

Zygmunt Bauman: vorgestellt von Heiner Keupp und Peter Mattes

Keupp, Heiner; Mattes, Peter

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Keupp, H., & Mattes, P. (1994). Zygmunt Bauman: vorgestellt von Heiner Keupp und Peter Mattes. *Journal für Psychologie*, 2(4), 37-47. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-22582>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Person, Wissenschaft und Geschlechterverhältnis

Zygmunt Bauman

vorgestellt von *Heiner Keupp* und *Peter Mattes*



Zygmunt Bauman

Zur Person:

Bauman, Zygmunt (Jg. 1925), Studium von Philosophie und Soziologie an der Universität Warschau; bis 1968 Professor an der Universität Warschau, zusammen mit fünf anderen jüdischen Professoren nach den Studentenunruhen im März 1968 relegiert; danach Emigration nach Israel und übernahm einer Professur für Soziologie an der Universität Tel Aviv und ab 1971 bis 1991 an der Universität Leeds (England).

Wichtige Werke: *Legislators and interpreters* (1987); *Modernity and the holocaust* (1989) (dt.: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*); *Thinking sociologically* (1990); *Modernity and ambivalence* (1991) (deutsch: *Moderne und Ambivalenz*); *Intimations of postmodernity* (1992); *Postmodern ethics* (1993); *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Frankfurt/M. 1994.

Der aus Polen stammende und in Großbritannien lebende Soziologe Zygmunt Bauman wird das Eröffnungsreferat („Identity: Modern and Postmodern“) auf dem 3. Kongreß der *Neuen Gesellschaft für Psychologie* im März 1995 halten. Das bemerkenswerte Werk dieses Wissenschaftlers ist, so scheint es uns, selbst unter sozialwissenschaftlich orientierten Psychologen weniger bekannt, als er es verdient hätte. Zygmunt Bauman erstellte ei-

ne Zeitdiagnose, die entstanden ist auf dem Hintergrund von Lebenserfahrungen, die die Lasten der Moderne als persönliches Schicksal mit einschließen. Wir stellen unseren Leserinnen hier diesen Autor vor, indem wir Hinweise auf seinen Lebensweg und seine wichtigsten Arbeiten geben sowie Ausschnitte aus jüngsten Veröffentlichungen, die nicht sehr weit verbreitet sein dürften, nachdrucken.

Zunächst ein Ausschnitt aus einem Interview mit Janina und Zygmunt Bauman, das Ulrich Bielefeld im vorigen Jahr geführt hat.¹

Sie haben zweimal ein neues Leben beginnen müssen, nach der Befreiung Warschaus am Ende des nationalsozialistischen Terrors und nach 1968. Damals haben Sie Polen verlassen. Ihre Erfahrungen mit der Befreiung Polens waren recht unterschiedlich.

Zygmunt Bauman: Als ich achtzehn Jahre alt war, 1943, trat ich dem Teil der polnischen Armee bei, der in Rußland gebildet wurde. Seit 1939 lebte ich in Rußland, hatte also keinerlei persönliche Erfahrung mit der Besetzung Polens. Meine Eltern waren als Juden besorgt, als die Nazis kamen, und sie gingen daher ins östliche Polen, das von Rußland angeeignet worden war. Dann zogen wir immer tiefer ins Land. Meine Eltern blieben bis zu ihrer Rückkehr im nördlichen Teil des europäischen Rußlands. Ich ging zur Armee und kam mit ihr nach Polen zurück. So war es. Ich war während des Warschauer Aufstands in Polen, mein Regiment stand auf der einen Seite des Flusses, Janina lebte auf der anderen Seite.

Janina Bauman: Aber wir kannten uns nicht. Trotzdem betete ich zu ihm: „Bitte, erobert Warschau.“ Wir trafen uns erst 1948. Wir studierten beide an der gleichen Hochschule der Warschauer Akademie für Sozialwissenschaften. Es gab noch keine Soziologie. Ich studierte Sozialwissenschaften und Journalismus.
Z. B.: Ich machte meinen Magister an der Warschauer Universität in Philosophie, promovierte und habilitierte erst in Soziologie.

Sie waren beide aktive Mitglieder der KP Polens, Sie hatten eine konkrete Utopie, wollten eine sozialistische Gesellschaft aufbauen.

Z. B.: Sicherlich, das ist keine Frage. Polen war vor dem Krieg in jeder Hinsicht ein unterentwickeltes Land. Es gab acht Millionen Arbeitslose, keinerlei Hoffnung, eine unvorstellbare soziale Ungleichheit. Und wir hatten die Idee, ein neues Polen zu schaffen, das wollten wir mit aller Kraft.

¹ Aus: Mittelweg 36 (4), 1993, 17-22. Wir danken der Zeitschrift für die Erlaubnis zum Nachdruck.

J. B.: Ich trat erst 1951 in die Partei ein, viel später als Zygmunt, der schon 1946 Mitglied wurde. Bevor ich mein Studium begann und Zygmunt traf, war ich Zionistin. Ich wurde nicht als Jüdin erzogen. Niemand in meiner Familie war religiös, niemand war zionistisch. Es waren die Nazis, die mich im Ghetto zur Jüdin machten. Ich wollte nach Israel gehen und in der Wüste arbeiten. Ich war schon abfahrbereit, und es war nur ein Zufall, daß ich nicht sofort ging. Dann nahm ich meine Studien auf, las Marx und Engels und begann zu denken. Dann traf ich Zygmunt. Er war der erste ehrenhafte Kommunist, den ich kennenlernte. Vorher habe ich nicht viel über Kommunismus nachgedacht. Er war der erste, den ich wirklich respektiert habe.

Z. B.: Ich habe ein bißchen antizionistische Propaganda betrieben und sie zum Bleiben überredet. Ich wurde nicht jüdisch erzogen. Ich hatte keinerlei Beziehung zum jüdischen Leben. Ich war nicht im Ghetto. Dort hätte ich vielleicht mein Jüdischsein gelernt. Den Russen der damaligen Sowjetunion konnte man allerlei Übles nachsagen, aber das Problem der Nationalität war nicht sehr wichtig. Ich war ein Jude, aber niemand hat besonders darauf geachtet. Ich ging in die polnische Armee, kam nach Polen zurück und fühlte mich als Pole. Mein Jüdisch-Sein habe ich erst 1967 wieder bemerkt. Damals gab es in Polen nicht nur eine antiintellektuelle Kampagne, sondern auch eine antisemitische.

Sie sind damals aus der Partei ausgetreten – und wurden als polnischer Jude in Ihrem Heimatland wieder zum Fremden. Was war geschehen, daß Sie Ihr Land verlassen mußten?

Z. B.: Zunächst haben wir Polen aus einem ganz einfachen Grund verlassen. Wir hatten drei Töchter und wir hatten keine Arbeit mehr. Es ist genauso einfach. Wir waren überall rausgeschmissen worden. Im März 1968 ereignete sich die Studentenrevolte in Warschau, sechs Professoren der Universität wurden beschuldigt, für die Proteste ihrer Studenten gegen die Partei verantwortlich zu sein. Wir alle sechs hörten am 25. März 1968 aus dem Radio, daß wir entlassen seien. Niemand hatte uns vorher etwas gesagt. Leszek Kolakowski, der ja auch in Deutschland sehr bekannt ist, war einer von ihnen. Nur einer ist in

Polen geblieben und hat jetzt seine Professur zurückbekommen. Er war jahrelang ohne Arbeit.

J. B.: Seit 1967 wurden wir wieder daran erinnert, daß wir Juden sind oder auch Zionisten, was Zygmunt niemals war.

Z. B.: Die kommunistischen Zeitungen dieser Zeit lesen sich wie der *Stürmer*, sie hatten die gleiche Sprache. Jemand fand sogar heraus, daß eine Instruktion aus der Führungsetage der KP eine wörtliche Übersetzung aus dem *Stürmer* war. Ich habe niemals meinen Namen gewechselt. Andere, die lange zuvor ihren Namen in einen polnischen umgewandelt hatten, wurden in den Zeitungen „demaskiert“; man nannte ihre alten Namen. Es war eine wirklich schreckliche Atmosphäre zu der Zeit. Den meisten Juden in Polen erging es damals wie uns. Sie fühlten sich selbst nicht als Juden, sondern als Polen. Plötzlich mußten sie entdecken, daß das nicht stimmte. Wenn Sie mich fragen, wie ich ein Jude wurde, dann ist dies genau der Weg, auf dem es passierte.

Wenn ich Ihre früheren Schriften nehme, *Zwischen Klasse und Elite, Kultur und Praxis* usw. – Ihre polnischen Schriften kann ich nicht lesen –, dann finde ich darin die klassischen soziologischen Themenstellungen.

Z. B.: Sie haben recht. Ich denke, es hat meine Arbeiten nicht beeinflusst. Ich interessierte mich erst für die jüdische Problematik und die Rolle der Juden in der modernen Kultur unter dem Einfluß von Janinas *Als Mädchen im Warschauer Ghetto* – das kann ich ganz offen sagen. Plötzlich bemerkte ich, daß ich dieses Ereignis überhaupt nicht verstand. Ich habe mich, wie die meisten Soziologen, darum nicht gekümmert. Viele, äußerst differenziert denkende, bekannte Soziologen haben nie darüber nachgedacht. Es war nur ein marginales Ereignis für sie, eine Ausnahme von der Regel. Nun, ich kam zu anderen Ergebnissen. In der Tat ist Ambiguität und Ambivalenz, der Schrecken und die Angst vor der Ambivalenz das zentrale Thema der modernen Zivilisation, nicht nur ein Randphänomen. Aber ich stieß nicht hauptsächlich durch eine unmittelbare biographische Erfahrung, sondern durch intellektuelle Einflüsse auf dieses Thema. Ich ganz persönlich bin nicht durch diese Erfahrungen hindurchgegangen, überhaupt nicht.

Ich habe selbst den Prozeß der Assimilation, den ich in *Moderne und Ambivalenz* beschrieben habe, nicht erfahren, ich war nicht Teil dieses Prozesses. Es sind meine Vorfahren, die das für mich gemacht haben, ich war selbst schon drinnen, auf der anderen Seite, gehörte nicht zu der sich assimilierenden Generation.

Um Ihr Bild für die sich assimilierende Generation zu gebrauchen: Sie saßen also nicht mehr auf der glitschigen Barrikade, zu beiden Seiten hingezogen, und auch in Stücke gezogen?

Z. B.: Vielleicht dachte ich zu der Zeit, daß es überhaupt keine Barrikade gäbe, ich sah sie nicht. Es gab Probleme: Als Pole war ich in Rußland nicht ein sowjetischer Pole, sondern ein ausländischer Pole. Aber ich war auch in Rußland eben Pole, nicht Jude.

Sie gingen 1968 von Polen nach Israel. War das die einzige Möglichkeit, eine Arbeit zu finden, oder war Israel ein Ziel, Ihr Land?

J. B.: Insoweit es mich betrifft, ich hatte meine Familie in Israel. Wenn ich also schon meine Heimat verlassen mußte, dann wollte ich zu meiner Mutter und meiner Schwester gehen. Ich wollte nach Israel gehen, Zygmunt wollte dies nie. Andererseits war es uns nur erlaubt, nach Israel zu gehen, wir wurden mit diesem Ziel abgeschoben. Wir konnten nicht länger bleiben. Wir waren beide entlassen worden. Nach zwanzig Jahren Arbeit für den polnischen Film wurde ich entlassen.

Z. B.: Um aus Polen herauszukommen, mußten wir ein Einreisevisum beantragen. Nur Israel vergab solche Visa. Das war der einzige Weg, ein Exit-Visum – in nur einer Richtung – von den polnischen Behörden zu bekommen. Aber wir hätten dennoch nicht nach Israel gemußt. Wir waren zunächst in einem Flüchtlingslager in Wien, und ich hatte Einladungen von Robert McKensy nach England; aus Montreal, aus Wien. Auch die Prager Universität, sie war noch nicht von den Russen überfallen, bot mir eine Arbeit an. Nur aus Israel hatte ich noch kein Angebot bekommen. Wir gingen ohne jede Sicherheit dorthin, ich sprach kein Hebräisch, konnte also nur auf Englisch, nicht auf Hebräisch leh-

ren. Niemand hat mir eine Stelle angeboten, ich habe selbst nachgefragt. Es war allerdings relativ einfach, da ich Referenzen hatte. Aber wir sind nicht wegen der Anstellung gefahren, sondern weil Janina zu ihrer Mutter und Schwester wollte.

Warum haben Sie Israel nach drei Jahren verlassen?

Z. B.: Ich wollte schon nach einem Jahr wieder weg.

J. B.: Er wollte niemals dort sein.

Z. B.: Ich hatte eine andere Möglichkeit in Australien und bedaure immer noch, nicht dorthin gegangen zu sein, da ich Australien sehr gern mag. Aber Janina war noch nicht bereit, zu gehen, es war zu weit. Dann bekam ich einfach ein Telegramm von der Universität in Leeds, ob ich nicht kommen könnte, und ich sagte ja. Sie wollten jemanden für den vakanten Soziologie-Lehrstuhl, und wir zogen nach Leeds.

Es dauerte dann noch eine lange Zeit, bis Sie begannen, sich mit dem Problem der Ambivalenz, des „Krieges gegen die Ambivalenz“ und mit dem Holocaust zu beschäftigen. Auslöser war Janinas Beschreibung ihrer Ghetto-Erfahrung. Die Metapher vom „Staat als Gärtner“, vom Staat als dem, der Kraut und Unkraut unterscheidet, haben Sie erstmals in *Legislators and Interpreters* gebraucht. Oder gibt es schon Vorbereitungen in früheren Schriften?

Z. B.: Beginnend mit dem sehr frühen Buch *Kultur und Gesellschaft* – veröffentlicht in den frühen sechziger Jahren in Polen – wechselte mein Interesse von sozialer Struktur auf Kultur, in der ich die stärkste historische Kraft sah. *Legislators and Interpreters*, das erste Buch der „Trilogie“ der Bücher über die

Moderne, ist die Fortsetzung. Mein Interesse an internen Widersprüchen moderner Kultur zieht sich über die Jahre, es ist schwierig, einen konkreten Zeitpunkt herauszuarbeiten. Vor *Legislators and Interpreters* habe ich *Memories of Class* geschrieben. Dies war mein Abschied davon, Geschichte als Klassengeschichte zu lesen. Ich habe dort Erklärungen von Geschichte, von sozialer Dynamik in Begriffen des Klassenkonfliktes kritisch untersucht. Vielleicht ein bisschen früher als die meisten westlichen Soziologen. Ich war also in einer Situation vergleichbar der gegenwärtigen in Europa. Denn das Verschwinden des Konfliktes zwischen kommunistischer und westlicher Welt hinterläßt einen leeren Raum. Aber was tritt an dessen Stelle, was ist nun das zentrale Thema? Ich habe danach gesucht, und das Produkt ist *Legislators and Interpreters*. Der Beginn, mich mit dieser Problematik zu beschäftigen, war also ein Buch über Intellektuelle.

Ist es noch ein langer Weg von den Intellektuellen zu den Fremden?

Z. B.: Nein, man findet in diesem Buch den Bezug auf die unterdeterminierte Position der Intellektuellen selbst. Intellektuelle sind selbst Fremde, man kann kein Intellektueller sein, wenn man nicht auch bis zu einem gewissen Grad ein Fremder ist. Niklas Luhmann schreibt, daß wir alle in gewisser Hinsicht „deplaziert“ sind, und Karl Mannheim wiederholte nur, was Shestov schon vor ihm geschrieben hatte. Dieses Thema, die Frage des Fremdseins, der Entfremdung und die inhärente Kritik, die gleichsam endemisch zur Position des Intellektuellen gehört, geht immer weiter. Ich wollte erforschen, welche Erfahrung dahinterliegt und sich in solcher Sicht reflektiert.

das Erleben-Müssen kollektiver Gewalt, einer Erscheinung, die entgegen der Theorie des modernen Zivilisationsprozesses keineswegs mit der Vergangenheit entschwindet.

Für die Psychologie, deren ordnungstiftende Konzepte *Person, Subjektivität, Identität* usw. durch die Postmoderne in Frage ge-

stellt oder neu positioniert werden, mögen die folgenden Ausführungen von besonderer Bedeutung sein. Zum Teil entnahmen wir sie einem Artikel aus der *Süddeutschen Zeitung*, zum Teil einer Veröffentlichung in der Zeitschrift *Das Argument*.

Tradition ist der Gemeinplatz des postmodernen Gemeinwesens. Man erkennt jede menschliche Befindlichkeit an dem, was sie glaubt, nicht zu besitzen, aber besitzen zu sollen; an dem, worüber sie zwanghaft spricht, weil sie es heiß begehrt, während sie hoffnungslos unfähig ist, es zu erlangen. Die moderne Befindlichkeit konnte man an der obsessiven Sorge um Ordnung und Transparenz erkennen. Die postmoderne Befindlichkeit kann man an ihrer Vernarrtheit in die Gemeinschaft erkennen.

Die Postmoderne ist der Punkt, wo das moderne Freisetzen aller gebundenen Identität zum Abschluß kommt: Es ist jetzt nur zu leicht, Identität zu wählen, aber nicht mehr möglich, sie festzuhalten. Im Augenblick des höchsten Triumphs muß Befreiung erleben, daß sie den Gegenstand der Befreiung vernichtet hat. Je freier die Entscheidung ist, desto weniger wird sie als Entscheidung empfunden. Jederzeit widerrufbar, mangelt es ihr an Gewicht und Festigkeit – sie bindet niemanden, auch nicht den Entscheider selbst; sie hinterläßt keine bleibende Spur, da sie weder Rechte verleiht noch Verantwortung fordert und ihre Folgen, als unangenehm empfunden oder unbefriedigend geworden, nach Belieben kündbar sind. Freiheit gerät zur Beliebigkeit: das berühmte Zu-allem-Befähigen, für das sie hochgelobt wird, hat den postmodernen Identitätssuchern alle Gewalt eines Sisyphos verliehen. Die Postmoderne ist jener Zustand der Beliebigkeit, von dem sich nun zeigt, daß er unheilbar ist. Nichts ist unmöglich, geschweige denn unvorstellbar. Alles, was ist, ist bis auf weiteres. Nichts, was war, ist für die Gegenwart verbindlich, während die Gegenwart nur wenig über die Zukunft vermag.

Heutzutage scheint alles sich gegen ferne Ziele, lebenslange Entwürfe, dauerhafte Bindungen, ewige Bündnisse, unwandelbare Identitäten zu verschwören. Ich kann nicht langfristig auf meinen Arbeitsplatz, meinen Beruf, ja nicht einmal auf meine eigenen Fä-

higkeiten bauen; ich kann darauf wetten, daß mein Arbeitsplatz wegrationalisiert wird, daß mein Beruf sich bis zur Unkenntlichkeit verändert, daß meine Fähigkeiten nicht länger gefragt sind. Auch auf Partnerschaft oder Familie ist Zukunft nicht mehr zu gründen; im Zeitalter dessen, was Anthony Giddens „confluent love“ nennt, währt das Beisammensein nicht länger als die Befriedigung eines der Partner, die Bindung gilt von vorneherein nur „bis auf weiteres“, die intensive Bindung von heute macht Frustrationen von morgen nur um so heftiger.

Die Zeit, man sieht es, ist dem puritanischen Pilger nicht günstig, einem Leben, gelebt in der Pilgerschaft. Die Andachtsbilder wechseln mit dem Tag, sofortiger Verschleiß ist eingebautes Merkmal jedes Fahrzeugs; welcher vernünftige Mensch würde da schon zu Beginn der Lebensreise sein Ziel festlegen und an der schrumpfenden Distanz zu ihm seinen Fortschritt messen? Nicht die Pilger, so scheint es, sondern die Landstreicher und die Touristen reagieren vernünftig auf die Chancen unserer Zeit und die Fußangeln, die sie auslegt.²

Die Nachfolger des Pilgers

Der Flaneur

Charles Baudelaire taufte Constantin Guys den „Maler des modernen Lebens“, weil Guys städtische Straßenszenen so malte, wie der Flaneur sie sah. In seinen Kommentaren zu Baudelaire machte Walter Benjamin den Flaneur zu einem gängigen Begriff der Kulturanalyse und zur zentralen Symbolfigur der modernen Stadt. Im Müßiggang und in der Lebenspraxis des Flaneurs schienen sich alle Stränge des modernen Lebens zu vereinigen: Man geht flanieren, wie man ins Theater geht, man bewegt sich unter Fremden, für die man selbst ein Fremder ist (in der Menge, doch nicht Teil der Menge), man nimmt diese Fremden als „Oberfläche“ wahr, d. h. „was sie sind“, erschöpft sich in dem, „was man sieht“, wobei Sehen und Erkennen episodisch

² Süddeutsche Zeitung Nr. 265, 16./17. 11. 1993, S. 17. Auch hier mit Dank für die Nachdruckerlaubnis.

bleiben. Psychologisch gesehen bedeutet Flanieren, die menschliche Wirklichkeit als Folge von Episoden durchzuspielen, als Ereignisse ohne Vergangenheit und ohne Folgen. Es bedeutet auch, das Zusammentreffen als ein Sich-Verfehlen zu inszenieren, als Begegnung, die keinen Eindruck hinterläßt: flottierende Fragmente aus dem Leben anderer Personen, die der Flaneur willkürlich zu Geschichten ausgesponnen hat – durch seine Wahrnehmung wurden sie zu Schauspielern in den von ihm geschriebenen Stücken, ohne daß sie sich ihrer Rolle oder gar der Handlung, in der sie mitspielten, bewußt waren. Der Flaneur war der damalige Meister der Simulation – in seiner Phantasie war er Bühnenautor und Regisseur, der im Leben anderer Leute die Fäden zog, ohne in ihr Schicksal störend oder zerstörend einzugreifen. Der Flaneur praktizierte das Leben des „Als-ob“ und die „Als-ob“-Beschäftigung mit dem Leben anderer Menschen, er machte Schluß mit dem Gegensatz von „Erscheinung“ und „Wirklichkeit“. Er war der Schöpfer, der für seine Schöpfungen nicht büßen mußte, der Meister, der die Folgen seines Tuns nicht fürchten mußte, der Kühne, dem für seine Kühnheiten nie die Rechnung präsentiert wurde. Der Flaneur genoß alle Annehmlichkeiten des modernen Lebens und vermied die damit verbundenen Qualen.

Das Leben als Flanieren war von dem Leben als Pilgerschaft denkbar verschieden. Was der Pilger ganz ernsthaft vollbrachte, ahmte der Flaneur spielerisch nach, wobei er mit den Kosten auch den Nutzen los wurde. Der Flaneur paßte schlecht auf die moderne Bühne, aber er verbarg sich in den Kulissen. Er war der Mann der Muße und flanierte in der Freizeit. Der Flaneur und das Flanieren warteten in den Randbezirken auf ihre Stunde. Und sie kam – oder vielmehr, sie wurde durch die postmoderne Verwandlung des heroischen Produzenten in den verspielten Konsumenten herbeigeführt. Nun wurde das Flanieren, einst die Praxis marginaler Menschen an den Rändern des „wirklichen Lebens“, zum Leben selbst, und die Frage nach der „Wirklichkeit“ stellte sich nicht mehr.

In ihrer ursprünglichen Bedeutung bezeichneten „malls“ Promenaden zum Flanieren. Heute dagegen sind die meisten Promenaden Einkaufszentren, „shopping malls“, in denen man während des Flanierens einkaufen

und während des Einkaufens flanieren kann. Die Marktforscher witterten die Anziehungs- und Verführungskraft der Gewohnheiten des Flaneurs und bauten sie ins Leben aller ein. Die Pariser Passagen sind im nachhinein zu Brückenköpfen in die künftige Zeit erhoben worden: postmoderne Inseln im Meer der Moderne. Einkaufszentren machen die Welt (oder einen sorgfältig abgeschirmten, elektronisch überwachten und streng geschützten Teil davon) sicher für das Leben-als-Flanieren. Oder besser: Einkaufszentren sind die von Designern für den Flaneur maßgeschneiderten Welten. Die Stätten des Sich-Verfehlens, der garantiert episodisch bleibenden Begegnungen, der von Vergangenheit und Zukunft loslösten Gegenwart, von Oberflächen, die andere Oberflächen überglänzen. In diesen Welten kann jeder Flaneur sich einbilden, Regisseur zu sein, obwohl alle Flaneure Objekte einer Regie sind, die, wie ihre eigene vor Zeiten, unsichtbar und unaufdringlich (aber, im Gegensatz zur ihrigen, selten ohne Folgen) bleibt. So werden Köder als Bedürfnisse empfunden, Zwänge als Intentionen, Verführungen als Entscheidungen. In den Einkaufszentren, im Leben als Flanieren-um-zu-kaufen und Kaufen-um-zu-flanieren löst sich Abhängigkeit in Freiheit auf und Freiheit sucht nach Abhängigkeit.

In den Einkaufszentren begann der postmoderne Aufstieg des Flaneurs, sie bereiteten aber auch den Boden für die weitere Überhöhung (oder Veredelung?) seines Lebensmodells. Letzteres wurde in der *Telecity* (ein treffender Ausdruck von Henning Bech) erreicht, der Stadt-als-Heimat-des-Flaneurs, destilliert zu ihrer reinen Essenz, wo er in den endgültigen Schutz der ganz und gar privaten, geschützten, verriegelten und einbruchssicheren Welt der einsamen Monade eintauchen kann, wo die physische Anwesenheit von Fremden nicht darüber hinwegtäuscht oder damit kollidiert, daß sie psychisch außer Reichweite sind. In der Version der *Telecity* sind die Einkaufsstraßen und -zentren von allem gereinigt, was aus der Sicht des Flaneurs das Vergnügen störte, was unrein, redundant oder überflüssig war – damit das, was übrig bleibt, glänzen und in all seiner ungeprüften Reinheit genossen werden kann. Mit den Worten von Bech: „Die durch den Bildschirm vermittelte Welt der *Telecity* existiert

nur an der Oberfläche, und tendenziell kann und muß alles zum Objekt des betrachtenden Blickes werden ... ‚Lesarten‘ der Oberflächenzeichen erlauben eine Einfühlung in und Loslösung von Identitäten, die sehr viel intensiver und zugleich wechselhafter ist, weil die Möglichkeit zu ungestörtem und kontinuierlichem Schauen besteht ... Fernsehen ist völlig unverbindlich.“ (Bech) Die endgültige Freiheit ist bildschirmgelenkt, wird in der Gesellschaft von Oberflächen gelebt und „Zappen“ genannt.

Der Vagabund

Der Vagabund war die Plage der frühen Moderne, der Popanz, der die Könige und Philosophen in die Raserei von Recht und Ordnung trieb. Der Vagabund war *herrenlos*, und Herrenlosigkeit (außer Kontrolle sein, aus dem Rahmen fallen, sich auf freiem Fuß befinden) war ein Zustand, den die Moderne nicht ertragen konnte, weshalb sie den Rest ihrer Geschichte damit verbrachte, ihn zu bekämpfen. Die Gesetzgeber der Elisabethanischen Epoche waren besessen von dem Verlangen, die Fahrensleute von den Straßen zu vertreiben und in die Gemeinden zurückzubringen, „wo sie hingehörten“ (und die sie doch genau deswegen verlassen hatten, weil sie dort *nicht mehr* hingehörten). Die Vagabunden waren die Vorreiter oder Guerillaeinheiten des posttraditionellen Chaos (das die Herrschenden nach gewohnter Manier, ihr Spiegelbild für ein Abbild des anderen auszugeben, *Anarchie* nannten), und sie mußten gehen, damit die Ordnung (der verwaltete und überwachte Raum) obsiegen konnte. Es waren die frei umherschweifenden Vagabunden, die die Suche nach einer neuen, staatlich geregelten Ordnung auf gesellschaftlicher Stufenleiter als unumgänglich und dringlich erscheinen ließen. Was die Vagabunden so furchterregend machte, war ihre offensichtliche Bewegungsfreiheit, durch die sie dem Netz der bis dahin lokal organisierten Kontrollen entgehen konnten. Schlimmer noch: Ihre Bewegungen waren unvorhersehbar; im Unterschied zum Pilger hat der Vagabund kein festgelegtes Ziel. Niemand weiß, wohin er als nächstes gehen wird, weil er es selber nicht weiß und es ihn auch wenig kümmert.

Das Vagabudentum kennt keine vorab bestimmte Reiseroute – seine Bahn wird Stück für Stück zusammengesetzt, jedes Stück zu seiner Zeit. Jeder Ort dient dem Vagabunden als Zwischenstation, aber er weiß nie, wie lange er dort bleiben wird; das hängt von der Großzügigkeit und Geduld der Anwohner ab, aber auch von Neuigkeiten über andere Orte, die neue Hoffnungen wecken (enttäuschte Hoffnungen sitzen dem Vagabunden im Nacken, ungeprüften Hoffnungen jagt er nach). Der Vagabund entscheidet über die Richtung erst, wenn er an den Kreuzweg kommt, er wählt seinen nächsten Aufenthalt nach dem Namen des Straßenschildes. Der Pilger läßt sich leicht kontrollieren, denn dank seiner selbstgesetzten Bestimmung sind seine Wege vorhersagbar. Den streunenden Vagabunden zu kontrollieren, ist eine entmutigende Aufgabe (doch am Ende eine der wenigen, die der Einfallsreichtum der Moderne lösen konnte).

Wohin der Vagabund auch geht, er ist überall ein Fremder; er kann niemals „der Eingeborene“, der „Seßhafte“, der „im Boden Verwurzelte“ sein (zu frisch ist die Erinnerung an seine Ankunft, also daran, daß er vorher woanders gewesen ist). Hegt er den Traum, einmal zu den Eingeborenen zu zählen, so kann das nur in gegenseitigen Anschuldigungen und Bitterkeiten enden. Daher ist es besser, sich nicht allzusehr an den jeweiligen Ort zu gewöhnen. Schließlich winken andere, noch unerprobte Orte, die vielleicht gastfreundlicher sind und sicherlich neue Möglichkeiten bieten. Die eigene „Ortlosigkeit“ zu lieben, ist daher eine vernünftige Strategie. Das gibt allen Entscheidungen den Geschmack der Vorläufigkeit und erlaubt es, die Optionen offenzuhalten. So bleibt die Zukunft hypothesenfrei. Wenn die Eingeborenen nicht mehr unterhaltsam sind, kann man unterhaltssamer suchen.

Der Vagabund der frühen Moderne wanderte durch besiedelte Gebiete; er war ein Vagabund, weil er sich nirgendwo so niederlassen konnte, wie die anderen es getan hatten. Der Seßhafte gab es viele, der Vagabunden nur wenige. Die Postmoderne hat dies Verhältnis umgedreht. Mittlerweile gibt es nur noch wenige Orte der „Seßhaftigkeit“. Die „dauerhaft ansässigen“ Bewohner wachen auf und entdecken, daß die Orte (in einer Gegend, in der Gesellschaft und im Leben), wo sie „hingehören“, nicht mehr exi-

stieren oder unbewohnbar geworden sind; schöne Wohnviertel werden zu Ghettos, Fabriken verschwinden mitsamt den Arbeitsplätzen, Fertigkeiten finden keine Käufer mehr, Wissen verwandelt sich in Unwissenheit, berufliche Erfahrung wird zur Belastung, sichere Netzwerke von Beziehungen fallen auseinander und verschmutzen den Ort mit verwesenden Abfällen. Der Vagabund ist jetzt nicht mehr Vagabund, weil er die Seßhaftigkeit scheut oder schwierig findet, sondern weil es nur noch wenige Orte der Seßhaftigkeit gibt. Jetzt ist es sehr wahrscheinlich, daß die Leute, die er auf seinen Reisen trifft, ebenfalls Vagabunden sind – heute oder morgen. Die Welt holt den Vagabunden ein, und sie holt ihn schnell ein. Die Welt entwirft sich neu, und der Vagabund ist ihr Vorbild.

Der Tourist

Wie der Vagabund, so bewohnte auch der Tourist einst die Ränder des „eigentlichen sozialen“ Handelns (wobei der Vagabund ein marginaler *Mensch* war, der Tourismus dagegen eine marginale *Aktivität*), und ist nun in dessen Zentrum gezogen (im doppelten Sinn des Wortes). Wie der Vagabund, so ist auch der Tourist ständig unterwegs. Und wie der Vagabund, so ist er überall *am Ort*, aber nirgendwo Teil des Ortes. Doch gibt es auch Unterschiede, und sie sind folgenreich.

Erstens neigte sich die Waage mit den fremd- oder selbstbestimmten Faktoren beim Vagabunden stark auf die Seite der ersteren, beim Touristen dagegen zugunsten der letzteren. Die Touristen (beiderlei Geschlechts) ziehen *aus eigener Absicht* los (oder glauben das zumindest), sie reisen vor allem, „um-zu“, und erst in zweiter Linie (wenn überhaupt), „weil“. Der Zweck liegt in der neuen Erfahrung: Der Tourist sucht bewußt und systematisch Erfahrung, eine neue und andere Erfahrung, die Erfahrung des Neuen und Anderen, denn die Freuden des Vertrauten nutzen sich ab und verlieren ihren Reiz. Die Touristen wollen in das Fremde und Bizarre eintauchen (ein angenehmes, ein prickelndes und verjüngendes Gefühl wie Brandungsbaden im Meer) – aber nur unter der Bedingung, daß es nicht an der Haut haften bleibt und somit abgeschüttelt werden kann, wann

immer sie wollen. Sie wählen die Elemente, in die sie sich stürzen, nach dem Grad ihrer Merkwürdigkeit, aber auch ihrer Harmlosigkeit; man erkennt die touristischen Lieblingsorte an ihrer aufdringlichen, protzigen (dabei sorgfältig gepflegten) Seltsamkeit, aber auch an der Überfülle von Sicherheitsvorkehrungen und gut markierten Notausgängen. In der Welt der Touristen ist das Seltsame zahm, häuslich und schreckt nicht mehr; Schocks werden mit der Sicherheit im Doppelpack geliefert. Das läßt die Welt als unendlich freundlich erscheinen, bereit, den Wünschen und Grillen der Touristen zu gehorchen; aber auch als eine Do-it-yourself-Welt, erfreulich geschmeidig, nach den Bedürfnissen der Touristen modelliert, fortwährend gestaltet und neugestaltet mit dem einzigen Ziel, zu erregen, zu amüsieren, zu unterhalten. Einen anderen Zweck gibt es nicht, um diese Welt und die Präsenz der Touristen in ihr zu rechtfertigen. Die Welt der Touristen ist einzig und allein nach *ästhetischen* Kriterien strukturiert (immer mehr Autoren, die die „Ästhetisierung“ der postmodernen Welt auf Kosten ihrer anderen, auch moralischen, Dimension bemerken, beschreiben – selbst wenn sie sich dessen nicht bewußt sind – die Welt aus der Sicht des Touristen: Die „ästhetisierte“ Welt ist die von Touristen bewohnte Welt). Im Gegensatz zum Vagabundenleben stören hier keine zähen und rauhen, der ästhetischen Formung widerstehenden Wirklichkeiten. Was die Touristen kaufen, wofür sie bezahlen, was ihnen geliefert werden muß (und was sie quittieren oder, bei Nichtlieferung, gerichtlich einklagen), ist genau das Recht auf Sorglosigkeit, auf Freiheit von allem mit Ausnahme der ästhetischen Raumbildung.

Zweitens: Im Gegensatz zum Vagabunden, der sich mit dem Zustand der Heimatlosigkeit abfinden muß, hat der Tourist ein Zuhause, oder sollte zumindest eines haben. Das gehört zum Sicherheitspaket dazu: Wenn die Freude ungetrübt und allumfassend sein soll, dann muß es irgendwo einen häuslichen und gemütlichen, unbezweifelbar eigenen Ort geben, an den man zurückkehrt, wenn das Abenteuer vorbei ist oder die Reise sich nicht als so abenteuerlich herausstellt wie erwartet. „Das Heim“ ist der Ort, wo man die Rüstung abwirft und die Koffer auspackt – der Ort, wo nichts bewiesen und verteidigt werden muß,

weil alles am richtigen Platz ist, selbstverständlich und vertraut. Die Friedfertigkeit des Häuslichen läßt den Touristen nach neuen Abenteuern suchen, aber genau diese Friedfertigkeit macht die Suche nach ihnen zu einer ungetrübten Freizeitbeschäftigung: Was immer mit meinem Gesicht hier im Touristenland passiert, welche Maske ich auch immer anlege, mein „wahres Gesicht“ ist in sicherer Verwahrung, immun, fleckenabweisend, rein ... Das Problem ist allerdings, daß in dem Maße, wie die touristischen Eskapaden immer mehr Lebenszeit verbrauchen, in dem Maße, in dem das Leben selbst zu einer erweiterten touristischen Eskapade und die touristische Haltung zum Charakter wird, immer weniger Klarheit darüber besteht, welcher der besuchten Orte denn nun der Heimatort ist. Zwar bleibt der Gegensatz „hier bin ich nur zu Besuch, dort ist mein Zuhause“ so profilscharf wie zuvor, aber es ist jetzt nicht mehr so einfach, auf das „dort“ hinzuweisen. „Dort“ wird zunehmend aller materiellen Eigenschaften entkleidet; das mit ihm gemeinte „Zuhause“ ist nicht einmal *imaginär* (jede innere Vorstellung wäre schon zu spezifisch, zu eingrenzend) – sondern postuliert, postuliert wird, daß man ein Zuhause *hat*, kein bestimmtes Gebäude, keine Straße, Landschaft oder menschliche Gemeinschaft. Jonathan Matthew Schwartz rät uns, „die heimwehkranken Suche von der nostalgischen Sehnsucht zu unterscheiden“; letztere ist, zumindest dem Anschein nach, vergangenheitsorientiert, während das Heim des Heimwehs in der Regel „im Futur II steht ... Es ist das Verlangen danach, sich heimisch zu fühlen, die eigene Umgebung zu erkennen und sich dort als zugehörig zu empfinden“.

Heimweh zu haben heißt, von einer *Zugehörigkeit* zu träumen. Es ist der Traum, einmal *Teil des Ortes* zu sein, nicht einfach nur am Ort. Zwar ist das Ziel jeder Zukunft stets die Gegenwart, doch bildet die Zukunft von „Heimweh“ eine Ausnahme. Der Wert des Heims im Heimweh besteht gerade in der Tendenz, für immer im Modus der Zukünftigkeit zu verharren. Es kann sich der Gegenwart nicht nähern, ohne seinen Reiz und seine Anziehungskraft zu verlieren. Wenn der Tourismus zur Lebensform wird, wenn die bislang aufgenommenen Erfahrungen den Appetit auf weitere Aufregungen anregen,

wenn die Erregungsschwelle unablässig nach oben klettert und jeder Schock tiefer gehen muß als der vorhergehende – dann ist die Möglichkeit, daß der Traum vom trauten Heim sich je bewahrheitet, genauso entsetzlich wie die Möglichkeit, daß er sich niemals erfüllt. Heimweh ist daher nicht das einzige Gefühl der Touristen, es gibt auch noch die Angst vor der *Heimatverbundenheit*, die Angst davor, an einen Ort gebunden zu sein und ihn nicht verlassen zu können. „Heim“ lauert am Horizont des Touristenlebens als unheimliche Mischung aus Schutzhütte und Gefängnis. Der Lieblingslogan der Touristen lautet: „Ich brauche mehr Raum“. Und danach würde man zu Hause am allerwenigsten Ausschau halten.

Der Spieler

Das Spiel kennt keine Unvermeidlichkeit und keinen Zufall (es gibt keinen Zufall in einer Welt ohne Notwendigkeit oder Determination); nichts ist völlig vorhersehbar und kontrollierbar, aber zugleich ist nichts völlig unveränderbar und unumkehrbar. Die Welt des Spiels ist sanft, aber flüchtig; hier kommt es vor allem darauf an, wie gut man die eigene Karte ausspielt. Natürlich gibt es so etwas wie eine „Glückssträhne“, wenn die Karten zum eigenen Vorteil gemischt sind oder der Wind den Ball ins Netz treibt. Aber auch die „Glückssträhne“ (oder das Pech, je nachdem) verleiht der Welt des Spiels nicht die Härte, die ihr so offensichtlich fehlt; sie markiert lediglich die Grenze zwischen dem geschickten Taktieren und dem sicheren Gewinn, ist aber Bestandteil der Nicht-Notwendigkeit, der Nicht-Zufälligkeit, die die Berechnungen des Spielers charakterisieren.

Im Spiel ist die Welt selbst ein Spieler, und Glück und Pech sind nichts als die Schachzüge der Welt-als-Spieler. In der Konfrontation zwischen Spieler und Welt gibt es weder Gesetze noch Gesetzlosigkeit, weder Ordnung noch Chaos. Es gibt nur Manöver, die mehr oder weniger schlau, gewitzt oder trickreich, kenntnisreich oder fehlgeleitet sind. Es kommt darauf an, die Züge des Gegenspielers zu erraten und ihnen zuvorzukommen, sie zu verhindern oder zu unterlaufen – dem anderen „einen Zug voraus“ zu sein. Die Regeln, denen der Spieler folgt, können nur

abgeschätzt werden, sind heuristische, nicht algorithmische Anweisungen. Die Welt des Spielers ist die Welt der *Risiken*, der Intuition, der Vorsichtsmaßnahmen.

In der Welt-als-Spiel zerfällt die Zeit in eine Abfolge von Spielen. Jedes Spiel folgt eigenen Konventionen, jedes ist ein eigenes „Reich von Bedeutungen“, ein kleines Universum für sich, in sich abgeschlossen und begrenzt. Jedes verlangt, daß der Zweifel an der Garderobe abgegeben werde, wobei in jedem Spiel ein anderer Zweifel abgegeben werden muß. Wer sich weigert, den Konventionen zu gehorchen, rebellierte nicht gegen das Spiel; er steigt lediglich aus und hört auf, ein Spieler zu sein. Aber „das Spiel geht weiter“ und läßt sich von dem, was die Aussteiger sagen und tun, nicht ein Jota beeinflussen. Die Mauern, die das Spiel umgeben, sind undurchdringlich, die außen ertönenden Stimmen sind innen nur als ersticktes, unartikulierte Geräusch zu vernehmen.

Jedes Spiel hat Anfang und Ende. Jeder Spieler trägt Sorge, daß das Spiel tatsächlich am Nullpunkt angelangt, mit dem ersten Würfelwurf, so als habe es vorher keine Spiele gegeben und keiner der Spieler Reichtümer oder Verluste angehäuft, die dem „Nullpunkt“ Hohn sprechen und, was Alltag sein sollte, in eine Fortsetzung umwandeln würden. Aus diesem Grund muß jedoch dafür gesorgt werden, daß das Spiel auch ein deutliches, unumstrittenes Ende hat. Es sollte nicht in die darauffolgende Zeit „hinüberlaufen“: Soweit es die späteren Spiele betrifft, darf kein zuvor gespieltes Spiel die Spieler behindern, bevorteilen oder in anderer Weise beeinflussen – *es muß folgenlos bleiben*. Wer mit dem Ergebnis nicht zufrieden ist, muß „die Verluste abschreiben“ und erneut bei Null beginnen.

Um sicherzustellen, daß kein Spiel bleibende Folgen hinterläßt, muß der Spieler (wie auch seine Partner und Gegenspieler) sich vergegenwärtigen, daß „es ja *nur* ein Spiel ist“. Eine wichtige, wenn auch schwer zu akzeptierende Mahnung, denn Gewinnen ist der Zweck des Spiels, und daher läßt es keinen Raum für Mitleid, Mitgefühl, Bedauern oder Kooperation. Das Spiel ist wie ein Krieg, aber der Krieg, der ein Spiel ist, darf keine mentalen Wunden und keinen heimlich gehegten Groll hinterlassen: „Wir sind erwachsene Men-

schen und sollten als Freunde auseinandergesehen“, fordert der aus dem Heiratsspiel aussteigende Spieler im Namen der Täuschungsmanöver zukünftiger Spiele, wie gnadenlos sie auch immer sein mögen. Der Krieg, der ein Spiel ist, erteilt dem Gewissen für seine Skrupellosigkeit Absolution. Das Kennzeichen des postmodernen Erwachsenseins ist die Bereitschaft, das Spiel aus vollem Herzen zu spielen, wie die Kinder es tun.“³

„Es ist an der Zeit, nach den ethischen Konsequenzen der Postmoderne zu fragen. Hat die Moral Zukunft in dieser Welt, die bevölkert ist von Landstreichern, die sich nach der Geborgenheit am Stammeslagerfeuer sehnen, und von Touristen, die amüsiert das Schauspiel ergötzlicher Stammessitten verfolgen?“

Manche sagen, die Moral habe keine Zukunft, freuen sich ob dieser Aussicht und wollen, daß wir uns mit ihnen freuen. Vielleicht ist das wirklich der Fall: das Ende der Moral, wie wir sie kennen. Genauer gesagt: wie wir alle gelernt haben, sie zu verstehen. Die Philosophie der Ethik, im Verein mit einer moralfördernden Praxis, setzt seit jeher Moral mit dem von außen etablierten und fixierten Über-Ich gleich; alle ethischen Schulen, ungeachtet ihrer Unterschiede, stimmten in der These überein, daß jede Moral etwas von außen Aufgezwungenes ist und daß nur göttliche oder rationale, stets aber überindividuelle Prinzipien, getragen von heiligen oder weltlichen, immer aber überindividuellen Instanzen, die Herrschaft der Moral über die ungebärdigen und wesentlich unmoralischen, menschenfeindlichen Triebe des Menschen sichern können. Kein Wunder, daß der schwindende Glaube an universale Prinzipien und die abbröckelnde Geltung universaler Autoritäten weithin als Ende der Moral wahrgenommen werden. Nachdem wir uns einmal die Überzeugung gebildet haben, moralisches Verhalten müsse „gegründet“ sein und universalen „Regeln“ folgen, fällt es uns schwer, eine Moral ohne Grundlagen und ohne universal anerkannten Code zu konzipieren.

Und dennoch kann man die moralischen Konsequenzen der Postmoderne vielleicht

3 Das Argument 1994, Nr. 205, 389-407. Wiederum unseren Dank für die Möglichkeit des Nachdrucks.

auch etwas anders sehen. Wenn das Markenzeichen der Postmoderne die Austilgung von Illusionen ist, dann war das machtgestützte Bild einer von außen gestifteten, auf universale Prinzipien gegründeten Ethik nur eine von vielen Illusionen, denen die Postmoderne den Todesstoß versetzt hat. Dem Massaker zum Opfer fielen nur eine gewisse machtgestützte ethische Theorie und ethische Praxis, nicht aber die moralische Realität an sich, die jene unter sich subsumieren und kontrollieren wollten. Diese Realität selber mag unbeschadet, ja – wer weiß? – gestärkt aus dem postmodernen Blutbad hervorgegangen sein. Auf jeden Fall muß sie sich nun, notgedrungen, der eigenen unaufhebbaren Einsamkeit stellen und erkennen, daß die einzige Grundlegung, die sie vernünftigerweise erhoffen kann (und die einzige Grundlegung, die sie, allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz, vielleicht jemals besessen hat), nur in den moralischen Antrieben, Fähigkeiten und Kompetenzen von Männern und Frauen zu finden ist, die mit- und vor allem füreinander leben.

Es gibt keine Garantie dafür, daß diese Grundlegung sich als tragfähig genug erweisen wird, eine moralische Gemeinschaft in ihrem Sein zu erhalten; aber auch die machtgestützte, in Gesetzeswerken verankerte Ethik hat, wiederum gegenteiligen Versprechungen zum Trotz, bei der Erhaltung dieser Gemeinschaft auf spektakuläre Weise versagt, und wir wissen jetzt, daß sie die Gemeinschaft auch in Zukunft schwerlich wird retten können. Und so bleibt uns kaum etwas anderes übrig, als unser Heil dort zu suchen, wo die letzte Chance der moralischen Gemeinschaft aus der erstürmten Trutzburg verjagt und die trügerische fliehend – Zuflucht gefunden hat: in der moralischen Fähigkeit des Ichs statt in den gesetzgeberischen und politischen Fähigkeiten überindividueller Mächte; in dem wunderbaren Geschenk der Sozierung statt in der erzwungenen Begabung der Sozialisation. Das – warnt man uns – könnte der Weg zur Hölle sein. Aber es kann auch die Entdeckungsreise des moralischen Menschen zu sich selbst sein.⁴

4 SZ, a. a. O.