

Kapitel 7

Habitus in der Postmoderne. Über die Zerstreuung des Ich in alle Winde

Bezugstexte

(a) Zusammenfassende Überblicke:

Ausführlich H. Veith: Das Selbstverständnis des modernen Menschen. Theorien des vergesellschafteten Individuums im 20. Jahrhundert, Frankfurt/New York 2003.

Skizzierend: C. Daniel: Theorien der Subjektivität. Einführung in die Soziologie des Individuums, Frankfurt/M 1981. Zwischenbilanz: Revue der bürgerlichen Sozialcharaktere, a.a.O.; S. 155-166.

(b) Sozialcharaktere im Milieu der Postmoderne.

Ronald Inghart: Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften, Frankfurt/New York 1998. Zitiert als MoP.

Richard Sennett: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Darmstadt 1998. Zitiert als NK.

M. Vester: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Frankfurt/M 2001. Zitiert als MGS.

Hermann Veith: Das Selbstverständnis des modernen Menschen. Kapitel 9.3.: Die polyzentrischen Identitäten, a.a.O.; S. 305 gg. Zitiert als SMM.

7.1. Postmoderne Habitus in postmodernen Milieus.

„Habitus“ (der Plural verlangt ein langes uuu...) ist ein Begriff, den vor allem Pierre Bourdieu (1930-2002) dem des Sozialcharakters vorzieht.²¹ *Habitus* bedeutet im Latein ursprünglich so viel wie das äußere Erscheinungsbild einer Person, wozu ihre Kleidung und ihre Manieren gehören. Aber auch das Befinden, die Stimmung und der Lebensstil des Einzelnen werden von den Römern mitunter als „habitus“ bezeichnet. Insoweit Gesinnungen, Haltungen und Einstellungen in den Begriff des Habitus aufgenommen werden, kann er logisch wie ein Dispositionsbegriff behandelt werden.²² Dispositionsbegriffe bezeichnen eine (im Augenblick noch nicht) verwirklichte *Möglichkeit* der Aktion oder Reaktion. Der Zucker in der Dose stellt ein Granulat dar, *an sich* ist er jedoch in Wasser löslich. Er enthält in seinem gewohnten Aggregatzustand das Potential zu dieser bestimmten Reaktion. Also lässt sich der Habitus – ähnlich wie bei Mead – auch als Reaktionspotential von Menschen auf bestimmte Anzeichen in sozialen Situationen eines bestimmten Typs verstehen. Jemand fährt einen dicken Mercedes als Ego-Prothese herum und macht damit einen großen Unterschied zum gemeinen Volk deutlich, das die Strassen mit irgendwelchen japanischen Keksdosen bevölkert. Bourdieu interessieren vor allem die feinen Unterschiede, welche die Leute Tag für Tag managen, um sich von anderen abzuheben und abzugrenzen.

²¹ Das bekannteste Buch Bourdieus ist zweifellos: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M 1985.

²² Bourdieu definiert den Habitus ausdrücklich als „System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen“. P. Bourdieu: Der soziale Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M 1987, S. 98.

Meads und Bourdieus Überlegungen gehen nicht allenthalben in die gleiche Richtung. So rückt Bourdieu gruppenspezifisch gemanagte Differenzen in der Außendarstellung von Menschen in den Mittelpunkt, während Meads Modelle den Schwerpunkt auf ihre Übereinkünfte bei der Definition von Situationen setzen, die durch Probehandlungen in Interaktionen erzielt werden (oder nicht). Ein besonders deutlicher Unterschied zwischen Mead und Bourdieu besteht jedoch darin, dass letzterer bei der Darstellung des Zusammenhangs zwischen Habitus und Sozialstruktur – oder wie er stattdessen sagt: „des sozialen Feldes“ – weiterhin auf kritisch reflektierte Kategorien von Klassen- und Kapitaltheorien der sozialen Ungleichheit zurückgreift. Der Kapitalbegriff spielt bei Bourdieu eine herausragende Rolle. Er bestimmt maßgeblich die Aussagen über den Zusammenhang zwischen sozialen Feldern und Habitus. Man kann seine Überlegungen zu einem Modell zusammenziehen, das – syntaktisch – die Struktur eines Reproduktionskreislaufer aufweise. In grober Zusammenfassung:

- (a) Hinter den mehr oder minder feinen Unterschieden, welche die Mitglieder bestimmter Gruppierungen Tag für Tag machen und aufrechterhalten, stehen soziale Ungleichheiten. Strukturelle Ungleichheit analysiert Bourdieu im Rahmen seiner Version der Marxschen Klassentheorie sowie unter der Voraussetzung der Rolle, die verschiedene Arten von *Kapitalien* in der Gesellschaft spielen.²³ Gelegentlich scheint er „Kapital“ ganz allgemein mit der Möglichkeit gleichzusetzen, Macht zur Förderung des eigenen Vorteils auszuüben. Ansonsten versteht sich „Kapital“ wohl als Menge gesellschaftlicher Ressourcen, deren Einsatz zu Überschüssen führen kann, die verteilt und/oder von einzelnen Gruppen zum Nachteil anderer appropriiert werden können. Dabei wird ausdrücklich nicht nur an *materielle* Produkte wie Produktionsmittel oder an Geldkapital gedacht. Kapital als Vermögen schließt bei Bourdieu auch Kompetenzen ein, die von Individuen in Sozialisationsprozessen erworben werden können, darüber hinaus auch verhaltenslenkende Normen und Regeln, sowie allgemeine Wissensbestände und Fertigkeiten, die als Kultur tradiert werden. Dieses breite Spektrum teilt er in drei Kapitalarten auf: (1) Das *ökonomische Kapital*. Darunter versteht er Güter und Leistungen, die sich auf Märkten zu (mehr) Geld machen lassen. Der Überschuss entspricht in diesem Falle dem wirtschaftlichen Profit. (2) Das *soziale Kapital*. Eine Person verfügt nach Bourdieu über soziales Kapital, wenn sie aus dem Interaktionszusammenhang mit einer bestimmten Gruppe im Vergleich mit anderen einen „Gewinn“ z.B. in der Form gesellschaftlicher Akzeptanz und sozialen Prestiges einstreichen kann. Wer aus einer „guten Familie“ stammt, genießt bei verschiedenen Gelegenheiten Vorteile. „Gewinn“ meint in diesem Falle wohl „Privileg durch höheres Ansehen“. (3)

²³ Einen Überblick über seine Kapitaltheorie gibt P. Bourdieu in: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: R. Kreckel (Hsg.): Soziale Ungleichheiten, in: Soziale Welt, Sonderband 2, Göttingen 1983, S. 183 ff.

Das *kulturelle Kapital*. Dieser Kapitaltypus findet das besondere Interesse von Bourdieu. Es gibt ihn nach seiner Auffassung in der Form (3a) des *inkorporierten Kapitals*. Dazu gehören vor allem die kulturellen Wissensbestände, Normen, Kriterien und Regeln, die im Verlauf von Bildungs- und Ausbildungsprozessen von den einzelnen Menschen verinnerlicht werden (müssen). Das *objektivierte Kapital* setzt sich aus all jenen Formen und Inhalten der geistigen Produktion zusammen, welche in Wort, Schrift und als Artefakte (z.B. als Kunstwerke) historisch übertragen werden. Seine Aneignung durch den Einzelnen in Bildungsprozessen setzt bei diesem ein inkorporiertes Kapital immer schon voraus. (3c) Das *institutionelle Kapital* schließlich dient der gesellschaftlich allgemeinen Akzeptanz des inkorporierten Kapitals, das sich die einzelne Person angeeignet hat. Diese Institutionalisierung geschieht vor allem durch Titel und Zeugnisse. Beim kulturellen Kapital scheint der „Gewinn“ ebenfalls dem jeweiligen Mehrwert an gesellschaftlichem Ansehen und tatsächlichem Einfluss zu entsprechen, den es herbeiführt. Die erste Phase des Bourdieuschen Reproduktionsmodells beschreibt also gesellschaftliche Kapitalien im sozialen Feld, die von den Individuen und Gruppen in ihrer jeweiligen Klassenlage angeeignet und eingesetzt werden (müssen). Diese Lage wird in Kategorien beschrieben, die der Analyse einer Gesellschaft als ganzer dienen und betrifft allgemeine gesellschaftliche Existenzbedingungen ebenso wie strukturelle Zwänge.

- (b) Die zweite Phase des Kreislaufs besteht in der Formierung der Habitus im Zuge der Aneignung von Kapitalien. Damit steht ein Habitus an der Nahtstelle zwischen Individuum und Gesellschaft. Er bildet sich unter den Bedingungen und Zwängen der Klassenlage in der Sozialstruktur als Disposition des Individuums, Gegebenheiten einer Situation so und nicht anders zu *erleben*, zu *bewerten* und/oder zu *behandeln*. Habitus stellen Potentiale (Kompetenzen) zu einer Praxis (Performanz) dar. Die im Habitus begründeten Muster des Erlebens, der Bewertung und der Handlungsbereitschaft sind zu einem erheblichen Teil vor- und unbewusst. Das Bewusstsein von ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Herkunft ist begrenzt. Man kann an Habitus zudem Reaktionspotentiale auf vielfältige Anzeichen und Auslöser in der Situation feststellen. In diesem Begriff verschränken sich also die meisten der Eigenschaften des Individuums, die andere Autoren bei der Beschreibung einzelner Züge des Sozialcharakters erwähnen – vorausgesetzt man schränkt den Einzugsbereich des Habitusbegriffs nicht auf das äußere Erscheinungsbild und die beobachteten Manieren einer Person ein. Habitus bedeutet auch bei Bourdieu oftmals einen Ausdruck für die *Bestimmung* der Psyche. Denn er beschreibt seine Entstehung an vielen Stellen ausdrücklich kausalanalytisch, als *Wirkung* von Funktionsgesetzen im sozialen Raum. Doch an anderen Stellen setzt sich auch bei ihm der eher dialektische Gedanke durch, dass diese Erscheinungsformen des Bestimmtheits des Individuums durchaus

auch Momente seines Gegenteils, also der Selbstbestimmung *impliziert*. Dann ist beispielsweise von den aktiven, erfinderischen und schöpferischen Seiten eines Habitus die Rede.²⁴

- (c) Das Prinzip der *Selbstbestimmung*, das die Ich-Identität auszeichnet, kommt in der Tat in der dritten Phase des Kreislaufmodells noch deutlicher zum Vorschein. In dieser geht es um die alltägliche Praxis der Menschen sowie um den Sinn, woran diese orientiert ist. Im Zentrum des Interesses bleiben die feinen Unterschiede, die wir alle aufgrund unserer Orientierung an Kapitalien als Sinnreservoirs Tag für Tag managen. Doch nicht auf die Details dieser speziellen Lehre kommt es hier an, sondern auf die *aktive* Rolle der Alltagsagenten bei der Verwendung ideeller und materieller Ressourcen als „Kapital“. Die Aneignung des kulturellen Kapitals – um nur von dieser zu reden – bedingt nicht einfach die Aktionen und Reaktionen des Einzelnen gleichsam reflexartig, sondern kultureller Sinn muss von den handelnden allemal interpretiert und bei einer Reihe von Gelegenheit überlegt angewendet werden. In jeder schlichten alltagsweltlichen Interaktion steckt – wie die soziologische Schule des Interaktionismus im Anschluss an G. H. Mead ausdrücklich lehrt – daher stets ein Potential zur wie immer auch geringfügigen Veränderung des Sinnes, woran die Handlungen der Beteiligten orientiert sind, ein Potential zur Sinn- und Bedeutungsveränderung durch „spontane“ Interpretationsleistungen und Aktivitäten. Damit schließt sich aber auch der Bogen des Kreislaufmodells durch die Rückkehr zu den sozialstrukturellen Bedingungen der individuellen Existenz der ersten Phase. Denn insoweit sich Veränderung der Kapitalien durch ihren alltagsweltlichen Einsatz ergeben, bewirken sie nicht nur die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung des gesellschaftlich existierenden Kapitalstocks (des gesellschaftlichen Sinnreservoirs) während seines Gebrauchs, sondern auch dessen wie immer auch geringfügige Transformation. Damit verändern sich aber auch die gesellschaftlichen Formationsbedingungen von Habitus. Infolgedessen finden – ähnlich den Konsequenzen einer veränderten Konstellation von I und Me bei Mead – Veränderungen des Verhältnisses von Habitus und Spontaneität sowie Rearrangements der davon abhängigen Beziehungen zu anderen statt und so weiter im Kreislauf der Reproduktion der Kapitalien.

Dass Bourdieu keinen postmodernen Ansatz im Sinn hat, liegt auf der Hand. Aber die Bourdieuschen Begriffe, Thesen und Studien haben bei zahlreichen postmodernen Sozialtheoretikern einen solchen Eindruck hinterlassen, dass man sie auch in diesem Zusammenhang erwähnen muss. Denn streicht man die klasstheoretischen Überlegungen Bourdieus und schraubt man Ansprüche an eine allgemeine Kapitaltheorie noch weiter als bei ihm selbst herunter, dann bleibt di

²⁴ P. Bourdieu: Die Regeln der Kunst, Frankfurt/M 1999, S. 286.

für postmodernisiertes Denken höchst interessante Konstellation von vielfältigen Habitus und Milieus übrig.

„Soziale Milieus seien ... definiert als Personengruppen, die sich durch gruppenspezifische Existenzformen und erhöhte Binnenkommunikation voneinander abheben.“²⁵

Das klingt ein wenig so als wären soziale Milieus *gleich* einer Personengruppe, während wir alltagssprachlich eher davon ausgehen, dass damit die soziale Umwelt oder die soziale Situation („Existenzform“) gemeint ist, *worin* sich eine Personengruppe befindet. Wie in der Alltagssprache soll es auch im Folgenden gehalten werden. Das entscheidende Kriterium scheint dabei die Dichte der Beziehungen innerhalb der Gruppe zu sein. Die Leute in einem bestimmten Milieu haben mehr miteinander als mit anderen zu tun und teilen zugleich bestimmte Existenzformen (Lebensbedingungen wie zum Beispiel das Einkommen in einer bestimmten Größenklasse). Sie teilen natürlich auch den Habitus oder bestimmte Habitus.

„Zentral ist der Begriff des *Milieus*. Er bezeichnet zunächst, im Sinne Emile Durkheims, soziale Gruppen, die aufgrund gemeinsamer Beziehungen (der Verwandtschaft, der Nachbarschaft oder der Arbeit), einen >>Korpus moralischer Regeln<< entwickeln. Diese Regeln des sozialen Umgangs bilden sich auch ... in sozialen Klassen, Ständen und Schichten heraus. Sie verfestigen sich zu *Traditionslinien der Mentalität*, d.h. der inneren Einstellungen zur Welt (Geiger), oder, umfassender, des Habitus (Bourdieu), d.h. der ganzen körperlichen wie mentalen, inneren wie äußeren >>Haltung<< eines Menschen“ (MGS 16).

Wenn man den Begriff „Habitus“ nicht schlankweg an die Stelle der überlieferten Kategorie des „Sozialcharakters“ setzen will, wäre es vielleicht sinnvoll und möglich, zu sagen, der Sozialcharakter einer Person, die sich in bestimmten Milieus bewegt, setze sich aus verschiedenen Habitus zusammen, die ihrerseits zu den Faktoren gehören, aufgrund deren das jeweilige Milieu interpretiert, reproduziert und transformiert wird. Kein Sozialcharakter ist einheitlich im Sinne von „homogen“. Seine innere Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit ließe sich von daher in der Form von Gegensätzen selbst wieder in sich inhomogener Habitus darstellen. Es könnte sein, dass solche einfachen terminologischen Vorschläge immerhin zur Erhellung wenigstens eines für den Streit über Eigenschaften der Postmoderne charakteristischen Punktes helfen könnten: Mit genauen Einsichten in die bunte Vielfalt der Milieus und habitus in einer Gesellschaft ist weder logisch noch empirisch eine Vorentscheidung über die Struktur ihres Systems sozialer Ungleichheit gefallen. Ganz verschiedene Milieus und Habitus gab es

²⁵ G. Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York 1992, S. 174.

auch schon im Ständesystem des Mittelalters. Die Frage ist also: Ist in der Postmoderne das gesellschaftliche Ganze völlig in eine bunte Mannigfaltigkeit der Milieus zersprengt? Danach sieht es nicht aus! Denn auch von zahlreichen postmodernisierten Autoren wird das Studium der verschiedenen Milieus mit aller Selbstverständlichkeit unter der *Voraussetzung* theoretischer Annahmen über die Verfassung der Gesamtgesellschaft (die Zersplitterungsthese selbst stellt ja wohl keine Aussage über ein bestimmtes Milieu dar!) und nicht zuletzt über das Schicksal „der Moderne“, bei der die Post abgeht.

Wie sieht ein postmoderner Sozialcharakter im Lichte dieser terminologischen Vorschläge aus? Auch da können sich die Vorschläge je nach dem akademischen Milieu, worin sie gemacht werden, ganz erheblich voneinander unterscheiden. Herrman Veith beispielsweise beschreibt ihn (u.a.) als Person mit „polyzentrischer Identität“ (SMM 305 ff.). Dass sich in der funktional differenzierten Gesellschaft der Gegenwart die Zahl der Milieus vervielfältigt hat, womit der Einzelne bei seinen Strategien der Lebensführung zu recht kommen muss, ist unstrittig. Eine Konsequenz daraus ist, dass „mit dem potentiellen Zuwachs sozialer Handlungsmöglichkeiten eine Steigerung des Bewusstseins ein individuelles Selbst zu sein, verbunden ist“ (SMM 305). Aber das kann zweierlei heißen: (a) Der Individualismus als Kernlegende des kulturellen und politischen Zeitgeistes breitet sich aus. (b) Die Reflexion des Individuums (als Einheit der Kompetenzen des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung) wird gestärkt. Doch die zweite Variante steht im strikten *Gegensatz* zu den üblichen Darstellungen des postmodernen Sozialcharakters. Denn bei dessen Beschreibung geht auch H. Veith wie viele andere von der „Konstruktion eines nicht mehr identitätsfixierten Selbst“, wie er sagt: von einem „multiplexen“ oder „polyreferentiellen Selbst“ aus (SMM 306). Hier wird – vielleicht seinerseits im postmodernen Stil? – recht logischer mit der einschlägigen Logik der Schlussfolgerung umgegangen. Denn aus dem völlig unstrittigen Befund, dass die Individuen der Gegenwart „zur flexiblen Kommunikation ... in ständig wechselnden Bezugssystemen genötigt sind folgt logisch ohne Zwischenglieder der Ableitung überhaupt nicht, dass sich die Einheit ihrer Ich-Identität mit dem Wechsel der Milieus schlechthin verflüchtigen müsse. Es könnte ja geradezu ein Zeichen von Ich-Stärke sein, diese vielfältigen Bezüge erfolgreich zu managen. In postmodernen Darstellungen des „nicht mehr identitätsfixierten Selbst“ entsteht jedoch eher der Eindruck einer Ich-Identität, das sich in alle aus den verschiedenen Milieus wehenden Winden zerstreut hat.

„In postmodernen Gesellschaften sind soziale Beziehungen nicht nur auf Präsenz und Kontinuität, sondern auch wechselnde Aktivitäten und Unterbrechungen angelegt. In dem Maße, wie sich das Spektrum gesellschaftlicher Kontakte erweitert, verliert das Selbst die Sicherheit der Einheit. Stattdessen wird die mannigfaltige Bezogenheit auf Andere zum Ausgangspunkt selbstreflexiv angelegter Vergewisserungen. Konzepte

wie >>Identität<< und >>Wahrheit<< lösen sich unter dem Eindruck der Polyreferentialität auf“ (SMM 309).

Diese die Logik kühn in alle Winde zerstreuende Argumentation regt zu verwunderten Nachfragen an: Warum soll das Selbst die „Sicherheit der Einheit“, also die Kompetenz der Reflexion verlieren, wenn sich das „Spektrum gesellschaftlicher Kontakte“ erweitert? Soll dies eine empirische oder eine theoretische Behauptung sein? Allerdings gibt es eine erstaunlich breite Übereinstimmung postmoderner Denker, dass die mit dem Ich *genau wegen der Pluralisierung der Milieus und Lebensstile* geschieht. Es deutet also vieles auf die Grundvermutung hin, die Identität löse sich *wegen* der „Polyreferentialität“, mithin unter dem Einfluss der vielfältigen Orientierungen den verschiedenartigen Milieus auf. (Wobei ich mir allerdings die Ansicht durchgehen lasse, es verhalte sich dabei genau so wie bei der Pluralität der TV-Kanäle, deren es gar mannigfaltige gibt, die das das Immergleiche anbieten). Auch wenn man die These vertritt, diese Zerstreuung finde historisch-empirisch statt, hängt die Einschätzung des Phänomens natürlich immer auch von ethisch-politischen Maßstäben ab. Man kann energisch für „Polyreferentialität“ eintreten, weil die „Erweiterung gesellschaftlicher Kontakte“ für sich genommen ebenso gut einen Grund dafür liefern kann, dass das Ich seinerseits an Flexibilität gewinnt und seine Funktionen facettenreicher ausfallen. Und dass die Bezogenheit auf andere zum Anstoß für Selbstreflexion wird, das ist eine *allgemeine* Grundannahme, die auch im zweiten Interaktionsmodell von Mead steckt und wahrlich nicht bloß auf Effekte postmoderner Lebenslagen zurückzuführen ist. Allerdings könnte der Begriff der „multiplen Identität“ auch in eine andere Richtung zielen: Es könnte die „soziale Identität“ und damit der *Sozialcharakter*, nicht die Ich-Identität gemeint sein. Der postmoderne Sozialcharakter kann sich selbstverständlich aus einer ganzen Reihe zeitgenössischer Habitus zusammen setzen, so wie sie Hermann Veith in einer seiner Tabellen auflistet (SMM 315). Dieser zufolge ist der „Multiplex-Sozialcharakter“ des postmodernen Menschen in der *kognitiven Dimension* „relativistisch“, „pragmatisch“, „polyzentriert“, „ästhetisch“, in der *normativen Dimension* „informativ“, „tolerant“, „fit“, „spielerisch“, in der *affektiven Dimension* „empfindsam“, „flexibel“, „zweifelnd“, „phantasierend“, in der *motivationalen Dimension* schließlich „technologisch“, „strategisch“, „expressiv“ und „explorativ“ (SMM 315). Wie passend oder unpassend diese Liste auch immer sein mag: Der Autor betont ausdrücklich, die Menschen seien im postmodernen Alltagsleben „weiterhin gezwungen, als individuelle Akteure Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen, so dass zumindest in der gelebten Erfahrung die Einheit des Selbst“, also die Reflexion weiter vorkommt (SMM 315f.)! Damit taucht das klassische Ich-Prinzip doch wieder mal auf!

7.2. Postmoderne Wertideen (Inglehart).

Robert Inglehart hat 1990 Umfragen durchgeführt, die sich mit dem ökonomischen, kulturellen und politischen Wandel in 43 Staaten der Welt beschäftigen. Er geht davon aus, dass sich bei der Entwicklung dieser Gesellschaften in diesen drei Dimensionen längerfristige Trends abzeichnen, die eine Reihe gemeinsamer Merkmale aufweisen. Langfristig, so argumentiert er, zieht der Prozess Modernisierung quer durch viele Gesellschaften „wahrscheinlich bestimmt Veränderungen nach sich, die die weitere Entwicklung beeinflussen. Industrialisierung z.B. führt wahrscheinlich in jeder Gesellschaft, die diesen Prozess durchläuft zu einer verstärkten Urbanisierung, zunehmenden beruflicher Spezialisierung und einem höheren Niveau an Schulbildung“ (MoP 18). „Modernisierung“ setzt sich aus den bekannten Einzeltrends zusammen: Industrialisierung, Urbanisierung, sinkende Geburtenraten, Massenbildung berufliche Spezialisierung, Bürokratisierung und Massenkommunikation mittels generalisierter Medien. Im politischen Bereich gibt es beispielsweise steigende Chancen für die Teilhabe der Massen an politischen Wahlen sowie an Abläufen in politischen Institutionen. Kulturell wird das Leistungsprinzip hochgehalten, ökonomisch steigt der Wohlstand. Inglehart wendet sich gegen die Auffassung, Modernisierungsprozesse verliefen linear nach dem Muster eines gradlinigen Fortschritts. Auch bei der Modernisierung gibt es selbstverständlich Krisen, Brüche, Rückschläge. Es gibt für ihn auch keine gesetzmäßigen, geschweige denn deterministischen Zusammenhänge zwischen ökonomischer, kultureller und politischer Entwicklung. Wohl aber nimmt er an, dass sich beim Blick auf den Zusammenhang zwischen diesen drei gleichrangig bedeutsamen „Systemen“ charakteristische Entwicklungsmuster feststellen lassen (MoP 22). Ganz entschieden lehnt er die Ansicht ab, Modernisierung bestehe in einer „Verwestlichung“ der Welt. Ebenso skeptisch betrachtet er die Ansicht, Modernisierung münde zwangsläufig in zunehmender Demokratisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse aus.

Den Begriff der „Postmoderne“ hält Inglehart wegen der Beliebigkeit seiner Bedeutungen zwar für wenig brauchbar (MoP 24), benutzt ihn aber dennoch in besonders nachdrücklicher Form, weil auch er ernsthaft von einem Strukturbruch zwischen Moderne und Postmoderne ausgeht. Der Begriff der „Postmoderne“ erscheint deswegen als nützlich, weil er die These beinhaltet, „dass sich sozialer Wandel über zweckgerichtete Rationalität, die für den Modernisierungsprozess wesentlich war, hinaus vollzogen und nun eine völlig andere Richtung eingeschlagen hat“ (MoP 27). Eine ganz andere Richtung! Es wird mithin ein völlig neues Muster des gesellschaftlichen Wandels angenommen. Inglehart beschreibt es als „postmoderne kulturelle Verschiebung“ (MoP 35) und fasst die Strukturbruchthese daher in der These zusammen, die heutige Kultur sei „völlig anders...als die vor ein oder zwei Generationen“ (ebd.). Dabei hätten sich auch die Mentalitäten der Menschen gravierend verändert:

„In der Weltanschauung der Menschen haben tiefverwurzelte Veränderungen stattgefunden, die ein aufgeschlossenes Publikum für postmoderne Ideen empfänglich werden ließen“ (ebd.).

Wenn das Publikum für postmoderne Ideen empfänglich wird und diese womöglich fester verinnerlicht, dann formieren sich neue Habitus und damit ein neuer Sozialcharakter. Dass Inglehart bei all seinen Thesen noch die Phasen des wachsenden oder wenigstens gesicherten Wohlstandes für die breite Masse im Kapitalismus vor Augen hat, belegen so starke Behauptungen wie die, das menschliche Verhalten werde „auf diesem neuen, postmodernen Pfad weniger stark durch wirtschaftliche Rationalität“ und Vorteilsabwägungen bestimmt als früher (MoP 38). Statt der vergleichsweise bereitwilligen Einordnung in hierarchische Organisationen werde zunehmend die Vielfalt der Milieus und Lebensstile anerkannt und ausgelebt. Aber im Zentrum der Untersuchungen Ingleharts steht die folgende Forschungshypothese über die Formierung eines neuen Sozialcharakters:

„In der Postmodernisierung ersetzt eine neue Weltanschauung langsam die Einstellungen, die die Industriegesellschaften seit der industriellen Revolution beherrscht haben. Sie reflektiert eine Verschiebung der Erwartungshaltungen, die Menschen an ihr Leben stellen. Sie verändert die grundlegenden Normen, die im Bereich der Politik, Arbeit, Religion, Familie und des Sexualverhaltens Gültigkeit haben“ (MoP 18).

Mit dem Wertewandel setzt sich eine „durchgreifende Verschiebung der Grundwerte“ durch (MoP 14). Die Grundtendenz dieser Verschiebung, so belegten seine Forschungsdaten, bestünde in der Transformation von *materialistischen*, an Erfolg und Ertrag orientierten Werten in *postmaterialistische*. Materialistische Wertideen und Überzeugungssysteme sind für Verhältnisse charakteristisch, worin noch Mängel bei der Versorgung breiter Bevölkerungsschichten mit Gütern und Diensten herrschen. Unter solchen Voraussetzungen stoße man auf folgende Habitus: Eine Politik der Inflationsbekämpfung und der Förderung des Wachstums durch eine starke und weiter zu stärkende „Wirtschaft“ findet breite Zustimmung. Leistungsorientierungen und Leistungsmotivationen genießen allgemeine Wertschätzung. Im politischen Bereich wird eine starke Armee begrüßt und Forderungen nach entschlossener Verbrechensbekämpfung sowie Recht und Ordnung werden mit Nachdruck unterstützt. Inglehart geht mithin davon aus, überall auf der Welt fände ein wirklich einschneidender Wertewandel statt. Es gebe eine Tendenz zur Unterstützung einer klaren, entschlossenen und starken politischen Führung. Die klassische Familie als heterosexuelle Paarbeziehung mit der Pflicht zur Kindererziehung werde immer noch als Grundpfeiler der Gesellschaft angesehen. In der Religion werde weiterhin an eine höhere Macht geglaubt, während für die Ethik Prinzipientreue als maßgebende Orientierung gilt. Es gebe den Glauben an absolute und universelle Normen, die in unser Denken und Handeln binden sollten.

Zu den Habitus einer Gruppe gehören natürlich nicht nur unbewusste und vorbewusste Einstellungen, sondern auch Vorurteile. Materialistische Wertorientierungen beinhalten nach Inglehart daher auch Fremdenfeindlichkeit und Fundamentalismus.

Dem Vergleich der Ergebnisse seiner Forschungen in 43 Ländern auf diesem Globus entnimmt er die Tendenz zur Entstehung neuer Werthaltungen, die mit den alten materialistischen signifikant brechen und dabei die Entstehung ganz neuer Habitus also auch eines neuen (postmodernen) Sozialcharakters bewirken. Zu diesem gehört maßgeblich die Orientierung an *postmaterialistischen* Werten: Von der Politik werden mehr Mitspracherechte und besserer Schutz der freien Rede verlangt. Ökologische Motive setzen sich teilweise gegen die Prinzipien der Wachstumsorientierung durch und machen sich beispielsweise in der Forderung nach schöneren Städten und Landschaften geltend. Oftmals wird mehr Humanität in der Form nachhaltig respektierter Menschenrechte gefordert und politische Profis sollen sich mehr um realisierbare politische Ideen als um die Durchsetzung von Interessen kümmern. Wünsche nach einer höheren Lebensqualität, die sich nicht nur an der Versorgung mit Gütern und Diensten bemisst, verbinden sich mit Gefühlen höherer Sicherheit. Vor allem das ausgeprägte Interesse an Selbstverwirklichung und Lebensqualität verschmilzt mit dem Wunsch nach höherem subjektivem Wohlbefinden. Letztlich gewinnt das Ziel der individuellen Selbstverwirklichung die höchste Priorität. Religiöse Bindungen schwächen sich ab und ethische Prinzipien werden nicht mehr rigoristisch eingefordert, sondern ihre Angemessenheit an die Besonderheiten der Situation wird reflektiert. Die rein instrumentelle Haltung gegenüber Dingen und Personen schwächt sich zugunsten von Fragen nach dem Sinn und Zweck des Lebens ab (MoP 67). Nach Ingleharts Auffassung ist auch bei den postmaterialistischen Habituskomponenten eine Steigerung bestimmter Variablen zu erkennen: Modernisierung, so sagt er, steigert das „ökonomische und politische Potential einer Gesellschaft“ (MoP 15). Die Wertideen der Postmoderne

Dieser Beschreibung merkt man an, dass sie auf Haltungen, Einstellungen und Stile der Lebensführung abstellt, die am Ende der 80er und zu Beginn der 90er Jahre in Gesellschaften mit (noch) wachsendem Wohlstand festzustellen sind. Was aus diesen Dispositionen und Wertideen in gegenwärtigen, von einer neuen Runde der Globalisierung und einer ökonomischen Krise gezeichneten Gesellschaft geworden ist, gehört zu den interessanten Fragen der Gegenwartsanalyse. Nur an deren Schwelle können wir ein Stück weit heranrücken. Weit offen stehen zum Beispiel Fragen wie die: Gehören postmaterialistische Wertideen tatsächlich zu einem neuen Vergesellschaftungstypus, der den Namen „Postmoderne“ verdient? (Strukturbruchthese). Oder haben wir es mit einem neuen Entwicklungsschub des Kapitalismus zu tun, der jetzt – im Zuge von Globalisierungskrisen – trotz aller Endzeitrhetorik von rechts oder links wieder einmal in ein neues Stadium eingetreten ist? Bringt die Postmoderne tatsächlich einen

ganz neuen Menschenschlag hervor? Legt sie der Charakterbildung der Menschen wirklich radikal veränderte Bedingungen und Zwänge auf? Vielleicht käme am Ende der Auseinandersetzungen mit Problemen wie diesen sogar heraus, dass der „Postmaterialist“ – gemessen am Stand gegenwärtig krisenhafter Verhältnisse – fast schon wieder als eine an Präsenz verlierende Figur darstellt? Denn den gegenwärtigen Zeiten angemessener sind vielleicht all jene Sozialcharaktere, die sich dem alten nationalökonomischen Idealtypus des *homo oeconomicus* als rationalem Beutegreifer auf heilsversprechenden Märkten annähern. Vielleicht liefert der von Sennett sogenannte „flexible Mensch“ die Klammer zwischen den verschiedenen Charaktermasken auf der Bühne?

7.3. *Der flexible Mensch* (R. Sennett).

Bezugstexte:

R. Sennett: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Darmstadt 1998, Zitiert als FM.

R. Sennett: Das neue „eherne Gehäuse“. Die Globalisierung, die neue Marktwirtschaft und der fatal Versuch, ihre Werte und Organisationsformen AUF Sozialsysteme zu übertragen, in: *Frankfurter Rundschau* v. 2.9.2003, Seite 7. Zitiert als EG.

Richard Sennett (geb. 1943) hat ebenfalls den Eindruck, dass am Ende des 20. Jhs. und zu Beginn des 21. Jhs. ganz andere Zeiten angebrochen sind. Er versteht sie jedoch nicht als Heraufziehen der Postmoderne, sondern er traut sich noch zu, von der Kultur eines auf einschneidende Weise erneuerten Kapitalismus zu sprechen. Der Verbreitung seiner Ansichten über die Auswirkung, welche diese neue Runde in der Entwicklung des Kapitalismus der Gegenwart „auf den persönlichen Charakter“ von Zeitgenossen mit sich bringt, hat das nicht geschadet. Vor allem zeitgenössische Charaktermasken, also diejenigen Dimensionen des Sozialcharakters, welche sich den Eindrücken, Einflüssen und Zwängen verdanken, die von der Arbeitswelt ausgehen, bilden den Fokus seiner Darstellung. Im neuen, dem flexiblen Kapitalismus“ liegen nach Sennett die entscheidenden Akzente auf der Flexibilität der einzelnen Person.

„Starre Formen der Bürokratie stehen unter Beschuss, ebenso die Übel blinder Routine. Von den Arbeitnehmern wird verlangt, sich flexibler zu verhalten, offen für kurzfristige Veränderungen zu sein, ständig Risiken einzugehen und weniger abhängig von regeln und förmlichen Prozeduren zu werden“ (FM 10).

Lebenslange und gradlinige Berufskarrieren sind kaum noch zu erwarten. Stattdessen türmt der flexible Kapitalismus hohe Hürden vor der klassischen Karriere auf und „verschiebt Angestellte immer wieder abrupt von einem Arbeitsbereich in einen anderen“ (ebd.). Die Auswirkungen dieser Prozesse auf den Sozialcha-

rakter des Menschen sind erheblich. Denn man muss sich nach Sennett inzwischen Fragen wie die folgende stellen:

„Wie können Loyalitäten und Verpflichtungen in Institutionen aufrecht erhalten werden, die ständig zerbrechen oder immer wieder umstrukturiert werden?“ (FM 12).

Wie kommt der Einzelne damit zurecht, dass die Politik des schnellen *Shareholder-Values* in den Großbetrieben sowie die *Kurzfristigkeit* beruflicher Perspektiven zum Markenzeichen des flexiblen Kapitalismus überhaupt geworden sind? Wie kann ein Mensch überhaupt noch zu und in einer Berufstätigkeit motiviert werden, wenn seine Verschiebung irgendwo hin, wenn nicht seine Entsorgung als Kostenfaktor demnächst ansteht?²⁶ „Flexibilität“ bedeutet überdies Veränderungen der Industriebürokratie. Die Hierarchien der Befehlswege in den Betrieben sollen flacher und durch Netzwerke ersetzt werden, was ja durch die Computertechnologie in erheblichem Ausmaß erleichtert wird. Zahllose Managementtheorien gehen davon aus, Netzwerke seien einschneidenden Veränderungen gegenüber viel offener als das längst überholte Stab-Linien-System des klassischen Fordismus (FM 60). Die Computertechnologie ermöglicht überdies die vergleichsweise schnelle Umstellung von Produktionsabläufen und damit die flexible Anpassung an eine veränderte Nachfrage. Für die Formierung von Habitus hat die Zentrierung auf Kurzfristigkeit die Folge, dass sich solche alten Betriebstugenden am Arbeitsplatz wie Vertrauen, Loyalität und Solidarität – insofern sie über bloß förmliche Kollegialität hinausreichen – kaum stabilisieren können.

„Distanz und oberflächliche Kooperationsbereitschaft sind ein besserer Panzer im Kampf mit den gegenwärtig herrschenden Bedingungen als ein Verhalten, das auf Loyalität und Dienstbereitschaft beruht“ (FM 29).

Strukturen und Prozesse wie diese lassen nicht nur den Sozialcharakter, sondern auch die Ich-Identität nicht unberührt. Denn die Frage ist, wie sich in einer derart auf Kurzfristigkeit hin angelegten Gesellschaft langfristige Ziele überhaupt noch anstreben lassen?

„Wie sind dauerhafte soziale Beziehungen aufrechtzuerhalten? Wie kann ein Mensch in einer Gesellschaft, die aus Episoden und Fragmenten besteht, seine Identität und Lebensgeschichte zu einer Erzählung bündeln?“ (FM 31).

²⁶ „Heute muss ein junger Amerikaner mit mindestens zweijährigem Studium damit rechnen, in vierzig Arbeitsjahren wenigstens elfmal die Stelle zu wechseln und dabei seine Kenntnisbasis wenigstens dreimal auszutauschen“ (FM 25).

Unter diesen Aussichten argumentiert Sennett, das auf Kurzfristigkeit angelegte soziale System der Gegenwart stelle zunehmend all jene Charakterzüge in Frage, welche die Menschen „aneinander binden und dem Einzelnen ein stabiles Selbstgefühl vermitteln“ (FM 31). Offensichtlich registriert auch er eine Tendenz zur Entsubjektivierung der Subjekte und stellt sie in das Zentrum seiner kritischen Perspektiven auf die gegenwärtige Gesellschaft. Doch gleichzeitig kennzeichnet die Siegertypen der Gegenwart nach seiner Auffassung eine zeitgemäße Ausprägung von „Charakterstärke“: Die flexiblen Menschen seien fähig, mit der Pluralität der Lebensformen und Lebensstile ebenso zurecht zu kommen wie mit dem Verlust langfristiger Bindungen und Lebensperspektiven, sogar mit dem Schwinden der Aussichten auf eine gradlinige Karriere. Der flexible Mensch kann mit vielen Möglichkeiten der Lebensführung jonglieren und seine Identität im Rahmen einer „Bastelbiographie“ (U. Beck u.a.) aufrechterhalten.

„Die Fähigkeit, sich von der eigenen Vergangenheit zu lösen und Fragmentierung zu akzeptieren, ist der herausragende Charakterzug der flexiblen Persönlichkeit, wie sie in Davos an den Menschen abzulesen ist, die im neuen Kapitalismus wirklich zu Hause sind. Doch diese Eigenschaften kennzeichnen die Sieger. Auf den Charakter jener, die keine Macht haben, wirkt sich das neue Regime ganz anders aus“ (FM 80).

Für zahlreiche „kleine Leute“ als Verlierer sieht in der Tat alles anders aus. Sie hegen beispielsweise wohl begründete Ängste, dass im Berufsleben alle Erfahrungen und Leistungen der Vergangenheit nichts mehr zählen.

„Das neue Regime respektiert in der Tat nicht, dass der pure Ablauf der Zeit, der zur Ansammlung von Kenntnissen notwendig ist, einer Person Stellung und Rechte verleiht – Wert im greifbaren Sinn; sie bewertet solche auf dem Ablauf der Zeit beruhenden Ansprüche als ein weiteres Übel des alten bürokratischen Systems, in dem die Rechte des Dienstalters die Unternehmen lähmten. Im neuen Regime zählen nur unmittelbare Fähigkeiten“ (FM 128).

Damit geht eine neue Art der Entwürdigung der Subjekte einher. Die Erfahrungen der einzelnen Person zählen so gut wie nichts mehr. Erfahrung lässt sich nicht länger in Ansehen des Subjekts umsetzen (FM 129).

Auch dem Erscheinungsbild des „flexiblen Menschen“ kann man Merkmale einer eigentümlichen Doppelbödigkeit des postmodernen Ich entnehmen: Auf der einen Seite registrieren postmoderne Interpreten – meist zustimmend – eine Art Zerstreuung des Ich in alle Winde, die in der sozialen Welt der Gegenwart aus den vielfältigen Ecken der Windrose wehen.

„Postmoderne Auffassungen des Ich ... betonen Bruch und Konflikt, aber nicht die Kommunikation zwischen den fragmentierten Teilen des Ich“ (FM 198).

Damit geht der Verlust der Verlässlichkeit des Einzelnen einher. Um verlässlich für andere sein zu können, muss das Individuum zum Beispiel das Gefühl haben, von anderen gebraucht zu werden. Dieses Gefühl kann heute, „wo Menschen behandelt werden, als wären sie problemlos ersetzbar und überflüssig“, kaum noch aufkommen (FM 201). Die bedeutsamen Anderen verlieren ihre dauerhafte Bedeutsamkeit für die Akteure (FM 202). Gleichgültigkeit und Apathie bedeuten einschlägige Reaktionen auf derartige Gegebenheiten, deren eigene Glaubwürdigkeit dadurch untergraben wird.

Auf der anderen Seite könnte „Flexibilität des Ich“ aber auch die Auflösung jener Starre des Ich anzeigen, welche sich beispielsweise in eindimensionalen Orientierungen am Realitätsprinzip oder gar beim autoritären Charakter äußert.

„Nicht etwa die haben das feste Ich, die unreflektiert nach außen schlagen, nach außen sich betätigen und nach außen ihre Interessen verfolgen, sondern die, die von der Situation so unabhängig sind, dass sie dabei ihrer eigenen Relativität, der Relativität ihrer eigenen Zwecke und Interessen innewerden. Gerade in dieser Negation des eigenen unmittelbaren Interesses, des eigenen Subjekts, besteht das, was ich mit Festigkeit des Ich meine.“²⁷

Etwas dieser Art könnte auch Sennett gemeint haben, wenn er an die Unterscheidung erinnert, welche einige französische Philosophen zur Erläuterung der Reflexion heranziehen. Sie heben eine Differenz zwischen dem *mantient de soi*, der Aufrechterhaltung der Ich-Identität und der *constance de soi*, der Treue zu sich selbst hervor, die früher „Selbstachtung“ genannt wurde (FM 200).

„Die erste erhält die eigene Identität aufrecht, die zweite beschwört Tugenden wie Selbstkritik und Ehrlichkeit gegen sich selbst und die eigenen Schwächen“ (ebd.).

In einem von der „Frankfurter Rundschau“ abgedruckten Vortrag bringt Sennett das klassische Thema „Individuum und Gesellschaft“ in die dem Lauf der gegenwärtigen Zeiten angemessene Form einer Verhältnisbestimmung des flexibilisierten Menschen zum globalisierten Kapitalismus. Unter „Globalisierung“ versteht er nicht nur die Ausbreitung von Ware-Geld-Beziehungen und Kapitalverhältnissen in die letzten Ecken und Winkel dieses Globus. Dazu gehören für ihn auch einschneidende Veränderungen von sozialen Institutionen und (bürokratischen) Organisationen, die zu den Funktionsbedingungen des Kapitalismus

²⁷ Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 1, Frankfurt/M 1973, S. 207.

gehören. Nicht zuletzt sind auch die Veränderungen sozialstaatlicher Einrichtungen und Regelungen zu beachten. Er stellt dabei das „angloamerikanische Modell“ dem „rheinischen Kapitalismus“ gegenüber, der mit der Adenauer-Ära in Deutschland auftrat und wohlfahrtsstaatliche Elemente stärker betonte als das beim Modell der Angelsachsen der Fall ist. Doch beide müssten mit dem Niedergang jenes Typus rationaler bürokratischer Organisation rechnen, welchen Max Weber so eindringlich untersucht hat. Ein System, das Befehle von der dünnen Spitze über zahlreiche Instanzen an die breite Masse von Befehlsempfängern weiterreicht, sei nicht mehr zeitgemäß. Es könne vor allem nicht im globalen Maßstab funktionieren. An die Stelle der klassischen Bürokratie „ist in bestimmten Branchen, vorwiegend solchen im Dienstleistungssektor, die flexibler und internationaler agieren müssen, ein anderer Unternehmenstyp“ getreten, „der Webers altes hierarchisches System ausgehöhlt hat“ (EG). Mit den kürzeren und beschleunigten Befehlswegen könnten Betriebe schneller auf Marktveränderungen reagieren als je zuvor. Mit diesen und einer Reihe schon erwähnter Tendenzen entsteht gleichwohl ein neues „Gehäuse der Hörigkeit“. Denn wie im Falle der unpersönlichen bürokratischen Abläufe seien für die Dienstleistungen nur noch rein funktionale Beziehungen entscheidend, die schnelle Umsätze garantieren müssen. Die kühl berechnende Geschäftsmäßigkeit bilde den Kern des sog. „Kundendienstes“.

Die Tendenz, alles (der Ideologie, bestimmt nicht einer in dieser Hinsicht reibungslos funktionierenden Praxis nach – J.R.) in flacheren, von vermittelnden Zwischeninstanzen befreiten Organisationen abzuwickeln und dadurch schnellere und flexiblere Abläufe zu garantieren, setzt sich allenthalben durch. Alles wird austauschbar, auch der Mitarbeiterstamm.

„Die Wegrationalisierung der mittleren Ebene führt zur Zerstörung der menschlichen Ressourcen, die ein Unternehmen Konjunkturkrisen überstehen lassen. Das gilt nun genau so für die Rationalisierung des Wohlfahrtsstaates. Sie schwächt die staatlichen Institutionen. Der Verlust an Loyalität, über die sie bisher verfügen, wirkt sich politisch noch fataler aus als in der Privatwirtschaft“ (EG).

Beim neuen Gehäuse der Hörigkeit greift Herrschaft unvermittelt, ohne vermittelnde Instanzen direkt auf den Einzelnen zu, was den Fatalismus und die Abhängigkeitsgefühle der Individuen steigern muss. Vor allem immer weniger junge Menschen können langfristige Lebensperspektiven entwickeln.

„Erwähnenswert sind sozialpsychologisch vor allem drei Folgelasten: die geringe Identifikation mit der Institution, der wachsende Fatalismus des Einzelnen und die Schwächung der Fähigkeit zu rationalem Verhalten“ (EG).

Der wirklich intensiv postmodernisierte Denker wird all dem womöglich entgegen halten, diese Art der Kulturkritik hänge noch an längst überholten Idealen der Aufklärung (der „großen abendländischen Erzählungen“) wie dem Rationalismus sowie an Vorstellungen von der Ich-Stärke des *homo faber*. Er wird all diejenigen Genossen seiner Zunft preisen, welche aus der Vielfalt der kurzfristigen, (scheinbar wie die TV-Kanäle) so unendlich vielfältigen und unvergleichlich verschiedenartigen Erlebnissen, Beziehungen und Handlungsstilen ein Leben zu basteln verstehen. Es ist und bleibt jedoch die Frage, ob und wie das in alle Winde zerstreute Ich wieder zusammengebastelt werden kann?