

Kulturbegriff und Materialitätskonzept

Makropoulos, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Makropoulos, M. (2006). Kulturbegriff und Materialitätskonzept. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 1822-1830). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-144224>

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.

Kulturbegriff und Materialitätskonzept

Michael Makropoulos

I.

Der Titel dieser Sektionsveranstaltung – »Materialität der Kultur« – verallgemeinert eine berühmte Passage aus der Vorlesung über die »Ordnung des Diskurses«, die Michel Foucault 1970 gehalten hat. Die Passage lautet in korrigierter Übersetzung: »Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses abzuwenden, seine Kontingenz zu meistern, seine schwere, seine furchtbare Materialität zu umgehen«. (Foucault 1971: 10f.)¹

Läßt man die rhetorische Wucht der Formulierungen, die den Diskurs zum bedrohlichen *factum brutum* aufbauen, einmal beiseite, dann steht eine relativ nüchterne Frage hinter dieser Passage: »Was«, so Foucault, »ist denn so gefährlich an der Tatsache, dass die Leute sprechen und dass ihre Diskurse endlos weiterwuchern? Wo liegt die Gefahr?« (ebd.: 10) Wieso muss gerade die flüchtigste, die ephemerste, die am wenigsten dauerhafte und – in einem durchaus materialistischen Sinne des Wortes – wirkungsloseste Form des Ausdrucks dermaßen reguliert werden, dass ganze Legionen von akademischen, politischen, pädagogischen und seelsorgerischen Diskurspolizisten aufgefahren werden, die über die Einhaltung dieser Ordnung wachen? Schließlich könnte man das, was die Leute sagen, einfach ignorieren. Je weniger dies geschieht, desto mehr stellt sich allerdings heraus, dass die Gefahr des Diskurses nicht in dem liegt, was »die Leute« sagen, sondern im schieren Umstand, dass das Sprechen nicht aufhört, dass es unaufhörlich stattfindet, dass es alle Regeln des Diskurses, die das Sagbare vom Unsagbaren trennen, durchbricht, und dass es am Ende jede Kontrolle unterläuft, der die Diskurse unterworfen werden, um sie in nützliche kommunikative oder moralisch legitime oder politisch korrekte Bahnen zu

¹ Im Original: »Je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en cojurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.«

lenken. Der Diskurs, so Foucault, könne eben niemals vollständig kontrolliert werden. Und die »Gefahr« des Diskurses als Gesamtheit aller möglichen Aussagen – das ist seine These – besteht also darin, dass der Diskurs der Inbegriff der Kontingenz ist, der Inbegriff dessen, was stets auch anders möglich ist, was unberechenbar ist, was dadurch potentiell jede Ordnung unterminiert und was sich gerade dann als Unberechenbares manifestiert, wenn es der Kontrolle unterworfen werden soll, die doch nur eine temporäre und sektorale Stillstellung dieser Kontingenz sein kann. Aber wieso hat der Diskurs »Materialität«? Von einer »Materialität des Diskurses« zu sprechen, verkennt schließlich das prinzipiell Immaterielle sprachlicher Wirklichkeiten, das eben nicht gegen die materiellen Wirkungen sprachlicher Akte aufgerechnet werden kann, wie man nicht erst seit der Phasierung von Sprechhandlungen durch die Sprechakttheorie weiß. Deshalb kann die Rede von einer »Materialität des Diskurses«, wenn sie denn wenigstens als rhetorische Figur zu retten sein soll, allenfalls in metaphorischer Weise sinnvoll sein. Allerdings, so meine ich, ist sie dann gleich in zweierlei Hinsicht sinnvoll.

II.

Der Begriff der »Materialität« ist zunächst eine ontologische Metapher und darin eine bewußt gewählte Dramatisierungsformel. Dem Diskurs wird nicht nur unabweisbare Stofflichkeit und relevanzheischendes Gewicht, sondern auch Widerständigkeit und letztlich Unverfügbarkeit zugesprochen, die jeden Versuch seiner vollständigen Regulierung vereitelt. Wenn man so will, ist dies die politische Option, die in Foucaults Konzept des Diskurses steckt – zumindest in dieser Version seiner Ausarbeitung, die ihrerseits einem bestimmten Stadium seines theoretischen Unternehmens angehört: der Diskurs – im Singular – ist hier fast eine Naturgewalt, ein factum brutum eben, das aller Regulierung und aller Sozialität vorgängig ist und das am Ende allen Versuchen, seine Eigendynamik zu zähmen, eine absolute Grenze setzt. Diese These von der Eigendynamik des Diskurses begründet Foucaults weitergehende These, dass der Diskurs für die Macht, also für die institutionalisierten Formen der Vergesellschaftung, letztlich unverfügbar sei. Und sie gründiert bis heute theoretische Konzepte einer anarchischen Widerspenstigkeit diskursiver Ereignisse, weil diese angeblich weder institutionell noch kultur-industriell noch politisch normalisiert werden könnten. Schließlich besteht die »Materialität des Diskurses« in seiner »Kontingenz«, die mehr und anderes ist als die essentielle Vieldeutigkeit sprachlicher Wirklichkeiten: »Kontingenz«, das bedeutet hier das ganz und gar Unverfügbare, das eben nur temporär einer Ordnung unterworfen werden kann

und sich gerade darin, in der Temporalität seiner Unterwerfung oder Regulierung als *factum brutum* enthüllt.

»Materialität des Diskurses« ist allerdings nicht nur eine ontologische, sondern auch eine diskurspolitische Metapher – und das vor allem ist die Funktion, in der der Begriff der »Materialität« heute Nachmittag hier verhandelt und auf kulturelle Phänomene überhaupt ausgeweitet wird. Die strategische Option ist klar: Dadurch, dass man geradezu kontrafaktisch eine Materialität immaterieller Phänomene unterstellt, reklamiert man für sie eine ontologische Qualität, die diese Phänomene unabweisbar machen soll. Der diskurspolitische Rekurs auf Materialität betreibt dabei nicht einfach die Reifizierung metaphysischer Qualitäten, sondern postuliert durch diese Reifizierung hindurch vor allem deren Relevanz für die Konstitution sozialer Wirklichkeiten. Was Materialität hat, so könnte man sagen, ist in einem Maße wirklich, dass seine soziale Relevanz schlechterdings nicht bestritten werden kann. Plausibel wird dieser diskurspolitische Einsatz auf dem Hintergrund einer sozialwissenschaftlichen Tradition, die auch nach dem »linguistic turn« weiterhin das Handeln ins Zentrum der Analyse stellt und nicht das Sprechen und das Denken. Es ist dies eine Tradition, die Vergesellschaftungseffekte ausschließlich oder zumindest weitgehend sogenannten harten Faktoren zurechnet, also Sozialstruktur, Ökonomie, Politik, allenfalls und neuerdings unter dem Druck der weltpolitischen Ereignisse wieder Religion – aber eben nicht die Eigenlogik und Eigendynamik der Sprache, auch wenn man sich gelegentlich an Wittgensteins These erinnert, die Grenzen der Sprache bedeuteten auch die Grenzen der Welt.

Man könnte die Frage nach der Plausibilität der Materialitätsthese deshalb auch so beantworten: Wenn es eine Ordnung des Diskurses gibt, die ja für das Sprechen und das Denken keineswegs wirkungslos ist, dann ist der Verweis auf die »Materialität des Diskurses« der Versuch, diese Ordnung zu durchbrechen, indem man sie nicht nur im Namen einer anderen Ordnung delegitimiert, sondern indem man die irreduzible und allenfalls temporär stillgestellte Kontingenz des Diskurses als etwas letztlich Unverfügbares hervorkehrt, das selbst universale Legitimitätskriterien außer Kraft setzt. Das, so scheint mir, ist im Kern die anarchische Dimension in Foucaults Konzept. Andererseits ist der Verweis auf die »Materialität des Diskurses« ein nicht völlig illusorischer Versuch, den eigenen, von der etablierten Ordnung des Diskurses marginalisierten Diskurs, ins Zentrum dieser Ordnung zu plazieren und in den Rang der gesellschaftlich relevanten Wissensarten zu erheben. »Materialität des Diskurses« erweist sich damit als eine Formel, die ihre Plausibilität nicht in der Sach-, sondern in der Sozialdimension hat – auch wenn man durchaus die Frage stellen kann, ob der diskurspolitische Kampf, der vor fast 35 Jahren von Foucault und anderen gegen die Hegemonie einer zur Konvention erstarrten Trennung von Materialismus und Idealismus im politischen und philosophischen Denken geführt wurde, heute, nach dem »linguistic turn«, nicht einfach obsolet geworden ist.

III.

Was signalisiert nun auf diesem Hintergrund die Aktualisierung des Materialitätskonzepts, und mehr noch: das methodologische Postulat einer »Materialität der Kultur«, wenn diese auf mehr und vielleicht auf anderes zielen soll, als auf eine kritische Verschiebung im Feld der relevanten realitätskonstituierenden Faktoren zugunsten von Wirklichkeiten, die lange Zeit analytisch vernachlässigt oder zumindest unterschätzt worden sind? Meine These ist: Gegen einen Kulturbegriff, der Kultur im Auslaufhorizont der Theologie als Summe geglaubter beziehungsweise aus diesen abgeleiteter gedachter Wirklichkeiten samt ihrer dinglichen Objektivationen, die im wesentlichen ästhetisch-auratische sind, konzipiert, zielt das Konzept einer »Materialität der Kultur« auf die Summe jener gemachten und als gemachte reflektierten Wirklichkeiten, die aus langfristigen Technisierungs- und Ästhetisierungsprozessen hervorgegangen sind, die ihrerseits keinen Anspruch auf ein Realitätsprivileg im Sinne des Erhabenen stellen. Deshalb ist ihre ästhetische Ontologie auch keine der auratischen Unantastbarkeit, sondern eine der konsumistischen Erreichbarkeit. Die »Materialität der Kultur« ins Zentrum der Analyse zu stellen bedeutet, soziologisch endlich zur Kenntnis zu nehmen, dass wir in technisierten und ästhetisierten Wirklichkeiten leben, dass diese Wirklichkeiten unsere konstitutiven Selbst- und Weltverhältnisse, also unsere alltägliche gesellschaftliche Erfahrung bestimmen und dass artifizielle Wirklichkeiten deshalb für moderne Lebenswelten nicht akzidentiell und also vernachlässigbar, sondern substantiell und damit als Realität konstituierende unabweisbar sind.

Genau darin, in der Anerkennung der Welt der Artefakte als strukturbildende Tatsache moderner Vergesellschaftung, liegt allerdings auch das theoretische Problem eines kultursoziologischen Materialitätskonzepts, weil es sich in zwei disparate kritisch-analytische Optionen dichotomisiert. Schließlich kann die Geschichte des menschlichen Verhältnisses zu artifiziellen Wirklichkeiten auf sehr verschiedene Weise erzählt werden – und sie ist auch auf sehr verschiedene Weisen erzählt worden, je nach dem, ob man diese Wirklichkeiten als Objektivierungen eines konstruierenden Verfügbarkeitsbewußtseins versteht, oder als datensetzende Objektivität, die in ihrer Eigengesetzlichkeit zum Inbegriff der Unverfügbarkeit wird, obwohl sie aus historischen Konstruktionsprozessen hervorgegangen ist. Die heuristische Formel »Materialität der Kultur« lässt sich damit in zwei Richtungen ausfalten, explizieren und empirisch verifizieren, die am Ende geradezu diametral gegeneinanderstehen, nämlich als versachlichungstheoretische Verfügbarkeit oder als verdinglichungstheoretische Unverfügbarkeit kultureller Phänomene.

Das sei kurz erläutert. Das Konzept der Versachlichung beschreibt zunächst die Entzweiung von Subjekt und Objekt mit der Folge, dass die tradierten metaphysischen Qualitäten der Wirklichkeit oder der Objektwelt zerstört und diese zum Ma-

terial selbstmächtiger menschlicher Konstruktionen reduziert werden. Versachlichung ist damit die prinzipielle Voraussetzung autonomen technischen und ästhetischen Gestaltens im Sinne der gegenatürlichen Konstruktion einer Kulturwelt, die tendenziell alle Naturwelt überbieten soll. Versachlichung ist daher die notwendige Voraussetzung für die Realisierung des konstruktiven Vermögens des Menschen. Anders hingegen Verdinglichung. Das Konzept der Verdinglichung beschreibt dem gegenüber zunächst die aus dem Warenverhältnis generierte Entfremdung der Produkte menschlicher Tätigkeit zu einer vom Menschen unabhängigen Objektivität, deren Eigengesetzlichkeit ihm als unverfügbare gegenübersteht und ihn beherrscht. In der Folge bezeichnet Verdinglichung die Herausbildung einer Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen, deren Gesetze dem Menschen als unbezwingbare, sich von selbst auswirkende Mächte gegenüberstehen, als menschenfremde Objektivität von gesellschaftlichen, vom Menschen unabhängigen »Naturgesetzen« einer selbstgeschaffenen »zweiten Natur« und schließlich als datensetzende Macht, in der sich ein Absolutismus der Wirklichkeit als zwingende und bezwingende Materialität manifestiert.

IV.

Nicht nur im Nachgang zu den klassischen, auf Marx' Analyse der Warenform zurückgehenden und von Lukács explizierten Verdinglichungstheorien, sondern auch im Kontext anthropologischer Ontologisierungen des menschlichen Handlungsvermögens ist im theoretischen Auslaufhorizont des 19. Jahrhunderts der Akzent auf die verdinglichungstheoretische Konnotation von »Materialität« gesetzt worden. Die »Materialität« einer Wirklichkeit steht hier gerade nicht für ihre Verfügbarkeit, sondern indiziert ihre Unverfügbarkeit, also ihre überwältigende, bindende, determinierende und konditionierende Objektivität. Das lässt sich allerdings nicht nur als Ausdruck der historischen Erfahrung mit der primären Herausbildung artifizierender Lebenswelten deuten, sondern auch normativ wenden. Und es ist tatsächlich immer wieder dann normativ gewendet worden, wenn es darum ging, dem konstruktiven Vermögen des Menschen, das sich in diesen artifizierten Lebenswelten realisiert, Grenzen zu setzen. Wer die »Materialität« eines Sachverhalts ins argumentative Feld führt, der spekuliert auf die bindende, disziplinierende und regulierende Kraft, die von artifizierten Wirklichkeiten ausgeht, wenn sie nicht als Resultate menschlicher Konstruktionen, sondern als eigendynamische Objektivität betrachtet werden, wobei die kulturkritische Formierung dieser Disposition auf einer eigentümlichen Temporalisierung beruht, die die Perspektivität des Sachverhalts in eine Umschlagsfigur transformiert, sodass einstmals von Menschen Geschaffenes sich

nummehr gegen eben diese Menschen kehrt, weil sie es nicht mehr vollständig unter Kontrolle haben. »Materialität der Kultur« beschreibt damit nicht zuletzt die regulative Dimension von Kultur, also jene Seite von Selbst- und Weltverhältnissen, die das individuelle wie kollektive Handeln und Verhalten steuert. Vollends in den epistemologischen Horizont des 19. Jahrhunderts gesperrt, bedeutet der Begriff der »Kultur« in diesem Sinne vor allem eine determinierende und begrenzende Dimension der Wirklichkeit: »Nicht alles ist möglich« – so lässt sich ein Kulturbegriff definitiv fassen, der nicht nur die politischen Instrumentalisierungen kultureller Spezifika ermöglicht, die die gegenwärtigen Identitätspolitiken antreiben, sondern auch deren soziologische Analyse.

Aber das Beschränkende – und Identitätsstiftende, also im Prinzip Ein- und Ausgrenzende – ist nur die eine Seite von Kultur, wenn man »Kultur« allgemeiner als ein in eigenständigen Blickbahnen erschlossenes Weltverhältnis versteht. Denn dieser allgemeinere Begriff der Kultur verweist nicht nur darauf, dass jede Kultur einen spezifischen Möglichkeitshorizont hat, der sich aus ihren Selbstverständlichkeiten erschließen lässt, sondern er verweist auch darauf, dass dieser Möglichkeitshorizont seinerseits Gegenstand der Konstruktion ist. »Kultur« bezeichnet dann nicht nur ein besonderes, sondern auch ein selbstmächtig hergestelltes, im reflexiven Sinne konstruktiv generiertes, eben ein aktiv erschlossenes und nicht passiv hingenommenes Weltverhältnis. Deshalb ist Kultur nicht Religion, auch wenn diese von erheblichem Einfluss auf kulturelle Wirklichkeiten ist – und identitär-restriktive Kulturbegriffe mit religiösen Dispositionen amalgamierbar macht. Denn der Begriff der Religion verweist auf geglaubte und nicht weiter problematisierte Wirklichkeiten, der Begriff der Kultur hingegen auf gemachte, aus dem konstruktiven Vermögen des Menschen entstandene und deshalb stets problematische, weil legitimationsbedürftige Wirklichkeiten. Deshalb herrscht zwischen Kultur und Religion, wie Plessner einmal erklärt hat, auch absolute Feindschaft. Dennoch ist nicht der verdinglichungstheoretische Akzent, der im Prinzip noch dem religionskritischen Projekt des 19. Jahrhunderts angehört, das Problem, sondern der Kulturbegriff, der damit profiliert wird. Wenn nämlich Verdinglichung oder Versachlichung das strategische Koordinatensystem bilden, in dem die Formel von der »Materialität der Kultur« ihre sachhaltige Plausibilität hat, dann steht eine objektivistisch-thingontologische Konzeption der Kultur dahinter, die »Kultur« nolens volens zum funktionalen sozialintegrativen Äquivalent von Religion macht, indem sie auf die zureichenden transzendentalen Integrations- und Bindungsstrukturen einer gesellschaftlichen Situation abhebt.

V.

Verdinglichung, das ist im Prinzip die schiere Unverfügbarkeit und eben darin Kontingenz in dem Sinne, wie Foucault den Begriff in der eingangs zitierten Passage verwendet. Aber der Begriff der Kontingenz bezeichnet mehr und anderes als bloße Unverfügbarkeit – auch wenn diese Konnotation spätestens mit der systemtheoretischen Konjunktur des Kontingenzbegriffs soziologisch festgeschrieben worden ist. »Kontingenz« bezeichnet etwas ausgesprochen Ambivalentes, denn kontingent ist das, was weder notwendig noch unmöglich ist, und das ist eben nicht nur das Unverfügbar-Ereignishafte, sondern auch das Verfügbar-Manipulierbare. Anders gesagt: Kontingenz ist nicht nur die mögliche Störung und Verunsicherung, sondern auch die Bedingung menschlichen Handelns, wie nicht zuletzt die pragmatische Tradition gegen die funktionalistische immer wieder hervorgehoben hat. Dass die Dinge auch anders sein können verweist deshalb stets auf beide Seiten der Kontingenz, und wenn diese beiden Seiten der Kontingenz fast nach Belieben gegeneinander ausgespielt werden können und ausgespielt werden, je nach dem, ob man das konstruktive Vermögen des Menschen oder die datensetzende Macht seiner Artefakte akzentuiert, dann verweist das wiederum auf deregulative oder eben regulative Optionen im kulturtheoretischen Diskurs – wie sie exemplarisch in den Neoanthropologismen zu verfolgen sind, die zu Zeiten »postmoderner« Kritik an den regulativen Tendenzen der klassischen Moderne die deregulative Dimension menschlichen Konstruktionsvermögens akzentuierten und jetzt, nach dem historischen und ideologischen Erfolg dieser Kritik, wieder auf die Schranken des Möglichen reflektieren und diese ausgerechnet in einem Begriff des Menschen fundieren wollen.

Was hier zur Verhandlung steht, ist freilich nicht sosehr das gesellschaftliche Verhältnis zu Artefakten im Sinne konstruierter Gegenstände und Gegenstandswelten, sondern das Verhältnis zur Artifizialität als Modus eines bestimmten Selbst- und Weltverhältnisses: es geht um die Haltung gegenüber der Kontingenzförmigkeit von Kultur selbst. Thematisierbar wird dies allerdings erst in der Abkehr von dingontologischen Konzepten der Kultur und Hinwendung zu einer modalontologischen Konzeption, in der die Möglichkeitsseite der Kontingenz im Zentrum steht und nicht auf materielle Artefakte, so oder so, also: als bedrohliche Objektwelten oder als verfügbare Objektwelten, ausgerichtet wird, sondern auf artifizielle Wirklichkeitsverhältnisse, also auf eine generalisierte und gesellschaftlich etablierte konstruktivistische Disposition. Ihr Medium, so lautet meine weitergehende These, ist die Massenkultur – und das, so scheint mir, ist der aktuelle Horizont, in dem sich die Formel der »Materialität der Kultur« analytisch zu bewähren hätte und den ich abschließend kursorisch in vier Aspekten skizzieren möchte.

1. Unter Massenkultur – so scheint mir – ist mehr zu verstehen als das, was Horkheimer und Adorno »Kulturindustrie« genannt haben. Gewiss, Massenkultur ist zunächst vor allem das. Aber eine kritische Theorie der Massenkultur, die mehr sein will als eine manipulationstheoretische Kapitalismuskritik, muss anders ansetzen. Deshalb möchte ich einen anderen Vorschlag machen und mit dem Begriff der Massenkultur etwas Allgemeineres bezeichnen: Massenkultur – und das ist die theoretische Ebene, die für eine Gegenwartsanalyse sinnvoll zu sein scheint – ist das konstituierende Medium spezifisch moderner Selbst- und Weltverhältnisse. Der Begriff der Massenkultur bezeichnet damit von vorneherein mehr als nur die Gesamtheit der Freizeit- und Unterhaltungsindustrien, die im Verlauf des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Und er zielt auch auf mehr als die epochale Umstellung von bürgerlichen – und proletarischen – Bildungskulturen auf klassen- und schichtenübergreifende Unterhaltungskulturen. Der Begriff der Massenkultur bezeichnet vielmehr das Feld spezifisch moderner Erfahrung.
2. Zentral für diese Erfahrung ist das positive Verhältnis zu artifiziellen Wirklichkeiten als gesellschaftlicher Synthese von technischen und ästhetischen Artefakten. Massenkultur ist zunächst das funktionelle Medium für die individuelle Aneignung und gesellschaftliche Etablierung artifizieller Wirklichkeiten durch die Einübung der Wahrnehmung in die technisierten und ästhetisierten Wirklichkeiten der Moderne. Massenkultur macht die artifiziellen Wirklichkeiten der Moderne zur selbstverständlichen Lebenswelt. Darüber hinaus etabliert Massenkultur aber auch ein neues Verhältnis zum Prinzip der Artifizialität selbst. Darin ist sie funktionelle Matrix für die gesellschaftliche Realisierung einer prinzipiell konstruktivistischen Disposition – technisch wie ästhetisch. Technische Voraussetzung dieser konstruktivistischen Disposition ist die Versachlichung der Wirklichkeit zum Material menschlicher Konstruktion – nichts hat im entwickelten wissenschaftlich-technischen Weltverhältnis mehr die Würde der Unantastbarkeit, und schon gar nicht Artefakte, die sozusagen von Natur aus kontingent, also auch anders möglich sind. Ästhetische Voraussetzung dieser konstruktivistischen Disposition ist die Deregulierung des tradierten eindeutigen Verhältnisses von Zeichen und Bedeutung und die Etablierung einer kontingenzförmigen Bedeutungs politik. Zeichen und Bedeutungen, so könnte man sagen, werden gegeneinander verselbstständigt, ihr Verhältnis zueinander könnte stets auch anders sein. Erst diese entregelte Bedeutungs politik ermöglicht überhaupt Konstruktionen, die sich von tradierten Sinn- und Bedeutungswelten unabhängig machen und damit Konstruktionen sind, die sich an fiktional erschlossenen Möglichkeiten orientieren. Massenkultur realisiert auf diese Weise eine gesellschaftliche Kombinatorik der technischen und ästhetischen Artefakte gerade in der strukturellen Unmöglichkeit, bestimmte Kombinationen dauerhaft zu privilegieren.

3. Massenkultur ist das funktionelle Medium für die soziale Etablierung einer konstruktivistischen Kultur der Kontingenz als generalisierter Möglichkeitsoffenheit im Sinne der prinzipiellen Entgrenzung der Erwartungen aus bisherigen Erfahrungen. Sie ist die Kultur des »Möglichkeitssinns«, indem der »Möglichkeitssinn« nicht mehr ausschließlich an technische oder ästhetische Kontingenzexperten gebunden, sondern vergesellschaftet, geradezu demokratisiert, und darin das allgemeine Charakteristikum moderner Subjektivität ist. Diese ist konstitutiv eine konstruktivistische im doppelten Sinne, indem sie einerseits auf Selbstentfaltung, Selbststeigerung, Selbstopтимierung ausgerichtet ist und andererseits als Kombination standardisierter Elemente realisiert wird, die massenkulturell angeboten und konsumistisch angeeignet werden. Daher der Eindruck unübersehbarer Vielfalt bei gleichzeitiger Konformität auf den Identitäts-, Individualitäts- und Distinktionsmärkten der Gegenwart. Aber der strukturelle Konformismus optimierungs- und distinktionslogischer Einzigartigkeiten führt zugleich auch auf die andere, die integrative Seite massenkultureller Wirklichkeiten.
4. Massenkultur ist das funktionelle Medium für die soziale Integration des generalisierten »Möglichkeitssinns« durch seine kommunikative Normalisierung, nämlich die autonome Selbststeuerung nach Maßgabe funktionaler Anschlussfähigkeit in einem Feld universaler Vergleichbarkeit. Das war in gewissem Sinne auch das Thema der »Dialektik der Aufklärung«; man kann es präzisieren: konstruktivistische Optimierung und ihre kommunikative Normalisierung markieren »Kultur heute« als ein spezifisches, also historisches Weltverhältnis (Horkheimer/Adorno 1969: 128). Es basiert nicht auf Materialität, sondern auf Virtualität, also auf Möglichkeitsoffenheit ohne vollständige Wirklichkeitsbindung. Deshalb ist Anschlussfähigkeit das absolute Kriterium sozialer Inklusion in einer Kultur, die den Möglichkeitssinn verallgemeinert hat und in der die Optimierung zum unbezweifelbaren Erwartungshorizont geworden ist. Und die These wäre, dass Virtualisierung nicht der Ausgang aus der überwältigenden »Materialität der Kultur« in die Freiheit ist, sondern in einen ganz anderen, nämlich den kommunikativen Typ der Unfreiheit geführt hat, der mit Materialitätskonzepten weder analysierbar noch kritisierbar ist.

Literatur

- Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris.
- Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.