeit und Hinterlist, von Sturheiten und Flexibilitäten und dergleichen, kurz: von Ambiguitäten und Ambivalenzen (Mehrwertigkeiten und Vieldeutigkeiten), wie sie exemplarisch mein Freund Franz Liebl, Inhaber des Aral-Stiftungslehrstuhls für Strategisches Marketing an der Universität Witten-Herdecke, mit seiner Performance-Serie von ihm so genannter 'Unbekannter Theorie-Objekte' (UTOs) aufspannt.<sup>1</sup>

So verstandener 'Postmodernismus' ist mithin tatsächlich weniger etwas, was uns noch dräut, als etwas, was viel stärker sich bereits ereignet, als wir üblicherweise wahrnehmen: Es ist sozusagen *mein* Leben unter den – vieldeutigen – *Vorzeichen des verlorenen Standpunktes*, mein Leben unter der – möglichen – Annahme, dass jede Idee von der Welt, von den

<sup>1</sup> Siehe unter '[www.uni-wh.de/ccsm/](http://www.uni-wh.de/ccsm/)' – Zum Rahmenkonzept vgl. auch Liebl 2000.

Menschen und ihren Dingen eben *eine* Idee ist, und dass es zu jeder Idee eben auch andere, *nicht* unbedingt: alternierende Ideen gibt, und dass das Beharren auf einer Idee weniger dem Erkennen der dieser Idee als inhärent geglaubten Wahrheit geschuldet ist, als eben vielerlei möglichen anderen, mehr oder weniger 'gut erklärbaren' Gründen und Umständen. Anders ausgedrückt: Die aus Zustimmung wie aus Ablehnung erwachsende Sicherheit gegenüber wechselnden Umständen entleert sich in die verunsichernde Sicherheit, unter allen Umständen sowohl zustimmen als auch ablehnen zu können. Immer ist alles möglich. So gesehen erscheint quasi *jede* Stellungnahme zur Welt im Konkreten lächerlich – allein schon durch ihren dezidierten Anspruch (vgl. dazu auch Nietzsche 1988, S. 202). Und zugleich erscheinen *alle* Stellungnahmen zur Welt prinzipiell verlockend in ihrer je immanenten Ästhetik (vgl. Welsch 1990, Groys 1999). Zumindest in seinen trivialisierten Varianten manifestiert sich das Postmodernistische mithin – sehr vereinfacht ausgedrückt – stets dort, wo das Prinzip 'Verpflichtung' aufgehoben wird im Prinzip 'Verführung' (vgl. Bauman 1999, dazu auch Hitzler 1999).

Unter so verstandenen postmodernistischen Bedingungen hat dementsprechend auch die Notwendigkeit individueller Sinn- und Existenzbasteleien augenscheinlich eine historisch einmalige Intensität erlangt: Über die Frage der Brauchbarkeit je bereitgestellter Bewältigungsrezepte für eigene Lebenssituationen jedenfalls entscheidet *keine* externe 'Instanz' mehr, sondern eben allein noch das 'entpflichtete' und – meinem geschätzten Lehrer, Freund und Kollegen Peter Gross (1999) zufolge – folglich permanent auf der 'Ich-Jagd' befindliche Individuum, denn es ist allzu offenkundig, dass institutionelle Sinnangebote es immer weniger vermögen, transsituative Gewissheiten für den individuellen Lebensvollzug zu vermitteln. Gleich nochmals im Rekurs auf Peter Gross (1994) können wir von einer tendenziell allumfassenden Optionalisierung sprechen, das heißt von einer ideologischen Emanzipation praktischer Verfügbarkeiten gegenüber jedweder Tabuisierung des Erdenklichen. Anders ausgedrückt: Alle bekommen (ständig) mit, was alles 'geht'. Und wo könnte noch eine Instanz sein, und wie wollte sie sich legitimieren, die ein Individuum unter postmodernen Bedingungen ernsthaft daran hindern

könnte, bei dem, was 'geht', mitzugehen, und das, was prinzipiell möglich ist, auch sich selber zu ermöglichen (vgl. Hitzler 2002).

Denn nochmals: In dem Maße, wie er sich aus prinzipiell *allen* überkommenen – moralische Verbindlichkeiten produzierenden und stabilisierenden – sozialen Milieus löst, findet sich der Einzelne zwangsläufig eben nicht mehr eingebunden in gesellschaftliche Formationen, sondern steht er sozusagen in seiner nackten Subjektivität vor dem Dauer-Problem, sein Leben tatsächlich – und zwar in einer unerhörten Schärfe und Unerbittlichkeit – *selber* führen und gestalten zu müssen (vgl. Beck 1995). Konsequenter- und naheliegenderweise handelt er denn auch nicht mehr – sei's fraglos oder sei's sozusagen 'zähneknirschend' – in Befolgung kollektiv akzeptierter Normen und Werte. Er handelt vielmehr im Hinblick auf subjektive Nutzen-erwartungen und Vorteilserwägungen – auch wenn er dies oft bereits wieder hochroutinisiert und vor allem: legitimationsrhetorisch wohlverbrämt zu tun pflegt (vgl. dazu Esser 1990). Der postmoderne Jäger des ICHs mutiert sozusagen zu einem Formwandler des Alltags, zu einem banalisierten Proteus (vgl. Hitzler 1991).<sup>2</sup>

Dabei verhält er sich übrigens typischerweise durchaus nicht als 'objektiv' rationaler Egoist, sondern lediglich als Optimierer dessen, was er je situativ – warum auch immer – als in seinem Interesse stehend ansieht (vgl. Esser 1996, Hitzler 1999a). Aber ebenso typischerweise begreift er – nochmals: vor dem Hintergrund der Idee der Ermöglichung des Erdenklichen als Praxis von Jedermann – nun eben nicht mehr die gottgefällige (oder einem anderweitig begründeten ethischen Imperativ geschuldete) Leistungsanstrengung (die dem zentralen Mythos der *industrievivilisatorischen* Arbeitsgesellschaft nach zum – höheren – Selbstbewusstsein des Produzenten führt) als in *seinem* Interesse stehend (vgl. Neckel 2002, Pongratz 2003).

Diesem überkommenen Leistungsbelohnungskonzept gegenüber sozusagen 'schamlos', sucht er seine Identität nun eben *nicht* mehr (jedenfalls nicht mehr vorzugsweise) in seiner *Leistung*, welche, wenn schon

2 "Erstlich ward er ein Leu mit fürchterlich wallender Mähne,  
drauf ein Pardel, ein bläulicher Drach und ein zürnender Eber,  
floss dann als Wasser dahin und rauscht' als Baum in den Wolken."  
(Homer: Odyssee, IV. Gesang).

nicht von (einem) Gott gesegnet, so doch wenigstens durch persönlichen Erfolg belohnt oder vom persönlichen Erfolg gekrönt sein sollte. 'Schamloserweise' will er vielmehr (wobei auch immer) vor allem seinen (subjektiven) Erfolg haben (kostet es, sozusagen, was es wolle) *und* will er auch noch seinen Erfolg *als* seine Leistung anerkannt wissen (vgl. Hitzler 2003, vgl. aber auch bereits Ichheiser 1930). Was aber als Erfolg zu gelten vermag, das wiederum ist hochgradig variabel: Der Erfolg des Existenzbastlers kann in Attesten bestehen für (beispielsweise) Reichtum, Schönheit, Prominenz, Einfluss, Kompetenz, Wagemut und so weiter. Erfolg nachgerade jeder Art impliziert soziale Anerkennung. Soziale Anerkennung nachgerade jedweder Art aber impliziert auch Erfolg – und formt und stärkt somit wiederum die Bastel-Identität des ICH-Jägers (vgl. Hitzler 2001).

Doch auch wenn wir dergestalt symptomatischerweise zur Jagd nach dem erfolgreichen ICH gleichsam verurteilt sind, heißt das keineswegs, dass wir auch alle tatsächlich *den* Erfolg haben, dessen wir uns zunehmend als bedürftig – und würdig – erachten, denn die für die Gegenwartsgesellschaft symptomatischen Existenzbedingungen bringen, vereinfacht ausgedrückt, typischerweise eben eine Vermehrung von Handlungsressourcen und Handlungsalternativen vor allem für *solche* Leute mit sich, welche die Kompetenzen haben dafür, die zunehmende Komplexität der Multioptionalisierung für sich zu nutzen. Andererseits befördern derlei Prozesse aber auch die Erfahrung vermehrter Daseinsprobleme und vermehrt einengender Restriktionen bei solchen Menschen, die diese Kompetenzen (warum auch immer) *nicht* besitzen (vgl. Beck 1997, vgl. auch verschiedene Beiträge in Beck, Beck-Gernsheim 1994).

#### IV.

Gleichwohl steht, zumindest aus postmodernistischer Sicht, auf der 'Agenda' moralischer Relevanzen unseres Zusammenlebens zusehends *weniger* die Notwendigkeit der emanzipatorischen Durchsetzung von Teilhabeoptionen, Mitsprache- und Selbstbestimmungsrechten für jedermann, als vielmehr das sozusagen postemanzipatorische Problem der Sicherung wechselseitiger *Verlässlichkeit* (vgl. Hitzler 2003a); das heißt

die Frage, wie wir wieder Vertrauen 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 Individuen und – mehr noch – von deren omnipräsenten Agglomerationen konfrontiert zu werden, weil in der gegenwärtigen historischen Situation die in ihre ICH-Jagden verstrickten Subjekte sich eben nicht mehr kollektiv und selbstverständlich an hinlänglich konsensuell approbierten Verhaltensmodellen ausrichten (vgl. Hitzler 2003b).

Sie (und das heißt hier grosso modo natürlich: *wir alle*) tun das noch nicht einmal wirklich verlässlich in von uns so genannten *posttraditionale Gemeinschaften*, wie sie sich aufgrund zeitweiliger, freiwilliger und nahezu willkürlicher Kollektiveinbindungen dieser postmodernistischen ICH-Jäger ergeben (vgl. Hitzler 1998a, Hitzler/Pfadenhauer 1998). Denn solche posttraditionale Gemeinschaften repräsentieren, so Zygmunt Bauman (1995), selber lediglich quasi-kollektiv je bestimmte 'Ideen' des *individuellen* Lebensvollzugs. Sie existieren tatsächlich erkennbar *nur* durch den Glauben an ihre Existenz; und sie besitzen nur Autorität, weil ihnen und solange ihnen Autorität *zugestanden* wird. Das heißt, sie verfügen typischerweise eben *nicht* über genügend institutionell verankerte Sanktionspotentiale zur Durchsetzung der in ihnen je akzeptierten Welt-sicht gegenüber den an ihnen interessierten Individuen. Die Macht dieser posttraditionale Gemeinschaften gründet folglich nicht auf Zwang und Verpflichtung, sondern eben auf '*Verführung*' zur Teilhabe.

Auch wenn Zugehörigkeit zu ihnen "in den Augenblicken ihrer Verdichtung [...] eine buchstäblich atemberaubende Intensität erreichen" kann (Bauman 1995, S. 20), bieten auch und gerade solche Gemeinschaften mithin doch nur in den seltensten Fällen dauerhafte und vor allem eben dauerhaft *verlässliche* Deutungsschemata, Ordnungsmuster und Handlungsanweisungen. Da sie sich nahezu ausschließlich in der (teilweise auch nur punktuellen) Konvergenz von Neigungen, Vorlieben und Leidenschaften der Beteiligten konstituieren und sich lediglich im *relativen Konsens* von 'intern' je als ‚richtig‘ angesehenen Verhaltensweisen, Attribuierungen, Codes, Signalen, Emblemen, Zeremonien, Attitüden,

Wissensbeständen, Relevanzen, Kompetenzen und so weiter manifestieren, ist typischerweise denn auch ihre Kohäsionskraft dementsprechend labil (vgl. Hitzler/Bucher 2000, Hitzler/Pfadenhauer 2000).

## V.

Die – vermutlich essentielle – Ursache für diese besonderen, im Hinblick auf die uns allen typischerweise eignende (*vor* aller Risikobereitschaft liegende) 'Sehnsucht nach Sicherheit' (vgl. Hitzler 2000) ebenso wie im Hinblick auf Ordnungskonzepte des Zusammenlebens zweifellos problematischen Eigenschaften posttraditionaler gegenüber traditionellen Gemeinschaften soll nun nochmals illustriert werden; allerdings *nicht*, wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre, anhand unserer Forschungen zu aktuellen Jugendszenen (vgl. Hitzler/Bucher/Niederbacher 2001, Hitzler/Pfadenhauer 2001), sondern im Verweis auf den Schlager-Klassiker "*Für mich soll's rote Rosen regnen*" von Hildegard Knef aus den 50er-Jahren.

In diesem Lied heißt es an einer Stelle: "Ich möcht' nicht allein sein – und doch frei sein!" Wenn wir die Prioritäten dieses Wunsches nun allerdings einfach umkehren, wenn wir statt "Ich möcht' nicht allein sein – und doch frei sein!" den Wunsch so formulieren: "*Ich möcht' frei sein – und doch nicht allein sein!*", dann haben wir sozusagen eine Art programmatische Pointierung der – seit der Nachkriegszeit stattgehabten – Werteveränderung in unserer Gesellschaft unter Individualisierungsbedingungen (vgl. Beck 1995a und 1995b, Berger 1996). Während nämlich in der 'Originalversion' von Hildegard Knef der – eben typisch moderne – Wunsch intoniert wird, vor allem *nicht allein* zu sein, und im Nicht-Alleinsein dann eben *möglichst* auch noch frei zu sein, geht es in der von mir abgewandelten zweiten Version zunächst und vor allem darum, *frei* zu sein, im Zustand des Freiseins dann aber trotzdem nicht allein sein zu müssen. Diese Attitüde aber betrachte ich als symptomatisch für die hier skizzierte postmodernistische Mentalität, die mir, ebenso übersimplifizierend gesprochen, eben wesentlich dadurch gekennzeichnet zu sein scheint, dass das in jahrhundertelangen Emanzipationsprozessen erwirkte Freisein, jedenfalls das mannigfaltige *Freigesetztsein*, in dem Maße, wie es realisiert ist, auch schon wieder nachhaltig konfliktiert mit dem allem An-

schein nach *evolutionär* angelegten Bedürfnis des Individuums nach Geselligkeit – und nach aus Geselligkeit resultierender 'Sicherheit' (vgl. Luckmann 1980).

Alleinsein nicht aushalten, allein nicht leben zu können, gilt bekanntlich als essentielles Merkmal des menschlichen Daseins: Der Mensch ist ein geselliges Wesen, ein *zoon politicon*. Und diese anthropologische Konstante liefert uns auch die vermutlich grundlegende ursächliche Erklärung dafür, dass Menschen einerseits unentwegt vielerlei soziale Bindungen eingehen – auch und nicht zum wenigsten solche Bindungen, die oft mit erheblichen Zwängen einhergehen – und dass sie andererseits diese Bindungen im Laufe zivilisatorischer Emanzipationsgeschichten immer wieder problematisieren, skandalieren und zerschlagen (zur dialektischen Struktur vgl. Sartre 1967).

Anders ausgedrückt: Modernisierung *besteht* zu großen Teilen in solchen Prozessen der Loslösung, der Befreiung aus politischen, wirtschaftlichen, religiösen und eben auch aus zwischengeschlechtlichen Abhängigkeiten (vgl. Hitzler 1999b). Und die relevanteste Werteveränderung, mit der wir es gegenwärtig zu tun haben, ist infolgedessen meines Erachtens die, die aus der trivialen Realisierung dieser modernen Emanzipationsideale für prinzipiell *Jedermann* resultiert und die aus uns allen eben "Kinder der Freiheit" (Beck 1997a) macht – und uns dazu verurteilt, selber für uns Sorge zu tragen, und das heißt vor allem: unsere *Identität* dadurch zu 'konstruieren', dass wir unsere Existenz ohne verlässliche Handlungsanleitungen und Rezepte eben 'irgendwie' zusammenbasteln.

Die in der bisherigen Moderne so wesentliche Stellung im Produktionsprozess ist es jedenfalls immer weniger, die dem Einzelnen hinlänglich verlässlich seinen Platz im sozialen Raum zuweist (vgl. dazu Martin – Schumann 1998). Mehr und mehr verläuft die je individuelle Selbstverortung vielmehr über – z.B. in Konsumgewohnheiten sich manifestierende – ästhetische Neigungen und Abneigungen, Vorlieben und Zurückweisungen (vgl. Bauman 1995 und 1997). Das heißt, mehr und mehr erfolgt Abgrenzung *gegen* andere ebenso wie Zuordnung *zu* anderen über nicht mehr milieuhaft vorgegebene, sondern individuell (aus-)gewählte, vielfältige Mittel der Selbst-Stilisierung.

Dieser Befund konnotiert zwar keineswegs eine Idee grenzenloser Belieblichkeit, ignoriert also *weder* die Relevanz sowohl finanziell, zeitlich, alters- und unter Umständen auch geschlechtsspezifisch relativierter bzw. beschränkter Verfügungschancen *noch* die Relevanz der hochdifferenzier-ten 'sozialen Kosten', die sich mit verschiedenen Lebensstilwahlen verbinden bzw. verbinden können. Und noch weniger wird dabei übersehen, dass sich Menschen bei der Wahl (bzw. bei den Wahlen) ihrer je individuellen Lebensstile aus vielerlei Gründen von diskursiv 'gegebenen' ästhetischen Modellen, Mustern und Schemata beeinflussen lassen (vgl. Hölscher 1998, dazu auch Hartmann 1999).

Gleichwohl: Wichtiger als die strukturelle Analyse derlei – jedenfalls für Sozialwissenschaftler – trivialer Rahmenvorgaben des individuellen Lebensvollzugs erscheint mir die Rekonstruktion der kulturellen Praxis selber, bei der eben immer unentwirrbarer wird, wie viel bzw. was davon dem Einzelnen von woher auch immer mehr oder weniger bindend auferlegt ist, und wie viel bzw. was an einer Stilwahl tatsächlich vom Einzelnen entschieden wird (vgl. dazu Esser 1989). Denn auch wenn der Einzelne ideologisch-ästhetische Entwicklungen typischerweise als je bereits *vorhandene* Optionen zur Übernahme und Aneignung erfährt, so ist doch *er* es, der entscheidet, ob er eine 'Anregung' bzw. ein 'Angebot' aufgreift und vor allem, *wie* – in welchem Ausmaß, in welcher Variante, in welcher Spezifizierung, in welchen Situationen, in welchen Kombinationen und mit welchen Konnotationen – er sie bzw. es adaptiert (vgl. nochmals Gross 1994).

Im Prinzip war das natürlich schon immer so. Aber heute – und morgen wohl noch 'unverschämter' – *realisieren* die Individuen diese ihre je individuellen Bastel-Optionen. D.h. zum einen, dass sie sie tatsächlich massenhaft *wahrnehmen*, und zum anderen, dass sie auch ganz praktisch ihre je individuellen, und damit immer weniger vorhersehbaren *Konsequenzen daraus ziehen*.

Nochmals also: Während die Sentenz "Ich möcht' nicht allein sein – und doch frei sein!" aus dem Lied "Für mich soll's rote Rosen regnen", das typisch *moderne* Dilemma ausdrückt, unter der 'Milieuglocke', d.h. sozusagen in der 'Wärme des Kuhstalls' lebend, ein unbeschränktes Maß an Bewegungsfreiheit zu realisieren, verschlagwortet der Wunsch "Ich

möcht' frei sein – und doch nicht allein sein!" folglich das aus jenem Versuch, so etwas wie 'Sicherheit' selbst zu schaffen, resultierende Geselligkeits-Dilemma des *postmodernistisch* gestimmten Existenzbastlers. Um aber gleichwohl mit einem tröstlichen Fazit zu *beiden* Varianten zu enden: "Im Grunde geht es immer um das 'gute' oder 'gelingende' Leben" (Priesching 2003, S. 20).

## Literatur

- Zygmunt Bauman, Ansichten der Postmoderne. Berlin 1995.
- Zygmunt Bauman, Postmoderne Ethik. Hamburg 1995a.
- Zygmunt Bauman, Flaneure, Spieler und Touristen. Hamburg 1997.
- Zygmunt Bauman, Unbehagen in der Postmoderne. Hamburg 1999.
- Ulrich Beck, Jenseits von Stand und Klasse?, in: Reinhard Kreckel (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Sonderband 2 von 'Soziale Welt'). Göttingen 1983, S. 35-74.
- Ulrich Beck, Eigenes Leben, in: ders. u.a., Eigenes Leben. München 1995, S. 9-174.
- Ulrich Beck, Vom Verschwinden der Solidarität, in: ders., Die feindlose Demokratie. Stuttgart 1995a, S. 31-41.
- Ulrich Beck, Die "Individualisierungsdebatte", in: Bernhard Schäfers (Hg.), Soziologie in Deutschland. Opladen 1995b, S. 185-198.
- Ulrich Beck, Die uneindeutige Sozialstruktur, in: Ulrich Beck – Peter Sopp (Hg.), Individualisierung und Integration. Opladen 1997, S. 183-198.
- Ulrich Beck (Hg.), Kinder der Freiheit. Frankfurt a. M. 1997a.
- Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten. Frankfurt a. M. 1994.
- Peter A. Berger, Individualisierung. Opladen 1996.
- Peter L. Berger – Brigitte Berger – Hansfried Kellner, Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a. M.-New York 1975.
- E. M. Cioran, Syllogismen der Bitterkeit. Frankfurt a. M. 1980.
- David Cooper, Die Sprache der Verrücktheit. Berlin 1978.
- Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Frankfurt a. M. 1966.

- Hartmut Esser, Verfällt die 'soziologische Methode?', in: Soziale Welt, 1989, H. 1-2, S. 57-75.
- Hartmut Esser, 'Habits', 'Frames' und 'Rational Choice', in: Zeitschrift für Soziologie, 1990, H. 4, S. 231-247.
- Hartmut Esser, Definition der Situation, in: KZfSS, 1996, H. 1, S. 1-34.
- Peter Gross, Die Multioptionengesellschaft, Frankfurt a. M. 1994.
- Peter Gross, Ich-Jagd, Frankfurt a. M. 1999.
- Boris Groys, Über das Neue, Frankfurt a. M. 1999.
- Peter H. Hartmann, Lebensstilforschung. Opladen 1999.
- Ronald Hitzler, Der banale Proteus. Eine 'postmoderne' Metapher?, in: Helmut Kuzmics – Ingo Mörth (Hg.), Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Frankfurt a. M.-New York 1991, S. 219-228.
- Ronald Hitzler, Sinnbasteln, in: Ingo Mörth – Gerhard Fröhlich (Hg.), Das symbolische Kapital der Lebensstile. Frankfurt a. M.-New York 1994, S. 75-92.
- Ronald Hitzler, Existenz-Bastler, in: gdi-impuls, 15. Jg., 3, S. 55-62, 1997.
- Ronald Hitzler, Das Problem, sich verständlich zu machen, in: Herbert Willems – Martin Jurga (Hg.), Inszenierungsgesellschaft. Opladen 1998, S. 93-105.
- Ronald Hitzler, Posttraditionale Vergemeinschaftung, in: Berliner Debatte INITIAL, 9. Jg., 1998a, H. 1, S. 81-89.
- Ronald Hitzler, Verführung statt Verpflichtung, in: Claudia Honegger – Stefan Hradil – Franz Traxler (Hg.), Grenzenlose Gesellschaft? Teil 1. Opladen 1999, S. 223-233.
- Ronald Hitzler, Konsequenzen der Situationsdefinition, in: Ronald Hitzler – Jo Reichertz – Norbert Schröer (Hg.), Hermeneutische Wissenssoziologie, Konstanz (UVK) 1999a, S. 289-308.
- Ronald Hitzler, Modernisierung als Handlungsproblem, in: Friedrich Rapp (Hg.), Global Village, (Studium Generale Bd. 8). Bochum 1999b, S. 83-105.
- Ronald Hitzler, "Vollkasko-Individualisierung", in: Manfred Prisching (Hg.), Ethik im Sozialstaat. Wien 2000, S. 155-172.
- Ronald Hitzler, Existenzbastler als Erfolgsmenschen, in: Achim Brosziewski – Thomas S. Eberle – Christoph Maeder (Hg.), Moderne Zeiten, Konstanz (UVK) 2001, S. 183-198.
- Ronald Hitzler, Trivialhedonismus?, in: Udo Göttlich – Winfried Gebhardt – Clemens Albrecht (Hg.), Populäre Kultur als repräsentative Kultur, Köln 2002, S. 244-258.

- Ronald Hitzler, Erfolgskriterien, in: Jutta Allmendinger (Hg.), Entstaatlichung und soziale Sicherheit, Opladen 2003 – im Erscheinen.
- Ronald Hitzler, Bastelgesellschaft, in: Manfred Prisching (Hg.), Die Etikettengesellschaft 2003a – im Erscheinen.
- Ronald Hitzler, Die unschuldige Mündigkeit und ihre ungeliebten Folgen, in: Universitas-Online 1/2003 (www.hirzel.de/universitas), 2003b.
- Ronald Hitzler – Thomas Bucher, Forschungsfeld 'Szenen', in: Journal der Jugendkulturen Nr. 02/Mai, 2000, S. 42-47.
- Ronald Hitzler – Thomas Bucher, Arne Niederbacher, Leben in Szenen. Opladen 2001.
- Ronald Hitzler – Anne Honer, Bastelexistenz, in: Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), Riskante Freiheiten. Frankfurt a. M. 1994, S. 307-315.
- Ronald Hitzler – Michaela Pfadenhauer, Eine posttraditionale Gemeinschaft, in: Frank Hillebrandt – Georg Kneer – Klaus Kraemer (Hg.), Verlust der Sicherheit? Opladen 1998, S. 83-102.
- Ronald Hitzler – Michaela Pfadenhauer, Die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst!, in: Robert Hettlage – Ludgera Vogt (Hg.), Identitäten im Umbruch. Opladen 2000, S. 361-380.
- Ronald Hitzler – Michaela Pfadenhauer (Hg.), Techno-Soziologie, Opladen 2001.
- Barbara Hölscher, Lebensstile durch Werbung? Opladen-Wiesbaden 1998.
- Gustav Ichheiser, Kritik des Erfolges. Leipzig 1930.
- Karl Jaspers, Die maßgebenden Menschen. München 1964.
- Hubert Knoblauch, Religionssoziologie, Berlin-New York 1999.
- Wilhelm Lange-Eichbaum, Genie, Irrsinn, Ruhm. München-Basel 1928.
- Franz Liebl, Der Schock des Neuen. München 2000.
- Wolfgang Lipp, Stigma und Charisma. Berlin 1985.
- Thomas Luckmann, Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur, in: Hans-Georg Gadamer – Paul Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, Band 3, Stuttgart-München 1972, S. 168-222.
- Thomas Luckmann, Irrationalität der Institutionen, Rationalität der privaten Existenz, in: Oskar Schatz (Hg.), Auf dem Weg zur hörigen Gesellschaft? Graz-Wien-Köln 1973, S. 155-168.
- Thomas Luckmann, Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz, in: Odo Marquard – Karlheinz Stierle (Hg.), Identität. München 1979, S. 293-313.

- Thomas Luckmann, Persönliche Identität und Lebenslauf, in: Grete Klingenstein – Heinrich Lutz – Gerald Stourzh (Hg.), Biographie und Geschichtswissenschaft. Wien 1979a, S. 29-46.
- Thomas Luckmann, Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem, in: ders., Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn 1980, S. 123-141.
- Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion. Frankfurt a. M. 1991.
- Jean-Francois Lyotard, Das postmoderne Wissen. Graz-Wien 1986.
- Hans-Peter Martin – Harald Schumann, Die Globalisierungsfälle. Reinbek b. Hbg. 1998.
- Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. Hamburg 1972.
- Sighard Neckel, Ehrgeiz, Reputation und Bewährung, in: Günter Burkart – Jürgen Wolf (Hg.), Lebenszeiten. Opladen 2002, S. 103-117.
- Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Stuttgart 1988.
- Michaela Pfadenhauer, Rollenkompetenz, in: Ronald Hitzler – Jo Reichertz – Norbert Schröer (Hg.), Hermeneutische Wissenssoziologie. Konstanz 1999, S. 267-285.
- Hans J. Pongratz, Legitimation durch Erfolg. München (Manuskript des Habilitationsvortrags) 2003.
- Manfred Prisching, Zeitdiagnostik als humanwissenschaftliche Aufgabe, in: ders. (Hg.), Modelle der Gegenwartsgesellschaft, Wien 2003, S. 153-195.
- Jean-Paul Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek b. Hbg. 1967.
- Gerhard Schulze, Die beste aller Welten. München-Wien 2003.
- Hans-Georg Soeffner, Die Ordnung der Rituale. Frankfurt a. M. 1992.
- Hans-Georg Soeffner, Gesellschaft ohne Baldachin. Weilerswist 2000.
- Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1988.
- Wolfgang Welsch, Ästhetisches Denken. Frankfurt a. M. 1990.

## DAS SICHERHEITS- UND UNSICHERHEITSGEFÜHL DER MENSCHEN

**Helene Karmasin**

Mein Beitrag wendet sich der Definition und dem Stellenwert von Sicherheits- und Unsicherheitsgefühlen zu – ein Thema, das ich aus der Sicht der Psychologie und der Kulturwissenschaften sowie aus der Sicht des Marktes behandeln möchte. Meine Resultate stammen im Wesentlichen aus dem Bereich der Markt- und Produktkommunikation. Offensichtlich gibt es hier eindrucksvolle und am Markt erfolgreiche Konzepte, wenn man etwa an die Sicherheit denkt, die sich mit der Marke Mercedes verbindet, oder an die vielen Garantien, die Produkte und Institutionen versprechen. Sicherheit könnte am Markt nun nicht verkauft werden, wenn es nicht ein ausgeprägtes Bedürfnis von Menschen nach Sicherheit gäbe und wenn nicht bestimmte Bedingungen in unserem derzeitigen soziokulturellem System das Versprechen von Sicherheit zu einer wichtigen Konzeption des Wünschenswerten machen würden.

### Die sichere Welt

Allen Befunden liegt die Beobachtung zugrunde, dass das Sicherheits- und Unsicherheitsgefühl von Menschen keineswegs eine Konsequenz der objektiven Gefährdungen darstellt, denen sie begegnen. Was man als Gefährdung und Risiko betrachtet, unterliegt im Allgemeinen keiner technisch wissenschaftlichen Definition, sondern einer subjektiv individuellen und darüber hinaus einer kulturell bedingten Einschätzung. Die Frage, wovor man sich fürchtet, was also als Risiko zu betrachten sei, was als das adäquate Ausmaß von Sicherheit anzusehen sei, wie sicher sicher genug sei, wer für Sicherheit zu sorgen habe – diese Fragen werden zu allen