

Aus:

MARIA A. WOLF, BERNHARD RATHMAYR,
HELGA PESKOLLER (HG.)

**Konglomerationen –
Produktion von Sicherheiten im Alltag**
Theorien und Forschungsskizzen

April 2009, 222 Seiten, kart., 24,80 €, ISBN 978-3-8376-1093-2

»Konglomeration« bezeichnet ein Gefüge teils homogener, teils heterogener, teils widersprüchlicher Erfahrungen, die durch alltägliche Ent- und Absicherungspraktiken eine lebensstaugliche Existenz ermöglichen. »Konglomeration« bedeutet die faktisch von den gesellschaftlichen Individuen hergestellte Lebenssicherheit angesichts von Unsicherheit provozierenden gesellschaftlichen Transformationsprozessen.

Der Band widmet sich der theoretischen Grundlegung des Konzepts der Konglomerationen und enthält Projektskizzen, mit denen Alltagspraktiken subjektiver Ab- und Entsicherung untersucht werden können.

Mit Beiträgen u.a. von Robert Schmidt, Gabriele Klein, Gabriele Sorgo und Edith Seifert.

Maria A. Wolf (A. Univ.-Prof.) lehrt Sozialtheorie der Geschlechter- und Familienverhältnisse, Sozialisationstheorie und zu Herausforderungen familiärer Erziehung und Bildung an der Universität Innsbruck.

Bernhard Rathmayr (A. Univ.-Prof. a.D.) lehrt sozialwissenschaftliche Grundlagen und Historische Anthropologie an der Universität Innsbruck.

Helga Peskoller (A. Univ.-Prof.) lehrt Erziehungswissenschaft, Historische Anthropologie und Risikotheorien an der Universität Innsbruck.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1093/ts1093.php

Inhalt

Theoretische Konturen alltagspraktischer Absicherung: Das Konzept der Konglomeration	7
BERNHARD RATHMAYR, HELGA PESKOLLER, MARIA A. WOLF	
Soziale Praktiken und empirische Habitusforschung. Zu Desideraten der Bourdieu'schen Praxeologie	33
ROBERT SCHMIDT	
Figuration und Subjekt. Die »Menschenwissenschaft« von Norbert Elias	49
GABRIELE KLEIN	
Das Selbst als mimetische Konstellation: Zum Problem der Identität aus der Perspektive der Historischen Anthropologie	65
BENJAMIN JÖRISSEN	
Sozialpsychologie des Sicherheitsgefühls/-bedürfnisses	77
MARIANNE GRONEMEYER	
Die Lebenswelt zusammenfügen: Einkaufen als Taktik subjektiver Absicherung	91
GABRIELE SORGO	
Haushaltende Kräfte. Zum Verhältnis von Interesse, Distanz und Verausgabung in Peergroup und Familie	103
BIRGIT ALTHANS, SEBASTIAN SCHINKEL	
Ratlose Eltern? Erziehungspraxis im Spannungsfeld von sozialem Erbe, dem Verlust der Zuweisungsfunktion von Bildung und der Rückkehr sozialer Unsicherheit	123
MARIA WOLF	
Mobilität unter den Bedingungen globaler Prekarisierung. Mikrokosmen sozialer Ent-Sicherung an der Schnittstelle zwischen den Mobilien auf hohem und den Mobilien auf niederem Niveau	139
MICHAELA RALSER	

Psychische Strategien subjektiver Absicherung	155
EDITH SEIFERT	
Miniaturen des Selbst.	
Alltagspraktiken subjektiver Selbstermächtigung in der Kontrollgesellschaft	165
BERNHARD RATHMAYR	
Temporäre Komplizenschaften –	
Künstlerische Intervention im sozialen Raum	181
HANNE SEITZ	
Außer Gewohnheit.	
Subjektive Ent- und Absicherung in extremen Lebenslagen ...	199
HELGA PESKOLLER	
Autorinnen und Autoren	219

Theoretische Konturen alltagspraktischer

Absicherung: Das Konzept der Konglomeration

BERNHARD RATHMAYR, HELGA PESKOLLER,
MARIA A. WOLF

In regelmäßigen Abständen erscheinen soziologische Analysen zur Gesamtsituation gegenwärtiger westlicher Gesellschaften. Die Zahl von Bindestrich- bzw. Adjektivgesellschaften, die den gesellschaftlichen Gesamtzustand aus jeweils einem bestimmten Blickwinkel abzubilden versuchen, wächst kontinuierlich an. Neben bereits zum Schlagwort avancierten Titeln wie Ulrich Becks »Risikogesellschaft« (Beck 1986), Gerhard Schulzes »Erlebnisgesellschaft« (Schulze 1992), der »Multioptionsgesellschaft« von Peter Gross (1994) oder Antony Giddens' »entfesselter Welt« (Giddens 2001) finden sich Bestseller wie Richard Sennetts »Tyrannei der Intimität« (Sennett 2004) oder Alain Ehrenburgs pessimistische Analyse des »erschöpften Selbst« (Ehrenburg 2004). Während sich das Urgestein klassischer Gesellschaftsanalysen von Karl Marx über Max Weber, Sigmund Freud zu Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zwischen stiller Verehrung und ambitionierter Aktualisierung bewegt und jüngere Klassiker wie David Riesmans »Einsame Masse« (Riseman 1958), Herbert Marcuses Kritik des »Eindimensionalen Menschen« (Marcuse 1967), Erich Fromms Theorie des »Marketing Charakters« (Fromm 1976) oder Daniel Bells Vision der »Zukunft der westlichen Welt« (Bell 1978) allmählich aus den Literaturverzeichnissen verschwinden, schickt sich die Soziologie und Sozialpsychologie der Gesellschaft seit den 1980er Jahren in immer neuen und immer kürzeren Anläufen an, dem all-

seits proklamierten Pluralismus der Postmoderne noch einmal eindeutige Diagnosen der Moderne entgegenzusetzen.

Gemeinsam ist diesem Genre soziologischer Gesellschaftsdiagnostik, dass von Analysen der Gesellschaft auf Einstellungen und Handlungen der gesellschaftlichen Menschen geschlossen wird. Das bedingt einerseits die Aktualität dieses Schrifttums, rückt es aber andererseits in die Nähe großspuriger Prophetien, deren Wahrheitsanspruch nicht im detaillierten methodischen Nachweis, sondern in der Gesamtplausibilität höchst unterschiedlicher zu einer Gesamtschau versammelter Einzelstücke besteht. Entweder bleiben die Analysen auf abstraktem Niveau und unternehmen kaum den Versuch, die theoretischen Annahmen an empirischen Phänomenen alltäglichen Lebens und Erlebens der gesellschaftlichen Menschen zu veranschaulichen, oder sie illustrieren ihre Sichtweise an teils impressionistischen, teils beliebig dem Fundus sozialwissenschaftlicher Forschung entnommenen empirischen Fragmenten von heterogenem methodischem Zuschnitt. Transformationsprozesse, die nur für bestimmte Bevölkerungsgruppen relevant sind, werden so zu pauschalen gesellschaftlichen Gesamtdiagnosen »hochgerechnet« und als Basis für die Ableitung allgemeingültiger Aussagen genommen. Die Dimensionen der historischen Zeit, der sozialen Zeit, des sozialen Feldes, der sozialen Herkunft, des Geschlechts, des Alters, der sozialen, kulturellen, materiellen und symbolischen Ungleichheiten bleiben weithin unberücksichtigt.

Ein weiteres Charakteristikum dieser Literatur besteht in ihrer tendentiell kulturpessimistischen Orientierung. Aus der Analyse der in sich widersprüchlichen Gesellschaft wird eine grundlegende Zerrissenheit der gesellschaftlichen Individuen gefolgert. Die Bindestrich- bzw. Adjektivgesellschaften avancieren zu Blaupausen von Bindestrich- bzw. Adjektivmenschen wie etwa Sennetts »flexiblem« oder »nomadischem« Menschen, Konzeptionen vom Zerfall des Subjekts und/oder der Identität werden zu Gesamtcharakteristiken des modernen Menschen, dessen Identität in mühsam zu einem »Patchwork« (Keupp 2006) zusammengebastelte Einzelstücke zerfällt, ein fragmentierter »ver-rückter« Mensch.

Die Denkrichtung, die hier unter dem Kennwort KONGLOMERATIONEN präsentiert wird, will sowohl der Tendenz undifferenzierter Gesellschaftsprophetien als auch deren implizitem Katastrophismus entgegenwirken. Sie zieht den Zerfallsmythos auf der Ebene der Subjekte in Zweifel, ohne dessen gesellschaftskritische Implikationen aufzugeben. Das Erkenntnisinteresse besteht darin, Existenz und Verbreitungsgrad alltagsweltlicher Subjektivitäts-/Identitätslogiken zu

prüfen, die nicht auf die Auflösung, sondern auf die Transformation von Subjektivität und Identität setzen. Dafür wird ein pädagogisch inspirierter Zugang nicht ausreichen, der einen Kulturpessimismus des Identitätsverlusts mit einem euphorischen Optimismus kreativer Identitätsarbeit zu verbinden sucht, wie ihn Keupps Metapher des Zusammenflickens von Identitätsfragmenten zu einer bei aller Skepsis letztlich doch wieder heroischen Konzeption von Identität und Subjektivität als stimmiger Selbstvergewisserung verfolgt.

Die Konzeption der Konglomeration versucht einen alternativen Ansatz der gesellschaftlichen Genese von Subjektivität theoretisch zu entwickeln und empirisch zu erforschen: Der allseits konstatierte Verlust traditionaler Identitäten dient – soweit folgt die Konzeption den gängigen soziologischen Zeitdiagnosen – als Ausgangspunkt der Überlegungen. Die Dichotomie depressiver versus euphorischer Identitätsbewältigung – darin versucht das Konzept der Konglomeration die vorhandenen Ansätze zu überschreiten – soll durch eine veränderte Konzeption der subjektiven Vermittlung zwischen gesellschaftlichen Menschen und gesellschaftlichen Strukturen überwunden werden.

KONGLOMERATION bezeichnet ein Gefüge teils homogener, teils heterogener, teils widersprüchlicher Erfahrungen, die durch Ent- und Absicherungspraktiken eine lebensstaugliche Existenz ermöglichen. Diese Praktiken dienen der Beantwortung und Bewältigung alltäglicher Anforderungen und der Bildung einer subjektiv empfundenen, temporären, kognitiven und emotionalen Tragfähigkeit der mit ihnen verbundenen Erfahrungen, Einstellungen, Urteile und Entscheidungen.

Konglomeration bedeutet die faktisch von den gesellschaftlichen Individuen hergestellte »Biose«, d.h. (Über-)Lebensfähigkeit, die Herstellung von Lebenssicherheit angesichts von Unsicherheit provozierenden gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Diese Biose resultiert aus der Art und Weise, wie widersprüchliche Anforderungen im Alltag lebenspraktisch beantwortet werden.

Der damit intendierte Paradigmenwechsel hat erhebliche Konsequenzen für die Konzeption des modernen Persönlichkeitsmodells. »Identität« und »Subjektivität« wird nicht mehr als eine – wenn auch noch so aufwändig – herzustellende ideale Harmonie moralisch-humanistischer Selbstbildung gedacht, sondern kann als alltagsbedingte Gemengelage heterogener Elemente konzipiert und empirisch nachgefragt werden, die moralisch-humanistische ebenso wie unmoralisch-inhumane Elemente aneinander bindet. Die in so gut wie allen westlichen Gesellschaften neben prosozialen Verhaltensweisen vorhandenen antisozialen Tendenzen zur Vorurteilsbildung, zu Feindbildern und Abwertungstendenzen, zu alltäglicher und politischer

Verfolgung, zu Alltagsrassismus, Sexismus, zu Fremden-, Frauen-Kinder-, Behindertenfeindlichkeit werden so als integrale Bestandteile »normaler« Alltagsidentitäten statt als »abweichendes Verhalten« konzipiert und politisch bearbeitbar.

Moderne Individuen sichern ihre Lebensgewissheit sozusagen mit allen brauchbaren, sozial konstruktiven wie sozial destruktiven, Mitteln ab: nicht bloß durch Akte der Identifikation, sondern ebenso durch Akte der »Alienation« und der Distanzierung, nicht bloß durch Anlehnung, sondern ebenso durch Ablehnung. In identitätsarmen Gesellschaften benötigen die Menschen destruktive Identifikationen zur Herstellung einer pragmatischen Lebenssicherheit, nicht bloß Mitmenschlichkeit, sondern auch Gegenmenschlichkeit.

Die immanente Widersprüchlichkeit und Fragilität dieser Konglomerate bedarf anhaltender Absicherungspraktiken zur alltäglichen Konglomerierung inhomogener Elemente. Deren strukturelle Inkonsistenz und Inhomogenität bietet so Ansatzpunkte für gezielte Anknüpfungen an Bewusstseinsttechnologien aller Art. Praktische Lebenssicherheit setzt sich aus imaginären Vorstellungswelten ebenso wie aus realen Erfahrungen und Praktiken zusammen. Von den Alltagsmenschen wird der Einfluss des Imaginären auf eine unbewusste Weise »erkannt«: Die Gleichzeitigkeit des »gewussten« (geahnten) Phantomcharakters und seiner psychischen Unverzichtbarkeit könnte die eigenartige »Lähmung« mancher Menschen ausmachen: Weil sie nichts *dagegen* (gegen sich!) machen zu können meinen, machen sie *mit*, ohne sich – mit sich und der Welt – zu identifizieren.

Der diese Fragestellungen und Annahmen leitende Blickwinkel kommt in der Metapher des Konglomerats zum Ausdruck: Wie höchst unterschiedliche, zufällig vermischte geologische Substanzen in dieser Gesteinsform unter physischem Druck zu einer letztlich stabilen Form verbunden werden, so könnte es – muss es vielleicht – modernen Individuen unter gesellschaftlichem Druck gelingen, aus dem heterogenen Gemisch gesellschaftlicher Vorgaben alltagstaugliche Konglomerate zu bilden, die nicht mehr aus dem Granit traditionaler Rollenbilder gefügt sind, aber sich auch nicht im Geröll moderner Beliebigkeit verlieren, sondern Vielfältiges zu temporären und alltäglichen Festigkeiten zusammenfügen.

Der vorliegende Band widmet sich der theoretischen Grundlegung des Konzepts der Konglomerationen. In einer initialen Forschungskonferenz, die Ende März 2007 in Innsbruck stattfand, wurde versucht, eine Reihe gesellschaftsanalytischer Theoriesysteme auf ihre Auskünfte in Bezug auf das zentrale Erkenntnisinteresse des Projekts abzufragen. Dabei geht es erwartungsgemäß um Theorien, die einen

Brückenschlag zwischen Gesellschaft und Individuum ermöglichen. Als solche wurden in einem ersten Anlauf Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Pierre Bourdieus Theorie des sozialen Habitus, Michel Foucaults historische Diskurstheorie und Dietmar Kampers Historische Anthropologie ausgewählt. Dass derartige theoretische Vorauswahlen mit den individuellen Wissenschaftsbiographien der beteiligten Forscherinnen und Forscher zu tun haben, soll hier gar nicht in Abrede gestellt werden. Keineswegs umfasst dieser erste Anlauf auch schon alle grundlegenden theoretischen Bezüge, auf die das Konzept der Konglomerationen und in diesem Rahmen entwickelte Forschungsunternehmungen eingehen werden. Bestimmend für die Theorieauswahl wird aber auch in Zukunft die Perspektive sein, Transformationen der Gesellschaft und mit ihnen einhergehende Transformationen der Subjekte als Praktiken der Absicherung in gelebten Alltagsen theoretisch zu ergründen und empirisch zu veranschaulichen.

Norbert Elias' figurative Soziologie der offenen Persönlichkeit

Norbert Elias hat in seiner Theorie der Zivilisation den für die abendländische Erkenntnistheorie kennzeichnenden Dualismus von Subjekt und Objekt bzw. Individuum und Gesellschaft als eine künstliche Abstraktion dekonstruiert, die der tatsächlichen Verflochtenheit menschlicher Existenz in Gesellschaft nicht gerecht wird. Elias spricht dagegen von einer »existentiellen Gruppenbezogenheit« der Menschen. Der angemessene Gegenstand einer Theorie der Zivilisation ist weder das autonome Individuum noch ein in sich geschlossenes Gesellschaftssystem, sondern die »Figuration«, das konkrete System der Verflechtung lebendiger Menschen unter bestimmten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. In seinen Lebenserinnerungen schreibt Elias, dass »dieser Begriff ausdrücklich dazu geschaffen ist, die vertrackte Polarisierung der soziologischen Theorien in solche, die das ›Individuum‹ über die ›Gesellschaft‹ und solche, die die ›Gesellschaft‹ über das ›Individuum‹ stellen, zu überwinden« und »das Schiff der Soziologie wie der Menschenwissenschaften überhaupt zwischen den Ideologien des Individualismus und des Kollektivismus hindurchzusteuern« (Elias 1984). Die »offene Persönlichkeit«, die Elias an die Stelle des »homo clausus« setzt, besitzt gegenüber den sozialen Figurationen »relative, aber niemals absolute Autonomie«, sie ist »Zeit ihres Lebens auf andere Menschen ausgerichtet und angewiesen, von anderen Menschen abhängig«. Dieses »Geflecht der Angewiesenheit

von Menschen aufeinander« ist »das Kernstück der Figuration« (Elias 1976, Bd.1, LXVIII).

Elias' inhaltliche Theoreme zur Deskription des europäischen Zivilisationsprozesses bedürfen freilich einer kritischen Rezeption und Weiterentwicklung. An seinem großangelegten Wurf zur zivilisatorischen Heranbildung des europäischen Menschen bleibt die temporär und regional eingegrenzte Zivilisationsdynamik der Verinnerlichung von Verhaltenskontrolle und der Verstaatlichung von Verhaltensnormen des »gesellschaftlichen Zwangs zum Selbstzwang« unwiderlegt, wenn sie auch nach berechtigter Kritik von Historikern an seinem Umgang mit Quellen (Schwerhoff 1998) einer kritischen Sichtung ihrer empirischen Grundlagen bedarf, die dort und da bereits geschehen oder im Gange ist (Gleichmann u.a. 1982; 1984). Zu ergänzen ist Elias' Zivilisationstheorie um die auf die Renaissance folgenden Entwicklungen des Zivilisationsprozesses von der Entstehung der Disziplargesellschaft der Aufklärungszeit bis zur Herausbildung der Überflussesgesellschaft der Gegenwart. Mit diesen Modifikationen treten mächtige Gegentendenzen an die Seite der von Elias ermittelten zivilisatorischen Sozio- und Psychodynamiken: Disziplinäre Reglements statt selbstregulierender Interdependenz; dramatische Übersteigerung von Gewaltphantasien und wahnhaften Gewaltausbrüchen statt gesellschaftlicher Gewaltkontrolle; Körperkult, Voyeurismus und medialer Öffentlichkeitszwang statt Scham; rasches Glück statt geduldiger Langsicht.

Bezüglich der aufgrund wachsender Interdependenzen zu erwartenden »Pazifizierung« der Gesellschaft war Elias in mehrfacher Hinsicht zu optimistisch. Einerseits hat der Prozess der Monopolisierung der Gewalt, die er nachgezeichnet hat, über lange Jahrhunderte die patriarchalische Gewalt in der feudalen und bürgerlichen Familie, insbesondere jene über Frauen und Kinder ausgenommen (Bennhold-Thommsen 1985). Andererseits haben die modernen Staaten, soweit sie die Strafgewalt und die Erziehungsgewalt an sich gezogen haben, selbst neue Formen der Gewalt und Unterwerfung hervorgebracht: Die radikale Unterordnung aller Bürger unter die Maßstäbe ihrer Ökonomie, Politik und Disziplin, ohne darauf zu achten, ob die hierfür notwendigen inneren Motivationsstrukturen bereits ausgebildet waren oder nicht (Foucault 1976). In einer Art Umkehrung des Zivilisationsprozesses (Kamper 1999, 52f.) wurden die Errungenschaften der gesellschaftlich erzwungenen Selbstkontrolle zu Schubkräften abstrakter transhumaner Fortschrittsideologien, deren imaginäre Faszination selbst angesichts drohender Katastrophen erlebter Erfahrung nicht mehr zugänglich ist. Die neuen psychischen Selbstzwang-

apparaturen werden so für die Zwecke nationalistischer Politik und marktorientierter Ökonomie, je nach Bedarf, als Krieg oder Frieden, Sparsamkeit und Fleiß oder Konsumorientierung und Vergnügungssucht ausbeutbar (Breuer 1992).

Die Qualität der inneren Umformung der Menschen auf ihrem Weg in die abendländische Moderne war nicht ein Vorgang bloßen Lernens oder stiller Gewöhnung, sondern auch ein Vorgang innerer Unterdrückung und Verdrängung gewaltsamer Impulse, deren Kontrolle eine bleibende Aufgabe der modernen Gesellschaften ist, weil sie nie gänzlich verlernt worden sind. Diese inneren Widersprüche hat Elias zwar betont, ohne ihnen aber einen grundsätzlichen Stellenwert in der abendländischen Psychostruktur einzuräumen. Nach dem Wandel vom Fremdzwang durch die unbeschränkte Macht des Souveräns zum gesellschaftlich erzwungenen Selbstzwang ist dem Wandel vom Selbstzwang der Menschen zu ihrer Disziplinierung durch die gesellschaftlichen Machtapparate sowie dem Wandel von der disziplinierten Selbstkontrolle zur erzwungenen Selbstverwirklichung Beachtung zu schenken.

Die in die Gegenwart und Zukunft reichenden Prognosen des Norbert Elias erscheinen eher als wünschenswerte Utopien der abendländischen Zivilisation denn als Beschreibung tatsächlicher Entwicklungen. Hierin hat die pessimistische Analyse Dietmar Kampers ihr Recht: Statt der Etablierung geduldiger, auf der Interaktivität und der Freiwilligkeit der gesellschaftlichen Individuen beruhender Lernprozesse haben die abendländischen Oberschichten allemal auf offene oder subtile Gewalt gesetzt und die Menschen deshalb um die Früchte jenes Fortschritts gebracht, zu dessen Herbeiführung all die Opfer gebracht wurden (Rathmayr 1996). Angesichts immer stärkerer »Zwänge zur Langsicht« und damit verbundener Notwendigkeiten kurzfristigen Triebverzichts hat der abendländischen Zivilisation der ebenso nötige Langmut gefehlt, das Tempo der Veränderung der Langsamkeit komplizierter menschlicher Individuierungs- und Subjektbildungsprozesse in Individual- und Gruppenstrukturen anzupassen.

Michel Foucaults historische Analyse des selbstbezüglichen Menschen

Wesentlicher Bestandteil der schillernd-filigranen theoretischen Architektur Michel Foucaults ist der Aufweis der Geschichtlichkeit vormals als unveränderlich angenommener Ontologien. Ende 1978 führte Foucault ein Gespräch mit Ducio Trombadori. Darin stellt er dem un-

veränderlichen Wesen des Subjekts seine Sicht der Geschichtlichkeit nicht nur der Objekte der Erkenntnis, sondern auch ihres Trägers, des Subjekts eben, entgegen. Das Subjekt ist nicht länger mehr Descartes' »res cogitans«, der von ihrem Gang nicht beeinflusste Ursprung der Erkenntnis. Erkenntnis wird vielmehr als Prozess einer »reziproken Genese des Subjekts und des Objekts« konzipiert (Foucault 1997, 47f.). Wissenschaft wird als eine Erfahrung aufgefasst, die »so beschaffen ist, dass das Subjekt im Zuge dieser Erfahrung verändert wird«. Die Praxis der Wissenschaft konstituiert zugleich das »ideale Subjekt der Wissenschaft« und das »Objekt der Erkenntnis« (ebd.).

Die Ordnung der Erkenntnis, die ein erkennendes Subjekt von einem zu erkennenden oder erkannten Objekt trennt, wird damit grundsätzlich verändert: Es gibt keine unveränderliche Wahrheit, sondern eine »Geschichte der Wahrheit« (ebd., 46), »die Präsenz einer Serie kollektiver rationaler Erfahrungen, die einer Gesamtheit präziser, angebbarer Regeln folgen und in deren Verlauf sich ebensowohl das erkennende Subjekt wie das erkannte Objekt herausbilden« (ebd., 48). Die Geschichte der Wahrheit ist die Geschichte dessen, was die Menschen über sich und die Welt für wahr halten. Diese Wahrheit ist ein Prozess sich wechselseitig konstituierender wandelnder Objektivitäten und Subjektivitäten, wie Foucault z.B. an der Geschichte des Wahnsinns veranschaulicht. Erst seit dem 18. Jahrhundert wird der Wahnsinn »ein präziser Gegenstand der Analyse und der wissenschaftlichen Erforschung« und man sieht, dass »im selben Augenblick, in dem das Objekt Wahnsinn Gestalt annahm, sich zugleich das Subjekt herausbildete, das imstande war, den Wahnsinn zu erkennen. Der Konstruktion des Objekts Wahnsinn entsprach die eines vernünftigen Subjekts, das den Wahnsinn zu erkennen vermochte und das ihn verstand.« (Foucault 1986b, 8f.) Das »vernünftige Subjekt«, das den Wahnsinn zu erkennen und zu verstehen vermag, ist nicht der von Natur aus vernunftbegabte Mensch, auf den alles Menschliche hinauslief, sondern jenes historische Konstrukt, das sich über ein neues Verständnis des Wahnsinns als des Anderen der Vernunft konstituierte und deshalb beides hervorbrachte: das Selbstverständnis der Menschen als vernunftbegabte Träger eines freien Willens und die Aussperrung der Wahnsinnigen aus dem Bereich des Menschlichen schlechthin.

Diese Konstituierungsprozesse erfolgen nicht im luftleeren Raum abstrakter herrschaftsfreier Diskurse, sondern im Rahmen konkreter historischer Dynamiken sozialer und individueller Herrschaftssicherung und -legitimation, im Zusammenhang »mit der Entstehung einer gewissen Normalisierungsgesellschaft und ihren Praktiken der

Einschließung; mit einer bestimmten ökonomischen und sozialen Situation, die der Phase der Urbanisierung und der Geburt des Kapitalismus entspricht, und der Existenz einer umherziehenden verstreuten Population, mit der die neuen Anforderungen der Ökonomie und des Staates nicht vereinbar waren« (ebd., 9f.).

Exemplarisch und im Detail ausgeführt hat Foucault diese Konstituierung des Subjekts in seiner Trilogie »Sexualität und Wahrheit« anhand der Problematisierung der Sexualitätserfahrung und der Konstituierung des Subjekts im klassischen Griechenland (Foucault 1986a). Im Prozess des Wandels des Verhältnisses athenischer Menschen zu ihrer Sexualität siedelt er die Entstehung jener psychischen Grundorganisation der Menschen an, die inzwischen als Wesensmerkmal des Menschlichen überhaupt verstanden wird: die Entstehung des Subjekts, des sich seiner selbst bewussten, für seine Handlungen verantwortlichen und trotz aller gesellschaftlichen Bindungen freien Individuums. Man müsse sich »von dem geläufigen Denkschema lösen, welches aus der Sexualität eine Konstante macht und ihre besonderen historischen Erscheinungsformen auf die mannigfachen Repressionsmechanismen zurückführt, denen sie in jeder Gesellschaft ausgesetzt ist – was darauf hinausläuft, das Begehren und das Subjekt des Begehrens aus dem Feld des Historischen zu verweisen, und über das, was in der Sexualität historisch sein mag, nur die Form des Verbotes befragen zu können« (Foucault 1986b, 10). Die Sexualität ist vielmehr durch und durch geschichtlich, sowohl in Bezug auf »die Formierung der Wissen, die sich auf sie beziehen« als auch in Hinblick auf »die Machtssysteme, die ihre Ausübung regeln«, als auch in den »Formen, in denen sich die Individuen als Subjekte dieser Sexualität (an)erkennen müssen« (ebd.).

Es geht darum, »herauszufinden, wie die Individuen dazu gebracht worden sind, über sich selber und über die anderen eine Hermeneutik des Begehrens auszuüben, deren Anlass, aber nicht deren ausschließlicher Bereich ihr sexuelles Verhalten gewesen ist« (ebd., 12); in anderen Worten, herauszufinden, aufgrund welcher Vorgeschichte »das moderne Individuum die Erfahrung seiner selber als Subjekt einer ›Sexualität‹ machen konnte« (ebd.). Diese Suche setzt Foucault bei der Analyse der Praktiken an, »durch die die Individuen dazu verhalten worden sind, auf sich selber zu achten, sich als Begehrenssubjekte zu entziffern, anzuerkennen und einzugestehen und damit zwischen sich und sich selber ein gewisses Verhältnis einzuleiten, das sie im Begehren die Wahrheit ihres – natürlichen oder gefallenen – Seins entdecken lässt« (ebd., 11f.).

Das moderne Individuum wird also nicht, wie weithin üblich, als

zeitgerechte Ausformung eines immer schon bestehenden überzeitlichen Subjekts vorausgesetzt, sondern es wird angenommen, dass es erst nach und nach im Laufe seiner Geschichte diesen eigenartigen Selbstbezug entwickelt hat, in dem es sich jetzt, zu Recht oder zu Unrecht, als verantwortungsvollen Träger seiner Vorstellungen, Wünsche und Handlungen denkt.

Foucaults historisch-subjekttheoretischer Zugang erweist sich so nicht nur als Instrument zur Analyse historischer Diskurse, sondern als generelleres analytisches Werkzeug zum Verständnis des Wandels persönlicher Psychostrukturen in Folge – und als Voraussetzung – gesellschaftlicher Problematisierungen kultureller Normen.

Pierre Bourdieus Theorie des sozialen Habitus

Pierre Bourdieu arbeitet in der Habitus­theorie eine Erklärungsform für menschliches Handeln in der sozialen Welt aus, in der Handeln an den Körper *und* an das soziale Feld und die soziale Zeit gebunden bleibt. Dieser theoretische Zugang erscheint für Analyse und Interpretation der Art und Weise vielversprechend, wie Einzelne oder Gruppen auf den gegenwärtigen Abbau sozialer Sicherheiten und den gesellschaftlichen Wandel reagieren, wie sie mit Unsicherheiten umgehen, welchen Sinn sie verunsichernden Ereignissen geben, mit welchen Praktiken die vielfältigen, verschiedenen und inkompatiblen Erlebnisse so konglomeriert werden, dass temporär so etwas wie Selbstsicherheit, -konstanz und -kohärenz oder Lebensgewissheiten hergestellt werden.

Die klassischen Fragen der Sozialpsychologie, wie eine gesellschaftliche Ordnung entsteht und wie sie in den Subjekten verankert wird, wie sich also alltägliche Selbstverständlichkeiten herausbilden, werden bei Bourdieu durch eine Analyse der Strukturen sozialer Relationen und einer Analyse der Prozesse gesellschaftlicher Reproduktion innerhalb der sozialen Felder beantwortet. Ziel seiner Gesellschaftstheorie ist es, die Konstitution und die Reproduktion sozialen Lebens zu verstehen und die Mechanismen zu analysieren, die dabei wirksam sind. Die Strukturen eines sozialen Feldes prägen bei Einzelnen und Gruppen bestimmte Dispositionen aus, die zu praktischen Handlungen und zu einer strategischen Praxis führen, in der die ursprüngliche Struktur wiederhergestellt ist.

Der Habitus ist leiblich gebunden; erst durch die »habituelle Inkorporation« werden das in zeitgebundene »Rollenerwartungen« eingehende historisch hervorgebrachte Wissen über »den« Men-

schen und die kontingenten soziokulturellen Verhältnisse zu etwas Selbstverständlichem, oft zu etwas »Natürlichem«, dessen geschichtliche Herkunft vergessen wird. Der Habitus ist also eine aus der Not geborene Tugend, eine zur zweiten Natur gewordene, in motorische Schemata und körperliche Automatismen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit. Bourdieus Begriff von der »Leib gewordene[n] Gesellschaft« vermag nachvollziehbar zu machen, dass das Verhältnis von Wissen und Lebendigkeit tiefer liegt als nur auf der Ebene von Diskursen.

Ein zweiter zentraler Aspekt der Sozialtheorie Bourdieus beruht auf der Annahme einer *Universalität von Status- und Klassenkämpfen*, darauf also, dass die Reproduktion der sozialen Ordnung immer mit Konkurrenzverhalten und -verhältnissen einhergeht. Als Grundsatz seiner »allgemeinen Wissenschaft der Ökonomie praktischer Handlungen« beschreibt Bourdieu »alle Handlungen und selbst noch jene, die sich als interesselose oder zweckfreie, also von der Ökonomie befreite verstehen, als ökonomische, auf die Maximierung materiellen oder symbolischen Gewinns ausgerichtete Handlungen« (Bourdieu 1979, 356).

Diese Status- und Klassenkämpfe werden mit unterschiedlichen Mitteln, die er als »Kapital« definiert, geführt. Bourdieu entzieht den Kapitalbegriff der Welt der Ökonomie und erklärt Kapital generell als »akkumulierte Arbeit« und Ökonomie als die »Gesamtheit aller sozialen Austauschprozesse«. Der plural verfassten Welt von »Ökonomien« entsprechend, unterscheidet Bourdieu vier Kapitalformen: *ökonomisches Kapital*, das alle Formen materiellen Reichtums enthält, also Kapital, das in Geld umtauschbar und durch Eigentumsrecht institutionalisiert ist; *kulturelles Kapital*, einmal in objektiviertem Zustand wie Büchern, Kunstwerken, technischen Instrumenten; in inkorporiertem Zustand, als kulturelle Fähigkeiten, Fertigkeiten und Wissensformen, die man durch Bildung in einem sehr allgemeinen Sinne erwerben kann, und in institutionalisiertem Zustand, wie etwa Bildungs- und Ehrungstitel, durch die eine Person über legitimes kulturelles Kapital verfügt; *soziales Kapital*, das aus der Ausnutzung »eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennens« resultiert, d.h. ein Konkurrenzmittel oder eine Ressource, die auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruht (Absolventen von Eliteschulen, Mitglieder von Parteien etc.), durch permanente Beziehungsarbeit aufrechtzuerhalten ist und auf alle anderen Kapitalformen einen »Multiplikatoreffekt« ausübt; *symbolisches Kapital*, das mittels gesellschaftlicher Anerkennungsakte

zustande kommt und als »Kredit an legitimer gesellschaftlicher Anerkennung und Wertschätzung« verstanden werden kann.

Bourdieu, der das Verhältnis von Kultur, Herrschaft und sozialen Unterschieden untersucht, entwickelte so eine soziokulturelle Klassentheorie, die den Zusammenhang zwischen Körperlichkeit, Klassenlage, Bildungsbeteiligung, Kulturkonsum und Lebensstilen zum Gegenstand hat, und erklärt, mit welchen Mitteln um soziale Anerkennung gekämpft wird. In diesem Zusammenhang erklärt er auch, wie sich die Hierarchie zwischen den Geschlechtern trotz politischen Widerstandes und Aufklärung ungebrochen hält. Was in seiner Konzeption der »männlichen Herrschaft« die Hierarchie zwischen den Geschlechtern stabilisiert, bezeichnet er als »symbolische Gewalt«, und kennzeichnet diese als jenen feinen und oft unsichtbaren Einfluss, der sich auch noch im Einverständnis der Unterlegenen zeigt, in einem nicht selten vorauseilenden Gehorsam der Frauen, sich der patriarchalen Welt anzudienen und darin eine als natürlich empfundene Bestätigung ihrer Weiblichkeit zu empfinden.

Der »Somatisierung von Herrschaft« liegt ein ursprüngliches Teilungsprinzip zugrunde, das Menschen in Männer und Frauen unterteilt, indem es ihnen spezifische Aufgaben und Räume zuweist. Frauen aus der Öffentlichkeit auszuschließen, aus allen sozialen Räumen, in denen sich jene Spiele abspielen, die als die ernstesten der menschlichen Existenz angesehen werden – z.B. Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Krieg – mache es ihnen unmöglich, so Bourdieu, Dispositionen anzueignen, welche durch die Frequentierung dieser sozialen Räume und Spiele erworben werden, wie den »point d'honneur, der den Mann dazu treibt, mit seinesgleichen zu rivalisieren« (197a, 189). Dieses Teilungsprinzip weise den Männern die Spiele zu, die es wert seien, gespielt zu werden und lasse sie im Laufe der Sozialisation eine Disposition erwerben, welche sie diese Spiele ernst nehmen lässt. Die Ur-illusio, die den Mann wahrhaft zum Mann macht, bezeichnet Bourdieu als Sinn für die Ehre, welche ein Motor aller Handlungen sei, »die man sich schuldig ist«, d.h., deren Vollzug man *sich schuldet*, um mit sich selbst im reinen zu sein, um in den eigenen Augen einer (herkömmlichen) Vorstellung des Mannes würdig zu bleiben« (ebd).

Der Mann hat also das Monopol auf Herrschaft, weil er dazu erzo-gen ist, gesellschaftlich Spiele und Einsätze anzuerkennen, in denen es um Herrschaft geht. Eine Veränderung dieser Geschlechterherrschaft bedürfte einer »Veränderung der Ordnung der Dinge«, der materialisierten Strukturen *und* einer Revolution der symbolischen Ordnung, die einen »mentalischen Umbruch« evoziert, »eine Transformation der Kategorien der Wahrnehmung, die uns dazu bringen, dass wir bei

der Perpetuierung der bestehenden Gesellschaftsordnung mitspielen« (Bourdieu 1997b, 98). Doch sei der Essentialismus des Sexismus (Bourdieu 1997a, 169), neben dem des Klassenrassismus, am schwersten zu überwinden.

Dietmar Kampers Historische Anthropologie des Transhumanen Menschen

Bei dem Versuch, gegenwärtige Menschen in ihren gesellschaftlichen Bezügen zu verorten, liegt der Rückgriff auf anthropologische Menschenbestimmungen nahe. Ein solches Unterfangen kann freilich beim gegenwärtigen Stand der Anthropologiedebatte nicht mehr auf eine geschlossene Philosophie »des« Menschen zurückgreifen. Seit den 1970er Jahren, insbesondere seit Dietmar Kampers grundsätzlicher Anthropologiekritik (Kamper 1973), tritt ein neuer Zugang zur Frage nach dem Menschen – besser: zur Frage des Menschen nach sich selbst – unter der Bezeichnung »Historische Anthropologie« auf. In kaum einem der bisher vorliegenden Versuche der Systematisierung fehlt der Hinweis auf die Vielfalt der Ansätze und Methoden sowie der Offenheit dieser theoretischen Richtung.

Im Zentrum der Erkenntnisbemühung herrscht, wie es in der Selbstdarstellung der Buchreihe »Historische Anthropologie« heißt, »eine Unruhe des Denkens, die nicht stillgelegt werden kann«. Dennoch ist diese Denkrichtung nicht beliebig. Sie geht in einigen grundlegenden Fragen von veränderten Perspektiven aus, verändert zumindest im Verhältnis zu dem, was vielerorts unter »historisch« oder unter »Anthropologie« verstanden wird.

Roland Barthes hat 1957 nach dem Besuch der Pariser Ausstellung »La Grande Famille des Hommes« auf die spezifische Verführung aufmerksam gemacht, die Menschen, so verschieden sie sind, zu einer großen Familie der Schicksalsgleichen zu verbinden. »Zunächst«, so Barthes' Kritik an der Ausstellung, »beträchtigt man die Unterschiede« und »hebt die Unendlichkeit der Variationen der Art hervor«, man »babelisiert« nach Belieben das Bild von der Welt. Dann gewinnt man auf magische Weise aus diesem Pluralismus eine Einheit: der Mensch wird geboren, arbeitet, lacht und stirbt überall auf die gleiche Weise, und wenn in diesem Akten noch irgendeine ethnische Besonderheit steckt, so gibt man zumindest zu verstehen, dass hinter ihnen eine identische »Natur« liege und dass »die Verschiedenheit nur formalen Charakters sei und der Existenz einer gemeinsamen Materie nicht widerspreche« (Barthes 2004, 17). Barthes hat für diese Anthropologie den Begriff

»Adamismus« (ebd., 19) geprägt: »Der Mythos von der *conditio humana* stützt sich auf eine sehr alte Mystifikation, die seit jeher darin besteht, auf den Grund der Geschichte die Natur zu setzen. Der klassische Humanismus postuliert, dass man, wenn man ein wenig an der Geschichte der Menschen kratzt, [...] sehr schnell zur tieferen Schicht einer universalen Natur gelange. Der fortschrittliche Humanismus muss dagegen stets daran denken, die Begriffe dieses alten Betrugs umzukehren, die Natur, ihre ›Gesetzmäßigkeiten‹ und ihre ›Grenzen‹ unaufhörlich aufzureißen, um darin Geschichte zu entdecken und endlich die Natur selbst als historisch zu ersetzen.« (Ebd., 17f.)

Statt aus der großen Vielfalt des Menschlichen den kleinsten gemeinsamen Nenner »des« Menschen – eines Kunstprodukts – zu destillieren, versucht Historische Anthropologie, die aus ihrer Geschichte erkennbare Vielgestaltigkeit der Möglichkeiten und Ausdrucksformen des Menschlichen gegen ahistorische Vereinheitlichungstendenzen zu behaupten. Historische Anthropologie schreibt die *conditio humana* nicht fest. Sie versteht diese als einen offenen Prozess, der sich erst in der *traditio humana*, in der Geschichte des Menschlichen, entfaltet und erschließt.

In Abgrenzung zu einer philosophisch-theologischen Wesensanthropologie verzichtet Historische Anthropologie auf den Anspruch, ein überzeitliches, absolutes »Wesen« des Menschen aussagen zu können. Sie versteht die Menschen als je konkret in ihrer Zeit, ihrer Kultur, ihrer sozialen und individuellen Geschichte verweilende und einem permanenten Wandel unterworfenen Personen. Wesensaussagen über »den« Menschen werden als kontingente, relative Anthropologien verstanden, die Teil einer Geschichte der Reflexion der Menschen auf sich selbst sind. Historische Anthropologie ist eine »rekonstruktive Anthropologie«, die »die doppelte Historizität des Themas oder des Gegenstandes und des Forschers berücksichtigt« (Wulf 1998, 16). Sowohl die Geschichte der Menschen als solche als auch deren anthropologische Reflexion unterliegen dem historischen Wandel.

Historische Anthropologie nimmt die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz und menschlicher Erkenntnis radikal ernst und relativiert von da aus die Annahme einer menschlicher Praxis als abstrakte Bestimmung vorgegebenen ungeschichtlichen Natur des Menschen. Vorgänge, die aus ihren Erscheinungsweisen der Gegenwart heraus nicht mehr angemessen verstanden werden können, oder wie Dietmar Kamper (1989, 65) es ausdrückt, »Wirkungen, für die man noch keine adäquaten Ursachen gefunden hat«, werden mit möglicherweise auf sie hinführenden Entwicklungen in Verbindung gebracht, die eine Schlüsselfunktion für ihr Verständnis haben können.

Die treibende Kraft dieser anthropologischen Bemühung ist aber nicht die Aufbereitung des Geschichtlichen für museale Zwecke, sondern die beunruhigende Erfahrung der Unbeantwortbarkeit heutiger Fragen. Letzter Sinn historisch-anthropologischen Fragens ist nicht die für sich bestehende Rekonstruktion geschichtlicher Gegebenheiten, sondern das Begreifen gegenwärtiger Entwicklungen von ihrer oftmals abgekoppelten Vorgeschichte aus. »Alle, die wir da sind«, schreibt Denis de Rougemont in seiner Geschichte der Liebe im Abendland, »führen, ohne es zu wissen, unser Leben von Zivilisierten in einer eigentlich unsinnigen Konfusion von niemals ganz toten Religionen, die selten ganz verstanden oder ausgeübt worden sind, in einer Konfusion von Moralauffassungen, die ursprünglich einander ausschlossen, sich später aber übereinandergelegt haben oder sich im Hintergrund unseres elementaren moralischen Verhaltens miteinander verbunden haben, in einer Konfusion von unbewussten, aber umso wirksameren Komplexen und Instinkten, die weniger aus irgendeiner tierischen Natur stammen als aus völlig in Vergessenheit geratenen Gewohnheiten, die zu ganz unbewussten geistigen Spuren oder Narben geworden sind.« (De Rougemont 1987, 140)

In Abgrenzung von einer als objektive Rekonstruktion historischer Fakten oder vergangener Menschenschicksale, als in sich logische Fortschritts- oder auch Katastrophengeschichte verstandenen Geschichtsschreibung, versteht Historische Anthropologie Geschichte als Vorgeschichte der in der Gegenwart wirksamen kollektiven und individuellen Dynamiken, Strukturen, Denkmuster, Erfahrungsweisen, Vorstellungswelten und Gefühlslagen, deren Herkunft dem Wissen der Gegenwärtigen vielfach nicht mehr zugänglich ist.

Die Absage der Historischen Anthropologie an alle ungeschichtlichen Totalitätsansprüche einer sich als deskriptiv ausgegebenen normativen Bestimmung »des« Menschen lässt die Verabsolutierung einer bestimmten Anthropologie als allgemeingültig nicht mehr zu. Die Historische Anthropologie fasst die grundsätzliche Skepsis gegenüber jeglicher behaupteten Identität der konkreten geschichtlichen Menschen mit ungeschichtlichen Totalitätsansprüchen über den Menschen als »anthropologische Differenz« (Kamper 1973) zwischen »natürlichem« Individuum und »geschichtlicher« Person. Anthropologie ist nur mehr als »Anthropologie nach dem Tode des Menschen« denkbar. (Foucault 2006; Kamper/Wulf 1998; Rathmayr 1996, 1999).

Anthropologische Erkenntnis ist notwendigerweise selbstreflexive Erkenntnis. Da die anthropologische Frage stets von Anthropos gestellt wird, wird der Mensch in ihr sich selbst zum Objekt, und jede erteilte Antwort wird von der Existenz des Fragenden beeinflusst. Die

Frage nach dem Menschen enthält unvermeidlicherweise ihre eigene Antwort und umgekehrt, und jeder Mensch ist – potentiell – Anthropologe: »Wie in jeder Anthropologie, mehr oder weniger reflektiert, das Selbstverständnis des Anthropologen steckt, so ist jedes menschliche Selbstverständnis immer schon theoretisch vermittelt, d.h. eine Theorie des Menschen in nuce.« (Kamper 1973, 45) Jede Definition des Menschen, »welche die Möglichkeit eines Widerspruches durch den also Definierten nicht einkalkuliert, ist ein gewalttätiges Unternehmen, das letzten Endes jedes menschliche Selbstverständnis vernichtet« (ebd., 33).

Dietmar Kamper setzt an die Stelle einer optimistischen Fortschrittsanthropologie eine skeptisch-pessimistische Analyse der Lage der gegenwärtigen Menschen. Anstelle der euphorischen Anthropologie des Fortschritts nimmt Kamper in die Frage nach dem Menschen die Möglichkeit seiner eigenen Beteiligung an einem ungewollten, aber zugleich unabwendbaren Unheil der Menschheit auf. Zentrale in der gegenwärtigen europäischen Zivilisation laufende Entwicklungen folgen der Tendenz zu einer »transhumanen Expansion«. Die heutige Generation von Menschen sei dabei, das Menschliche zu überschreiten: »Die nur halbwegs zivilisierte Menschheit« habe »den Raum der Geschichte bereits verlassen« und sei dabei, »etwas Ungeheures anzuzetteln« (Kamper 1989, 51): Unter transhumaner Expansion versteht Kamper »eine mehrfache Überspannung menschlicher Maßstäbe, eine Verlagerung fundamentaler Interessen auf ein [Jenseits] des Menschen, eine Betonung und Bevorzugung solcher Fähigkeiten und Fertigkeiten, die bisher als [unmenschlich] galten« (ebd., 52).

Aus der Befürchtung, teilweise bereits der Erwartung der Katastrophe resultiert keine wesentliche Änderung des Handelns. Die Grundausrichtung des Weitermachens, des Fortschreitens und die Zwangsvorstellung des Nicht-aufhören-Könnens bewirken die Fortführung von Prozessen, die zugleich als möglicherweise zerstörerisch eingeschätzt werden. »Indem die Menschen etwas tun, was sie wollen, tun sie zugleich etwas, was sie nicht wollen.« (Ebd., 51) Es scheint, dass sie zugleich immer stärker danach streben, immer mehr Bereiche ihrem planenden Zugriff unterzuordnen, und zugleich immer inkompetenter werden, die möglichen katastrophalen Folgen ihres Handelns unter Kontrolle zu bringen. Oder wie Christoph Wulf (1994, 15) es ausdrückt: »Die Humanisierung der Welt scheint auch die Gefahr ihrer Zerstörung zu vergrößern.«

Inzwischen ist die Rede von der »Risikogesellschaft« (Beck 1986) beinahe schon zur Allerweltweisheit, Katastrophen sind beinahe vertraut geworden. Die drohenden realen Katastrophen lösen »Erlebnis-

katastrophen« aus: Ängste, die nicht die drohenden Gefahren selbst betreffen, sondern die Abwehr von Gefühlen der Wehrlosigkeit und der Mitschuld betreiben. Beide Tendenzen, ein lähmender Katastrophismus und ein Eremitismus in die eigene Innerlichkeit werden überformt von einer dritten, dem Konsumismus. Die entscheidende Wahrheit über den gegenwärtigen Menschen »liegt darin, dass eine Ereigniskette, vor der alle Angst haben, nicht unterbrochen werden kann« (Kamper 1989, 53). Der angemessenste Denkansatz einer zeitgemäßen Anthropologie sei deshalb das »Denken der Katastrophe«, d.h. das Anerkennen der Katastrophe als real zu befürchtende Zukunft, statt sie mit der Geste der Überlegenheit zu verleugnen und gleichzeitig von ihr als irrealer Bedrohung fasziniert zu sein.

Ohne in jeder Hinsicht Dietmar Kampers Radikalpessimismus zu folgen, kann der Zusammenhang zwischen der Verdrängung denkbarer Katastrophen und deren gleichzeitiger Faszination ein aussichtsreiches Suchinstrument für konglomerierende Dynamiken darstellen, mit deren Hilfe globale Ängste, sei es durch ihre Verleugnung oder ihre Erwartung, in alltägliche Überlebensstrategien eingebaut werden können.

In einem kleinen Artikel zur Macht des imaginären Todes nach Lacan stellt Dietmar Kamper die Frage, ob die gängigen Konzepte von Identität überhaupt noch tauglich sind, neuere gesellschaftliche Entwicklungen zu begreifen oder gar zu verstehen: »Es wird sich hoffentlich zeigen, dass die Theorie der Vergesellschaftung mit ihrem Brennpunkt ›Identitätsbildung‹ kurz vor einem Umschlag steht und – eventuell – zu einer Erweiterung ihres Horizontes kommt, der zu Folge das ›Normale‹ künftig nur noch als Grenzfall einer pathisch-pathologischen Sozialisation gelten kann.« (Kamper 1988, 116) Aussagen über den Zustand des Subjekts können nur mehr unter der Voraussetzung gemacht werden, dass mit der Krise des Subjekts immer auch eine Krise der Wissenschaft, genauer der Erkenntnisgewinnung, Wissensproduktion und derjenigen, die insbesondere in den Sozialwissenschaften forschen, einhergeht (Bourdieu/Waquant 1996).

Ausblick

In der weiteren Entwicklung der Konzeption von KONGLOMERATIONEN nimmt zunächst noch die Theorie- und Methodendiskussion einen zentralen Stellenwert ein: Die in diesem Band wiedergegebenen Richtungen umfassen keineswegs alle diskutierten theoretischen Bezugssysteme. In einer zweiten Forschungsmethodenkonferenz wur-

den methodologische und methodische Ansätze diskutiert, die eine Verbindung von Diskursanalyse und diverser Verfahren qualitativer Sozialforschung (ethnographische, narrative, rekonstruktive etc.) ermöglichen und die in Bezug auf die Verortung gegenwärtiger Subjekte in gesellschaftlichen Transformationsprozessen mit Hilfe von Alltagspraktiken subjektiver Absicherung vielversprechend sind. Die zukünftige Entwicklung gilt der Weiterverfolgung der in den Forschungsskizzen angedeuteten Projekte, die die vielfältigen Verunsicherungsphänomene in unterschiedlichsten Handlungsfeldern im Hinblick auf die mit ihnen einhergehenden Alltagspraktiken subjektiver Absicherung erforschen sollen.

Die Konzeption der Konglomeration hat sich bisher als inspirierender Katalysator für Erklärungsmodelle und Forschungsideen sowie als anregender Kommunikator für den Austausch unter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern erwiesen. Bislang erscheint uns deshalb die Annahme gerechtfertigt, dass diese Perspektive einige der tieferen Strömungen berührt, die unsere Gesellschaften unter dem verwirrenden Gekräusel der sichtbaren Oberflächenphänomene bewegen. Eine Annahme freilich, die in den theoretischen und empirischen Anstrengungen zu Praktiken subjektiver Absicherung erst abzusichern sein wird.

Zum Inhalt dieses Bandes

Der vorliegende erste Band eröffnet die Reihe KONGLOMERATIONEN mit der seit 2007 intensiv geführten Theoriediskussion. Im Rahmen einer Forschungskonferenz, die es sich im März 2007 zur Aufgabe machte, Untersuchungen über Alltagspraktiken subjektiver Absicherung zu initiieren, wurde versucht, die Thematisierung und Theoretisierung zentraler Konzepte wie »Praktiken« – »Absicherung« – »Subjekt/Identität« voranzutreiben.

Der erste Teil des Buches gibt die Grundsatzreferate dieser Forschungskonferenz wieder:

Robert Schmidt erörtert die praxistheoretische Wende in den Sozialwissenschaften am Beispiel von Bourdieus Praxeologie. Das Soziale wird darin als ein Feld verkörperter, öffentlicher, beobachtbarer, raumzeitlich sich vollziehender, materiell situierter, symbolisch codierter Praktiken gefasst, die durch ein gemeinsam geteiltes praktisches Verstehen organisiert sind. Zunächst veranschaulicht Schmidt die Logik der Praxis exemplarisch an sportlichen Praktiken, um anschließend die Differenz eines traditionellen Verständnisses von sozialem Han-

deln in der Soziologie und den Eigentümlichkeiten sozialer Praktiken zu kontrastieren. Vor diesem Hintergrund skizziert er die Desiderate der Bourdieu'schen Praxeologie, um zum Schluss die kritische Pointe dieses Konzeptes zu konturieren.

Gabriele Klein setzt sich – im Prinzip zustimmend und im Detail kritisch – mit Norbert Elias' Figurationstheorie der »Menschen im Plural« und der sie begründeten Subjekttheorie auseinander. Sie arbeitet einerseits, expliziter als dies Elias selbst getan hat, deren vielfache Bezüge zu Marx und Freud heraus, beides Ausgangspunkte, aber keinesfalls Endpunkte der Soziologie und Zivilisationstheorie Norbert Elias'. In beiden Fällen optiert Elias für eine Neukonzeption der Theorie des Subjekts: als psychisch strukturiertes gegenüber Marx und als historisch gebildetes gegenüber Freud. Elias gehört damit zu den Begründern eines »nicht-essentialisierenden« Subjektbegriffes, der den Dualismus von Individuum und Gesellschaft zugunsten einer interdependenten »offenen Persönlichkeit« überwindet. Die zentralen Positionen seiner Zivilisationstheorie bleiben freilich gerade aus der Warte seiner Subjekttheorie nicht ohne Widersprüche.

Benjamin Jörissen stellt in seinem Beitrag zur Historischen Anthropologie gleich zu Beginn klar: Die Historische Anthropologie ist ein interdisziplinäres und vielstimmiges Diskursfeld, das methodische Entsicherung betreibt, um alternative Wissensformen zu erzeugen. Da ein rationaler Begriff das Nichtidentische, das der Mensch ist, niemals fassen kann, rücken an Stelle der Entität Konstellationen und mithin ein Denken der Verhältnisse und Verhaltensweisen in den Mittelpunkt. Wird so von einer basalen Selbstfremdheit des Menschen ausgegangen, kann der Weg zu sich selbst nur über die anderen verlaufen, weshalb sich das Mimesiskonzept als besonders anschlussfähiger Bezugsrahmen erweist: Es gründet in der praktischen Erfahrung von Alterität und Fremdheit und wirkt auf einer vorreflexiven Ebene daher immer schon in Richtung Pluralisierung und Dezentrierung.

Marianne Gronemeyer schließlich reflektiert in einem ersten Anlauf die Zwiespältigkeit menschlicher Existenz zwischen Sicherheit und Freiheit und den spezifischen Versuch der Moderne, die »Unvereinbarkeitsklausel« zwischen beiden außer Kraft zu setzen: Sicherheit haben zu können ohne Freiheit lassen zu müssen, und Freiheit zu mehrer ohne Sicherheit aufzugeben – ein aussichtsloses Unterfangen. In einem zweiten Einstieg nimmt sie sich der Problematik des modernen Sicherheitsdenkens an, das im Widerspruch besteht, sich »subjektiv« sicher zu »fühlen« oder »objektiv« sicher zu »sein«. Aufgrund des Phantasmas absoluter Absicherung kann das Sicherheitsbedürfnis zur Obsession werden, die dem Leben das Leben austreibt.

Im zweiten Teil des Bandes werden Forschungsskizzen vorgestellt: Vor dem Hintergrund der Diskussion der theoretischen Konzepte und ihrer methodologischen und methodischen Implikationen wurden in einer Projektwerkstatt erste Projektideen ausgetauscht, in denen die Suche nach alltäglichen Verunsicherungsphänomenen aufgenommen wurde, anhand deren Alltagspraktiken subjektiver Ab- und Entscheidung untersucht werden können. Sie bilden einen Suchprozess nach Forschungsfragen ab, der an den publizierten Endprodukten von Forschungsprozessen – nachlesbar in den geplanten weiteren Bänden der Reihe KONGLOMERATIONEN – nicht mehr so ohne weiteres abgelesen werden kann.

Für *Gabriele Sorgo* gestaltet sich der Prozess des alltäglichen Einkaufens den Konsumkritikern zum Trotz auch als eine kreative und produktive Tätigkeit, in der sich Waren und zwischenmenschliche Beziehungen sinnstiftend zusammenfügen. Welche Taktiken die Konsumentinnen und Konsumenten dabei zu ihrer Identitätssicherung entwickeln und zur Anwendung bringen, ist eine der Kernfragen, der am Beispiel eines Grazer Großkaufhauses nachgegangen werden soll.

Birgit Althans und *Sebastian Schinkel* orten Verunsicherungsphänomene in den Handlungsfeldern jugendlicher Peergroups und von Familien. Die Gemeinsamkeit dieser sozialen Räume besteht darin, dass sie idealiter als Rückzugsräume gelten, in denen »verschwenderisch« mit Zeit und Energie umgegangen werden kann, die »sozialen Halt« und »Freiräume« bieten sollen. Welches Absicherungspotential oder welcher Absicherungsbedarf ist in diesen Räumen gegeben, die sich einer klaren Zielbestimmung entziehen und von »Nichtstun«, Verausgabung oder gar Redundanz geprägt sind? Birgit Althans ortet in den energetischen Zuständen des Herumschweifens und Abhängens in der Cool Pose und der Aufführung eines Bewegungsüberschusses im Breakdance zwei oppositionelle Formen der Absicherung in jugendlichen Peergroups. Sebastian Schinkel problematisiert Langeweile und Konflikt als zwei Verunsicherungsphänomene des Familienalltages und fragt danach, mit welchen Absicherungspraktiken diese beantwortet werden.

Maria A. Wolf thematisiert Verunsicherungsphänomene, die im Zusammenhang mit der Entgrenzung von Bildung virulent werden. Vor dem Hintergrund der neueren Diskussion um den Verlust der Zuweisungsfunktion von Bildung und einer Minderung der Verwertungschancen von Bildungstiteln auf dem Arbeitsmarkt stellt sich die Frage, ob und wie diese Transformationsprozesse in Familien unterschiedlicher Milieus aufgenommen und verarbeitet werden. Es gilt zu untersuchen, wie Eltern diese Verunsicherungen hinsichtlich einer

Bildung, die sich zukünftig für ihre Kinder beruflich auszahlt, im »doing family« und in ihrer Erziehungspraxis im familiären Lebensalltag beantworten; welche Vorstellung hinsichtlich der Voraussetzungen für die Herstellung sozialer Sicherheit in der Biographie ihre Erziehungspraxis prägt und welche Alltagspraktiken subjektiver Absicherung sie im Hinblick auf die Zukunftsangst entfalten, die durch die Entkoppelung von Arbeit und Bildung sowie die Rückkehr sozialer Unsicherheit provoziert wird.

Bernhard Rathmayr wirft einen Blick auf jene unscheinbaren »Miniaturen« alltäglicher Handlungsverläufe, die in insgesamt fremdkontrollierte Abläufe von Routinehandlungen Fragmente tatsächlicher oder vermeintlicher Selbstbestimmung einfügen bzw. deren Einfügung quasi als »Lückentexte« vorsehen. Durch solche Einfügungen wird einerseits gesellschaftliche Kontrolle als solche unkenntlich gemacht und als subjektive Schöpfung oder wenigstens subjektiv erträgliche Erfahrung wahrnehmbar. Andererseits entstehen dadurch auch tatsächliche, ausbaufähige Spielräume für die Selbstpräsentation der Subjekte im Rahmen gesellschaftlich vorgegebener Grenzen, einschließlich der Möglichkeit, diese Grenzen partiell zu sprengen.

Michaela Ralser thematisiert Verunsicherungsphänomene, die im Zusammenhang mit den neuen Mobilitätsanforderungen, -möglichkeiten und -zwängen in den Handlungsfeldern von prekär mobilen Menschen drängend werden. Ausschlaggebend dafür sind jene sozioökonomischen Transformationsprozesse, die uns damit konfrontieren, dass inmitten der modernen Ökonomie und postmodernen Lebensstile sich u.a. längst überwunden geglaubte Wirtschafts- und Lebensformen etablieren: Eine mehrfach ungesicherte (vorwiegend männliche) Wanderarbeiterschaft, eine neue (vorwiegend weibliche) Dienstbotinnenschaft und eine der ungesichertsten Existenzformen, die des weiblichen und männlichen (vorwiegend illegalisierten) Tagelöhner- und Tagelöhnerinnendaseins. In die Diskussion gebracht wird damit ein sozi-strukturelles Verständnis von Sicherheit und Absicherung. Fokus des Interesses ist, wie die Absicherungspraktiken der über die Bedingungen der Mobilität Verfügenden (den Mobilien auf hohem Niveau) mit den Absicherungspraktiken der nicht über die Bedingungen der Mobilität verfügenden (den prekär Mobilien) zusammenwirken.

Edith Seifert problematisiert Verunsicherungsphänomene im Feld des Psychischen. Davon ausgehend, dass der soziale Wandel in den Subjekten unübersehbare Spuren hinterlassen hat, welche von Fachleuten sowohl als Steigerung von Individualität wie auch als auffällige Brüchigkeit der Identitätsbildung beurteilt wird, gilt es zu fragen, was bislang als als gelungen verstandene Ich-Identität konzipiert war.

Dabei sind sowohl die gültigen Konzepte gelungener Ich-Entwicklung wie auch die neueren psychischen Störungsbilder auch als kulturelle Leitlinien zu fassen, welche den Individuen Formen des Fehlverhaltens in Krisensituationen aufzeigen, d.h. sie vermitteln immer auch einen Eindruck von den kulturell bereit stehenden Absicherungsstrategien. Es müsste also durch die Analyse gängiger Psychotherapieverfahren Aufschluss über aktuell gebräuchliche therapeutische Gegenentwürfe der Identitätssicherung gewonnen werden, d.h. es ist zu fragen, welche Strategien die unterschiedlichen Therapieverfahren den verunsicherten Subjekten zur Selbstbildung und Unsicherheitsabwehr nahelegen. Schließlich kann über den Strukturvergleich eines in unterschiedlichen Kontexten (Psychiatrie, Kunst) vorkommenden »pathologischen« Phänomens, dem selbstverletzenden Verhalten, der möglichen Bedeutung von destruktiven Absicherungspraktiken nachgegangen werden.

Hanne Seitz geht alltagstauglichen Praktiken, die die gesellschaftliche Moderne auf ihrer Rückseite provoziert, in Formen zeitgenössischer Kunstpraxis nach. Manche Einspielungen besonders der aktionistischen und performativen Künste provozieren »temporäre Komplizenschaften«, die nicht nur zur Veränderung der Wahrnehmungstradition beitragen, sondern auch zeigen, wie Transformation geschieht. Die künstlerischen Verfahren spiegeln die kontingenten, pluralen und widersprüchlichen Wirklichkeitserfahrungen nicht nur wider, sie verstärken sie geradezu und provozieren auf diese Weise eine Art Übungs- und Forschungsfeld, auf dem mitunter erlebbar wird, wie Destabilisierung produktiv werden kann.

Helga Peskoller unternimmt eine freie Feldforschung im Rucksack, indem Orte am Rande der Kultur aufgesucht werden, die vom Schweizer Bergdorf über 1000 Meter hohe Granitwände bis zu tibetischen Flüchtlings- und indischen Straßenkindern reichen, um das Spezifische eines »Risikowissens« in Erfahrung zu bringen, das entgegen den pädagogischen Topoi der Sorge sich der Praktiken des Entsiehens bedient und bedienen muss, um überhaupt wirksam zu werden. Hier bildet sich ein »Risiko-Habitus« aus, der möglicherweise intergenerativ weitergegeben wird und sich von dem unterscheidet, was den »durchschnittlichen Alltagsmenschen« auszeichnet. Dieser, so die Annahme, sympathisiert nur mit dem Abenteuer und sehnt sich deshalb nach einem »wildem Leben«, weil er es sicher zu verhindern weiß.

Innsbruck, Juni 2008

Bernhard Rathmayr, Helga Peskoller, Maria A. Wolf

Literatur

- Barthes, Roland (²³2004): *Mythen des Alltags*. Frankfurt a.M.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.
- Bell, Daniel (1978): *Die Zukunft der westlichen Welt*. Frankfurt a.M.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1985): *Zivilisation, moderner Staat und Gewalt. Eine feministische Kritik an Norbert Elias' Zivilisationstheorie*. In: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 13, 23-35.
- Bourdieu, Pierre (²1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Ders. (1997a): *Die männliche Herrschaft*. In: Dölling, Irene/Krais, Beate (Hg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt a.M., 153-218.
- Ders. (1997b): *Männliche Herrschaft revisited*. In: *FS. 15. Jg., Heft 2*. Weinheim, 88-99.
- Ders. (³2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt a.M.
- Ders./Wacquant, Loïc J. D.(1996): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.
- Breuer, Stefan (1992): *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbsterstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg, 13-39.
- De Rougemont, Denis (1987): *Die Liebe und das Abendland*. Zürich.
- Ehrenburg, Alain (2004): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a.M./New York.
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde. Frankfurt a.M.
- Ders. (1984): *Notizen zum Lebenslauf*. In: Gleichmann, Peter/Goudsblom, Johan/Korte, Herrmann (Hg.): *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.
- Ders. (1986a): *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde. Frankfurt a.M.
- Ders. (1986b): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2. Frankfurt a.M.
- Ders. (²1997): *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. Frankfurt a.M.
- Fromm, Erich (1976): *Haben und Sein*. Stuttgart.
- Giddens, Anthony (2001): *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*. Frankfurt a.M.

- Gleichmann, Peter/Goudsblom, Johan/Korte, Hermann (Hg.) (1982): Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. Frankfurt a.M.
- Dies. (Hg.) (1984): Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2. Frankfurt a.M.
- Gross, Peter (1994): Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt a.M.
- Kamper, Dietmar (1973): Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik. München.
- Ders. (1989): Tod des Körpers – Leben der Sprache. Über die Intervention des Imaginären im Zivilisationsprozess. In: Gebauer, Günther u.a.: Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung. Reinbek, 49-81.
- Ders. (1988), Narzissmus und Sport. Einige Überlegungen zur Macht des imaginären Todes, nach Lacan. In: Gebauer, Gunter (Hg.), Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport. Berlin, 116-122.
- Keupp, Heiner (2006): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Hamburg.
- Marcuse, Herbert (2004): Der eindimensionale Mensch. München [dt. Erstausgabe 1967].
- Rathmayr, Bernhard (1995): Über die Wiederbelebung der Furcht. Anmerkungen zum Sinn des Lebens angesichts des drohenden Untergangs. In: Dröschel, Alexander (Hg.): Kinder – Umwelt – Zukunft. Münster, 61-76.
- Ders. (1996a): Die Rückkehr der Gewalt. Wiesbaden.
- Ders. (1996b): Anthropologie, historisch-kritisch. In: Hug, Theo/Hierdeis, Helmwart (Hg.): Taschenbuch der Pädagogik, Bd. 1. Baltmansweiler, 50-68.
- Ders. (1999): Die Erfindung des Menschen. Marginalien zu einer Erkenntnistheorie der Historischen Anthropologie. In: Dressel, Gert/Rathmayr, Bernhard: Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuche einer Reflexiven Historischen Anthropologie. Innsbruck, 211-241.
- Riseman, David (1958): Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters. Hamburg.
- Schwerhoff, Gerd (1998): Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht. In: Historische Zeitschrift, 561-605.
- Sennett, Richard (2004): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a.M.
- Ders. (2006): Der flexible Mensch. Die Kultur des Kapitalismus. Berlin.

Schulze, Gerhard (2006): Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt a.M.
u.a.

Wulf, Christoph (1994): Einführung in die pädagogische Anthropologie. Weinheim/Basel.