

## Heinz Abels: Individuum oder Gemeinschaft?

Anmerkungen zur Sozialisationskultur in Russland und in Deutschland (Sommeruniversität 2001)

In seinem Bericht über die „Reise zu den Moskowitern“ im Jahre 1526 vermerkt der österreichische Diplomat Sigismund zu Herberstein, „das einfache russische Volk“ liebe „die Dienstbarkeit mehr als die Freiheit“ und selbst, wo reiche Leute auf dem Sterbebett ihren Dienstleuten die Freiheit gäben, verkauften sich die Freigelassenen „bald wieder gegen gutes Geld in eine andere Dienstbarkeit.“ (Herberstein, S. 140) Fehlt dem einfachen russischen Volk nun ein Gespür für individuelle Freiheit, oder fehlt dem Westeuropäer das Gespür für das Bedürfnis nach einer Bindung - wie immer sie auch aussehen mag? Immerhin hat Herberstein, dessen Berichte das Bild von Russland in Westeuropa wesentlich bestimmt haben, auch etwas zweites, scheinbar Absonderliches gehört: Diener beklagen sich, wenn der Herr sie nicht regelmäßig schlage, denn sie hielten das für ein Zeichen von Ungnade. (Herberstein, S. 153) Also noch einmal: statt Freiheit - was immer sie auch sein mag - lieber die regelmäßige soziale Zuwendung, wie sie enger (und auch schmerzhafter!) nicht sein kann!

Fast fünfhundert Jahre später sinnieren Soziologen und Politiker darüber, warum soziale und ökonomische Reformen in Russland unter Putin so schwer in Gang kommen. Und wieder wird eine Erklärung geliefert, die wenig mit dem Gedanken von Individualität und Freiheit, viel aber mit Massenbewusstsein und sozialer Gewohnheit zu tun hat: der russische Mensch lasse sich nicht gern als Einzelner in die Pflicht für die Zukunft nehmen, sondern gehe lieber als Teil eines „wir“ die vertrauten Wege, auf denen auch alle anderen seit je gehen. Der russische Soziologe Boris Dubin spricht von einem Mangel an „sozialer Differenzierung“ und einer „Armut an gesellschaftlichen Beziehungen“. (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1.3.2001) Bei dieser Erklärung scheint natürlich das Bild der Moderne auf, die ihren scheinbaren Siegeszug eben dieser sozialen Differenzierung und den damit gebotenen *gesellschaftlichen*, d. h. sachlichen und zweckrationalen Beziehungen verdankt.

Ich will nun den Blick von dieser russischen „Mangelhypothese“ weglenken und die Frage stellen, ob nicht umgekehrt ein westlicher Mangel - der an *gemeinschaftlichen* Beziehungen - mindestens ebenso zu bedenken wäre.

Eine Antwort versuche ich dadurch zu geben, dass ich die Sozialisationskulturen in Russland und in Deutschland vergleiche. Ich

möchte zeigen, warum in Russland der Gedanke der Individualität und in Deutschland der Gedanke der Gemeinschaft zu kurz kommen.

### 1. **Genügsamkeit, Opferung und die Verhinderung von Individualität**

Der Blick auf den Menschen in Russland war jahrzehntelang durch zwei Theorien bestimmt: Nach der Totalitarismustheorie war der einzelne total unterdrückt, isoliert und machtlos; nach der „revisionistischen“ Geschichtsschreibung ging es nicht um das einzelne Individuum, sondern um kollektive Subjekte. Der Historiker Jochen Hellbeck hat nun russische Tagebücher, Memoiren und Autobiographien aus dem 19. und 20. Jahrhundert aus Russland bzw. der Sowjetunion ausgewertet und kommt zu einem anderen Urteil. Er bezweifelt eine Dichotomie von Öffentlichem und Privatem in Russland. Für die Schreiber in der Zeit der Sowjetunion könne man sogar sagen, dass sie ihr Selbst genau dadurch zum Ausdruck brachten, indem sie es mit dem Kollektiv zu verschmelzen suchten. (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.1.2001)

Diesem Befund scheint auf den ersten Blick die „Sozialgeschichte Russlands“ (2000) zu widersprechen, in der Boris Mironow die These vertritt, dass sich im Lauf der Geschichte vom 18. Jahrhundert an eine schwach ausdifferenzierte russische *Gemeinschaft*, die Objekt staatlicher Lenkung war, zu einer demokratischen *Gesellschaft* gewandelt habe, die sich als Subjekt der Staatsmacht versteht. (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.1.2001)

Den scheinbaren Widerspruch könnte man so auflösen, dass man von einer „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (Pinder) ausgeht. Während sich ein sozialer und kultureller Wandel vollzog, verstärkte sich in einer bestimmten Phase eine Gegenbewegung, die aus einer bestimmten mächtigen Ideologie - in diesem Fall der sozialistischen Persönlichkeit - geboren und von ihr mit dem alle Individuen und Völker übergreifenden Bild des Sowjetmenschen propagiert wurde. Ein Kritiker hat es aber anders gesehen. Für ihn ist der Widerspruch so zu erklären, dass Mironow die russische Geschichte schön redet. (vgl. Ingold 2001) Wo er u. a. von der Herausbildung des Individuums, der demokratischen Kleinfamilie oder der Zivilgesellschaft schreibt, sei der Wunsch der Vater des Gedankens. Wenn dem so ist, und dafür spricht einiges, dann stellt sich die soziologische Frage, warum sich das, was so sehr herbeigeredet wird, bisher noch nicht ausbilden konnte. Eine Antwort könnte in der russischen Mentalität liegen.

Die russischen Soziologen Alexander O. Boronoev und Petr. I. Smirnov kommen in ihrem Beitrag zur „Russischen Mentalität“ (1998)

zu dem Ergebnis, dass Stereotype, die andere europäische Nationen betreffen, oft auffallend konkret sind. Da spricht man vom pedantischen und ordentlichen Deutschen oder vom kühnen und eitlen Franzosen. Das Stereotyp über den russischen Charakter ist dagegen „gekennzeichnet durch undefinierbarkeit und unbegreiflichkeit. Das Wort von der »rätselhaften russischen Seele« ist fast bis zur Banalität verkommen. Gelegentlich spricht man (...) auch von der »Weite« der russischen Seele, doch im Grunde genommen ist auch dies eine Charakterisierung ihrer Unbestimmtheit.“ (Boronoev und Smirnov, 1998, S. 56) Gestaltlosigkeit, Grenzenlosigkeit und Hang zum Unendlichen, das sind Attribute, die immer wieder mit der „russischen Seele“ assoziiert werden.

Der Gedanke des „Gestaltlosen“ oder besser des „noch nicht Gestalteten“ findet sich übrigens schon bei *Immanuel Kant*, der in seiner „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ (1798) die europäischen Völker charakterisierte. Nachdem er Franzosen, Engländer, Spanier, Italiener und Deutsche behandelt und ihre Charakterzüge auf den Begriff gebracht hat, kommt er zu dem Ergebnis, dass Russland „das noch nicht ist, was zu einem bestimmten Begriff der natürlichen Anlagen, welche sich zu entwickeln bereit liegen, erfordert wird.“ (1798, S. 670) Es ist diese Unbestimmtheit des „noch nicht“, die das Bild von den Russen immer wieder prägt. Die „Erklärung“ ist also eine *anthropologische*, wobei man nicht verkennen darf, dass Kant sein Urteil mit Blick auf die definierten Eigenschaften der fünf genannten Völker abgegeben hat.

Boronoev und Smirnov wenden zu Recht ein, dass der russische Charakter aber anders als im westlichen Europa geformt worden ist und dass er auch nicht unter westlichen Zielvorgaben beurteilt werden darf: „Russland folgte im Gegenteil einem eigenen Weg. Der lag außerhalb der breiten Straße der westlichen Zivilisation.“ (Boronoev und Smirnov, 1998, S. 63)

Wenden wir uns dem zweiten Topos zu, der „Grenze“. Der russische Literaturwissenschaftler Dmitrij Sergejewitsch Lichatschov erblickt im russischen Nationalcharakter einen Hang, »in allem bis zum Äußersten, bis an die Grenze des Möglichen zu gehen«. Boronoev und Smirnow nehmen an, dass dieser Wesenszug „unter dem Einfluss bestimmter sozialer Bedingungen, die das russische Volk geprägt haben“, gewachsen sei. (a.a.O., S. 62) Es sind also *soziale Bedingungen*, die den Charakter bestimmen.

Boronoev und Smirnow folgen mit dieser Annahme dem russischen Soziologen *Pitirim A. Sorokin*, der als Wesenszüge der russischen Nation „eine unbändige Lebenskraft, bemerkenswerte Beharrlichkeit und eine auffällige Opferbereitschaft im Namen des Überle-

bens und der Selbsterhaltung der Nation“ anführt. Sorokin sieht allerdings „auch ungewöhnliche territoriale, demographische, politische, soziale und kulturelle Entwicklungsbesonderheiten“, die die Mentalität bestimmt haben. (zit. nach Boronoev und Smirnov 1998, S. 63)

Als konkrete *natürliche* und *kulturelle* Faktoren werden z. B. das Klima, die orthodoxe Religion und das Heidentum genannt. So heißt es bei dem Philosophen *Nikolai A. Berdjajev*: „Der innere Widerspruch des russischen Geistes war in den Komplikationen des russischen historischen Schicksals bedingt - im Zusammenstoß und im Kampf der östlichen und westlichen Elemente in der russischen Geschichte. Das seelische Leben des russischen Volkes wurde durch die russische Kirche geformt und erhielt eine religiöse Struktur, die ihm bis in die jüngste Zeit bewahrt und auch bei den russischen Nihilisten lebendig blieb. In der Seele des russischen Volkes aber waltet zugleich auch ein starkes naturhaftes Element, das mit der Unendlichkeit der russischen Erde, mit der Grenzenlosigkeit der »Natur« als elementare Urkraft in der russischen Seele eine Macht erreichte, wie sie den westeuropäischen Menschen, besonders den Menschen der formvollendeten lateinischen Kultur, nie bekannt war. Dieses natürlich-heidnische Element ist auch in das russische Christentum eingedrungen. Der Typus des russischen Menschen wird somit durch den Gegensatz zwischen den beiden Urelementen bestimmt: durch das ursprüngliche natürliche Heidentum, durch die elementare Kraft der russischen Erde auf der einen und durch das Streben nach dem Jenseits und durch den mit diesem Streben verbundenen, (...) spezifisch russisch gefärbten Asketismus auf der anderen Seite. (...) Die Landschaft der russischen Seele entspricht der Landschaft der russischen Erde. Hier wie dort dieselbe Grenzenlosigkeit, dieselbe Weite und derselbe Drang in die Unendlichkeit.“ (Berdjajev 1937, S. 10f.)

Bei der behaupteten Entsprechung von Seele und Erde sollte man sich durch das eingängige Bild nicht täuschen lassen: es ist nicht die Natur oder die Erde an sich, die irgendetwas bei den Menschen nach sich ziehen, sondern es ist die Art, wie sie mit diesen Bedingungen umgehen. Das ist die *soziologische* Frage. Und genau in dieser einschränkenden Perspektive hat der deutsche Soziologe *Max Weber* den Blick auf Russland und die russische Mentalität gelenkt und dabei vor allem die historisch gewachsene *Wirtschaftsform* herausgehoben.

Nachdem sich die Russen von fast 200 Jahre währender Mongolenherrschaft befreien konnten und sich die Moskauer Rus im 13. und 14. Jh. herausbildete, entwickelte sich eine ökonomische Praxis, die man als „geschlossene Hauswirtschaft“ (*domaschni*) bezeichnet.

Ein weiteres Kennzeichen dieser ökonomischen Praxis ist ihr „gemeinschaftlicher“ (obschtschina) Charakter.

Wenden wir uns zunächst dem Prinzip des „Haushalts“ oder der „Hauswirtschaft“ zu. Weber hat es in seiner Wirtschaftsgeschichte (1923) so beschrieben: „Die beiden Grundtendenzen aller Wirtschaft sind Haushalt und Erwerb, die zwar durch Übergangsstufen miteinander verbunden, in ihrer reinen Form aber begriffliche Gegensätze sind. Haushalt bedeutet ein Wirtschaften, das an der Deckung des eigenen Bedarfs orientiert ist, sei es des Bedarfs eines Staates, eines Individuums oder eines Konsumvereins. Erwerb dagegen heißt Orientierung an Gewinnchancen, und zwar an Tauschgewinnchancen.“ (Weber 1923, S. 5)

Das Haushaltsprinzip bedeutet, dass alle Produkte im Land selbst erzeugt und verbraucht werden. Produkte werden gegen andere Produkte eingetauscht. Produkte werden nicht für einen abstrakten Handel oder einen fernen Markt, sondern für den eigenen Bedarf hergestellt. Die Hauswirtschaft kann im Kleinen, aber auch im Großen organisiert sein. Die Moskauer Rus funktionierte nach diesem Prinzip wie die Planwirtschaft in der Sowjetunion. Die Hauswirtschaft ist auf Autarkie angelegt. Da sie im Prinzip nach außen abgeschottet ist, gibt es auch keinen Zwang zur Veränderung. So entsteht eine *Genügsamkeit* mit dem, was vorhanden ist. Da es auch keinen Markt mit fremden oder neuen Ansprüchen gibt, gibt es auch keinen Zwang, die Qualität der Waren zu verbessern. Sozialpsychologisch hatte dieses Prinzip der Hauswirtschaft zur Folge, dass sich der Einzelne eingebunden sieht in einen fest definierten sozialen Kreis, in dem Ansprüche und Erwartungen seit langem feststehen, und wo deshalb auch der Einzelne nur als Teil eines festgefügt Ganzen gedacht werden kann.

Die »hauswirtschaftliche« Produktion war von Anfang an auch eine Antwort auf die geopolitischen Bedingungen Russlands: Es „verstand sich als Puffer zwischen Asien und Europa und war deshalb darauf bedacht, ökonomisch autark zu sein. Mit anderen Worten zwang die große Gefahr von außen den eben in seiner Entstehung begriffenen Staat, all seine Kräfte auf die Selbstversorgung zu richten. Später nahm zwar die Notwendigkeit der Konzentration der Kräfte auf die Eigenwirtschaft ab und blieb schließlich völlig aus, der häusliche Charakter der Produktionsweise hielt sich jedoch hartnäckig über die Jahrhunderte hinweg - vom Russischen Großreich bis zur Sowjetunion.“ (Boronoev und Smirnov 1998, S. 72)

Kommen wir nun zum zweiten Prinzip des Wirtschaftens, das man als „gemeinschaftliches“ bezeichnet. In aller Kürze kann man sagen, dass das russische Dorf, der Mir, als „obschtschina“, als Umvertei-

lungsgenossenschaft organisiert war. Berdjajev hat Russland als ein riesiges Bauernreich bezeichnet, das nach dem Prinzip der obschtschina funktionierte. Es verhinderte, das ist meine These, die Ausbildung von Individualität.

Max Weber hat die obschtschina-Verfassung des russischen Dorfes so beschrieben: „Das russische Dorf ist ein Straßendorf, oft von außerordentlicher Ausdehnung, bis zu drei- und fünftausend Einwohner umfassend. Garten und Feld liegen hinter dem Hofe; neu entstehende Familien siedeln sich am Ende der Höfereihe an. Außer dem Flurbesitz besteht Almendenutzung (d. h. alle Flächen werden von allen genutzt, H. A.). Die Flur ist in Gewanne eingeteilt; diese wieder zerfallen in Streifen. Im Unterschied von der deutschen Agrarverfassung sind diese in der russischen jedoch nicht dem einzelnen Hof fest zugewiesen, sondern sie frägt, wie viele Esser oder auch wie viele Arbeitskräfte er beherbergt. Je nach ihrer Zahl richtet sich die Anzahl der zugewiesenen Streifen. Somit konnte die Appropriation nicht definitiv, sondern nur temporär sein. Das Gesetz sah zwölfjährige Perioden für die Umteilung vor; tatsächlich erfolgte sie meist schon früher, nach ein, drei, sechs Jahren.“ (Weber 1923, S. 32)

Diese für die Bearbeitung des Bodens sehr kurze Zeit ließ weder ein Gefühl für Eigentum, noch eine Motivation, für „sein“ Land eine besondere Kultivierung vorzunehmen, aufkommen. Versteht man Sozialisation als Prozess, in dem der Mensch lernt, sich angemessen auf die Chancen und Forderungen der sozialen Bedingungen einzustellen, dann liegt die Konsequenz des obschtschina-Prinzips auf der Hand: individuelle Verantwortung und besondere Anstrengung waren nicht sinnvoll, weil die Früchte dieses Engagements ja doch andere ernten würden! Die Obschtschina lähmte die Eigeninitiative der Menschen. Individualität brauchte sich nicht auszubilden.

Doch auch die Umverteilung des Landes selbst war oft vom Zufall abhängig, und man konnte sich auch keinen Anspruch verdienen, sondern andere, eben nicht an Leistung gebundene Kriterien spielten eine Rolle. Weber schreibt, dass der Anspruch auf Land (*Nadje*) an die einzelnen Seelen geknüpft war. „Er bestand für ewige Zeiten. Auch der Fabrikarbeiter, dessen Vorfahre vor Generationen in die Stadt ausgewandert war, konnte jederzeit zurückkehren und sein Recht geltend machen; umgekehrt konnte sich auch niemand der Gemeinde ohne ihre Zustimmung entziehen. Der *Nadje* fand seinen Ausdruck in dem Anspruch auf periodische Verteilung. Aber die Gleichheit aller Dorfgenossen stand in der Regel nur auf dem Papier, da die für die Umteilung nötige Mehrheit fast nie vorhanden war. Für

die Neueinteilung traten jene Familien ein, die sich besonders stark vermehrt hatten.“ (Weber 1923, S. 32)

Die Umverteilung wurde von der Gemeindeversammlung, die bezeichnenderweise ebenfalls „mir“ heißt, beschlossen, doch dabei konnte von Chancengleichheit keine Rede sein: „Die Entscheidung des Mir (...) war nur scheinbar demokratisch; in Wirklichkeit war sie oft kapitalistisch bestimmt. Denn infolge des Bedarfs an Inventar waren die einzelnen Haushaltungen, wenn auch in verschiedenem Maße, bei der Dorfbourgeoisie der *Kulaki* verschuldet, die durch Ausleihen von Geld die Masse der Besitzlosen völlig in der Hand hatte. Je nachdem sie ein Interesse daran hatte, dass ihre Schuldner arm blieben oder weiteres Land erhielten, lenkte sie den Beschluss des Mir, wenn die Umteilung erfolgen sollte.“ (Weber 1923, S. 32f.)

Der Mir blieb auch nach der Bauernbefreiung von 1861 bestehen. Angesichts der katastrophalen Wirtschaftslage und der sozialen Konflikte, die sich Ende des 19. Jahrhunderts verschärften, wollte Ministerpräsident *Stolypin*, ein vorbehaltloser Verfechter zaristischer Autokratie, der durch rücksichtslosen Polizeieinsatz die revolutionäre Bewegung unterdrückte, den sozialen Druck in den überbevölkerten Agrargebieten mildern. Dazu leitete er große Umsiedlungen in den asiatischen Teil Russlands ein, ermöglichte Landerwerb und hoffte so auf stärkere bäuerliche Eigeninitiative. An die Stelle der überlebten Dorfgemeinde sollte eine breite, markttragende Schicht selbständiger und leistungsfähiger bäuerlicher Einzeleigentümer treten. (vgl. Brockhaus 20. Aufl., Bd. 21, 1998, S. 180)

Weber fährt fort: „Stolypin gab in seiner Agrarreformgesetzgebung (1906/07) den Bauern das Recht, unter bestimmten Voraussetzungen aus dem Mir auszutreten und zu verlangen, dass der jeweilige Anteil ihnen angewiesen wurde, ohne dass er in eine spätere Umteilung einbezogen würde. Der Anteil sollte in verkoppelter Form, als einheitliches Stück Land, angewiesen werden, so dass (...) prinzipiell die Dörfer auseinandergelegt wurden, der einzelne Bauer in Mitte seines Landes saß und individuell wirtschaftete. (...) Das nächste Ergebnis der Stolypinschen Agrarreform war, dass die wohlhabenderen Bauern, die kapitalkräftigsten und diejenigen, die im Verhältnis zur Zahl ihrer ‚Esser‘ zu viel Land besaßen, aus dem Mir ausschieden, und die Spaltung der russischen Bauernschaft in zwei Hälften. Die eine, eine Klasse von reichen Großbauern, schied aus und ging zur Einzelhofwirtschaft über; die andere, sehr viel zahlreichere, die zurückblieb, besaß schon jetzt zu wenig Land und sah sich der Möglichkeit der Umteilung beraubt, also hoffnungsloser Proletarisierung preisgegeben. Die zweite Klasse hasste die erstere als Frevler an dem göttlichen Recht des Mir (...).“ (Weber 1923, S. 33f.)

Wurde oben das Prinzip der mehr oder weniger zufälligen Umverteilung dafür verantwortlich gemacht, dass niemand sich sonderlich anstrenge, so wird nach dem Wegfall dieses Prinzips jegliche Eigeninitiative von vornherein unmöglich gemacht, weil das faktische Subsistenzniveau nicht ausreichte! Mit dem „göttlichen Recht des Mir“ war wenigstens noch die vage Hoffnung verbunden, irgendwann ein besseres Stück Land zu bekommen.

Die obschtschina-Verfassung des russischen Mir war Grundlage und Voraussetzung für die Existenz seiner Mitglieder, aber das hieß gleichzeitig, dass jeder Einzelne der Gemeinschaft untergeordnet und verpflichtet war.

Es sind vor allem drei Wertvorstellungen, die die obschtschina-Verfassung des russischen Mir kennzeichnen.

1. „Der einzelne muss (...) für die Gemeinschaft, der er angehört, zu jedem Opfer bereit sein. Ein solcher Vorrang des Gemeinschaftsgedankens erklärt sich aus den Erfahrungen der russischen Geschichte, in der, besonders zur Zeit der Herausbildung des russischen Nationalstaats im 15. Jahrhundert, der Zusammenhalt der sozialen Gruppe von geradezu existentieller Bedeutung war, woraus dann eine immer stärkere Verankerung des Gemeinns im Bewußtsein und Unterbewußtsein des Volkes resultierte. Nur die strikte Unterordnung des einzelnen unter die Interessen der Obschtschina konnte den Bestand des russischen Volkes als Ethnos sichern. Bis zur Befriedung der Steppe war, unter dem permanenten Druck vorwiegend von Osten, aber auch von Westen, das rein biologische Überleben der Russen einzig und allein durch die »Opferung« des einzelnen zum Nutzen des Kollektivs möglich geworden. Darüber hinaus erwies sich die Obschtschina bei der Lösung einer seinerzeit grundlegenden historischen Aufgabe des russischen Volkes, nämlich der Erschließung wilder Waldgebiete, als eine unabdingbare sozialwirtschaftliche Einheit, gewährleistete sie doch den für ein solches Vorhaben notwendigen Zusammenhalt einer minimalen Gruppe von Menschen, selbst wenn diese auf Einzelgehöften oder verstreut in Waldhütten lebten. Eine derartige kolonisatorische Leistung, wie die Besiedelung riesiger Waldgebiete, setzt die Möglichkeit, erstens, der schnellen gegenseitigen Hilfe und, zweitens, einer raschen biologischen Reproduktion der Bevölkerung voraus. Beide Voraussetzungen aber waren auf optimale Weise durch den Verbund in der Obschtschina gegeben.“ (Boronoev und Smirnov 1998, S. 78)

Das soziale Prinzip der obschtschina war also nicht das einer Gesellschaft, sondern das einer *Gemeinschaft*. Die Gesellschaft ist nach dem Prinzip der Sachlichkeit, der überindividuellen Funktionalität und generalisierter Verhaltenserwartungen organisiert. Die Ge-

meinschaft hingegen lebt von einer gefühlsmäßigen Verbundenheit zwischen Personen, die sich als Teil eines größeren Ganzen und damit als Repräsentanten einer kollektiven Identität verstehen. Ihr Verhältnis zueinander ist von Zuneigung und Vertrauen in die Gesamtheit der Person geprägt.

2. „Eine weitere Wertvorstellung der Obschtschina ist die *Gerechtigkeit*, verstanden als ursprüngliche soziale Gleichheit aller Menschen, gegründet auf der wirtschaftlichen Gleichstellung (zumindest der Männer) in bezug auf den Boden. (...) In der Auffassung des russischen Bauern ist das Land »von Gott gegeben«, weshalb jeder darin Geborene ein Anrecht darauf hat (...). Jedes männliche Mitglied der Obschtschina hat das Recht auf ein gleich großes Stück Land und einen gleich großen Anteil an allem Vermögen, über das (...) der »Mir« verfügt.“ (Boronoev und Smirnov 1998, S. 79) Das bedeutete natürlich auch, dass dem Einzelnen die Früchte einer besonderen Anstrengung nicht allein zufielen, sondern - zwischen Reichen und Faulen - geteilt wurden! Andererseits erhielt sich aus diesem Gedanken der Gleichheit und Gerechtigkeit auch die Bindung an die obschtschina, denn sich gegen sie zu stellen, hätte die symbolische und konkrete Aufgabe des gemeinsamen Vermögens bedeutet! Beide Prinzipien erklären, warum das Prinzip der Gleichheit und der Umverteilung so leicht in die spätere kommunistische Ideologie übernommen werden konnte.

3. „Eine dritte Wertvorstellung der Obschtschina ist das Individuum, der Mensch als biologisches Wesen, dessen Leben dem »Mir« für die Existenzsicherung der Obschtschina als Arbeitssubjekt, das durch seinen Arbeitsbeitrag das allgemeine Los erleichtert, wichtig ist.“ (Boronoev und Smirnov 1998, S. 79) Das Individuum wird also von der Gemeinschaft her gedacht, nicht von sich aus! Es zählt insofern, als es die Allgemeinheit unterstützt.

Man muss noch etwas weiteres bedenken, das oben schon angesprochen wurde: Die obschtschina war eine Wirtschaftsweise „zum Zwecke der Selbstversorgung. Im Unterschied zur westeuropäischen Landwirtschaft, die schon früh für den Markt zu produzieren begann und sich damit der marktwirtschaftlichen Konkurrenz zu stellen hatte, blieb die russische Obschtschina »unter sich«, eine selbstgenügsame Produktionsgemeinschaft.“ (Boronoev und Smirnov 1998, S. 80)

Diese Selbstgenügsamkeit wirkte sich natürlich auf den Volkscharakter und die Vorstellung von Individualität aus: „Aufgrund der Streulage der Felder und ihrer ständigen Neuzuteilung trug alle wirtschaftliche Fürsorge, sei es die Hebung der Bodenfruchtbarkeit oder der Bau von Landwegen, Überführungen u. a. rein episodischen und zufälligen Charakter. Auch die notwendigen Wirtschaftsbauten vor

Ort der Feldarbeiten waren provisorisch, in der Regel für eine einjährige Nutzung gedacht, nach dem Motte: »Für mich genügt es« - eine Einstellung, die nicht ohne Einfluß auf den Volkscharakter bleiben konnte. Die Wirtschaftstätigkeit verlief in der Obschtschina »aufs Geratewohl« und bedeutete für den einzelnen Bauern, der in seinen Entscheidungen hinsichtlich der landwirtschaftlichen Arbeiten nicht frei war, stets, auf möglichst günstige Umstände zu hoffen, nicht zuletzt, was die Lage seiner Feldschläge anbetraf, nahmen doch die Arbeitszeitverluste infolge der weiten Streulage der Flächen horrende Ausmaße an. So ging in der Volkstradition der Stimulus zu schöpferischer Arbeit und Selbständigkeit verloren.“ (Boronoev und Smirnov 1998, S. 82)

Deshalb stand auch Reichtum an sich nicht in hohem Ansehen. „Wesentlich höher im Kurs stand die Ruhmestat“. (Boronoev und Smirnov 1998, S. 83) Reichtum war nur insofern von Wert, als man ihn freigebig bei Festen und Gelegen verschwendete. Der Reichtum, den sich die Großbauern, die Kulaken, erwarben, indem sie für einen Markt produzierten, galt als unmoralisch. Sie hatten sich nämlich aus der obschtschina gelöst, die Gemeinschaft also aufgegeben, und arbeiteten nach rationalen, marktwirtschaftlichen Prinzipien, vor allem aber als Individuen. Wer das aber tat, konnte kein guter Mensch sein! Etwas von der Verachtung individueller Anstrengung hat sich bis heute erhalten. Umgekehrt hat die kommunistische Ideologie nahtlos an dieses kollektivistische Denken anschließen können. Ja, man kann sogar sagen, dass die obschtschina durch diese Ideologie eine Aufwertung bekommen hat, die einerseits den Traum der Gleichheit und inneren Verbundenheit mit einer Gemeinschaft wahr werden ließ, die andererseits aber den Zwang zur Individualität, wie sie im Westen gefordert wurde, für dekadent und das Prinzip Gesellschaft für falsch erklärte.

## **2. Individualisierung: die Ausweisung aus der Gemeinschaft und der Zwang, für sich allein zu stehen**

Blicken wir auf die Sozialisationskultur in Deutschland. Der deutsche Soziologie *Ulrich Beck* hat einen neuen „Modus der Vergesellschaftung“, eine Art Gestaltwandel im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft festgestellt, den er als ‚Individualisierung‘ bezeichnet. (Beck 1986, S. 205) Diese Entwicklung zeichnete sich schon am Ende des 19. Jahrhunderts ab und gewann in der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg an Fahrt.

Nach Beck hat die Moderne zu einer dreifachen Individualisierung geführt: „*Herauslösung* aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versor-

gungszusammenhänge (‚Freisetzungsdimension‘), *Verlust von traditionellen Sicherheiten* im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen (‚Entzauberungsdimension‘) und - womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird - eine *neue Art der sozialen Einbindung* (‚Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension‘).“ (Beck 1986, S. 206)

Was *Entzauberung* meint, liegt auf der Hand: es gibt keine verbindlichen Sinnsysteme mehr, auf die sich alle bezögen. Das wurde nicht erst durch die Aufklärung in Gang gesetzt, erhielt aber dort seine moralische und politische Rechtfertigung. Ganz entscheidend haben im 20. Jahrhundert die Medien, und hier vor allem das Fernsehen, dazu beigetragen, dass aus der Darstellung der Fülle des Lebens für alle ein Schluss herauskam: Für fast alles gibt es gute Gründe, und kein Wert und keine Norm, kein Geheimnis und kein Glaube ist im Prinzip besser oder schlechter als ein anderer. Entzauberung heißt denn auch, dass naives Vertrauen auf irgendeinen Sinn nicht mehr möglich ist. Das Individuum muss im Grunde ohne Netz und doppelten Boden alles selbst erfinden, entscheiden - und vor anderen rechtfertigen! In dieser Hinsicht trifft es den einen mehr und den anderen weniger. Der eine ist zu einem solchen Verhalten mehr in der Lage als ein anderer; dieser ist in soziale Beziehungen eingebunden, die eine relative Sicherheit in dieser Hinsicht geben, und jener ist ratlos auf sich gestellt. Der soziale Wandel besteht in einem Mentalitätswandel, in dem es auch um emotionale Sicherheit und Gewissheit der eigenen Person und die Stellung zur Gesellschaft geht.

Als einen Kristallisationspunkt der zweiten Dimensionen der Individualisierung, der *Freisetzung*, nennt Beck die „Herauslösung aus ständisch geprägten sozialen Klassen“ (Beck 1986, S. 208). An die Stelle von Ständen und Klassen, aber auch geschlossenen Milieus, in denen sich Individuen gemeinschaftlich verbunden fühlen, sind lockere und wechselnde Verbindungen getreten, in denen sich Individuen in jeweiligen Rollen und mit sachlichen Absichten gegenüberstehen. Beck bezeichnet die Gesellschaft sogar als Loseblattsammlung von Individuen! Einen zweiten Kristallisationspunkt der Freisetzung sieht er in der Veränderung im familialen Beziehungsgefüge. Auch hier ist es so, dass sich die Individuen immer seltener als ganze Person aufgehoben und gefordert fühlen, sondern jeder Einzelne trägt seine zahlreichen Rollen und Identitäten, die sich alle einer differenzierten gesellschaftlichen Funktionalität verdanken, mit sich herum. Warum brauchen sie überhaupt eine Familie? Beck gibt eine scharfe, desillusionierende Antwort: In der Familie gehen sie „ein eigenartig widerspruchsvolles Zweckbündnis zum geregelten Emo-

tionalitätsaustausch auf Widerruf“ (Beck 1986, S. 208f.) ein! Aus der Sicht einer älteren, kritischen Theorie könnte man sagen: die gesellschaftlichen Verhältnisse, die durch Funktionalität und Entfremdung der Person gekennzeichnet sind, schlagen auf die Familie als Idee ursprünglicher Gemeinschaft durch und reproduzieren dort gleiche Sozialisationsstrukturen.

Das Individuum wird freigesetzt von einer Gemeinschaft und in seiner Fähigkeit beansprucht, sich immer und überall in seinen gesellschaftlichen Rollen zurechtzufinden. Das allein ist schon schwer genug. Noch schwerer ist aber die Forderung, angesichts der Pluralität und Widersprüchlichkeit dieser Rollen so etwas wie eine unverwechselbare Identität zu zeigen. Wahrscheinlich erhalten wir uns auch nur die Phantasie, dass wir das könnten, weil wir sonst die Vertreibung aus der Geborgenheit dieser und anderer Gemeinschaften nicht ertragen könnten!

Neben diesen beiden Kristallisationspunkten der Freisetzung - Klassenkultur und Familie - zeichnen sich weitere Freisetzungen ab, die sich in der Produktionssphäre abspielen. Längst ist die Sicherheit eines lebenslangen Berufs dahin. Für viele ist Flexibilisierung der Arbeitszeit zum neuen Organisationsprinzip des Alltags geworden. In immer mehr häuslichen Verhältnissen macht sich Berufsarbeit in Form von Telearbeit oder Heimarbeit breit. Millionen stehen sogar ohne Arbeit da. Arbeit, über die sich nach der These von Weber die Moderne und nach der von Marx der Mensch konstituiert, verliert ihren Sinn. Sie ist immer seltener der Ort der Selbstverwirklichung oder gemeinschaftlicher Beziehungen.

Kommen wir zur dritten Dimension der Individualisierung. Das Individuum in der westlichen Moderne wird sozialisiert, sich permanent auf veränderte gesellschaftliche Erwartungen und Chancen einzustellen. Es ist gehalten, aus seiner individuellen Lage die Entscheidungen seines eigenen Lebens zu treffen, aber es sieht sich von Institutionen und Regelungen, von Moden und Erwartungen umstellt, die seine individuellen Entscheidungen in eine bestimmte Richtung lenken oder Standardentscheidungen sogar erzwingen. Das meint Beck, wenn er von einem neuen *Modus der Re-Integration und Kontrolle* spricht. Das Private wie das Öffentliche geraten unter den Druck von Moden und Konjunkturen, von Institutionen und Standards. Es sind die institutionellen Regelungen des Bildungssystems, des Arbeitsmarktes, des Konsums, der sozialen Versorgung, der Moden usw., durch die unser Leben prozessiert wird. So kommt es zu einer unendlichen Verdoppelung von Normalbiographien, obwohl jeder einzelne von uns meint, er sei so ganz anders als die anderen! Individualisierung heißt unter diesen gesellschaftlichen Strukturen

und Prozessen aber de facto „Rahmung individueller Normalität“. (Abels 1993, S. 542)

Für diesen Zusammenhang von Freisetzung und Institutionalisierung gibt Beck ein pittoreskes Beispiel, das Fernsehen: „Das Fernsehen vereinzelt *und* standardisiert. Es löst die Menschen einerseits aus traditional geprägten und gebundenen Gesprächs-, Erfahrungs- und Lebenszusammenhängen heraus. Zugleich befinden sich aber alle in einer ähnlichen Situation: sie konsumieren institutionell fabrizierte Fernsehprogramme, und zwar von Honolulu bis Moskau und Singapur. Die Individualisierung - genauer: Herauslösung aus traditionellen Lebenszusammenhängen - geht einher mit einer Vereinheitlichung und Standardisierung der Existenzformen.“ (Beck 1986, S. 213)

Wenden wir den Blick auf das Risiko der Moderne, das uns durch das Fernsehen ins Haus kommt, ins Allgemeine und blicken auf eine neue Dimension sozialer Ungleichheit, die sich hier zeigt: auf der Ebene der individuellen Existenz bemisst sie sich daran, wie die Individuen mehr oder weniger schlecht als recht mit den Risiken der Moderne fertig werden und Chancen nutzen.

Nach diesem Blick auf das Individuum nun der Blick auf die Gesellschaft und ihre strukturellen Veränderungen. Beck fasst diesen Wandel unter der These der „reflexiven Modernisierung“, die die „einfache Modernisierung“, in der Traditionen rationalisiert wurden, nun selbst entzaubert. (vgl. Beck 1991, S. 40)

Der Widerspruch der beiden Modernen lässt sich theoretisch mit der Rationalisierungsthese von Max Weber erklären: Rationalisierung bedeutet nicht nur Versachlichung, sondern auch konsequente Anwendung und Steigerung von Entscheidungen, und das in allen Lebensbereichen. Was für den Handel gilt, gilt auch für die Organisation der Arbeit, die Lebensführung und den Glauben. Aber irgendwann kommt ein Punkt, an dem diese Steigerungen Nebenfolgen haben, die sich gegenseitig blockieren. Sie werden lange nicht bemerkt, aber bedingen einander. Eine Nebenfolge der Rationalisierung aller Lebensbereiche ist, dass es eigentlich keine *Lebensbereiche* (im Sinne der Gemeinschaft und des ganzen Lebens der ganzen Person) mehr sind, sondern nur noch *Funktionsbereiche*, in denen Individuen sich über Rollen begegnen.

Nun ist es nicht so, dass niemand diese Nebenfolgen bemerkte, sondern dem einen fallen diese, dem anderen jene auf. Vor allem Experten machen sich Gedanken über diese Nebenfolgen, aber sie „reflektieren“ (jetzt im Sinne des „Nachdenkens“!) und begründen sie jeweils nur in einem Ausschnitt und setzen sie selektiv in Beziehung nur zu bestimmten anderen. In der Summe stellt sich das Wissen

über die Nebenfolgen der Modernisierung als ein „Konfliktfeld pluralistischer Rationalitätsansprüche“, im Einzelnen als ein Nebeneinander von „Nicht-Wissen“ dar! (vgl. Beck 1996b, S. 299)

Aufgebrochen ist der Widerspruch der Moderne mit der ökologischen Frage: „Mit ihr werden Basisprämissen europäischen Denkens und Handelns fragwürdig: die Vorstellungswelt des grenzenlosen Wachstums, die technische Fortschrittsgewissheit, die Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft.“ (Beck 1996a, S. 20) Doch um diese Frage allein geht es in der Risikogesellschaft schon lange nicht mehr. Die „Ordnungsmodelle des Sozialen“ selbst wurden fraglich. (Beck 1996a, S. 20) Aus der Rationalisierung folgt nämlich zweitens, dass „die Gesellschaft der Institutionen und die Gesellschaft der Individuen (...) in ihren Grundformen“ nicht mehr korrespondieren. (Beck 1991, S. 45) Was ist gemeint? Die Sachlichkeit der Institutionen generiert und erfordert Funktionsträger; die Individuen sehen sich über Rollen verbunden, aber nicht über Gefühl und Zuneigung.

Die Individuallagen sind durch eine hohe Pluralisierung von Rollen gekennzeichnet, die nur zum Teil den Erwartungen der Institutionen entsprechen. Ein Beispiel: Betriebe erwarten, dass die Motivation der Arbeiter dauerhaft, hoch und kontinuierlich ist. Der eine Arbeiter rechnet aber damit, dass er mit seinen 55 Jahren über kurz oder lang mit einer Entlassung rechnen muss, und wird nur noch begrenzte Motivation aufbringen, und der andere betrachtet seinen Job nur als notwendiges Übel, das seine fröhliche Freizeit unterbricht. Oder ein anderes Beispiel: in der Diskussion um den Generationenvertrag wird unterstellt, dass im Fall des Falles, wenn also private Altersvorsorge und gesetzliche Rente nicht ausreichen, doch eine Solidargemeinschaft eintreten wird, obwohl die Individualisierung seit langem eine Mentalität begünstigt hat, in der jeder zunächst und vor allem nur an sich denkt.

Im Zuge reflexiver Modernisierung geraten die Institutionen, als der unterstellte Konsens, wie Gesellschaft sinnvoll geregelt ist, unter Druck: sie „verlieren (...) ihre historischen Grundlagen, werden widersprüchlich, konflikthaft, individuumabhängig, erweisen sich als zustimmungsbedürftig, auslegungsbedürftig, offen für interne Koalitionen und soziale Bewegungen.“ (Beck 1991, S. 50) Eine Summe von Individuen bemächtigt sich der Institutionen, aber nicht im Gefühl der Verbundenheit, sondern als zufällige Interessenten.

Im Räderwerk beginnt es zu knirschen und die Widersprüche werden bewusst. In dieser Situation helfen weder Wegsehen noch eine Politik des Durchwurschtelns, und das Rad der Zeit zurückdrehen geht schon gar nicht: „Die Moderne ist kein Fiaker, aus dem man,

wenn es einem nicht passt, an der nächsten Ecke aussteigen kann, sagte Max Weber. Dies gilt auch, wenn die Moderne in die Kurve der Selbstanwendung geht.“ (Beck 1991, S. 50) Das hat Max Weber zwar nicht von der Moderne gesagt, sondern von der Wissenschaft, aber als Metapher passt es ganz gut.

Um im Bild zu bleiben: je schneller die Moderne in die Kurve der Selbstrationalisierung kommt, umso mehr steigt die Gefahr, dass wir die Kräfte, die wir entfesselt haben, nicht mehr beherrschen. Wenn wir nicht auf die Bremse treten - zumindest über Konsequenzen nachdenken - und alles weiter machen, was wir technisch und ideologisch machen können, dann werden sich die unbeabsichtigten Nebenfolgen gegenseitig blockieren. Die Individuen werden durch die Pluralität der Rationalitäten und durch die Widersprüche zwischen den Institutionen und den individuellen Lebenslagen überfordert. In dieser paradoxen Situation trauen sich immer weniger zu, öffentlich relevante Entscheidungen zu entscheiden. Andere resignieren schlichtweg. Die weit verbreitete Wahlenthaltung ist nur ein erstes Warnzeichen. Beck hofft nun darauf, dass die Widersprüche so offensichtlich werden, dass eine öffentliche „Reflexion“ einsetzt, die nach Wegen in eine *andere*, „zweite Moderne“ sucht. Um die „Praxis des industriellen Weiter-So“ ganz gezielt zu unterlaufen, spricht er die „Folgenbremsen, Zweifler, Umdenker in allen Bereichen, Etagen, Themen gesellschaftlicher Entwicklung“ an. (Beck 1991, S. 51)

Ein Ziel des neuen Denkens dürfte allerdings klar sein: Der Widerspruch zwischen Institutionen und individuellen Lebenslagen schreit geradezu danach, das Dritte zu suchen: Gemeinschaft. Auf die eingangs gestellte erste Frage kann man nur antworten: die Sozialisationskultur im Westen muss ihre Richtung ändern. Wenn wir vom Individuum im Angesicht seiner Zukunft sprechen, dann kann es nur in Verbindung zu einer Gemeinschaft weitergedacht werden. Für diese feste Erwartung spricht die *Krise einer Hoffnung*, an die sich viele angesichts der immer komplexeren Herausforderungen durch eine differenzierte Gesellschaft klammern - der Hoffnung, trotz allem eine unverwechselbare Identität zu haben, zu sein oder wenigstens zu präsentieren!

### **3. Identität in der Moderne - möglich, nötig, außer Konkurrenz?**

Das Thema „Identität“ steht im Zentrum eines Buches, das den sprechenden Titel „Das Unbehagen in der Modernität“ trägt. Es stammt von *Peter L. Berger, Brigitte Berger* und *Hansfried Kellner* (Berger u. a. 1973). Nach ihrer Kritik kann man sich fragen, ob es Identität im

Sinne von Besonderheit und Konstanz des Individuums überhaupt gibt - und ob sie als solche überhaupt noch geboten ist.

Berger u. a. meinen mit Identität „die tatsächliche Erfahrung des Ich in einer bestimmten sozialen Situation. Mit anderen Worten, wir meinen mit ‚Identität‘ die Art und Weise, in der der Einzelne sich selber definiert.“ (Berger u. a. 1973, S. 69) Damit ist klar, dass Identität nicht Identität an sich oder eine abstrakte Idee ist, sondern eine Konstruktion, die das Individuum vornimmt. Diese individuelle Konstruktion ist allerdings davon abhängig, wie in der modernen Gesellschaft Identität typischerweise konstruiert wird. Da jeder Teil einer sozialen Wirklichkeit ist, die ihn sozialisiert, ist auch die Art und Weise, in der er sich seine Identität vorstellt und wie er sie präsentiert, durch die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ bestimmt. Unter dieser Prämisse heben Berger u. a. vier Aspekte der modernen Identität hervor.

Erstens bezeichnen sie die moderne Identität als *besonders offen*, wobei Offenheit im Sinne der von *David Riesman* (1950) beschriebenen Außenleitung zu verstehen ist. (Berger u. a. 1973, S. 70) Identität heißt, sich offen zu halten für das, was der Zeitgeist bietet und gebietet. Der moderne Mensch ist ständig auf Empfang für die Signale des Zeitgeistes und bereit, sich immer wieder umzustellen. Berger u. a. sprechen von *Transformationen*, auf die der moderne Mensch sogar ein bisschen stolz ist. Er begreift seinen Lebenslauf „als eine Wanderung durch verschiedene soziale Welten und als stufenweise Verwirklichung einer Reihe von möglichen Identitäten.“ (Berger u. a. 1973, S. 70) Die Identität ist sozusagen „unabgeschlossen“. Doch das stolze Bewusstsein, offen (heute würden wir sagen: flexibel) zu sein, hat eine Kehrseite: „Diese Eigenschaft der Unabgeschlossenheit der modernen Identität erzeugt psychische Belastungen und macht den Einzelnen besonders verwundbar dafür, dass andere ihn immer wieder anders definieren.“ (Berger u. a. 1973, S. 70)

Da selbstverständlich unterstellt wird, dass alle anderen sich genauso verhalten und dass auch sie vor den widersprüchlichsten Definitionen durch die vielen anderen nicht geschützt sind, bleibt jede Identität diffus, auch die eigene. Deshalb bezeichnen Berger u. a. die moderne Identität zweitens als *besonders differenziert*. „Wegen der Pluralität der sozialen Welten in der modernen Gesellschaft werden die Strukturen jeder einzelnen Welt als relativ labil und unverlässlich erlebt.“ (Berger u. a. 1973, S. 70) Während in der vormodernen Gesellschaft das Individuum in einer einheitlichen Welt lebte, die feste Orientierungen bot, sieht es sich heute mit einer Pluralität von Welten konfrontiert, die jede für sich Sinn haben. Dadurch wird aber jede

einzelne von ihnen relativiert. Die institutionelle Ordnung erfährt gewissermaßen einen ‚Wirklichkeitsverlust‘. Der ‚Wirklichkeitsakzent‘ verlagert sich von der objektiven Ordnung der Institutionen in das Reich der Subjektivität. Anders ausgedrückt: Für das Individuum wird die Selbsterfahrung realer als seine Erfahrung der objektiven sozialen Welt. Er sucht deshalb seinen ‚Halt‘ in der Wirklichkeit mehr in sich selbst als außerhalb seiner selbst. Das hat unter anderem zur Folge, dass die subjektive Wirklichkeit des Einzelnen (...) für ihn zunehmend differenzierter, komplexer und ‚interessanter‘ wird. Die Subjektivität erlangt bislang ungeahnte ‚Tiefen‘.“ (Berger u. a. 1973, S. 71) Hier liegt eine Erklärung, warum das Wort von der „Betroffenheit“ zum Kürzel für Befindlichkeit und unüberbietbare Legitimation geworden ist!

Nimmt man die Offenheit und Differenziertheit der modernen Identität zusammen, so ist die „Krise der modernen Identität“ offenkundig: selbst unabgeschlossen, vorübergehend und in permanentem Wandel soll sie dem Individuum Halt geben in einer sich immer mehr differenzierenden Welt. Je mehr Aufmerksamkeit das Subjekt seiner differenzierten Identität schenkt, umso mehr verliert diese ihre Konturen. Deshalb ist es für die Autoren auch nicht überraschend, „dass der moderne Mensch an einer *permanenten Identitätskrise* leidet, ein Zustand, der zu starker Nervosität führt.“ (Berger u. a. 1973, S. 71)

Aus der Tatsache, dass die moderne Identität angesichts der Relativität der vielen sozialen Welten immer differenzierter wird, folgt ein drittes Kennzeichen der modernen Identität: sie ist „besonders reflexiv“. (Berger u. a. 1973, S. 71) In der Vormoderne mit mehr oder weniger klaren Ordnungen und festen Halten in Glaube und Tradition kam das Individuum mit einem Minimum an Reflexionen aus. Die Welt war wie sie war, selbstverständlich und verlässlich. Man lebte im „Zustand des unreflektierten ‚Zuhause-seins‘ in der sozialen Welt“ und wusste, dass alle in dieser einen Welt gleichermaßen zuhause waren. Anders in der modernen Gesellschaft: „Sie konfrontiert den Einzelnen mit einem fortwährend wechselnden Kaleidoskop sozialer Erfahrungen und Bedeutungen, sie zwingt ihn, Entscheidungen zu treffen und Pläne zu schmieden.“ (Berger u. a. 1973, S. 71)

Um es platt auszudrücken: die Zukunft kommt nicht mehr so, wie sie früher immer gekommen ist, sondern ist in jeder Hinsicht möglich, im günstigsten Fall nur wahrscheinlich. Da niemand mit Ungewissheit dauerhaft leben kann, muss sich jeder mit einem Plan, am besten noch mit alternativen Plänen für den Fall der Fälle, auf die Zukunft vorbereiten. Wäre da nicht Identität als fester Entschluss zu einer bestimmten Biographie nicht geradezu hinderlich? (vgl. Abels 1997) Kurz: Die Moderne zwingt den Einzelnen zur Reflexion. „Das moder-

ne Bewusstsein ist deshalb besonders wach, gespannt, ‚rationalisierend‘.“ (Berger u. a. 1973, S. 71f.) Beck hat diesen Gedanken zu der These verdichtet, dass die Individuen in der Moderne gezwungen sind, „sich selbst zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen und Lebensführung zu machen.“ (Beck 1986, S. 116f.) Das bedeutet, dass Biographie selbst hergestellt werden muss; sie wird „*selbstreflexiv*“. (Beck 1986, S. 216) Die Reflexivität wendet sich nicht nur nach außen, auf die soziale Wirklichkeit, die es zu bemeistern gilt, sondern auch nach innen, auf die Identität: „Nicht nur die Außenwelt, sondern auch das Ich wird zum Gegenstand bewusster Aufmerksamkeit und manchmal angstvollen Forschens.“ (Berger u. a. 1973, S. 72) Identität, so könnte man diesen Gedanken fortführen, besteht in der permanenten Beobachtung des Ich in der permanenten Umstellung auf die Außenwelt.

Berger, Berger und Kellner kommen zu einem vierten Aspekt der modernen Identität: sie ist „*besonders individuiert*“. (Berger u. a. 1973, S. 72) Damit ist gemeint, dass das Individuum „einen sehr wichtigen Platz in der Hierarchie der Werte“ erlangt. „Individuelle Freiheit, individuelle Autonomie und individuelle Rechte werden als moralische Imperative von fundamentaler Bedeutung für selbstverständlich genommen, und das oberste dieser individuellen Rechte ist das Recht, sein Leben so frei wie möglich zu planen und zu gestalten.“ (Berger u. a. 1973, S. 72) Damit wächst die strukturelle Distanz zwischen Individuum und Gesellschaft, obwohl auf den ersten Blick Vermassung und Anpassung zunehmen. Man kann es auch so sagen: das Niemandsland Gesellschaft wird ständig größer. Keiner kultiviert es, aber jeder beansprucht es als Schutzzone.

Der Prozess der „Sozialisation“ ändert allmählich seine Richtung: er geht weg von der Verantwortung und Motivation für ein sachlich-institutionale, „kalte“ Gesellschaft hin zum Anspruch auf gesellschaftliche Absicherung unbedingter Individualität. Aber fast unbemerkt regt sich hier und dort schon der Wunsch nach einer nicht-geregelten, „warmen“ Gemeinschaft. Ganz nebenbei ist der immer häufiger von Politikern benutzte Slogan, gegen die bürokratische Verwaltung eines geeinten Europa ein Europa der Regionen zu setzen, genau so zu erklären!

#### **4. Was tun?**

Nach diesen Überlegungen von Berger, Berger und Kellner dürfte klar sein, dass Identität im Sinne von Einzigartigkeit, Wahrhaftigkeit und Konsequenz in der Moderne strukturell erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht wird. Insofern kann man Identität tatsächlich als Krisenbegriff in der Moderne verstehen.

Was ich meine, will ich mit zwei Fragen verdeutlichen. Kann es angesichts der Pluralität von Lebensstilen und Sinnorientierungen Identität in dem emphatischen Sinne von Authentizität, Konstanz und Einzigartigkeit überhaupt noch geben und sollte es eine solche überhaupt geben? Ich möchte beide Fragen verneinen, weil niemand eine Insel ist, sondern als Individuum in der Gesellschaft durch deren Wandel berührt wird. Wie sich die Strukturen der Gesellschaft ändern, so ergeben sich auch neue Herausforderungen und Chancen. Jenen würde eine rigide Identität nicht gerecht, diese würden von einer solchen nicht wahrgenommen. Identität, und das soll dann das letzte Wort zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sein, kann und braucht im wörtlichen Sinne des Wortes nicht „festgestellt“ zu werden. Das bedeutet umgekehrt, dass wir sie permanent neu entwerfen müssen – für uns und vor den anderen. Das ist ein anstrengendes Geschäft. Aber ohne das ginge das Individuum in der *Gesellschaft* auf. Umgekehrt kann man aber auch nicht erwarten, dass das Individuum permanent etwas Neues erfindet und durchhält, wenn es sich des Vertrauens und der Zuneigung signifikanter anderer nicht gewiss ist. Genau dies leisten *Gemeinschaften*. An die Gesellschaft *sind* wir durch Funktionalität *gekettet*. Das macht sie trotz aller Komplexität und Widersprüchlichkeit in gewisser Weise kalkulierbar und aushaltbar. An Gemeinschaften *können* wir uns *binden*, weil sie jenseits sachlicher Funktionalität stehen. Sie funktionieren nach dem Prinzip des Vertrauens. Dafür gibt es keine rationale Begründung und keine einklagbare Garantie. Aber es tut der Seele gut.

#### Literatur

Abels, Heinz

(1993): *Jugend vor der Moderne. Soziologische und psychologische Theorien des 20. Jahrhunderts.* (Opladen, Leske + Budrich)

(1997): *Abschied von der Identität.* In: Hagener Materialien zur Soziologie, Heft 1

(2001): *Einführung in die Soziologie.* Bd. 1: Der Blick auf die Gesellschaft. Bd. 2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft. (Wiesbaden, Westdeutscher Verlag)

Beck, Ulrich

(1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* (Frankfurt am Main, Suhrkamp)

(1991): *Der Konflikt der zwei Modernen.* In: Zapf (Hrsg.) (1991): *Die Modernisierung moderner Gesellschaften.* (Frankfurt am Main, Campus)

(1996a): *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne.* In: Beck u. a. (Hrsg.) (1996)

(1996b): *Wissen oder Nicht-Wissen? Zwei Perspektiven „reflexiver Modernisierung“.* In: Beck u. a. (Hrsg.) (1996)

Beck, Ulrich; u. a. (Hrsg.) (1996): *Reflexive Modernisierung - Eine Kontroverse.* (Frankfurt am Main, Suhrkamp)

Berdjaev, Nikolai A. (1937): *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus.* (Luzern, Vita Nova)

Berger, Peter L.; u. a. (1973): *Das Unbehagen in der Modernität.* (Frankfurt am Main, Campus, 1975)

- Boronev, Alexander O.; Smirnov, Petr. I. (1995): Dorfgemeinschaft und Volkscharakter. In: Schpakova (Hrsg.) (1995): St. Petersburger Beiträge zur Soziologie. (Hamburg, Fechner)
- Boronev, Alexander O.; Smirnov, Petr. I. (1998): Russische Mentalität. In: Gesellschaft in Russland, Bd. 1 (Studienbrief FernUniversität Hagen)
- Herberstein, Sigismund zu (1526): Reise zu den Moskowitern 1526. Hrsg. und eingeleitet von T. Seifert (München, Bruckmann, 1966)
- Hurrelmann, Klaus (1983):
- Ingold, Felix Philipp (2001): Klio, steh mir bei. Boris Mironows Neuinszenierung der russischen Geschichte. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.1.2001
- Kant, Immanuel (1798): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Kant: Werke, Bd. 10. (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Margolina, Sonja (2001): Vorwärts, zurück! Aus russischen Zeitschriften: Die Resowjetisierung unter Putin. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1.3.2001
- Riesman, David (1950): Die einsame Masse. (Reinbek, Rowohlt, 1958)
- Weber, Max (1923): Wirtschaftsgeschichte. Hrsg. von S. Hellmann und M. Palyi. (München und Leipzig, Duncker & Humblot)
- Zwengel, Ralf (2001): Der neue Mensch von innen. Das Buch von der Nachfolge Lenins: Ruische Selbstbilder und der Wunsch nach dem Kollektiv. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.1.2001