

Zygmunt Bauman: die ambivalente Verfassung moderner und postmoderner Kultur

Kron, Thomas; Reddig, Melanie

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kron, T., & Reddig, M. (2006). Zygmunt Bauman: die ambivalente Verfassung moderner und postmoderner Kultur. In S. Moebius, & D. Quadflieg (Hrsg.), *Kultur: Theorien der Gegenwart* (S. 363-377). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-192430>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

- Rasch, W.: A completely New Politics, or, Excluding the Political? Agamben's Critique of Sovereignty. In: Soziale Systeme, Bd. 8, 2002, S. 38-53.
- Ryn, Z./Klodzinski, S.: An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des »Muselmanns« im Konzentrationslager. In: Auschwitz-Hefte, Bd. 1, Basel 1987, S. 89-154.
- Sander, H. J.: Politik aus sprachloser Macht – eine Lebensform ohne Zweck. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 52, 2004, S. 654-657.
- Sarasin, P.: Agamben – oder doch Foucault? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 51, 2003, S. 348-353.
- Schmitt, C.: Politische Theologie. 4 Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 4. Aufl., Berlin 1985.
- Schmitt, C.: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl., Berlin 1993.
- Schwarte, L./Wulf, C. (Hg.): Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie. München 2003.
- Sofsky, W.: Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager. Frankfurt/M. 1993.
- Stingelin, M. (Hg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt/M. 2003.
- Thomä, D.: Der Herrenlose. Gegenfigur zu Agambens »homo sacer« – Leitfigur einer anderen Theorie der Moderne. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 52, 2004, S. 965-984.
- Weiß, M. G.: Giorgio Agambens anthropologische Maschine. In: Journal Phänomenologie, Bd. 18, 2002, S. 7-13.
- Werber, N.: Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager. In: Merkur, Bd. 7, 2002, S. 618-622.
- Wevelsiep, C.: Zur Politik des Ausnahmezustands. In: Prima Philosophia, Bd. 4, 2003, S. 463-479.

Zygmunt Bauman: Die ambivalente Verfassung moderner und postmoderner Kultur

Thomas Kron/Melanie Reddig

Zygmunt Bauman, 1925 in Polen geboren und jüdischer Abstammung, ist einer der renommiertesten Soziologen der Gegenwart. Geprägt durch die Erfahrungen des nationalsozialistischen und kommunistischen Totalitarismus, des Krieges und des Exils, steht für Baumann die Förderung von Verantwortung, Freiheit und Autonomie des Individuums im Zentrum seiner Arbeit. „*Aufklärung mit dem Ziel menschlicher Einsicht*“ ist für ihn das Ziel der Soziologie (Bauman 2000: 247). Um dies zu erreichen ist eine soziologische Auseinandersetzung mit Kultur unverzichtbar. Sie zu verstehen bedeutet, Klarheit über die menschliche Existenz, über die Freiheiten und Abhängigkeiten des Menschen zu gewinnen. So ist das Verständnis von Kultur für Bauman der Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Zusammenlebens.

Bauman versteht Kultur als eine soziale *Praxis*, die es den Menschen ermöglicht, die Welt nach ihren Vorstellungen des Wünschenswerten zu strukturieren und damit konstante Randbedingungen für erfolgreiches Handeln in der Zukunft zu schaffen (vgl. Bauman 1999: 98). Kultur steht für die Art, wie Menschen die Welt sehen und über die Welt denken. Sie befähigt die Menschen, aus einem nahezu unendlichen Möglichkeitsraum eine soziale Ordnung zu konstruieren, die zwar ein Produkt des handelnden Zusammenwirkens ist, aber dennoch so unveränderlich erscheint, dass die Menschen sich an dieser Ordnung orientieren können (vgl. Bauman/Beilharz 2002: 36; Smith 2002: 81). Bauman verwendet die Metapher des Gärtners. Wie die Wildnis durch den Gärtner kultiviert wird, damit die Früchte der Natur den Wünschen des Menschen entsprechend genossen werden können, schafft sich der Mensch durch Kultur eine soziale Ordnung, die ihm Orientierung bietet. Bauman betont damit die Konstruktionsleistung der Menschen in diesem Ordnungsprozess. Die Konstruktion einer der Kultur entsprechenden Ordnung impliziert immer auch eine Entscheidung darüber, was zum Wünschenswerten gehört und was nicht. Soziale Ordnung wird dadurch geschaffen, dass Unterscheidungen getroffen und Selektionen vorgenommen werden: „To design an order means to select, to choose.“ (Bauman 1990: 146) Folglich entsteht durch Kultur immer eine *bestimmte* Ordnung mit *bestimmten* Elementen, wobei Nicht-Ordnung – jene Elemente, die als nicht zugehörig zur Ordnung definiert werden – ähnlich wie das Unkraut vom Gärtner bekämpft wird: „Culture is about introducing and keeping an order and fighting everything that departs from it and that from the point of view of this order looks like *chaos*.“ (Bauman 1990: 143)

Ambivalenz der Kultur

Die Ordnung, die der Mensch durch Kultur schafft, begrenzt ihn zugleich, da die Art, wie er die Welt sieht und sich in der Welt bewegt, wesentlich durch die Kultur bestimmt wird. Dies macht für Bauman die besondere Ambivalenz der Kultur aus: Durch Kultur konstruiert der Mensch seine soziale Welt und wird zugleich durch die dadurch erzeugten Strukturen determiniert. Kultur wirkt deshalb sowohl ermöglichend als auch begrenzend, man könnte im Anschluss an Giddens (1988) von einer „Duality of Action and Culture“ sprechen: „„Culture‘ is as much about inventing as it is about preserving; about discontinuity as much as about pattern-breaking; about norm-following as much as about the transcendence of norm; about the unique as much as about the regular; about change as much as about monotony of reproduction; about the unexpected as much as about the predictable. The core ambivalence of the concept of ‚culture‘ reflects the ambivalence of the idea of order-making, that hub of all modern existence. Man-made order is unthinkable without human freedom to choose, human capacity to rise imaginatively above reality, to withstand and push back its pressures. But inseparable from the idea of man-made order is the postulate that freedom is to result in the end in establishing a reality which cannot be so resisted; that freedom is to be deployed in the service of its own cancellation.“ (Bauman 1999: 14)

Auch wenn Kultur einen determinierenden Charakter hat, bedeutet das nicht, dass es wünschenswert wäre, eine durch Kultur geschaffene Ordnung zu vermeiden! Im Gegenteil: Kultur ist für Bauman der Kern aller sozialen Existenz. Die Fähigkeit des Menschen zur Produktion einer gesellschaftlichen Ordnung ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch, trotz seiner biologischen Konstitution als weltoffenes Mängelwesen, in einer kontingenten Welt¹ überlebensfähig ist. Die Kontingenz der Weltdeutung wird dadurch reduziert, dass Grenzen gezogen, Unterscheidungen getroffen und damit Regelmäßigkeiten erzeugt werden, die bestimmte Phänomene vorhersehbar machen: „„Order‘ is the opposite of randomness. It stands for the trimming down of the range of possibilities. A temporal sequence is ‚ordered‘ and not random in as far as not everything may happen or at least not everything is equally likely to happen. To ‚make order‘ means, in other words, to manipulate the probabilities of events.“ (Bauman 1999: 14)

Aufgrund der fehlenden Spezialisierung seiner Instinkte und seines Körpers lebt der Mensch nicht wie andere Tiere in einer natürlich vorgegebenen Ordnung, sondern muss sich durch die Schaffung einer sozialen Ordnung eine ‚künstliche Natur‘ selbst schaffen. Bauman schließt sich damit einer Anthropologie Gehlen'scher Provenienz an.² Berger und

¹ Kontingenz bedeutet, dass kein Ereignis wahrscheinlicher ist als ein anders, so dass kontingentes Sein keine Struktur hat (vgl. Baumann 1997: 26).

² Zur Kritik an diesem in der Soziologie oftmals verwendeten Menschenbild siehe Sloterdijk (2004: 671ff.), der den Menschen vielmehr als Luxuswesen begreift. In dieser Perspektive ist es gerade die „Gesellschaft im Überfluss“, die sich besonders bezüglich ihrer Mängel beobachtet. Theoretisch sei es aber völlig unklar, wie die natürliche Evolution Lebewesen mit Anfangsmängeln hervorbringe. „Eine so dramatische Mitgift an Beraubungen ist aus einer Naturgeschichte des Vormenschen unmöglich zu gewinnen. Die sich selbst überlassene Natur kennt keine erfolgreiche Überlieferung von Unangepasstheiten oder tödlichen Schwächen – allenfalls risikoträchtige Spezialisierungen vom Typus Pfauengefieder oder Hirschgeweih, Effekte, von denen bei *homo sapiens* gerade nicht die Rede sein kann.“ (Sloterdijk 2004: 704f) Sloterdijk bestreitet nicht, dass Kultur für die menschliche Entwicklung notwendig ist, betont aber, dass nur das Ineinandergreifen von biologischen und kulturellen Faktoren die Besonderheit des *homo sapiens* hat entstehen lassen können. Sloterdijks Kritik z.B. an dem Konzept der Weltoffenheit und der Kategorie Entlastung kann hier aus Platzgründen nicht ausgeführt werden. Doch das Ergebnis kann in seinen Worten festgehalten werden: „Homo-

Luckmann halten dazu fest: „Dem menschlichen Organismus mangelt es an dem nötigen biologischen Instrumentarium für die Stabilisierung menschlicher Lebensweise. Seine Existenz wäre, würde sie zurückgeworfen auf ihre rein organismischen Hilfsmittel, ein Dasein im Chaos. Solches Chaos ist theoretisch vorstellbar, empirisch aber nicht nachweisbar. Empirisch findet menschliches Sein in einem Geflecht aus Ordnung, Gerichtetheit und Stabilität statt.“ (Berger/Luckmann 1997: 54)³ Eine stabile soziale Ordnung wird aus dieser Perspektive dadurch ermöglicht, dass seine biologische Konstitution als weltoffenes Mängelwesen es dem Menschen zugleich erlaubt, in einem kreativen, sozialen Prozess eine Gesellschaftsordnung zu schaffen, durch die die Weltoffenheit in eine „relative Weltgeschlossenheit“ verwandelt wird (Berger/Luckmann 1997: 55). Durch Kultur erhält der Mensch die Chance, wie Bauman betont, Inseln der Ordnung im Chaos der Existenz zu schaffen: „Man kann sagen, es ist eine ursprüngliche und ‚brutale‘ Tatsache, dass Menschen in dem niemals endenden, da niemals völlig erfolgreichen Bemühen existieren, dem Chaos zu entkommen: Die Gesellschaft, ihre Institutionen und Gewohnheiten, ihre Bilder und Kompositionen, ihre Strukturen und ihre Verwaltungsprinzipien, sie alle sind Facetten jener ewig ergebnislosen und erbarmungslosen Flucht. Gesellschaft, so könnte man sagen, ist eine massive und fortwährende Vertuschungsoperation.“ (Bauman 1997: 28) Oder kurz: Es besteht, wie Lévi-Strauss es ausdrückt, „ein Grundbedürfnis des menschlichen Geistes nach Ordnung“ (Lévi-Strauss 1980: 25). Die Menschen schaffen sich erst mittels Kultur eine soziale Welt, in der sie gemeinsam leben und sich zurecht finden können (vgl. Bauman 1999: 10; Varcoe/Kilminster 2002: 148).

Kultur bietet dem Menschen besonders dann Orientierung und Sicherheit, wenn der Konstruktionscharakter der kulturellen Ordnung „vergessen“ wird, so dass die geschaffene Ordnung als „natürlich“ erscheint. Kultur verkörpert somit einerseits die wachsende Freiheit des Menschen, die Welt zu strukturieren, und erscheint andererseits den Menschen oftmals wie ein Naturgesetz, das schicksalhaft und unveränderbar ist (vgl. Bauman 1990: 145; Bauman 2000: 247). „Culture acquires an illusory ‚substance‘; it seems solid, heavy, pressing and irresistible. From the vantage point of the person who finds all resistance to the dominant forms of life risky and unrewarding, it may well appear indistinguishable from the rest of reality ‚out there‘. It does not seem less ‚natural‘ than nature itself. Certainly, there is little that is *artificial* about it, if artificial means being made by humans and thus having nothing but someone’s decisions, convention and tacit agreement to support it. Despite its apparently human origin, culture like nature looms high above the reach of the individual, tough and unassailable. Like nature, it stands for ‚how things are‘.“ (Bauman 1990: 145)

sapiens ist, mit anderen Worten, nicht ein Mängelwesen, das seine Armut mit Kultur kompensiert, sondern ein Luxuswesen, das durch seine protokulturellen Kompetenzen hinreichend gesichert war, um angesichts aller Gefährdungen zu überleben und gelegentlich zu prosperieren. [...] *Homo sapiens* ist ein basal verwöhntes, polymorph luxurierendes, multipel steigerungsfähiges Zwischenwesen, zu dessen Bildung genetische und symbolisch-technische Formkräfte zusammengewirkt haben. Sein biomorphologischer Befund deutet auf eine lange Geschichte autoplastischer Verfeinerung. Seine Verwöhnungschancen sind von weither vererbt. Zugleich bleibt er mit einer durchaus animalischen Zähigkeit ausgerüstet, mehr noch, begabt mit einer über das Tiererbe hinausgehenden, vom Zeitbewusstsein der Hoffnung illuminierten Kapazität zum Ausharren unter kargsten Umständen.“ (Sloterdijk 2004: 706)

³ Zu Thomas Luckmann vgl. den Beitrag von Bernt Schnettler in diesem Band.

Die Macht in der Kultur

Da der Konstruktionscharakter der Kultur oftmals „vergessen“ wird und die soziale Ordnung somit als schicksalhaft erscheint, bietet Kultur nicht nur Orientierung, sondern ist die generelle Basis dafür, dass Menschen mittels Kultur Macht ausüben können. Kultur ist deshalb für Bauman unauflösbar mit Macht verbunden (vgl. Smith 2002: 81). Innerhalb einer Gesellschaft haben nicht alle die gleiche Möglichkeit zu entscheiden, was als Ordnung zu gelten hat und was nicht. Die Gesellschaftsmitglieder, die mehr Handlungsfreiheit als andere haben, können mittels Kultur eine für alle verbindliche Ordnung schaffen: „These ‚others‘ find that their world is structured for them and they are able to structure the world less than the ‚structurers‘, who are the more powerful.“ (Varcoe/Kilminster 2002: 148) Dieser Unterschied in den Möglichkeiten der Strukturierung eröffnet nach Bauman erst Chancen für Machthandeln (vgl. Offe 2002: 176). Denn Macht ist eine soziale Relation, bei der die Freiheit der Einen die Unfreiheit der Anderen bedeutet: „Menschen, deren Hände frei sind, herrschen über Menschen, deren Hände gebunden sind; die Freiheit der einen ist die Hauptgrund für die Unfreiheit der anderen – während deren Unfreiheit der letztendliche Sinn der Freiheit der Ungebundenen ist.“ (Bauman 2000: 142)

Durch die Verknüpfung von Macht und Kultur besteht die Möglichkeit, eine soziale Ordnung zu schaffen, indem die Gesellschaftsmitglieder dazu gebracht werden, die vorgegebene Ordnung als ihre Ordnung anzuerkennen. Die Basis für diese Form der Ordnungsbildung ist das Verbergen der Machtrelation, die hinter der durch Kultur geschaffenen Ordnung steckt, so dass keine anderen Handlungsalternativen zu bestehen scheinen: „If it is a set of human beings that is to be ordered, the task consists in increasing the probability of certain patterns of behaviour while diminishing, or eliminating altogether, the likelihood of other kinds of conduct. The task entails two requisites: first an optimal distribution of probabilities has to be designed; second, obedience to the designed preferences has to be secured. The first requisite calls for freedom of choice; the second spells out the limitation or total elimination of choice.“ (Bauman 1999: 14)

Die Soziologie hat für Bauman deshalb eine Verantwortung für die Aufklärung der Menschen, die eine grundlegende Auseinandersetzung mit Kultur umfassen muss: „One could say that the main service that the art of thinking sociologically may render to each and every one of us is to make us more *sensitive*; it may sharpen up our senses, open our eyes wider so that we can explore human conditions which thus far had remained all but invisible. Once we understand better how the apparently natural, inevitable, immutable, external aspects of our lives have been brought into being through the exercise of human power and human resources, we will find it hard to accept once more that they are immune and impenetrable to human action – our own action included.“ (Bauman 1990: 16) Es gilt, „Löcher in die Mauern des Offensichtlichen und Selbstverständlichen“ zu bohren, um die komplexen sozialen Prozesse und Beziehungen ans Licht zu bringen, welche die soziale Ordnung als Schicksal erscheinen lassen (Bauman 2000: 238). Die Aufklärung über die Kontingenz der sozialen Ordnung dient aus Baumans Sicht der Förderung von Verantwortung und Selbstbestimmung. Denn: „Will man in und an der Welt *arbeiten* (statt selbst bearbeitet zu werden), muss man wissen, wie sie funktioniert.“ (Bauman 2000: 247) Unfreiheit ist für Bauman die soziale Ursache allen Leids, so dass am stärksten die Machtlosen, die keine Handlungsspielräume haben, von Leid betroffen sind. Deshalb ist Baumans Anliegen, und generell sein Anspruch an die Soziologie, durch die Aufdeckung des Kon-

struktionscharakters sozialer Ordnung zur Emanzipation der Machtlosen beizutragen (vgl. Offe 2002: 177). Die Freiheiten in der Gestaltung des Lebens und der Gesellschaft sollen bewusst gemacht werden und die Individuen emanzipiert werden, indem eine Aufklärung über die „Möglichkeiten eines anderen Zusammenlebens ohne oder mit weniger Leid“ stattfindet (Bauman 2000: 252; Smith 2002: 81).

Die Existenz einer durch die kulturelle Praxis geschaffenen Ordnung bedeutet nach Bauman nicht, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Strukturierung der Welt vorgenommen wird, die dann unverändert bestehen bleiben muss (vgl. Bauman 1999: 27). Kultur ist eine strukturierende Kraft, die im ständigen Fluss ist. Kontinuität resultiert aus einer unendlichen Kette von immer neuen Arten der Anordnung, Auswahl und Innovation. Die kulturelle Praxis der Strukturierung beruht somit nicht auf monotoner Reproduktion und Gleichheit, sondern auf Variation. Die Strukturierung der Welt ist ein Teil des Prozesses kontinuierlicher kultureller Kreativität (vgl. Joas 1992). Deshalb kann Kultur der Emanzipation dienen, wenn die Werkzeuge der kulturellen Praxis beherrscht werden: „Culture is the twin and the shadow of power, but it becomes (and can and should become) the counterforce, denouncing and attacking power, including its usurpations, right up to tyranny.“ (Morawski 2002: 72) Für die Frage, wie sich kultureller Wandel vollzieht, ist deshalb entscheidend, wie sich die Ambivalenz der Kultur und die Machtausübung durch Kultur zeigt. Beides drückt sich in der modernen und postmodernen Kultur verschieden aus.

Moderne Kultur

Die moderne Kultur ist, wie Bauman konstatiert, aus der Krise der Vormoderne hervorgegangen (vgl. Bauman 1997: 172). Als die vormoderne Ordnung aufgrund der zunehmenden Komplexität und Mobilität in der Gesellschaft nicht mehr zu bewahren war, entstanden Unklarheiten und Unsicherheiten, die bekämpft wurden: „Es sollten neue, verbesserte Ordnungen etabliert werden; die nicht funktionierenden, überkommenen Strukturen sollten beseitigt werden und durch andere, bessere, möglichst perfekte ersetzt werden, die, weil sie perfekt waren, nie mehr hätten verändert werden müssen.“ (Bauman 2000: 9) Diese perfekte Ordnung bedeutete, Unsicherheiten jeder Art auszumerzen (vgl. Bauman 2001: 63; Smith 2002: 82). Das moderne Weltbild war von dem enormen Selbstvertrauen geprägt, eine solche perfekte Ordnung durch rationale Planung erreichen zu können. Diese Fortschrittsgläubigkeit der Moderne war die Folge einer neu gewonnen Handlungsfreiheit (vgl. Bauman 1999: 10). Die Welt wurde nicht mehr als Produkt göttlichen Wirkens verstanden, sondern als Produkt menschlicher Fähigkeiten, so dass menschliches Handeln als Motor eines unaufhaltsamen Fortschritts galt: „Die Moderne wusste, wohin sie ging, und war entschlossen, dorthin zu gelangen. Der moderne Geist wusste, wo er ankommen wollte, und auch, was nötig wäre, um dorthin gelangen zu können.“ (Bauman 1997: 59) Die Zielgerichtetheit machte das moderne Leben für Bauman zu einer Pilgerreise, die auf eine zukünftige Bestimmung gerichtet ist (vgl. Bauman 1997: 136ff.). Die modernen Individuen wurden wie *Pilger* durch die moderne Kultur dazu angehalten, sich ein festes Ziel zu setzen und dieses Ziel, unter dem Opfer des Befriedigungsaufschubs, hartnäckig zu verfolgen, um dann die Früchte der lebenslangen Arbeit genießen zu können.

Diese perfekte Ordnung, die in der Moderne angestrebt wurde, konnte nur erreicht werden, wenn Handlungen reglementiert und Widerstand gegen diese Ordnung gebrochen

wurde (vgl. Bauman 1997: 173). Das Zeitalter der Moderne war nach Bauman gekennzeichnet durch autoritäre Repression und Überwachung. Es ging darum, Kontrolle über das Denken und Handeln des Individuums zu erreichen (vgl. Bauman 1999: 150). Mit dieser Kontrollfunktion betraut waren zentralisierte, bürokratische Institutionen, die die Regeln vorgaben und ihre Einhaltung überwachten. Bauman nennt die moderne Gesellschaft ein Panoptikum: Wie die Figuren in einem Wachsfigurenkabinett waren die Beherrschten – fixiert hinter dicken Fabrik- und Kasernenmauern – den Blicken ihrer Überwacher hoffnungslos ausgeliefert (vgl. Bauman 2000: 17). Die Individuen wurden nur noch als aktuelle oder potenzielle *Produzenten* und *Soldaten* gesehen, deren Verhalten durch Verordnungen und Routinen standardisiert und vorhersehbar gemacht werden sollte, um dadurch den ersehnten Fortschritt zu garantieren: „Gleichförmigkeit des Verhaltens, die sich in der Konformität der Einstellungen wiederholte, war das zentralste aller gesellschaftlichen Anliegen und der Maßstab, an dem sich die meisten, vielleicht alle gesellschaftliche Institutionen zu messen hatten.“ (Bauman 1997: 182)⁴ Dies implizierte auch die Konformität des Körpers (vgl. Bauman 1997: 197ff.). Die modernen Individuen sollten für die *Gesundheit* ihres Körpers sorgen, welcher klar durch die Tauglichkeit zur Arbeit und zum Kampf definiert war: „Die Art des körperlichen Einsatzes in Fabrik und Armee definierte, was ‚starker Körper‘ bedeutete. Sie setzte den Maßstab für Stärke und Schwäche, Gesundheit und Krankheit.“ (Bauman 1997: 176f.) Eine mangelnde Gesundheit der Bevölkerung wurde als eine Bedrohung der sozialen Ordnung empfunden, weil Männer, die weder arbeiten noch Militärdienst leisten konnten, in der Moderne „außerhalb des Netzes gesellschaftlicher Kontrolle“ standen (Bauman 1997: 177).

Kultur spielte im modernen Zeitalter eine besondere Rolle bei der Reglementierung des Lebens (vgl. Varcoe/Kilminster 2002: 157). Sie wurde zur Zivilisierung der Bevölkerung eingesetzt und autoritär durchgesetzt. Die Elite beherrschte die kulturellen Fähigkeiten, die von der breiten Masse erlernt werden mussten. Es existierten Führer und Lehrer, die höheres Wissen über Kultur und eine an ihr ausgerichteten Identität beanspruchten (vgl. Bauman 2000: 78; Bauman 1997: 135). Diese „Zivilisierung“ durch Kultur bedeutete oft Zwang und Gewalt, durch die die Bevölkerung genötigt wurde, sich kulturellen Standards anzupassen und eine entsprechende Identität auszubilden, wobei die vormoderne Kultur als ‚unzivilisiert‘ klassifiziert und unterdrückt wurde. In jedem Zivilisierten schien ein ‚Wilder‘ zu lauern, der durch Kultur im Zaum gehalten werden musste: „Den ‚wilden Mann im Inneren‘ zu bekämpfen, ihn anzuketten und angekettet zu halten, war möglicherweise die fesselndste und meistkommentierte Schlachtfeldfront der stets kriegerischen Zivilisation der Moderne.“ (Bauman 1997: 236) So gesehen geht die Moderne im besonderen Maße mit Gewalt gegenüber dem einher, was als Nicht-Ordnung eingestuft wird: Die Grenzziehung zwischen (moderner) Ordnung als Zivilisation und der Unordnung als Barbarei wird anhand des kontrollierten bzw. nicht kontrollierten Raumes gezogen. Da Barbaren aber per Definition unzivilisiert und gewalttätig waren, stellten sie zugleich ein legitimes Gewaltobjekt dar. Man kann sagen, die Moderne hat den Status von Barbaren historisiert (man hat die Barbarei selbst hinter sich gelassen) und internalisiert, weil sie das negative Komplementäre der modernen Selbstbeschreibung war (vgl. Bauman 1996: 43).

⁴ Dieses Schicksal traf vor allem die Mehrheit der männlichen Bevölkerung. Die Frauen wurden der autoritären Reglementierung und Überwachung durch männliche ‚Familienoberhäupter‘ unterstellt (vgl. Bauman 1997: 176).

Adiaphorisierung, Teil I

Bauman (1995) geht davon aus, dass zwischen „moralischer Insensibilität“ und der Fähigkeit zur Grausamkeit gegenüber Anderen, die mit Zwang und Gewalt einhergeht, ein kausaler Zusammenhang besteht. Denn nur wenn die grausame Tat von der moralischen Verantwortung getrennt wird, kann sie massenhaft vollzogen werden. Im Gegensatz dazu ist eine moralische Beziehung zwischen zwei Menschen – der Aufbau einer „moralischen Partei“ – nur möglich, wenn beide ihren nahezu biologisch verankerten „moralischen Impuls“ frei wirken lassen: „Dem moralischen Impuls zu folgen bedeutet, *Verantwortung* für den Anderen zu übernehmen, was seinerseits zum *Engagement* für das Schicksal des Anderen und zu einer *Bindung* an sein Wohl führt.“ (Bauman 1997: 163)

Baumans These ist nun, dass die *Moderne die moralische Neutralisierung* (auch „*Adiaphorisierung*“ genannt) mittels Bürokratie und Technologie zur Perfektion gebracht hat. Adiaphorisierung ist „ein Vorgang, in dem bestimmte Handlungen oder Handlungsobjekte von jeder moralischen Relevanz entkleidet werden, befreit von den Kategorien, die sich zur moralischen Bewertung eignen“ (Bauman 1996: 48). Wenn das Individuum – das Unteilbare – geteilt wird und nur noch bestimmte Teile bewertet werden bzw. nur noch Teile des Individuums als relevant für eine soziale Beziehung gesehen werden – kurz: wenn das Unteilbare teilbar gemacht wird – dann wird nach Bauman die natürlich gegebene Moral des Menschen außer Kraft gesetzt. „Eine Adiaphorisierung setzt immer dann ein, wenn eine Beziehung weniger als die ganze Person einbezieht, wenn ein ausgewählter Aspekt das Objekt der Beziehung darstellt – sei es eine ‚passende‘, ‚nützliche‘ oder ‚interessante‘ Facette des Anderen; denn nur eine Beziehung in ihrer *Fülle*, zwischen räumlich und zeitlich *ganzen* Ichs, kann ‚moralisch‘ sein, das heißt, die Frage der Verantwortung für den Anderen umfassen.“ (Bauman 1997: 217)

Adiaphorisierung war in der Moderne die Leistung der modernen Bürokratie, unterstützt und begünstigt von moderner Technologie (Bauman 1997: 242). Nach Bauman ist es für die Moderne charakteristisch, „die moralische Verantwortung vom moralischen Ich auf gesellschaftlich konstruierte und verwaltete überindividuelle Agenturen zu verlagern oder durch eine freischwebende Verantwortung innerhalb einer bürokratischen ‚Niemandsherrschaft‘ zu ersetzen. Das Gesamtergebnis war einerseits die Tendenz, Ethik, das heißt, einen gesetzesähnlichen Kode von Regeln und Konventionen, an die Stelle moralischer Empfindungen, Intuitionen und Antriebe des autonomen Ichs zu setzen; und auf der anderen Seite die Tendenz zur ‚Adiaphorisierung‘ – das heißt, zur Befreiung eines beträchtlichen Teils menschlichen Handelns von moralischer Beurteilung und sogar moralischer Bedeutung.“ (Bauman 1997: 162)

Der Holocaust als Perfektion der modernen Kultur

Aus dieser Perspektive heraus interpretiert Bauman den Holocaust (vgl. Bauman 1992a; 1992b; Peterson 2002). Dieser erscheint nicht mehr als „Betriebsstörung“ der Moderne, sondern im Gegenteil: „Ohne die Zivilisation ist der Holocaust undenkbar. Erst die rational bestimmte Welt der modernen Zivilisation macht den Holocaust möglich.“ (Bauman 2002a: 27) Das Konzept der „Endlösung“ ist so gesehen geradezu „als Ergebnis der *bürokratischen* Kultur zu betrachten“ (Bauman 2002a: 29). Zwar bringt eine Kultur rationaler Bürokratie

nicht zwangsläufig einen Holocaust hervor. Aber die mit der modernen Kultur verbundenen Prozesse der Adiaphorisierung – getragen durch Bürokratie – haben den Holocaust zumindest begünstigt. Bürokratisierung bewirkt eine wachsende psychische und physische Distanz zwischen den Menschen, die die moralische Tragweite der Handlungen verschleiert und somit dem Auseinanderbrechen von individuellen ethischen Grundsätzen und sozialen Konsequenzen Vorschub leistet. Die auf Kontingenz- und Ambivalenzvernichtung⁵ ausgerichtete moderne Kultur bedient sich solcher Mittel, die dafür geeignet scheinen: Planung, Gestaltung, Verwaltung, Technologie. Der moderne Mensch träumt von der gesetzgebenden Vernunft, in der der Staat die Funktion des Gärtners hat (vgl. Bauman 1991: 43 ff.). Folglich stehen „gärtnerische Programme“ wie Kommunismus oder Nationalsozialismus *nicht* im Widerspruch zur Moderne, sondern drücken nur den Wunsch nach einer besonderen Ordnung aus, die die Aufgabe, Ambivalenzen auszumerzen, außerordentlich ernst nimmt und zur Perfektion treibt. Das besondere des Holocaust ist nicht seine Einzigartigkeit, sondern die vergleichsweise effektive und effiziente Durchsetzung des modernen Ordnungsplans. So ist der Holocaust eine erfolgreiche Form der (auch wissenschaftlich getragenen⁶) Sozialtechnologie zur Produktion ambivalenzfreier Homogenität, ganz entsprechend der künstlich erdachten (folglich binär konstruierten) modernen Ordnung.

Der besondere Erfolg dieser modernen Sozialordnung beruht auf einer kulturellen Legitimation, deren Tautologie und damit Unangreifbarkeit nicht erkannt wurde: „Alles, was die Ordnung, die Harmonie, den Entwurf verdirbt, und sich auf diese Weise gegen Zweck und Bedeutung sträubt, ist Natur. Und sobald es erst einmal Natur ist, muss es auch als solche behandelt werden. Und es ist Natur, *weil* es so behandelt wird. Das Argument ist zirkulär und deshalb unangreifbar.“ (Bauman 1991: 57f.)

Postmoderne Kultur

Mit dem Wandel von der Moderne zur Postmoderne, der sich nach Bauman im 21. Jahrhundert vollzieht, geht für ihn ein entscheidender kultureller Wandel einher. Die Frage ist allerdings, in welcher Hinsicht, denn mit der Postmoderne ist die moderne Kultur für Bauman keineswegs an ihr Ende gelangt (vgl. Bauman/Beilharz 2002: 32). Sowohl die moderne als auch die postmoderne Kultur beruhen im Kern auf dem Projekt der Modernisierung: „Die Gesellschaft am Beginn des 21. Jahrhunderts ist so modern wie die am Beginn des 20. Bestenfalls ist es eine andere Art der Moderne. Was sie von allen bisherigen Formen menschlichen Zusammenlebens unterscheidet und sie gleichzeitig mit der Moderne des letzten Jahrhunderts verbindet, ist die getriebene, obsessive, durchgängige, unaufhaltsame und ewig unvollendete *Modernisierung*, das überwältigende und unauslöschliche, nie zu stillende Streben nach kreativer Zerstörung.“ (Bauman 2000: 38) Das bedeutet, dass auch in der Postmoderne das Ambivalenzproblem besteht, lediglich die Mittel zu ihrer Bewältigung

⁵ Bauman zeigt die Angst vor der modernen Ambivalenz immer wieder an der Figur des Fremden, der sich eben dem eindeutigen Freund-Feind-Schema widersetzt, da er sowohl nahe als auch fern ist. Der Fremde als „unauslöschlich *ambivalente* Entität“ ist „das tödliche Gift der Moderne“ (Bauman 1991: 82f.). Vgl. zur Schlüsselkategorie der Ambivalenz bei Bauman auch Junge (2002).

⁶ Man denke nur an die Pionierarbeit auf den Gebiet der Eugenik der deutschen Wissenschaftler. Der Wissenschaftler ist ein gutes Beispiel der Adiaphorisierung, insofern er der „Objektivität“ der Wissenschaft beschrieben ist, die keine individuell-moralische Impulsgebung zulässt, unterstützt wiederum von der bürokratischen Struktur der Wissenschaft.

haben sich geändert: „The modern romance with clarity is not over – it has only changed its form. The great, three-hundred-year modern war against ambivalence is no longer conducted by regular conscript armies, but by guerrilla units coming together and disappearing again in the dark blind alleys which intersperse the brightly lit avenues of the postmodern disneylands of free consumers.“ (Bauman 2001: 70)

Die Moderne war auf die Bändigung der Unordnung durch rationale Kontrolle und Planung gerichtet. Die postmoderne Kultur ist dagegen nicht mehr auf ein zukünftiges Ziel gerichtet, das durch planvolles, rationales Handeln erreicht werden soll (vgl. Kellner 2002: 334; Ritzer 2002: 362). Die Ambition zur Planung wurde aufgegeben: „Es schwindet der Glaube an ein Ende des Wegs, auf dem wir voranschreiten, an ein erreichbares *Telos* des historischen Prozesses, an einen Zustand der Perfektion, den wir morgen oder im nächsten Jahrhundert erreichen können, der Glaube an eine gute und gerechte Gesellschaft, ohne Konflikte in irgendeinem Sinne: sei es ein dauerhaftes Gleichgewicht zwischen Angebot und Nachfrage und die Befriedigung aller Bedürfnisse, die perfekte Ordnung, in der alles und jeder seinen Platz gefunden hat, niemand am falschen Ort ist und kein Zweifel darüber herrscht, wer oder was wohin gehört.“ (Bauman 2000: 39f.) Die autoritären Ordnungsinstanzen der Moderne haben sich zurückgezogen und die Verantwortung für die soziale Ordnung dem Einzelnen überlassen (vgl. Bauman 2002b: 34). Anstatt Autorität herrscht in der Postmoderne *Privatisierung* und *Deregulierung* (vgl. Bauman 1997: 182). Die gesellschaftlichen Institutionen geben keine einheitlichen sozialen und moralischen Standards mehr vor, so dass sich die Individuen selbst um Orientierung in der sozialen Welt und Identitätsfindung bemühen müssen (vgl. Bauman 2000: 53; Bauman 1997: 184). „Mit der Abkantung der zentralen Organisationskomitees, die sich um Ordnung und Regelmäßigkeit, um die Differenz zwischen richtig und falsch kümmerten, erscheint die Welt heute als grenzenlose Ansammlung von Möglichkeiten: ein Container, randvoll mit zu ergreifenden oder verpassten Gelegenheiten. Es gibt – schmerzhaft – viele Alternativen, deren Menge den Rahmen eines individuellen Lebens sprengt. Den Raum, den das zentrale Organisationskomitee hinterlassen hat, füllt heute die Unendlichkeit ungenutzter Möglichkeiten aus.“ (Bauman 2000: 76) Dies verleiht der postmodernen Kultur aus Baumans Sicht ihren fragmentierten und ruhelosen Charakter, der keine Voraussagen mehr zulässt (vgl. Bauman 1997: 194; Offe 2002: 178). Bauman beschreibt die Postmoderne als eine *flüssige* Moderne: Ihre soziale Ordnung ist diffus, schwer fassbar und zugleich alles durchdringend (vgl. Bauman/Beilharz 2002: 32; Bauman 2000: 8). Weil die postmoderne Kultur nicht auf ein zukünftiges Ziel gerichtet ist, rückt die unmittelbare *Bedürfnisbefriedigung* in den Mittelpunkt, wobei sich die Bedürfnisse ständig ändern (vgl. Bauman 1997: 49ff.). Nichts ist, wie Bauman konstatiert, von Bestand, da fast alles augenblicklich veraltet und durch Neues ersetzt wird.

Ambivalenz der postmodernen Kultur: Freiheit *de jure* vs. Freiheit *de facto*

Durch Privatisierung und Flexibilisierung verlieren die traditionellen und lokalen Bindungen an Bedeutung, auch Bauman (2001) sieht die Gegenwartsgesellschaft als eine individualisierte Gesellschaft. Mobilität wird zu einer vorherrschenden Lebensform. Dadurch schrumpfen aber auch die Möglichkeiten des kollektiven Handelns. Denn nur gemeinsam mit Anderen können verschiedene Formen des Lebens entwickelt und erprobt werden. Die

Folge ist, dass die Menschen in der Postmoderne ihre scheinbar gewonnene neue Freiheit nur in den seltensten Fällen nutzen können, um sich zu emanzipieren. Die individuelle Ohnmacht nimmt trotz einem Mehr an Freiheit zu. Dies ist nach Bauman die grundlegende Ambivalenz der postmodernen Kultur: „Es gibt einen tiefen und immer weiter wachsenden Abgrund zwischen den Individuen *de jure* und den Möglichkeiten, sich zu Individuen *de facto* zu entwickeln – das heißt, Kontrolle über das eigene Schicksal zu erhalten und jene Entscheidungen zu treffen, die man wirklich treffen möchte. Aus diesem Abgrund steigen die giftigen Dämpfe auf, die unser Leben heute benebeln. Aber dieser Abgrund lässt sich individuell nicht überbrücken: Das Repertoire, das die selbstverwaltete Politik des Privaten bereitstellt, reicht nicht hin.“ (Bauman 2000: 51)

Im postmodernen Zeitalter muss der Einzelne seine Lebensgestaltung selbst planen und sich eine Identität schaffen (vgl. Bauman 2000: 14; Smith 2002: 82). Er muss allein entscheiden, an welchen kulturellen Mustern er sich bei dieser „individuellen Selbstkonstruktion“ orientieren will. Das bedeutet allerdings auch, dass die Angst vor Ungewissheit und Versagen unmittelbar auf dem Einzelnen lastet und nur durch individuelles Handeln abgewehrt werden kann (vgl. Bauman 2000: 77). Die postmoderne Leitidee ist, dass die angestrebte individuelle Bedürfnisbefriedigung durch die Zahl der Empfindungen und Erfahrungen, die das Individuum durchlebt, gesteigert wird (vgl. Bauman 1997: 188). Das bedeutet, dass der Einzelne ausreichend flexibel sein muss, um in seinem Leben auch so viel wie möglich empfinden und erfahren zu können.

Diese Leitidee drückt sich wiederum im Verhältnis zum Körper aus. Das Individuum hat selbst die Verantwortung dafür, seinen Körper *fit* zu halten, um dadurch immer neues, flexibles Erleben zu garantieren: „Der postmoderne Körper ist vor allem ein Empfänger von *Empfindungen*, er trinkt und verdaut *Erfahrungen*, die Fähigkeit, stimuliert zu werden, macht ihn zu einem Werkzeug der *Lust*. Diese Fähigkeit heißt *Fitness*.“ (Bauman 1997: 188) Fitness bedeutet nach Bauman die körperliche und geistige Fähigkeit, neue Erlebnisse aufzunehmen und zu verarbeiten. Weil Empfindungen und Erfahrungen immer noch tiefer und entzückender sein könnten, ist dem Streben nach Fitness keine Grenze gesetzt. Es bleibt immer die Angst, dass man noch härter an seiner Fitness arbeiten müsse, um ein noch schöneres Leben zu haben. Irgendwann das Maximum an Fitness zu erreichen, ist allerdings ebenso Angst einflößend, da dies bedeutet, mit den Grenzen seiner Erlebnismöglichkeiten konfrontiert zu sein.

Das postmoderne Individuum kämpft einerseits darum, sich selbst eine Identität zu geben, andererseits hat es Angst, sich dadurch festzulegen. Die Schwierigkeit besteht darin, eine Identität zu schaffen, durch die man in seiner Flexibilität nicht eingeschränkt wird (vgl. Bauman 1997: 146). Bauman vergleicht das postmoderne Individuum mit einem Bergsteiger, der befürchtet, vor dem Gipfel zu scheitern, zugleich aber auch unter der Furcht leidet, den Gipfel irgendwann erreicht zu haben, weil er dann nirgendwohin mehr klettern kann (vgl. Bauman 1997: 194). Diese Widersprüche erzeugen, gemeinsam mit der grundlegenden Kontingenz, mit der die Individuen in der Postmoderne konfrontiert werden, eine starke Versagensangst. Bauman beschreibt diese neue Art der Angst: „Nicht die Unzulänglichkeit alten Stils, die sich nach einer allzu großen Entfernung von dem klaren und soliden Maßstab, dem zu entsprechen man einstmals gezwungen oder aufgefordert war, erlassen ließ, sondern eine neue und verbesserte, postmoderne Unzulänglichkeit im Sinne eines Versagens darin, die Gestalt und Form, die man annehmen wollte, tatsächlich zu erlangen, welche Form auch immer dies sein mochte; das Versagen darin, in Bewegung zu bleiben,

aber auch darin, an dem Ort seiner Wahl halt zu machen, flexibel und offen dafür zu bleiben, nach Belieben Form anzunehmen, gleichzeitig formbarer Ton und ein vollendeter Bildhauer zu sein.“ (Bauman 1997: 183)

Um mit diesen Anforderungen und Ängsten umgehen zu können, wählen die Menschen nach Bauman die postmodernen Lebensstrategien des *Flaneurs*, *Vagabunden*, *Touristen* oder des *Spielers* (vgl. Bauman 1997: 149ff.; Ritzer 2002: 367). Flaneure betrachten Episoden aus dem Leben anderer Menschen, denen sie im vorübergehen begegnen, zum Zeitvertreib, wobei diese Art der Begegnung kein Engagement erfordert und keine Konsequenz hat. Vagabunden hingegen sind heimatlos. Sie streifen durch ihr Leben, ohne ein klares Ziel zu haben, so dass sie selbst nicht wissen, für welchen Weg sie sich entscheiden und wann sie ihn wieder verlassen werden. Dabei bleibt der Vagabund, wohin er sich auch bewegt, ein Fremder. Touristen sind ebenfalls andauernd in Bewegung, wobei sie durch eine ruhelose Unzufriedenheit und dem Wunsch nach immer neuen, kuriosen Erfahrungen motiviert werden. Der Spieler schließlich lebt sein Leben wie ein Spiel ohne dauerhafte Konsequenzen, wobei die Mitmenschen lediglich als wechselnde Mitspieler wahrgenommen werden. Die menschlichen Bedingungen werden dadurch fragmentarisch und diskontinuierlich (vgl. Bauman 1997: 163). Es werden keine festen Bindungen eingegangen, keine dauerhaften Netzwerke geknüpft, um langfristige Konsequenzen und Pflichten zu vermeiden: „A flexible identity, a constant readiness to change at short notice, and an absence of commitments of the ‘till death us do part’ style, rather than conformity to rough-and-ready standards and staunch loyalty to ways once selected, appear to be the least risky of the conceivable life strategies.“ (Bauman 2002b: 36)

Die postmodernen Lebensstrategien lassen sich, wie Bauman feststellt, am besten in der Konsumwelt verwirklichen, so dass *Konsum* der Schlüssel zum Verständnis des postmodernen Zeitalters ist. Die Möglichkeiten des Konsums sind unerschöpflich und zugleich ohne Konsequenz (vgl. Bauman 2000: 89). In der Konsumgesellschaft ist alles eine Frage der Selektion, mit Ausnahme des Zwangs zu wählen. Konsum findet nicht nur in Einkaufszentren, sondern überall statt: „Was immer wir tun und wie immer wir es benennen, alles ist Shopping, wir handeln wie Kunden eines Supermarktes.“ (Bauman 2000: 90) Bei dem Wettrennen um die besten Rezepte zur Bedürfnisbefriedigung ist es das Ziel, die Bedürfnisbefriedigung letztlich niemals vollkommen zu erreichen, um immer neue Empfindungen und Erfahrungen machen zu können (vgl. Bauman 2002b: 180ff.). Der Konsum wird im Kern von der Angst motiviert, den postmodernen Ansprüchen der „individuellen Selbstkonstruktion“ nicht entsprechen zu können: „Konsumenten sind hinter sinnlich angenehmen – haptischen, optischen, olfaktorischen – Empfindungen her, sie suchen nach Gaumenfreuden, wie sie glitzernden Auslagen in den Supermarktregalen versprechen, oder nach dem tiefen Wohlgefühl, das ihnen die Sitzungen beim Therapeuten gewähren. Aber sie wollen zugleich der Agonie der Unsicherheit entfliehen. Sie wollen für einen kurzen Moment frei sein von dem Gefühl, etwas falsch gemacht zu haben, etwas vergessen oder nicht ordentlich gemacht zu haben. Sie möchten einmal selbstgewiss und zuversichtlich sein; und es gehört zu den eigenartigen Tugenden der Objekte, auf die sie beim Einkauf stoßen, dass sie genau dieses Gefühl der Sicherheit vermitteln (für einen kurzen Moment zumindest). Was immer sonst noch hinter dem Kaufrausch/Konsumentenwahn stehen mag, es handelt sich dabei immer auch um einen am helllichten Tag ausgeführten Exorzismus der Alpträume und Nachtgespenster von Ungewissheit und Unsicherheit.“ (Bauman 2000: 98f.)

Die Konsumwelt, in der sich die postmodernen Individuen zeitgleich mit Millionen anderer bewegen, stellt keine Verbindlichkeiten her (vgl. Bauman 2000: 116ff.). Konsum ist für Bauman eine durch und durch individuelle Angelegenheit, die man nur allein erleben kann. Die Konsumenten teilen den Raum, aber es entsteht keine Interaktion: „Wie voll und überfüllt diese Orte des Konsums auch immer sein mögen, beim ‚kollektiven‘ Konsum gibt es nichts Kollektives.“ (Bauman 2000: 117) Die Möglichkeiten des kollektiven Handelns, die schon durch Deregulierung und Flexibilisierung sehr begrenzt sind, nehmen in der Konsumwelt weiter ab, so dass die Ohnmacht des Individuums weiter zementiert wird. Durch die Flucht vor dieser Ohnmacht in den nur scheinbar herrschaftsfreien Raum des Konsums, setzt sich nach Bauman die Spirale postmoderner Abhängigkeit fort.

Postmoderne Machtausübung

Die Angst, sich keine dem postmodernen Leben entsprechende Identität schaffen zu können, macht die Individuen in der Postmoderne abhängig von den Angeboten der Konsumgesellschaft, die ihnen Unterstützung bei der Gestaltung ihres Lebens und ihrer Identität versprechen. Die Individuen, die nicht durch ihre Armut aus der Gesellschaft exkludiert werden, stehen unter dem konstanten Druck, ihre selbstgewählte Zugehörigkeit symbolisch durch Konsum auszudrücken, sich jedoch zugleich von anderen zu unterscheiden (vgl. Ritzer 2002: 369). Zudem sind sie der andauernden Verführung durch Werbung ausgesetzt. Die dadurch entstehende Abhängigkeit führt ebenso wie die autoritäre Überwachung im modernen Panoptikum zur Unfreiheit, auch wenn der Eindruck entsteht, dass der Konsum selbstgewählt und lustvoll ist (vgl. Bauman 2002b: 35; Hogan 2002: 23; Warde 2002: 40). Bauman konstatiert, dass in der Postmoderne noch immer ein enger Zusammenhang zwischen Kultur und Macht besteht, sich dieses Verhältnis allerdings anders als in der Moderne darstellt. Hinsichtlich seiner Machtstrukturen ist das postmoderne Zeitalter für Bauman durch die Verschleierung von Herrschaftsbeziehungen gekennzeichnet: „Folgsamkeit gegenüber vorgegebenen Standards (eine variable und vorzüglich justierbare Folgsamkeit angesichts hochgradig flexibler Standards, sollte man hinzufügen) wird heute eher durch Verlockung und Verführung als durch Zwang erreicht – und das Ganze erscheint im Gewand des freien Willens: Als extern auferlegter Zwang wird es nicht sichtbar.“ (Bauman 2000: 104)

Adiaphorisierung, Teil II – postmoderner Holocaust?

Was bedeutet dies für die Moral? Bauman ist der Überzeugung, dass auch in der Postmoderne menschliche Beziehungen ihre moralische Bedeutsamkeit verlieren, wobei die Adiaphorisierung durch neue postmoderne Mechanismen verstärkt wird (vgl. Bauman 1997: 247). Die Lebensstrategien des Flaneurs, Vagabunden, Touristen und Spielers, aus denen das Individuum seine postmoderne Identität kreiert, sind darauf ausgerichtet, keine festen Bindungen zu knüpfen, um Konsequenzen zu vermeiden und dadurch Flexibilität zu erhalten. Die Distanz zwischen den Individuen, die durch die Auflösung und die Vermeidung von Bindung entsteht, macht das Gegenüber in erster Linie zu einem Gegenstand der ästhetischen Wahrnehmung und nicht zum moralischen Subjekt: „Die Welt verwandelt sich in

ein Reservoir potentiell interessanter Objekte, und die Aufgabe besteht darin, aus ihnen so viel an Interessantem herauszuquetschen, wie sie hergeben.“ (Bauman 1997: 165) Dies steht in direktem Gegensatz zur Übernahme moralischer Verantwortung für den Anderen, da moralische Verantwortung, wie erwähnt, bedeutet, das Gegenüber als Ganzes wahrzunehmen und sich für sein Wohl zu engagieren. In einer negativen Lesart, der auch Bauman hin und wieder zugeneigt scheint, bedeutet dies, dass keine Hoffnung besteht, durch die (post)modernen Individualisierungsprozesse den moralischen Impuls der Individuen erneut zu wecken (vgl. Bauman 2000; Kron 2002). Das Vermeiden von Bindungen und Verpflichtungen, die Auflösung des institutionellen Rahmens, der einmal eingegangene Verpflichtungen aufrechterhält, hat nach Bauman zur Konsequenz, dass sich im postmodernen Zeitalter die Gewalt ausbreitet: „Die charakteristisch postmodernen Vorräte an Gewalt sind ‚privatisiert‘ – verstreut, diffus und unbestimmt. Sie sind auch ‚kapillarisch‘, sie durchdringen die winzigsten Zellen des sozialen Gewebes.“ (Bauman 1997: 254ff.) Die postmoderne Kultur begünstigt nach Bauman Gewalt in allen Lebensbereichen. Aufgrund der nachlassenden Bindungen und Regulierungen droht mehr Gewalt in der Partnerschaft, Familie und Nachbarschaft. Durch den Neotribalismus, der durch das Bedürfnis nach Identität gestärkt wird, entstehen gewaltvolle ethnische Konflikte. Schließlich bedingt die Tendenz, sich aller unbequemen Verpflichtungen zu entledigen, dass Gewalt gegen alle als „minderwertig“, „nutzlos“ oder „schädlich“ erachtete Menschen ausgeübt wird, die als Belastung erscheinen.

Die durch die Adiaphorisierung erzeugte privatisierte Gewalt sieht Bauman als Warnsignal für einen „Holocaust neuen Stils“ (Bauman 1996: 63), für den Bauman exemplarisch das gestiegene Interesse an Sterbehilfe und die Unterstützung von Abtreibungen auf Verlangen⁷ anführt. Die Starken bestimmen auch in diesen symptomatischen Fällen, wie mit den Schwachen, mit den als „nicht lebenswert“ Definierten, umgegangen werden soll, um die Ordnung nicht zu gefährden. Bei dieser Machtausübung entscheiden einige Wenige darüber, was für die Anderen „das Beste“ ist und welche Interessen „dem öffentlichen Wohl“ aus der Perspektive einer „unparteiischen Vernunft“ dienlich sind: „In dem Maße, wie die rasant sich vervielfältigen ‚Mittel‘ immer mehr Lebensbereiche zu ‚Problemen‘ verwandeln, die nach einer Lösung verlangen, und zu Grenzland, das es durch eine fortschreitende individuelle Freiheit und angestachelt vom Selbstbehauptungsprinzip zu erobern gilt, desto mehr Grauzonen, ambivalente Situationen und moralische Zwangslagen ohne unzweideutig richtige Lösungen entstehen auch; und je mehr Gelegenheit es gibt für eine Grausamkeit, die sich als Fürsorge maskiert, und für Gewalt, die sich selbst für Freundlichkeit hält. Das ist der Punkt.“ (Bauman 1997: 261)

Allerdings sieht Bauman in einer anderen Lesart zumindest an einigen Stellen in der postmodernen Kultur auch eine, wenn auch kleine Chance für die Moral: „Es gibt eine wirkliche Chance in der Postmoderne: [...] die von der Moderne verrichtete Arbeit der ‚Entbettung‘ zu ihrem Ende zu bringen“ (Bauman 1994b: 23; siehe auch Beck 1998). Die Entbettung – die fortschreitende Freisetzung der Individuen aus den Sozialstrukturen –

⁷ „Das Eigentum der Frau an ihrem Körper, [...] (und im Zuge des rasanten Fortschritts der Gentechnologie auch die Abneigung gegenüber bestimmten Eigenschaften des anderen Wesens, die besondere Fürsorge verlangen und somit die Wahlfreiheit einschränken oder Unannehmlichkeiten bereiten) betrachtet man als gute Gründe, um einem anderen menschlichen Wesen das Recht auf Leben zu verweigern“ liest man bei Bauman (1996: 63) dazu. Eine zwangsläufige Verbindung zwischen Abtreibung/Sterbehilfe und „Holocaust neuen Stils“ besteht nur dann, wenn man Baumanns Konzeption der Adiaphorisierung folgt (vgl. kritisch Kron 2001; Rommelpacher 2002).

kann in dieser Perspektive durchaus auch zur Freilegung des ursprünglichen „moralischen Impuls“ beitragen, auf sich selbst gestellt eine Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen und damit Verantwortung zu übernehmen. Der „moralische Impuls“ ist nach Bauman fundamental für die zukünftige Möglichkeit von Moral und Gewaltlosigkeit: „Wenn es eine Hoffnung auf Moral geben kann, dann muss sie mit der Bewahrung instinktiver Abneigungen gegenüber grundloser Grausamkeit verknüpft sein.“ (Bauman 1996: 48; siehe zur Grundlegung Bauman 1994 und dazu kritisch Kron 2001) Auch wenn die Abspaltung des Handelns von seiner moralischen Bedeutung niemals leichter und vollständiger war als zur Zeit, sieht Bauman die postmoderne Kultur dennoch als „zugleich Fluch und Chance der moralischen Person“ (Bauman 1997: 20).

Literatur von Zygmunt Bauman

- Bauman, Z.: Thinking Sociologically. Oxford 1990.
 Bauman, Z.: Moderne und Ambivalenz. Frankfurt/M. 1992a.
 Bauman, Z.: Dialektik der Ordnung. Hamburg 1992b.
 Bauman, Z.: Postmoderne Ethik. Hamburg 1995.
 Bauman, Z.: Gewalt – modern und postmodern. In: Miller, M./Soeffner, H.-G. (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1996, S. 36-67.
 Bauman, Z.: Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg 1997.
 Bauman, Z.: Culture as Praxis. New Edition. London, Thousand Oaks, New Delhi 1999.
 Bauman, Z.: Flüchtige Moderne. Frankfurt/M. 2000.
 Bauman, Z.: Individualized Society. Cambridge 2001.
 Bauman, Z.: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg 2002a [1989].
 Bauman, Z.: Society under Siege. Cambridge 2002b.
 Bauman, Z./Beilharz, P.: The journey never ends. Zygmunt Bauman talks with Peter Beilharz. In: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. I. London. Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 27-37.

Weitere zitierte Literatur

- Berger, P. L./Luckmann, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M. 1997.
 Giddens, A.: Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt/New York 1988.
 Hogan, T.: Dead Indians, Flawed Consumers and Snowballs in Hell. On Zygmunt Bauman's New Poor. In: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. IV. London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 20-26.
 Joas, H.: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/M. 1992.
 Junge, M.: Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman. In: Junge, M./Kron, T. (Hg.): Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik. Opladen 2002, S. 81-101.
 Kellner, D.: Zygmunt Bauman's Postmodern Turn. In: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. II. London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 333-346.
 Kron, T.: Moralische Individualität. Opladen 2001.

- Kron, T.: Individualisierung und Entfremdung. Hoffnung oder Verhängnis für ethisches Handeln In: Junge, M./Thomas K. (Hg.): Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik. Opladen 2002, S. 303-332.
- Lévi-Strauss, C.: Mythos und Bedeutung. Vorträge. Frankfurt/M. 1980.
- Morawski, S.: Bauman's Ways of Seeing the World, in: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. I. London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 69-78.
- Offe, C.: Laudatio für Zygmunt Bauman. In: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. I. London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 173-181
- Peterson, A.: Der Holocaust – Eine unwiderrufliche Herausforderung für Sozialtheorie und Praxis. In: Junge, M./Kron, T. (Hg.): Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik. Opladen 2002, S. 105-141.
- Ritzer, G.: Zygmunt Bauman. From Modern to Postmodern. In: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. II. London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 360-375.
- Sloterdijk, P.: Sphären III. Schäume. Frankfurt/M. 2004.
- Smith, D.: How to be a Successful Outsider. In: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. I. London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 79-85.
- Varcoe, I./Richard K.: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman. In: Beilharz, P. (Hg.): Zygmunt Bauman, Vol. I. London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, S. 146-172.

Stephan Moebius
Dirk Quadflieg (Hrsg.)

Privatdozent Dr. Thomas Kron
Ochsenkamp 67
58285 Gevelsberg

Kultur.Theorien der Gegenwart



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

1. Auflage Mai 2006

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2006

Lektorat: Frank Engelhardt

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Titelbild: Daniel Harders, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: MercedesDruck, Berlin

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN-10 3-531-14519-3

ISBN-13 978-3-531-14519-8

Inhaltsverzeichnis

<i>Stephan Moebius/Dirk Quadflieg</i> Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie	9
--	---

Symbol – Diskurs – Struktur

<i>Dirk Quadflieg</i> Roland Barthes: Mythologie der Massenkultur und Argonaut der Semiologie	17
<i>Marc Rölli</i> Gilles Deleuze: Kultur und Gegenkultur	30
<i>Christian Lavagno</i> Michel Foucault: Ethnologie der eigenen Kultur	42
<i>Stephan Moebius</i> Pierre Bourdieu: Zur Kritik der symbolischen Gewalt	51
<i>Michael T. Schetsche/Christian Vähling</i> Jean Baudrillard: Wider die soziologische Ordnung	67

Dynamiken der Kulturen

<i>Karsten Kumoll</i> Clifford Geertz: Die Ambivalenz kultureller Formen	81
<i>Peter J. Bräunlein</i> Victor W. Turner: Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen	91
<i>Thomas Keller</i> Kulturtransferforschung: Grenzgänge zwischen den Kulturen	101
<i>Berndt Ostendorf</i> Samuel Huntington: From Creed to Culture	115
<i>Miriam Nandi</i> Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten	129
<i>Jochen Bonz/ Karen Struve</i> Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“	140

Phänomene des Alltags

<i>Hubert Knoblauch</i>	
Erving Goffman: Die Kultur der Kommunikation	157
<i>Bernt Schnettler</i>	
Thomas Luckmann: Kultur zwischen Konstitution, Konstruktion und Kommunikation	170
<i>Ronald Kurt</i>	
Hans-Georg Soeffner: Kultur als Halt und Haltung	185
<i>Jochen Roose</i>	
Jürgen Gerhards: Quantifizierende Kulturosoziologie	199
<i>Reiner Keller</i>	
Michel Maffesoli: Die Wiederkehr der Stämme in der Postmoderne	209

Amor und Psyché

<i>Christian Kupke</i>	
Julia Kristeva: Das Pathos des Denkens oder Die zweifache Genese des Subjekts	223
<i>Andreas und Mechthild Hetzel</i>	
Slavoj Žižek: Psychoanalyse, Idealismus und Populärkultur	235
<i>Heike Kämpf</i>	
Judith Butler: Die störende Wiederkehr des kulturell Verdrängten	246

Perspektiven auf den Spätkapitalismus

<i>Matthias Junge</i>	
George Ritzer: Die McDonaldisierung von Gesellschaft und Kultur	259
<i>Christian Papilloud</i>	
MAUSS: Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales	267
<i>Sven Opitz</i>	
Richard Sennett: Das Spiel der Gesellschaft – Öffentlichkeit, Urbanität und Flexibilität	282
<i>Johannes Angermüller</i>	
Fredric Jameson: Marxistische Kulturtheorie	297
<i>Manfred Lauermann</i>	
Michael Hardt & Antonio Negri: Kulturrevolution durch Multitudo	309

Kritiken der Exklusion

<i>Konrad Thomas</i>	
René Girard: Ein anderes Verständnis von Gewalt	325
<i>Andreas Reckwitz</i>	
Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen	339
<i>Johannes Scheu</i>	
Giorgio Agamben: Überleben in der Leere	350
<i>Thomas Kron/Melanie Reddig</i>	
Zygmunt Bauman: Die ambivalente Verfassung moderner und postmoderner Kultur	363

Populärkultur und Counter Culture

<i>Rainer Winter</i>	
Stuart Hall: Die Erfindung der Cultural Studies	381
<i>Udo Göttlich</i>	
Paul Willis: Alltagsästhetik und Populärkulturanalyse	394
<i>Lutz Hieber</i>	
Douglas Crimp: Vom Postmodernismus zur Queer Culture	403

Technik, Körper und Wissenschaft

<i>Claus Morisch</i>	
Paul Virilio: Geschwindigkeit ist Macht	417
<i>Werner Krauss</i>	
Bruno Latour: Making Things Public	430
<i>Karin Harrasser</i>	
Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration	445

Medien und Kommunikation

<i>Kai Hochscheid</i>	
Vilém Flusser: Kommunikation und menschliche Existenz	463
<i>Petra Gehring</i>	
Michel Serres: Gärten, Hochgebirge, Ozeane der Kommunikation	471
<i>Gerd Nollmann</i>	
Manuel Castells: Kultur, Technologie und Informationsgesellschaft	481

<i>Dirk Jörke</i>	
Jürgen Habermas: Das Vernunftpotential der Moderne	491
<i>Bernd Ternes</i>	
Niklas Luhmann: Systemtheoretiker und Poet zivilklinischer Theorie	503

Herausforderungen der Globalisierung

<i>Jörg Dürrschmidt</i>	
Roland Robertson: Kultur im Spannungsfeld der Glokalisierung	519
<i>Angelika Poferl</i>	
Ulrich Beck: Für einen „Kosmopolitismus mit Wurzeln und Flügeln“	531
<i>Jörg Rössel</i>	
Ronald Inglehart: Daten auf der Suche nach einer Theorie – Analysen des weltweiten Wertewandels	545
<i>Bernd Heiter</i>	
Immanuel Wallerstein: Unthinking Culture?	557
<i>Matthias Koenig</i>	
Shmuel Noah Eisenstadt: Kulturtheoretische Zivilisationsanalyse	571
Autorinnen und Autoren	581

Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie

Stephan Moebius/Dirk Quadflieg

Wirft man einen Blick auf die Entwicklung der geisteswissenschaftlichen Theoriebildung des letzten Jahrhunderts, so lässt sich ein seit den dreißiger Jahren besonders durch Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss angeregter, aber erst ab dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts beschleunigter und weit ausdifferenzierender *cultural turn* entdecken. Entgegen behavioristischen oder funktionalistischen Erklärungsmodellen des Sozialen aus den fünfziger Jahren, die meinten, die subjektiven Sinn- und Weltdeutungen sowie die Handlungsmodalitäten der sozialen Akteure außen vor zu lassen und lediglich die hinter den Akteuren liegenden Kräfte zum bevorzugten Untersuchungsgegenstand zu erheben, entwickelten sich gerade in den letzten drei Jahrzehnten zahlreiche und durchaus heterogene Theoriestränge, die sich zu einem „kulturtheoretischen Feld“ verdichteten und deren kleinster gemeinsamer Nenner in einem wachsenden Interesse für die kulturellen Dimensionen des Sozialen besteht. Dieser Prozess ist – wie man bereits durch die feldtheoretischen Analysen des französischen Soziologen Pierre Bourdieu weiß – nicht bloß gesellschaftlichen Veränderungen und Wirkungen geschuldet, sondern geht einher mit innertheoretischen Transformationen. Auch wenn beide Transformationsprozesse – gesellschaftliche wie innertheoretische – nicht gänzlich jeweils aufeinander reduzierbar sind, sind sie nichtsdestoweniger in einem engen Zusammenhang zu sehen. Einen gewichtigen Auslöser des *cultural turn* sehen Achim Landwehr und Stefanie Stockhorst beispielsweise in den zunehmenden Globalisierungsprozessen; die Forschungen richten ihr Augenmerk vermehrt auf Kultur, Sinnsysteme und Wissensordnungen just in dem Augenblick, wo diese brüchig zu werden drohen (vgl. Landwehr/Stockhorst 2004: 74f.).

Die Entwicklung des kulturtheoretischen Feldes führt auch zu neuen definitorischen Bestimmungen und Sinngehalten des Begriffes „Kultur“ (vgl. Reckwitz 2000: 64ff.; Daniel 2002: 195ff., 443ff.; Ort 2003). Gilt „Kultur“ schon bei Johann Gottfried Herder als das Ganze einer Lebensweise eines Kollektivs und ganz ähnlich bei Jacob Burckhardt als die Gesamtheit der menschlichen Lebensverhältnisse, so erscheint „Kultur“ in differenzierungstheoretischen Untersuchungen hingegen lediglich als ein Teilsystem unter anderen. Dem entspricht ebenfalls das Alltagsverständnis von „Kultur“, mit dem vor allem jene geistigen Werte angesprochen sind, die historisch als Errungenschaften gelten und in Kunst, Literatur, Musik, Schauspiel etc. reproduziert und fortgeschrieben werden. In der soziologischen Theoriebildung galt, insbesondere in ihrer kritischen Variante, Kultur im Sinne eines Teilphänomens lange Zeit als Ausdruck einer (bürgerlichen) Trennung zwischen materieller und geistiger Produktion, die überwunden werden sollte (vgl. Adorno 1996). Den geistesgeschichtlichen Hintergrund für diese Ablehnung bildet eine normative Aufladung, die der Kulturbegriff spätestens seit Kant erfahren hat, und in dessen Folge er dann – bis hinein ins 20. Jahrhundert – in Frontstellung zu der mit Entfremdung, gefühlloser Rationalität und „uneigentlicher“ Masse assoziierten *civilisation* trat. Holzschnittartig ausgedrückt: Auf der einen Seite diente die „Kultur“ als Ferment einer Kritik an der Mas-