
Zygmunt Baumanns Sozialkritik: Themenstellungen und Kontinuitäten

2

Ian Varcoe und Richard Kilminster

*Philosophie, die einmal überholt schien,
erhält sich am Leben,
weil der Augenblick ihrer
Verwirklichung versäumt ward.
Theodor W. Adorno 1975, S. 15*

Einführung

Dieser Beitrag zielt auf eine Analyse und Einschätzung von Baumanns Schriften während der neunziger Jahre vor dem Hintergrund der Annahme einer thematischen Kontinuität des Werks seit seinen frühen Schriften. Einige Leser sind auf Bauman nur deshalb aufmerksam geworden, weil sie seine eher neuen Bücher wie etwa „*Modernity and the Holocaust*“ (1988), „*Intimations of Postmodernity*“ (1992), „*Postmodern Ethics*“ (1993) und „*Life in Fragments*“ (1995) wahrgenommen haben. Sie mögen jedoch in diesem Zusammenhang nicht vollständig erkannt haben, 1) welchen Stellenwert diese Arbeiten in der Entwicklung von Baumanns Oeuvre als Gesamtheit innehaben und 2) könnte ihnen die Art und Weise des Denkens und der zu Grunde gelegten Annahmen, die Bauman vorträgt, entgangen sein.

Übersetzt von Matthias Junge.

I. Varcoe (✉) · R. Kilminster
The School of Sociology and Social Policy, The University of Leeds, Leeds, UK
E-Mail: i.varcoe@leeds.ac.uk

R. Kilminster
E-Mail: r.c.j.kilminster@leeds.ac.uk

M. Junge, T. Kron (Hrsg.), *Zygmunt Bauman*,
DOI 10.1007/978-3-531-19903-0_2, © Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

In seinen Untersuchungen und Reflektionen bewegt sich Bauman beständig von einem zum nächsten Thema und untersucht in kritischer Absicht neu entstehende soziale und ökonomische Entwicklungen sowie intellektuelle und kulturelle Trends. Und so ist auch seine gegenwärtige, tatsächlich nur vorübergehende Befassung mit Postmodernismus und Postmodernität ein Ausdruck seiner typischen Arbeitsweise. Er ist offensichtlich unerschrocken, wenn es um die Korrekturen vergangener Sichtweisen geht, die nötig zu sein scheinen, um sich gegenwärtigen Phänomenen zuzuwenden. Angesichts seiner raffinierten Formen der Selbstkritik, die in seinen Schriften zum Tragen kommt, stehen seine gegenwärtigen Arbeiten doch zugleich in einer signifikanten thematischen Kontinuität, die bis auf seine frühesten englischsprachigen Publikationen zurückgeht. Es ist sicher, dass ihre Wurzeln bis zurück in seine polnischsprachige Zeit und deren Schriften aus den fünfziger und sechziger Jahren reichen (Morawski 1998).

Der Beitrag widmet sich vor allem zwei Aufgaben: 1) einer Rekonstruktion von Baumans gegenwärtigen Schriften. Wir werden dabei so dicht wie möglich an Baumans Texten und Ausdrucksweisen bleiben. Wir wollen somit dazu beitragen, den Geist von Baumans Arbeiten aufzuschließen. Ein weiteres Ziel besteht in einer Bewertung und kritischen Einschätzung seiner Schriften. Die Rekonstruktion nimmt insgesamt den Hauptteil dieses Beitrages ein. Hier sind nur die Themenstellungen, die durch die Überschriften und ihre Systematisierung angedeutet werden, unsere Leistung. Gelegentliche Kommentare werden nur im Interesse der Verbesserung der Überschaubarkeit von Argumentationen und zur Erzeugung besserer Lesbarkeit angeboten. Das Ziel ist es, ein Bild der Konsistenz und Einheit von Baumans Denken zur Verfügung zu stellen, denn dies ist in der Diskussion bislang noch nicht versucht worden. Baumans Arbeiten liegen ein definitives Paradigma und eine Weltsicht zu Grunde, von der wir nicht alle Aspekte teilen. Aus diesem Grund denken wir, dass es notwendig ist, Baumans Perspektive so klar und deutlich wie möglich darzustellen, bevor wir zu einer kritischen Bewertung übergehen. Die Gefahr in diesem darstellenden Teil ist deshalb, dass der Eindruck entsteht, wir würden Baumans Paradigmen und seine Sicht der gegenwärtigen Gesellschaft nur reproduzieren und sie teildend übernehmen. Das ist nicht der Fall.

Von „Memories of Class“ zur „Liquid Modernity“

Um die wiederkehrenden Themenstellungen, Probleme, Fragen, Spannungen aber auch moralischen Imperative in Baumans Denken zu verstehen, ist es notwendig, sich die Wichtigkeit von Baumans intellektuellen Wurzeln in der marxistischen Dialektik bewusst zu machen. Drei fundamentale Dualismen des Marxismus – vor allem der ökonomische Gegensatz von Struktur und Kultur – kehren in Baumans

Schaffen immer wieder und zwingen ihn wiederholt in einer Weise, die marxistisch genannt werden kann, zum Wechsel der thematischen Konzentration von kulturellen zu politischen Fragestellungen und zur politischen Ökonomie. Folglich sind Veränderungen im Charakter von Produktion und Konsum immer im Hinblick auf ihre Effekte auf soziale Ungleichheit, Ausbeutung und soziale Gerechtigkeit zu betrachten, vor allem in den gegenwärtigen Schriften, insbesondere in „*Globalization*“ (1998), „*Work, Consumerism and the new Poor*“ (1998) und „*In Search of Politics*“ (1999). Diese Arbeiten nehmen Probleme und Fragestellungen auf, die in Baumanns „*Memories of Class*“ (1982) noch nicht entwickelt wurden. Bauman setzt in diesen neueren Schriften die Entwicklung seiner polit-ökonomischen Analyse fort. In seinem Essay „*Soziologie und Postmoderne*“ weist Bauman explizit eine rein kulturalistische Analyse der Krisen des Kapitalismus zurück, sofern sie ohne Bezug zu grundlegenden strukturellen Organisationsprinzipien des Kapitalismus erfolgt. („These theorists [...] conceive of postmodernity [...] as essentially an event in culture“ Bauman (1992, S. 45)). Dieses Merkmal seiner soziologischen Analyse durchzieht das gesamte Werk Baumanns. Die Beschäftigung mit dem grundlegenden Thema der „*Memories*“ wird erst in den neunziger Jahren durch Baumanns Vertiefung in die Postmoderne, den postmodernen Diskurs und andere kulturtheoretischen Fragestellungen abgelöst. Die Grenzlinie zwischen seinen früheren polit-ökonomischen Ansätzen und seiner späteren Befassung mit der Postmoderne bilden die Ereignisse 1989 beim Zusammenbruch der Sowjetunion und des kommunistischen Imperiums. Die Arbeiten über die Postmoderne einschließlich der über Ethik enthalten utopische Hoffnungen, die in den Marxismus eingebettet waren und nun in einem anderen Vokabular erneut wieder auftauchen. Sie erscheinen nun in einem durch den Philosophen Emanuel Levinas inspirierten Geist, als Grundlegung einer universellen Moral außerhalb jeder besonderen Gesellschaft in einem quasi-transzendentalen Reich. Nach dem Scheitern der sozialistischen Experimente in Osteuropa und der früheren Sowjetunion bietet Bauman dieses Prinzip an, um einen neuen utopischen Maßstab gegen die weiterhin alles durchdringende Entfremdung und die amoralische kapitalistische Gesellschaft der Spätmoderne zu setzen. Um die Kontinuitäten in Baumanns Arbeiten zu verdeutlichen, ist eine Erinnerung an den theoretischen Kern von Baumanns Argumentation in den „*Memories*“ nützlich. Denn die späteren Arbeiten von Bauman entwickeln nur fort, was systematisch erstmals dort entfaltet wird. Diese Thesen werden aber ab 1990 in einer besonderen Weise unter Bezug auf die Konsumfreiheit fortgeführt, und Freiheit meint dabei eine Freiheit, die auf sozialem Zwang beruht. D. h., es gibt eine soziale Verpflichtung zu konsumieren. Es ist genau diese Bedingung, die Bauman in seinen kritischen Analysen der Freiheit des Konsumenten ins Auge fasst. Um sie zu entdecken, muss eine soziologische Theorie der postmodernen Konsumgesellschaft entwickelt werden. In anderen Worten: Kultur kann nicht losgelöst von Macht thematisiert

werden. Das war jedoch bereits die theoretische Bewegung, die es Bauman erlaubte, Kultur in das Zentrum der soziologischen Betrachtung und Theoriebildung zu stellen (Kilminster und Varcoe 1996).

Ursprünglich war in der ersten Phase des Kapitalismus der Klassenkonflikt um das Recht der Kontrolle fokussiert. Es war ein Konflikt zwischen den Managern und ihrem Herrschaftsanspruch und dem Wunsch der Arbeiter, sich selbst zu organisieren. Dieser Konflikt wurde als Kampf um Löhne auf die Verteilungssphäre verlagert. Ein eigentlicher Nullsummenkonflikt wurde als ein Konflikt über die Höhe der angemessenen Entlohnung für die Arbeit ökonomisiert. Diese Verlagerung von Erwartungen erzeugt eine Gesellschaft, die zunehmend auf den Konsum und nicht mehr auf die Produktion fixiert ist. Ansteigende Löhne erlauben den Konsumenten, Güter in immer größeren Quantitäten zu kaufen. Und dies treibt im Gegenzug die Erwartungen der Konsumenten weiter nach oben, so dass diese nur durch höhere Löhne realisiert werden können. Auf diese Weise wird der Druck der Straße verteilt wie auch aufgelöst und eine gefährliche Krise des gesamten Systems abgewendet (Bauman 1992, S. 49).

Die Macht des Managers verlangt nach Legitimation und den Staat, um diese Legitimation zu stützen. Wenngleich Baumans Analysen das Thema nicht so direkt angehen: weder Legitimation noch der Staat werden in derselben Weise benötigt. Im Gegenteil, der Markt erzeugt soziale Kontrolle durch Belohnung in einer nicht durch den Staat unterstützten Weise. Weiter gehender ist darin impliziert, dass die Belohnung des Konsumenten ins Unermessliche ausgedehnt werden kann, so lange das ökonomische System selbst sich ausdehnt und damit verbunden Profite abwirft. Und dieses System wird in keinerlei Weise durch organisierte Kräfte wie etwa die Gewerkschaften bedroht, weil die Konsumenten atomisiert werden und sich jeder Konsument vollkommen frei fühlt. Konsum ist, anders als Produktion, nicht an kooperative Handlungen mit anderen gebunden (wie es Marx zu Recht als Merkmal der Produktionsaktivität hervorhob). Spannungen können folglich in die Konsumsphäre hineingeschoben werden und werden dort harmlos, weil sie die Machtstrukturen des Kapitalismus im Wesentlichen intakt und ungestört lassen. Diese Spannungsminimierung durch Konsum kann offensichtlich ohne die Limitierungen des alten Kapitalismus der Produktion durch das Ansteigen unerschöpflichen Konsumgenusses aufrecht erhalten werden. Die Suche nach Genuss ist zwar selbst eine Form der Spannung, aber eine, die das System nicht bedroht, so dass zwei grundlegende Prämissen des klassischen Kapitalismus nun umgekehrt werden: 1) Spannungen tragen zur Systemstabilität und zum Systemüberleben bei; 2) das Lustprinzip konfligiert nun nicht länger mit dem Realitätsprinzip (der Knappheit von Ressourcen und dem Zwang, vor dem Konsum zu produzieren). Das bedeutet, dass der Kapitalismus nicht länger auf Verzicht aufgebaut ist. Freuds Idee über die Zivilisi-

sation als ein Tausch von Verzicht gegen Sicherheit trifft offensichtlich nicht länger zu. Freuds Zivilisationsvorstellung wird in einer Gesellschaft aufgelöst, die nicht nur das Lustprinzip erlaubt, sondern es sogar fördert (Bauman 1992, S. 50). Das ist ein deutlicher Kontrast zum klassischen Produktionskapitalismus, der die Freiheiten (des Arbeiters) oder das Lustprinzip nicht gestattet, sondern im Gegenteil auf dem Bedürfnisverzicht beruht (in Stichworten: sparen und reinvestieren, Arbeit als alles andere überlagernde Notwendigkeit und als moralische Pflicht).

Unter diesen Bedingungen kann der Staat in zweierlei Weise zurücktreten. Als erstes ist der Platz, den der Staat früher in einer panoptischen Präsenz einnahm, nun faktisch leer, d. h. vakant, denn es sind nicht länger produzierende Menschen zu beaufsichtigen. Konsumenten verlangen keine Überwachung oder Anleitung. Sie sind frei zu tun und zu lassen, was sie wollen. Kein Staatsapparat ist nötig, um das zu überwachen. Zudem war die Unterdrückung auch eine kostenintensive und spannungsgeladene Angelegenheit. Nun kann sie vergessen werden, oder vielmehr wird diese Aufgabe auf andere Gruppen gerichtet, auf diejenigen, die in die Konsumwelt nicht einsteigen können. Wer nicht konsumieren kann, der wird unterdrückt, weil er ein beschädigter Konsument ist. Auf diese Weise wird Armut umdefiniert. In einer Gesellschaft von Konsumenten arm zu sein hat eine andere Bedeutung als in Gesellschaften des klassischen Kapitalismus. Früher war Armut eine andere Erfahrung, weil heute die Majorität nicht arm ist. Und für diese ist die Minorität der armen Menschen schlicht überflüssiges Material, unerwünscht, Menschen, die eigentlich nicht existieren. Zum Zweiten kann der Wohlfahrtsstaat keynesianischer Prägung im Zuge dieses Prozesses demontiert werden; und wer dies tat, klopfte an eine offene Tür. Wenn die Demontage des Wohlfahrtsstaates eingesetzt hat, werden durch den Staat angebotene soziale Dienste und Leistungen sekundär, d. h. nur noch für die Armen angeboten, die keine andere Wahl haben, sich nicht organisieren und sich politisch im Großen und Ganzen still verhalten. Die befriedigten Konsumenten sehen deshalb gar keinen Grund, für sie zu bezahlen oder die individuellen Konsumententscheidungen in Zweifel zu ziehen, weil sie den Konsum von Versicherungen, Bildung und Ähnlichem als einen allgemeinen Überlebensmodus in der Konsumgesellschaft praktizieren und dabei dem Gedanken folgen, dass Konsum einen besseren Wert darstellt als soziale Sicherheit. Aber der Demontageprozess des Wohlfahrtsstaates konnte nur einsetzen, weil er vom Kapital nicht mehr länger für die Wiederherstellung der Arbeitskraft benötigt wird. D. h., der Staat muss nicht mehr länger teure Infrastrukturen für Bildung und Wohlfahrt zur Verfügung stellen, die selbst für das reichste Produktionsunternehmen zu kostspielig sind. Der Wohlfahrtsstaat führte die Arbeiter zusammen, metaphorisch gesprochen bereitete er sie auf die Arbeit vor und das Kapital erhielt dadurch eine Reservarmee, auf die die gesamte Produktionsökonomie basierte.

In einer Konsumgesellschaft ist der Staat für diese Aufgabe der Herstellung von Arbeitskraft nicht mehr nötig. Der Rückzug des Staates bedeutet, dass die Kosten für seine Aufrechterhaltung durch Steuern nicht weiter gezahlt werden müssen. Der Wohlfahrtsstaat war eine widersprüchliche Institution, gleichzeitig für die Kapitalisten notwendig und verabscheuungswürdig. Die Konsumgesellschaft ist eine bessere Basis für das Kapital, weil die Notwendigkeit der Erzeugung von Arbeitskraft verschwindet und damit auch die finanziellen Lasten, die die Aufrechterhaltung des Staatsapparates mit sich brachten.

Die Wettbewerbsfähigkeit hängt nun nicht mehr notwendigerweise von der Rentabilität der Produktion ab, sondern von den Aktienkursen. Sie ist in dieser Hinsicht Ausdruck der Verbindung der Erhöhung des shareholder values, oftmals einhergehend mit einer Reduzierung der Arbeitskosten. Down-sizing ist das Schlagwort der Stunde. Produktivitätsgewinne sind seit Mitte der achtziger Jahre auf der Tagesordnung. Flexibilität wurde das Hauptkennwort der Managementphilosophie und das schloss ein, dass kleinere und weniger sichere Arbeitsplätze im Rahmen von Teilzeitarbeit und vor dem Hintergrund kürzerer Vertragsdauern abgebaut wurden. Wettbewerbsfähigkeit besteht darin, Arbeiter augenblicklich entlassen zu können und wenn notwendig frei zu sein, Arbeitskraft von jeder Stelle des Globus aus auf möglichst billigste Weise anzuheuern. Hier wirkt vor allem die Informationstechnologie, die de facto dazu beigetragen hat, die erschwerenden Bedingungen der Vergangenheit, insbesondere lange räumliche Distanzen, irrelevant werden zu lassen: der Raum bestimmt nicht mehr länger die Zeit, die für eine Reise benötigt wird. Folglich kann das Kapital global operieren, besonders weil finanzielle Transaktionen nun mit einem elektronischen Tastenschlag sofort erfolgen. Mit anderen Worten: Der Wechsel des Kapitals zwischen Nationalstaaten auf Grund der Natur der Beschäftigung, der Bedeutung der Arbeit, Arbeitslosigkeit, Armut und des Konsumentenverhaltens, insgesamt unter den Kürzeln Deregulierung, Liberalisierung und Ähnlichem gehandelt, ist mit einer zunehmenden globalen Reichweite des Kapitalismus verbunden. Dieser dramatische Wandel hat dazu geführt, dass nun das Kapital den Staaten seine Bedingungen diktieren kann. Die Staaten gehorchen nun weltweit operierenden Firmen und müssen dementsprechend angemessene Steuern gemäß den Bedingungen der globalen Unternehmer anbieten. Und im Verlauf gerade dieser sehr ernsthaften Schwächung der Fähigkeiten des Staates, die Entwicklung innerhalb seines nationalen Territoriums zu kontrollieren, werden die Funktionen des Staates zunehmend zu einer residualen Größe, die im Prinzip nur noch Recht und Ordnung aufrechterhalten soll. Vor allem im Hinblick auf die Teile der Bevölkerung, die von der Konsumgesellschaft ausgeschlossen sind, und vor dem Hintergrund, dass Menschen eher als befriedigte Konsumenten denn als moralisch aufrechte (würdige) Arbeiter zählen und für wertvoll gehalten werden.

Arbeitskräfte sind in den ärmeren, weniger entwickelten Gesellschaften der Welt billiger, weil diese Gesellschaften keine Konsumgesellschaften sind, also keine Gesellschaften, deren Ökonomie auf Konsumentenbedürfnissen aufgebaut ist. Für Letztere ist es notwendig, dass die Löhne hoch sind, denn niedrige Löhne entsprechen niedrigen Bedürfnissen. Jetzt sind es Bedürfnis und Nachfrage, die der fortgeschrittene Kapitalismus als Inputs auf der Angebotsseite benötigt. Um diese Löhne bezahlen zu können, ist es jedoch nötig, das Arbeitsvolumen in den fortgeschrittenen Ländern zu reduzieren und diese Reduktion durch die Verwendung billigerer Arbeit in den Ländern, die noch nicht durch Konsumentenbedürfnisse oder eine konsumorientierte Ökonomie belastet sind, auszubalancieren. Die globale Operationsfähigkeit des Kapitals macht jetzt mehr denn je diesen schon lange existierenden Trend in einer sich beschleunigenden Weise möglich. Die Beschleunigung wird erleichtert durch Regierungen, die begierig sind, ihre Türen für ausländisches Kapital, das sie wie nie zuvor benötigen, zu öffnen. „Die Türen zu öffnen“ bedeutet vor allem die Beseitigung von Hindernissen wie etwa das Aufrechterhalten eines teuren Wohlfahrtsstaates und seiner Regelungen. Hier werden Angebote gemacht, die von den unter großem Druck stehenden Firmen schwerlich, wenn nicht unmöglich, zurückgewiesen werden können. Früher bot der Staat, in dem eine Firma ihren Sitz hatte, eine unverzichtbare Leistung an: die der Wiederherstellung der Arbeitskraft. Diese Dienstleistung ist nun nicht mehr länger nötig. Damit hört der „lokale“ Staat auf, ein zu berücksichtigender Faktor für Firmen zu sein, die selbst zunehmend in einem zeitlichen Sinne lokal werden; wenn nötig, können sie jederzeit woanders hingehen. Diese letztgenannte Möglichkeit ändert die Regeln des Spiels vollständig. Unter diesen Bedingungen wird die Fähigkeit zur Erzeugung von Unsicherheit, d. h. die Fähigkeit, sich unvorhersagbar zu verhalten, das noch immer gültige Crozier-Prinzip der Macht, durch das Kapital diktiert, und zwar nicht mehr durch den Gebrauch panoptischer Zwänge, sondern durch die Fähigkeit, jederzeit woanders hingehen zu können. Macht operiert natürlich weiterhin über Kultur, wie sie es von jeher getan hat, aber eine neue Phase des Spiels wurde in dem Moment eingeleitet, als die Zeit-Raum-Verdichtung¹ es für die Reichen möglich machte, die Welt als einen Gelegenheitsmarkt für Investitionschancen zu betrachten, die nur noch von der lokalen Bevölkerung abhängen und die Bedeutung des Staates virtuell auf Null reduzieren. Jetzt sind es nicht mehr die Fähigkeiten des modernen, hoch entwickelten Kapitalismus, sich gegen die Widrigkeiten beim Aufbau eines soliden Unternehmens wie in früheren Zeiten zur Wehr zu setzen, sondern vielmehr die Bürden

¹ D. h., wo Raum faktisch kein Hindernis für die Reisegeschwindigkeit darstellt, wird die Zeit zuletzt vom Raum befreit, die Durchquerung des Raums nimmt keine Zeit mehr in Anspruch (Bauman 2000, S. 9, 117 f.).

der Vergangenheit insgesamt über Bord zu werfen. Macht beruht nun weniger auf der Fähigkeit, den anderen zu überflügeln, niederzuhalten und zu überwachen – in militärischen Begriffen: zu unterwerfen und zu besetzen – sondern vielmehr in der Geschwindigkeit, in der man zu seinem eigenen Vorteil seine eigene Strategie austauschen kann und zwar ohne Zeitverzögerung und vollkommen befreit von jeglicher Verbindlichkeit, d. h. jeglicher Verantwortlichkeit. Dies sind, um die Metapher fortzuführen, Guerilla-Taktiken, und sie kündigen von einer neuen Phase des Kapitalismus, die über den „schweren“ Kapitalismus, unter dem wir uns vor allem Produktionssysteme ähnlich des Types der ehemaligen Sowjetökonomie vorstellen können, der Vergangenheit hinausführt. So wie sie dem Konsumkapitalismus zum Opfer fiel, so fiel der Wohlfahrtsstaat und die gemischten öffentlich-privaten Ökonomien des gegenwärtigen Westens einer global operierenden Ökonomie zum Opfer.

Die heraufkommende Postmoderne

Das mobile Kapital ist nicht nur nicht bereit, seine Verantwortung gegenüber den Beschäftigungslosen wahrzunehmen, sondern lehnt vielmehr jegliche Verantwortung für die lokalen Konsequenzen seines Handelns ab. Das wird am deutlichsten in der Beseitigung des Panoptikums und seiner Methoden aus dem Zentrum der Machtverwaltung. Das Panoptikum wird nicht länger benötigt, wenn die Macht im Zuge fortschreitender Globalisierung nicht mehr durch den Staat auf die Entscheidungen der Produzenten einwirkt und damit auch nicht mehr mit den Mitteln moderner bürokratischer Institutionen ausgeübt werden kann. Die Freiheit der Wahl ist auf dem Gipfel der Macht zumeist absolute Freiheit, und sie wird in einem unterschiedlichen Ausmaß von jedem ausgeübt, mit Ausnahme derer, die zum Wählen nicht in der Lage sind. Und so wird die Hauptdifferenz des gesellschaftlichen Zusammenlebens zwischen diesen und den Vorgenannten gezogen: die Grenzlinie wird durch Kreditwürdigkeit oder ihre Abwesenheit gezogen. Die Staaten selbst werden als effektive Wächter der Produktion, des Handels und der Finanzierung in ihren Grenzen durch die von einer Milliarde ökonomischer Kräfte außerhalb ihrer Grenzen erzeugten Zwänge unterminiert. Auf diese Kräfte kann der Staat nicht reagieren oder sie kontrollieren, woraus sich ergibt, dass er als Machtzentrum und Machtquelle aus eigenem Recht durch diese anonymen mobilen Kräfte aufgelöst wird. In Croziers Begriffen werden diese Staaten, die einstmals Unsicherheit dadurch manipulieren konnten, dass sie sie zu einem Problem anderer – zumeist schwächerer Staaten und ihrer Bewohner – machten, nun selbst Gegenstand von Unsicherheit und somit zu einem Manövrierraum für Macht in all ihren Formen.

Bauman weist darauf hin, dass die andere Seite von Globalisierung Lokalisierung ist. Wenn Beweglichkeit die neue Machtquelle ist, dann ist sie ungleich verteilt: die Mehrheit kann sich nicht frei bewegen. Seit das Kapital mobiler denn je ist, verlangt es auch keine Arbeitskräfte mehr, die sich auf das Kapital zubewegen. Das ist ein weiteres Handicap für eine entstehende Migrantenarbeiterbewegung. Berücksichtigt man diese Tatsachen, so ist das Zelebrieren der Postmoderne und die kulturelle Erfahrung von Verschiedenheit, Prestige und Ironie – Hybridisierung, wie Bauman es nennt – nichts anderes als die Ideologie der Spitze der Hierarchie, d. h. derer, die dem Kriterium der Fähigkeit zur Mobilität genügen können. Hybridität ist die Erfahrung der mobilen Intellektuellen und der medial-kulturellen Eliten. Sie reflektiert nicht die lokalen Bewohner der Welt. Bauman weist hier kategorisch und ohne Zögern den Eindruck zurück, dass seine eigene Parteinahme für die Postmoderne eine freudige Begrüßung all dieser fundamentalen Veränderungen und heraufziehenden Wirklichkeiten ist. Man könnte deshalb gegen Smith (1999) gewendet sagen, dass Bauman gerade kein „Prophet“ der Postmoderne ist.

Das Panoptikum operierte über die Herstellung von Unsicherheit für die Insassen, indem sie die Beobachtenden für die Insassen unsichtbar machte. Die Idee des Panoptikums ist mit Croziers Prinzip der Machtakkumulation verbunden, d. h. mit der Tatsache, dass die Insassen des Panoptikums nicht voraussagen können, ob sie beobachtet werden oder nicht. Diese Unprognostizierbarkeit bleibt auch unter den gegenwärtigen Bedingungen erhalten, nur dass diesmal derselbe Effekt mit anderen Mitteln produziert wird. Flexibilisierung, Deregulierung des Marktes, Liberalisierung – gleich welcher Begriff auch immer gewählt wird, alle bedeuten dasselbe. Für die machthabende Seite in den sozialen Beziehungen bedeutet dies, dass die Ansprüche der anderen Seite, der Arbeiter, der Armen, der Lokalen, voraussagbar sind. Es muss möglich sein, sie so zu formen, wie es der Investor, der Manager, die finanztechnische Elite gerade benötigen, so dass sie nichts anderes sind als ein quantifizierbarer Faktor in einer Gewinnrechnung. Sie müssen eine Ressource für die kontrollierende Seite sein, die die Kontrolle behalten muss, und d. h., nur ihre Handlungen dürfen eigenständige Handlungen sein. Das ist es, was in der Praxis geschieht. Die Kontrolleure leben die Ideologie der ökonomischen Freiheit als Handlungsfreiheit aus. Wenn auch dieselben Freiheiten für die Kontrollierten gefordert werden, bedeutet dies doch nur, dass sie weiterhin ein verfügbarer, vorausagbarer Faktor wie ihre Vorfahren in der klassischen Periode des panoptischen Kontrollstils der Fabriken, Arbeitshäuser und Baracken bleiben. Diese Qualität der Verfügbarkeit wirkt direkt als Schicksal auf diejenigen zurück, die flexibilisiert werden sollen, denn für sie ist es keine Wahl. Und ebenso wie in jedem anderen Falle von Machtrelationen, d. h. von sozialen Beziehungen im Allgemeinen, analysiert Bauman folgendermaßen: „The side whose range of behavioural choices is wider

introduces the element of uncertainty into the condition of the other side, which that side, facing a much narrower choice or no choice at all, cannot reciprocate“ (Bauman 1998b, S. 105).

In der Ära nach dem Kalten Krieg treffen wir auf ein Regime weltweiten ökonomischen Liberalismus, das sich vollständig durchgesetzt hat und deutlich unterschiedliche Konsequenzen für Menschen an den verschiedenen Polen der Achsen voraussagbar-unvoraussagbar, weltstrukturierend-strukturiert hat. Die beiden Pole unterscheidet das Ausmaß der über den Raum auf sie einwirkenden Beschränkungen. Einige sind von diesen Beschränkungen frei, andere sind die Gefangenen des Raumes. Das Prinzip der Macht ist unverändert, wenngleich seine Manifestation sich radikal verändert hat und nun unverschleiert als eine Bedingung der Freiheit erscheint. Das Panoptikum verband die Insassen durch seine räumliche Struktur, zudem wurden die Zeitroutinen durch die Machthaber festgelegt. Im Post-Panoptikum hingegen wird man im Raum fixiert und ist unfähig, Herr seiner eigenen Zeit zu sein. Bauman zeigt, dass das Panoptikum zusehends herrenlos hinterlassen wurde, als elektronische Technologien es möglich machten, die Aufrechterhaltung und Einrichtung eines Panoptikums ohne die Anwesenheit des Kontrolleurs zuzulassen. Ein Panoptikum bindet auch den Kontrolleur und begrenzt dessen Freiheit. Weil Freiheit Macht ist, öffnete sich eine neue Chance, wenn diese Freiheit in Form der noch extremeren Distanzierung und d. h. auch: größerer Unvoraussagbarkeit und Zeitgebundenheit für die Anwender des panoptischen Stils verfügbar wurden. Dies ist für Bauman eine weitere Phase im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess, wenn „all solids melt in to air!“²

Im Folgenden stellen wir den sozialen Wandel, den Bauman als eine Abfolge von Phasen beschreibt, dar. „Postmoderne“ bezeichnet dabei das nachlassende Ordnungsbedürfnis der Staaten der zwei Machtblöcke nach dem Kalten Krieg, sowohl der Planwirtschaft des östlichen Europas und der Sowjetunion wie auch des keynesianischen Wohlfahrtsstaates Nordamerikas und Westeuropas. Daraus ergab sich eine extensive Befreiung der Märkte auf dem ganzen Globus. Die „Entbettung“ und „Verflüssigung des Festen“ kennzeichnet von Beginn der industriellen

² Bauman erläutert diesen Sachverhalt folgendermaßen: Wenn der Raum nicht mehr als eine begrenzende Bedingung funktioniert, dann verliert er jeden Wert, d. h. auch, dass er nichts mehr kostet – vor allem für Nationalstaaten ist dies eine bedeutsame Konsequenz, weil Raum der Zielerreichung des Staates nicht mehr im Wege steht. Folglich spielt der Raum schließlich immer weniger eine Rolle, jeder Ort ist so gut oder schlecht wie jeder andere, der ohne Kosten im Zuge der Raum-Zeit-Verdichtung aufgesucht werden kann. Menschen, für die der Raum keine Bedeutung mehr hat, sind in der Lage, Unsicherheit zu bewältigen, und damit verfügen sie über soziale Macht. Dies geschieht, indem die Fähigkeit, unvorhersehbar zu handeln, in der Befreiung von räumlichen oder zeitlichen Begrenzungen verdichtet wird (Bauman 2000, S. 119).

Revolution an die sozialen Verhältnisse und tritt nun mit dem freien Fluss von Informationen und Geld in eine neue Phase ein, die dem Staat und seinem Kontrollbegehren entzogen ist. D. h. kurz gefasst: ihm die Grundlage nimmt, um weiterhin Ordnungsaktivitäten zu entfalten. Ökonomische Mächte haben offensichtlich das politische System besetzt. Es wurde unangemessen, den Begriff Postmoderne zu verwenden, um zu beschreiben, was geschah. Was man sah, war fortschreitende „Modernisierung“, die fortgesetzte, rastlose „Verflüchtigung des Festen“, weil alle sozialen Realitäten Gegenstand der zersetzenden Kräfte der Modernisierung oder der instrumentellen Rationalität geworden waren, die nicht mehr durch irgendeine substanzielle Vernunft oder ein substanzielles Ziel begrenzt und vollkommen indifferent gegenüber den Konsequenzen des Geschehens wurden.

Mit dem Ende der „modernen“ Periode wird das, was für Bauman ein niedergehaltenes Versprechen der Moderne war, die Wiederherstellung einer Beziehung ethischen Entgegenkommens, dieses Versprechen wird mit dem triumphalen Sieg des weltweiten Marktes verleugnet. Verantwortung für den Anderen zu übernehmen wird ein zunehmend unwahrscheinlicheres Verhalten in einer Welt voller Individuen, die hochmobile Entscheider und exklusive shareholder sind – der entstehende Kapitalismus liefert vollkommen ausgebildete und offensichtlich unerschöpfbare Konsummärkte. Ein angemessener Begriff für das, was geschah, kann nur auf eine neue Phase der Modernisierung Bezug nehmen; diese kann aber nicht post-modern sein in dem Sinne, wie der Begriff auf Kultur und den Staat angewandt wird, weil sie in dieser Phase der Liberalisierung auf dem Rücksitz Platz genommen haben. Nichtsdestotrotz betrachtet Bauman Utopien einschließlich der sozialistischen als ein essenzielles moralisches Ideal, das Handlungen in Hinblick auf die Realisierung der Utopie motiviert. Es ist eine Aufforderung, die immer unerfüllt und zugleich wünschbar bleibt (Bauman 1976a, S. 17). Was also ist die Bedeutung der postmodernen Ethik?

Die postmoderne Ethik

In diesem Buch entwickelt Bauman einen neuen utopischen Horizont als Ersatz für den des Sozialismus. Dieser hatte gelitten und ist möglicherweise mit dem Kollaps des Kommunismus hoffnungslos am Ende. Obwohl der Sozialismus für Bauman eine Utopie im obigen Sinne darstellt, ist er moralisch diskreditiert worden. Aber die Werte der Aufklärung sind es nicht, ganz unabhängig davon, dass die Aufklärung auch ihre „dunklen Seiten“ hat. Diese haben mit dem „Ende“ des totalitären modernen Bemühens aufgehört, d. h. zumindest ideell, wenn nicht in der Realität. „*Postmodern Ethics*“ steht für den Versuch aufzudecken, was die Moderne zu ver-

heimlichen suchte und repräsentiert darüber hinaus einen Versuch, die Werte der Aufklärung neu zu erfinden als Werte, die in einem anthropologischen Sinne wahr sind. Damit würde man einen Standard gewinnen, an dem man die postmoderne Welt messen könnte. Möglicherweise würde Moral in dieser Zeit mehr als nur eine Chance darstellen. Das erklärt, weswegen Baumans Messlatte der Kritik die „Verantwortung gegenüber dem Anderen“ ist. Die „*Postmoderne Ethik*“ erschien zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung ungewöhnlich, als ein Umweg in Baumans bis dahin konsequent vertretenen soziologischen Interessen. Im Rückblick ist es offensichtlich, warum zu diesem Zeitpunkt eine Arbeit über postmoderne Ethik notwendig war. Das Verschwinden des Sozialismus hat eine Lücke geöffnet, die gefüllt werden musste, bevor das kritische Projekt voranschreiten konnte. Aber warum in dieser besonderen Form?

Auf den ersten Blick wirkt Baumans Rückgriff auf die Transzendentalphilosophie von Levinas verwirrend. Denn Baumans frühere und auch spätere Schriften sind zutiefst soziologisch. Mit diesem Thema scheint Bauman, berücksichtigt man die durchschnittlichen Reaktionen der Soziologen und ihre Ungläubigkeit angesichts der Idee von irgendetwas „Vorsozialem“, seine Kreditwürdigkeit zu gefährden. Bauman riskiert es, der Naivität beschuldigt zu werden, wenn er eine Philosophie ernst nimmt, die einige als vollkommen absurd oder marginal für soziologische Belange betrachten. Aber gerade dies verfehlt den entscheidenden Punkt. Als jemand mit bemerkenswertem soziologischen Scharfsinn muss Bauman mit dieser Art von Reaktionen und den nahe liegenden soziologischen Einwänden gegen die transzendentalen Aussagen von Levinas' Philosophie gerechnet haben. Aber in den frühen Neunzigern hat er diese Argumentation für eine Weile trotzdem energisch vertreten.

Die Überlegungen der postmodernen Ethik stehen in der Tradition von Rousseau und sind den Positionen von solchen Sozialphilosophen wie Durkheim und Parsons, die sich in den Spuren von Thomas Hobbes bewegen, diametral entgegengesetzt. Sie umfassen das Argument, wie Menschen „vor“ der Gesellschaft sind und behaupten, dass sie grundlegend gut sind und die Gesellschaft sie korrumpiert. Bauman entfaltet dieses Argument im Hinblick auf die Bedeutung des moralischen Impulses. Er begreift in den Spuren Levinas' alle ursprünglichen Situationen als eine moralische Entscheidung. Es gibt einen Moment, wenn menschliche Wesen einander begegnen, der in einem bestimmten Sinne vor jeder anderen spezifischen Begegnung liegt. Immer, wenn zwei oder mehr Menschen zusammenkommen, ist dieses Moment der Wahl im Spiel. Das menschliche Leben ist so gestaltet, dass wir, bevor uns mitgeteilt wird, was gut und was böse ist, bereits die *Wahl* zwischen gut und böse getroffen haben. Existenzialistisch gesprochen sind wir in moralische Wahlen verstrickt, unabhängig davon, ob wir entscheiden, uns nach der Moral zu

richten. Unabhängig davon, wie wir entscheiden, wir *müssen* unsere Situation als ein moralisches Problem begreifen. Wir tragen deshalb als Individuen Verantwortlichkeit für die Wahl zwischen gut und böse. Diese Vorannahme in Baumanns Denken hat den Charakter eines soziologischen Apriori. Es wiederholt seine Position im Hinblick auf menschliches Handeln im Allgemeinen: Menschen strukturieren, erzeugen Ordnung, sie sind *als* menschliche Wesen kulturgenerierende Wesen. Deshalb sind Menschen in einem grundlegenden Sinne frei. Ihre Handlungen sind im ursprünglichen Sinne des Wortes weder „für“ noch gegen die Gesellschaft. Die Gesellschaft formt, trimmt oder gießt, wie immer man es auch konkret bezeichnen will, diese rohen Handlungen in gesellschaftliche Formen. Einige werden als moralisch, andere als unmoralisch kategorisiert, aber ursprünglich ist eine Handlung weder das eine noch das andere. Deshalb müssen wir vorsichtig sein, wenn etwas durch soziale Strukturen fixiert und kategorisiert wurde; dies ist eine künstliche Kategorisierung, und was so erzeugt wurde, kann auch rückgängig gemacht werden.

Hieraus ergibt sich, dass Baumanns Ethik in das Schema seiner Entwicklung hineingehört, weil sie erstens, wie bereits angedeutet, die Entdeckung der Postmoderne mit seiner später verstärkt in Erscheinung tretenden Sozialkritik verbindet und zweitens, weil sie seine frühen Überlegungen zur Kultur als dem Zentrum einer Theorie der Gesellschaft in philosophisch angemessene Form bringt. Menschliches Handeln ist zuerst freies Handeln. Menschliche Wesen sind moralische Wesen, „vor“ jeder besonderen Gesellschaft. Wir sollten nicht einfach übernehmen, was die Gesellschaft für moralisch hält oder zur Moralität erklärt. Wir wissen spätestens nach dem Holocaust, dass es immoralische Gesellschaften gibt, und wir wissen, dass es innerhalb dieser moralische Handlungen gibt, die die Gesellschaft nicht „produziert“ hat. Der Holocaust hat uns etwas über die moderne Gesellschaft als solche gelehrt, und gerade im Holocaust wurde all dies so deutlich wie nie zuvor. Wie das Argument über die „Freiheit“, so ist auch das Argument über Moralität ein Argument a priori. Wir können es nicht, das gibt Bauman zu, empirisch prüfen. Aber folglich können wir auch die gegenteilige Annahme, dass die Gesellschaft eine moralische Kraft ist, nicht empirisch absichern: auch dieses Argument ist selbstbestätigend oder zirkulär, denn es nimmt an, dass die Menschen durch ihre *Natur* zur Begrenzung gezwungen sind. Bauman glaubt das Gegenteil: Menschen strukturieren ihre Welt in freier Weise und sind für den Anderen verantwortlich, bevor eine besondere Struktur oder ein Satz kultureller Regeln, d. h. moralischer Standards, vorliegt. Man kann das nicht überprüfen. Aber man kann auch das Gegenteil nicht überprüfen.

Formal gesprochen argumentiert Levinas, dass das vor-dem-Anderen-sein, d. h. die Unterstellung der Verantwortlichkeit für den Anderen, der Fürsorge für den

Anderen um des Anderen willen vor der Begegnung mit dem Anderen ist. Verantwortung kommt vor dem Sein und vor dem Wissen. Bauman reinterpretiert diese Argumentation in der postmodernen Ethik so, dass er sie als eine ins Utopische weisende Argumentation auffassen kann. Moralische Verpflichtung entsteht bereits im Moment der Wahl. Bauman glaubt damit die Unvermeidlichkeit einer moralischen Begegnung begründet zu haben. Wenngleich das Argument Baumans nicht in einem strikten Sinne transzendental ist, kann es trotzdem als „quasi transzendental“ beschrieben werden. Wie unsicher der Status des Konzepts auch ist, die Intention eines moralischen Moments zielt auf die Etablierung einer regulativen Idee, die nicht einfach zurückgewiesen werden kann. Es ist eine Einladung, hinter den Vorhang des Sozialen zu sehen. Das Ziel dabei ist, unreflektierte moralische Impulse in ihrer Überlagerung mit sozial konstruierten Moralitäten als Anleitung für den Umgang mit Nähe und Distanz zwischen Menschen zu verstehen. Bauman wird auch dadurch in diese Richtung getrieben, dass er die Individualisierung in den heutigen Konsumgesellschaften als eine in diese Richtung weisende soziale Triebkraft versteht. Jetzt, wo Wahlen und Entscheidungen immer mehr den Individuen aufgebürdet werden, gibt es eine praktische Möglichkeit, dass die Stimme des Anderen gehört werden kann. Damit gibt es eine Chance, dass moralische Verantwortlichkeit zur Grundlage des Handelns werden kann. Von dieser Ansicht der Moralität aus unternimmt Bauman Analysen des Politischen als mögliche Brücke zwischen der „moralischen Partei der Zwei“ und der Gesellschaft oder dem Feld der Makroethik.

Das Tragische daran ist, dass diese Brücke aus den vorhin genannten Gründen, d. h. bedingt durch Globalisierung und die Liberalisierung des Marktes, kollabiert und verschwindet. Das geschieht in dem Moment der sozialen Entwicklung, in dem die Brücke am meisten gebraucht wird, weil durch die Entspannung der Jahrhunderte langen, durch den Staat angeleiteten Modernisierung im Felde der Moralität das Ziel der Moral objektiv möglich wird. So gesehen scheint eine historische Gelegenheit verloren gegangen zu sein.

Fragliche Freiheit

Von der Schlussfolgerung aus, dass des Staates „moderne“ Ordnungsmission erschöpft ist, wendet sich Bauman der „Freiheit“ zu, die durch diese nun der früher kontrollierten Bevölkerungsgruppe zuteil wird (genauso wie den Eliten, die sie kontrollierten). Wenn auch durch die Konsumkultur vom disziplinären Staat freigesetzt, so ist doch weiterhin die Perspektive der menschlichen *Praxis* anwendbar;

sie bestimmt weiterhin die menschlichen Lebensbedingungen, so wie Bauman sie versteht.³

Wenngleich der Zusammenhang von Kultur und Macht nicht mehr länger auf der Basis der Idee des Staates als Gärtner in einer hierarchischen Weise verstanden wird, so kann man doch leicht sehen, dass die daraus resultierende Entschleierung des „freien Individuums“ nicht bedeutet, dass die praxistheoretische Perspektive aufzugeben sei. Freiheit ordnet unter Bedingungen von und mit Konsequenzen für die Ordnungsaktivitäten von anderen. Diese ursprüngliche Einsicht hat ihren Platz in den interpretativen Prozessen nicht verloren. Mehr noch und entscheidend, wegen der Flexibilität der ihr zu Grunde liegenden Überlegungen, die – wie wir gesehen haben – die beiden Phasen der Moderne verbindet, die Moderne und die Postmoderne, lässt Bauman die Möglichkeit offen, dass panoptische Methoden in derselben Situation, im selben sozialen Arrangement, mit synoptischen oder postpanoptischen Kontrollmethoden koexistieren können. In anderen Worten: die Theorie kann eine gemischte oder transitionale Situation bearbeiten. Sie ist nicht gezwungen, den Fluss des sozialen Wandels in fixierte, klar voneinander abgegrenzte Stufen zu unterteilen, wie es etwa die naiven Theorien der Postmoderne getan haben.

Mit Liberalisierung, Deregulierung und dem Rückzug des Staates ist der Liberalismus in einem bestimmten Sinne „realisiert“ worden. Auf diesen können die Instrumente kritischer Analyse, vor allem die in grundlegender Weise von Marx entwickelten, angewandt werden. Dies versucht Bauman zu tun, um kritische Distanz von den gegenwärtigen Entwicklungen zu halten, genau so, wie er von den Entwicklungen in den kommunistischen Staaten und den Wohlfahrtsstaaten, ebenso wie von der industriellen Gesellschaft, Abstand hielt. Die Aufgabe der zwei vorgenannten Regime hatte bestimmte Vorteile für die Majorität, auf der anderen Seite aber ebenso Kosten für die Minorität, die im Rahmen sehr begrenzter Wahlmöglichkeiten verbleibt.

Wir haben in der vorangehenden Darstellung impliziert, dass Baumanns Kennzeichnung der Zeit-Raum-Verdichtung als des einzigen definitiven Merkmals der Globalisierung und der flüssigen Moderne nicht das neuartige *Leitmotiv* ist, als das es bei oberflächlicher Lektüre erscheint. Das entscheidende Leitmotiv wird im

³ D. h., dass Freiheit zu aller erst als eine soziale Beziehung verstanden werden muss, denn Freiheit beruht auf spezifischen sozialen Bedingungen (Bauman 1988b). Vor allem auf der Abhängigkeit von bestimmten „Anderen“. Und ihre Entscheidungen sind für mich, neben anderem, ein Moment der Unsicherheit. Diese „Anderen“ wiederum werden begrenzt durch egos Entscheidungen. In Baumanns Begriffen, ego erzeugt mehr oder weniger Unsicherheit für sie. Der Andere muss auf diese Unsicherheit reagieren, bevor er sich der Realisierung seiner eigenen Handlungsabsichten zuwenden kann.

Rahmen der Skizze der sozialen Entwicklung der gesamten menschlichen Rasse diskutiert – bemerkenswert ist hier die Universalität des Objekts der Betrachtung: der Einfluss von Unsicherheit durch die Macht, die, wenn sie nicht kommandiert, zu einer Unterbestimmung und einem Mangel an Macht führt, der wirklich bedeutsam ist. Nun können wir uns einigen besonders bemerkenswerten Merkmalen von Baumans Behandlung der letzten Phase der Moderne zuwenden, die auf Grund der Resonanz mit ihren Vorläufern Aufmerksamkeit verdienen. So wie die Postmoderne keinen Bruch mit der Moderne darstellt, so ist Globalisierung und die Zeit danach nicht etwas, was Globalisierung vollständig hinter sich lässt. Alle drei Quellen der Unsicherheit – Liberalisierung, Deregulierung und Rückzug des Staates – spiegeln sich in den individuellen Lebenssituationen wider, ganz zu schweigen von den sozialen Beziehungen im Allgemeinen und der sozialen Ordnung im Besonderen. Lebenspolitik (Giddens) erhält eine große Bedeutung für die Art und Weise, in der das System operiert und sich reproduzieren kann.

Ungewissheit und Unsicherheit

Bauman glaubt, dass die menschliche Freiheit darin besteht, die Umwelt durch autonome Entscheidungen zu ordnen. Für ihn ist der liberale Individualismus schädlich, weil er heteronome Freiheit erzwingt und Unsicherheit erzeugt. Das ist besonders in der Postmoderne der Fall, wo die heteronome Macht, weil sie sich aus zahllosen marktförmig entstehenden Einflüssen und Antrieben zusammen setzt, die dauerhaft die Ausübung von Autonomie unterminieren und behindern, unsichtbar und im Prinzip außerhalb jeder Kontrolle ist. Eine Gesellschaft von Individuen ist deshalb keine gute menschliche Gesellschaft, weil sie verhindert, dass Menschen ihr eigenes Leben kontrollieren und in freier Assoziation zur Lösung kollektiver Probleme zusammenkommen. Das Spektrum, und in gewissem Ausmaß auch die Realität der Konsumgesellschaft, umfasst Menschen, die für sich selbst zu entscheiden scheinen, obwohl nur marktgängige und von Fachleuten entworfene Lösungen verfügbar sind, und durch das mobile Kapital erzeugte Unsicherheit, die den kollektiven Versuch zum Aufbau einer selbstkonstruierten Welt unmöglich werden lässt. Individuelle und Gruppenunsicherheit, so etwa in Ulrich Becks „*Risikogesellschaft*“, liegt außerhalb des Fokus von Bauman, der sich auf bestimmte gegenwärtige soziale Pathologien wie etwa die Obsession mit körperlicher Fitness, Diät, Lebensstilentscheidungen und reine Beziehungen (Giddens) richtet, in der Bedürfnisbefriedigung zum einzigen Standard erhoben wird, um die Qualität der Beziehung zu bewerten und folglich die Begründung zum Verbleib in den sozialen Beziehungen Genuss und Lust ist. Ein Leben in und für die Gegenwart verstärkt

den Einfluss wachsender Unsicherheit. Also ist die Freiheit nur scheinbare Freiheit, sie ist nicht eigenständig. Und sie zieht ihre Opfer in einen böartigen Zirkel hinein, in der jede Bewältigungsstrategie zugleich die Malaise aufrechterhält.

Bauman versucht zu zeigen, dass die Moderne durch den Gebrauch panoptischer Methoden die Angst vor der Unsicherheit durch die Begrenzung der Wahlmöglichkeiten auf das, was realistisch erscheint, unter Kontrolle hielt. Das Panoptikum ist vor allem eine Methode zur Produktion von Entscheidungen für erreichbare Ziele, die frei gewählt werden, gerade weil sie verfügbar und erreichbar sind (Bauman 1995, S. 108). Für Bauman sind die Alternativen, die die Moderne anbietet, nicht äquivalent. Wenngleich das Element des Zwangs dicht unter der Oberfläche schlummert, beispielsweise, wenn die Entscheidung zu arbeiten verglichen wird mit einer Entscheidung, die Arbeit zu verweigern und in ihrer Konsequenz einen Verlust an Würde und Lebensfreude zu erleiden. Trotzdem verringert die Wahl der erstgenannten Alternativen die Unsicherheit. Sie wird außer Sichtweite gerückt und durch eine beherrschbarere Angst ersetzt, die Angst, nicht konform genug zu sein. Zwang kann folglich als eine freie Wahl erscheinen (Bauman 1995, S. 112). Die Zurückweisung moderner normativer Regulations- und Sozialisationsprozesse führt folgerichtig zum Wiederaufleben existenzieller von Unsicherheit und der damit verbundenen Angst, die durch die Zerstörung vormoderner Festigkeiten in einer sich verflüssigenden Moderne als Identitätsproblem erscheint. Das moderne Unterfangen des Identitätsmanagements durch soziale Regulation ist recht dramatisch zu Ende gegangen. Es gibt für die Individuen nun keine institutionelle Unterstützung für Bemühungen um die Identität, sie ist nun vollständig eigenständig zu entwickeln. Diese Selbstdefinition konfrontiert demgemäß mit dem größten Ausmaß von Unsicherheit. Individuen müssen sich nun mit nur ganz geringer Unterstützung, die sie im Rahmen des Konsumentenmarktes erwerben können, selbst produzieren. Diese Verpflichtungen sind jedoch mit der Angst des Versagens verbunden, der Angst, Inadäquates zu wählen und verlangt, dass das Individuum in einem Zustand permanenter Bereitschaft, permanenter Fitness für die Erbringung gerade dieser besonderen Anstrengung ist. Fitness bedeutet, bereit zu sein für die Anstrengung, aber ebenso bereit zu sein, um etwas aufzugeben, was gerade begonnen wurde, um erneut von vorn anzufangen (Bauman 1995, S. 114). Sich selbst übermäßig einzubringen und zu binden ist potenziell genauso gefährlich wie sich nicht um die eigenständige Identitätsproduktion zu bemühen. Alles muss man selbst machen und doch muss man zugleich jederzeit, wenn es für nötig erscheint, bereit sein, auf einen kurzen Wink hin, sich zu verankern. Fitness meint neben anderen Dingen eine beständige Bereitschaftshaltung des Körpers,

die zu einem Hauptfokus postmoderner Ängste geworden ist.⁴ Die Kristallisation gegenwärtiger Ängste als sichere Ängste konzentriert sich auf den Körper.⁵ Sie ist als Angst im Großen und Ganzen privatisiert und erreicht nicht die Sichtbarkeit der Öffentlichkeit. Aber das ist nicht ganz korrekt. In der Postmoderne oder der flüssigen Moderne haben durch die Individuen erfahrene Ambivalenzen wichtige Konsequenzen für die soziale Gruppe.

Das Schicksal der Gemeinschaft in einer individualisierten Gesellschaft

Die Leere des sozialen Raumes wird durch die Abwesenheit von zwei Merkmalen angezeigt, die früher die Ära der Hochmoderne kennzeichneten: 1) Damals gab es, anders als heute, reale Gemeinschaften, eigenständige Entitäten, die in der Lage waren, Normen zu bestärken und die Jugend zu sozialisieren, indem sie ein definiertes Territorium besetzte. Diese werden durch Neostämme (Maffesoli) und vorgestellte Gemeinschaften (Anderson) ersetzt, die Bauman mit Kants Idee der ästhetischen Gemeinschaft vergleicht und nur durch die reine Identifikation ihrer Mitglieder und deren Identifikationsbekundungen erhalten werden. 2) In der Postmoderne oder flüssigen Moderne sind kollektive Lösungen für individuell erfahrene Probleme kein natürlicher Weg mehr zu ihrer Bewältigung. Individuelle Probleme bleiben individuelle Probleme, unvergleichbar mit anderen individuellen Problemen und gelegentlich sogar unkommunizierbar. Das steht in scharfem Kontrast zu den Zeiten der Hochmoderne, wenn am unteren Ende der sozialen Hierar-

⁴ Den Körper in Bereitschaft zu halten ist eine unendliche Aufgabe, für die es keinen Maßstab gibt und die folglich eine Quelle von Angst ist, ob man wirklich genug dafür getan hat. Zudem ist der erlebnishungrige Körper zugleich eine Quelle vorbegrifflicher, unmittelbarer Lusterfahrung wie auch ein sorgfältig beobachtetes Instrument. Unsicherheit erscheint nach jeder Erfahrung aufs neue. Körperliche Fitness ist erwünscht, aber gleichzeitig muss man sich dafür der äußeren Welt aussetzen, was wiederum mit einem Risiko verbunden ist. Ein Angriff auf die durch den Körper gesetzten Grenzen ist zugleich deshalb eine Herausforderung der Fähigkeit des Subjekts zur Körperkontrolle und seiner Fähigkeit zur Verarbeitung weiterer körperlicher Reize (Bauman 1995, S. 121; 2000, S. 76 ff.).

⁵ In den Augen Baumans erfahren die Menschen nun Unsicherheit und Ungewissheit und fürchten daher um ihre Sicherheit. Diese Erfahrungen sind diffus und lassen sich nur schwerlich einer identifizierbaren Quelle zuordnen, so dass gezielte Handlungen zur Verbesserung der eigenen Lage schwierig sind. Sicherheitserfahrungen hingegen konzentrieren sich auf den eigenen Körper und seine Kontrollierbarkeit (Bauman 2000, S. 183). Folglich verdichtet sich die Angst in der Angst, den eigenen Körper nicht mehr kontrollieren zu können (Bauman 1998a, S. 117; 2000, S. 36, 109, 181, 184).

chie ein Handelnder, je mehr er depriviert oder freigesetzt war, die Konsequenzen seiner Handlungen mit anderen geteilt hat. Der soziale Kampf hatte eine Form, in der man Schulter an Schulter gegen einen gemeinsamen Feind vorging und damit, so wie Marx es beschrieben hat, den Übergang von der Klasse an sich zur Klasse für sich bewältigte.

Heute gilt dies nicht länger. Alle Lasten müssen von den Individuen allein getragen werden. Sie sind nicht strukturiert und sie können nicht mit anderen geteilt werden. Die Logik, in der kollektive Interessen in gemeinsame Aktionen übersetzt wurden, vergrößert jetzt nur die Macht der Einzelnen, weil die Logik kollektiven Handelns nicht mehr funktioniert. Die gerade beschriebene postmoderne Form von Gemeinschaft ist ein Produkt der Bedingungen, unter denen Individuen ihre Individualitäten allein konstruieren müssen. Aber selbst als einsame Individuen bedürfen sie sozialer Bestätigung dessen, was sie produziert haben. Und ihre Selbstkonstruktionsbemühungen können natürlich nur Material verwenden, das sich bereits schon immer in der Hand der sozialen Welt befand. Folglich gibt es einen Restbedarf für Gemeinschaft, aber solche Gemeinschaften sind durchsetzt mit Ambiguität, das Produkt von Widersprüchen, die in den Individuen entstehen, die der erste Ort der Produktion von Ambiguität sind. Der Widerspruch besteht darin, dass Gemeinschaften von denen gewählt werden, die sie erst entstehen lassen, weil sie eine Produktion dieser Individuen und ihrer Bedürfnisse sind und folglich in einem fundamentalen Sinne niemals Gemeinschaften sein können, selbst dann, wenn der Drang, sie zu realisieren, angewachsen ist, weil die Bürde einer deregulierten Welt durch ein Individuum nicht ertragen werden kann.⁶ Man kann die Gemeinschaft als real betrachten, aber sie wird niemals so handeln wie eine Gemeinschaft handeln würde, d. h. autoritativ.

Weil Gemeinschaft nur als Postulat existiert und durch die möglichen Mitglieder konstituiert wird, bemerkt Bauman, dass eine Gemeinschaft in dem Ausmaß lebt, indem starke Gefühle in sie investiert werden: Affekte halten die Gemeinschaft am Leben und nur sie können die Utopie realisieren, indem sie die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf mögliche Ressourcen für die Verwirklichung der Utopie richtet. Solche Bemühungen, Gemeinschaften zum Leben zu erwecken, sind an periodisch wiederkehrende Versuche gebunden, Gemeinschaften aufzubauen. Aber trotz einer gefühlten Zugehörigkeit zu diesem Unternehmen tragen sie nicht zur Stabilisierung von Gemeinschaften über den Moment ihrer Erzeugung hinaus bei. Die flüchtige Aufmerksamkeit öffentlicher Anerkennung wendet

⁶ Der Versuch, durch die Identifikation mit einer „vorgestellten Gemeinschaft“ die Belastung zu verringern, ist grundsätzlich aus dem einfachen Grund zum Scheitern verurteilt, weil die Transzendenz des Selbst nicht durch Anstrengungen dieses Selbst angestrebt werden kann.

sich schnell anderen Ereignissen zu. Um solchen kurzzeitigen Gemeinschaften ein längeres Leben zu garantieren, muss man ihre Flüchtigkeit verleugnen. Sie müssen sich selbst als dauerhaft präsentieren und ihr eigenes Bewusstsein ihrer Flüchtigkeit verbergen. Folglich sind sie besessen von Sicherheit, paranoisch oder paranoid, und hauptsächlich damit befasst, Kultur mit der Stabilität biologischer Hinterlassenschaften zu stabilisieren. Nur in dieser Weise können sie als etwas erscheinen, was vor der Wahl vorhanden ist, d. h., als vorgegebene Existenz. Solche Gemeinschaften riskieren deshalb, in ihren Orientierungen gegenüber Außenstehenden exklusiv zu sein. Wenngleich sie nicht von einer gemeinsamen Quelle gespeist werden, so haben doch die sich mit der Gemeinschaft identifizierenden Handlungen Konsequenzen und in Baumans Augen ist die bemerkenswerteste eine aggressive Intoleranz.

Diskussion

An dieser Stelle wenden wir uns von dem ersten unserer Ziele, der Rekonstruktion, ab und schreiten zur Einschätzung von Baumans Positionen fort. Wir werden drei Bereiche in den Arbeiten Baumans identifizieren, in denen wir Gegenstände für weiterführende Kontroversen sehen: 1) den Status empirischer Evidenz in Baumans Diagnosen; 2) die Balance zwischen beschränkenden und ermöglichenden Tendenzen des modernen Lebens; 3) Baumans Suche nach der Begründung eines moralischen Moments in der menschlichen Begegnung.

Es ist bezeichnend für kritische Theoretiker in der marxistischen Tradition wie Bauman, dass sie oftmals unklar lassen, in welchem Ausmaß die von ihnen identifizierten sozialen Trends Entwicklungslinien anzeigen, die schon abgeschlossen und in ihren Auswirkungen etabliert sind, d. h. feste Merkmale gegenwärtiger Gesellschaften darstellen. Die Schwierigkeit solcher Analysen liegt darin, dass die argumentativ erarbeitete Überzeugung extrem schwer zu kritisieren ist. Und wir finden in unseren Augen in Baumans späten Schriften oftmals eine Ambiguität bezüglich der Frage, ob er von einer Gefahr spricht, die sich noch nicht vollständig entfaltet hat oder von einem sehr fortgeschrittenen und somit auch institutionalisierten Muster, dessen Veränderung Schwierigkeiten bereiten könnte. Die Unklarheit an diesem Punkt erlaubt ihm, sich zwischen diesen Möglichkeiten zu bewegen, ohne klar zu machen, in welchem Ausmaß seine Thesen warnender Hinweis, Beschreibung der Gesellschaft oder reine Spekulation sind. Diese Unterscheidungen sind, so vermuten wir, der gesamten Denkweise von Bauman fremd. Aus diesem Grund werden vermutlich die ersten zwei unserer Kommentare möglicherweise für ihn wenig Sinn ergeben. Die paradigmatische Differenz zwischen ihm und uns muss

jedoch berücksichtigt werden, um die folgenden Einschätzungen richtig einordnen zu können.

Baumans Analyse wird in einer emphatischen und fast totalen Weise präsentiert. Sie wird als eine moralische Anklage des globalen Kapitalismus vorgetragen. Er wird als eine zutiefst dehumanisierende Kraft angesehen und weil dies so ist, ist die Analyse nicht von anderen wichtigen Differenzierungen umrahmt. Diese könnten aber die aus den Analysen von Bauman zu ziehenden Schlussfolgerungen verändern, denn diese Schlussfolgerungen sind moralisch und implizit normativ. Beispielsweise ist es eine empirische Frage, inwieweit gegenwärtige Konsumgesellschaften wirklich unstrukturiert sind. Es ist viel Material verfügbar (Jamieson 1998, 1999; Warde 1997), das Grenzen und Strukturen aufzeigt, die sich auch in der gegenwärtigen Konsumgesellschaft behaupten können. Es ist ebenfalls möglich zu behaupten, dass auch Sicherheiten und Gewissheiten in der Postmoderne fortdauern (Joas 1998). (Ebenso wie es hier auch Evidenzen für die gegenteilige Annahme gibt, die wiederum Baumans Annahme unterstützen würden.) Es ist nicht so, dass wir etwas anderes über die gegenwärtige Gesellschaft wissen. Wir wollen nur hervorheben, dass sein Ansatz nicht genügend Aufmerksamkeit auf die mögliche empirische Komplexität von Entwicklungen richtet und die Effekte ausdifferenzierten Wissens auf die Zeitdiagnose, die angeboten wird, nicht zu berücksichtigen scheint. Es kann gezeigt werden, dass Bauman die individualistische Theorie unserer Zeit, wie sie vor allem von den Postmodernen vorgetragen wird, unkritisch akzeptiert hat und sie für eine zutreffende Beschreibung der Gesellschaft hält. Er scheint ebenso die übersteigerte Sicht auf das Ausmaß von Globalisierungsprozessen aus den frühen Stufen der Debatte aus den späten achtziger und den frühen neunziger Jahren akzeptiert zu haben, obwohl der Schwerpunkt vieler gegenwärtiger Kommentare in der Betonung der fortbestehenden Bedeutung des Nationalstaates für einige sehr wichtige soziale Funktionen besteht: die Monopolisierung von Gewaltmitteln, politische Legitimität und die Erhebung von Steuern sowie die Erzeugung eines Sinns für nationale Identität. Damit sagen wir nicht, dass ökonomische Globalisierung nicht eine mächtige gesellschaftliche Kraft ist, aber wir stellen das tatsächliche Ausmaß dieser Kraft in Frage.

Folglich haben wir also ein Problem in der Einschätzung des empirischen Ausmaßes der Entwicklungen, die Bauman so eloquent skizziert und bewertet. Es gibt nur wenige direkt bestärkende empirische Daten, die Bauman heranzieht und diskutiert. Trotzdem schließt Bauman hochabstrakte Generalisierungen über soziale Transformationsprozesse an, die Bewertungen implizieren. Baumans späte Schriften sind, um es zu wiederholen, eine leidenschaftliche moralische Anklage der globalen kapitalistischen Gesellschaft. Bauman sieht im globalen Kapitalismus die Entstehung einer Zwickmühle aus Unsicherheit und Angst. Diese Merkmale wer-

den im Namen einer noch unrealisierten Utopie kollektiver Freiheit, Gemeinschaft, Solidarität und Kooperation beurteilt, in der Individuum und Gesellschaft vollständig versöhnt werden. Aber eine solche Utopie in kritischer Absicht zu entwickeln, kann das eigene Urteil über die möglichen Merkmale der Gesellschaft verdunkeln (Kilminster 1998, S. 50 ff.). Bauman warnt vor der Vergeblichkeit der Versuche der Menschen, Gemeinschaften ausschließlich und allein durch Engagement zu erzeugen. Aber die ganze Kritik der Gesellschaft präsentiert ein anderes, imaginäres Postulat, die utopische Gesellschaft. Gegen ein solches perfektes, aber unrealisiertes gesellschaftliches Modell möchte Baumans Diagnose ein eher kahles, ödes und trostloses Bild der gegenwärtigen Gesellschaft stellen. Diese Tendenz hängt mit der Abwesenheit empirischer Evidenzen in Baumans Arbeiten zusammen. Diese können als eine Warnung vor verführten negativen oder positiven Urteilen fungieren. In der Perspektive Baumans ist es sehr schwierig, einen Satz von Forschungsfragen anzugeben, die es möglich erscheinen lassen, das Bild von sozialen Vorteilen und Nachteilen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung empirisch fundiert zu skizzieren. Es besteht die Gefahr, dass Baumans gegenwärtige Arbeiten in einen spiegelbildlichen Fehler zur durkheimianischen Perspektive verfällt, die der Autor konsequent für ihre Unfähigkeit, Fehler in der Gesellschaft zu finden, attackiert hat (Bauman 1976b, S. 64 ff.). Elemente von Positivität und Bejahung haben Baumans Analysen von der aktuell existierenden sozialen Welt weggeführt und ihn in die Richtung zur Konzeption einer gleichermaßen für alle Menschen gegebenen Fähigkeit zur Strukturierung auf Grund einer anthropologischen Konstante, d. h. von Kultur als *Praxis* geführt. Die Idee von Kultur als Praxis schließt Freiheit aber nicht nur als strukturierende Freiheit ein, die andere beschränkt, sondern ebenso als ermöglichende, Visionen eröffnende Freiheit, beispielsweise in den Werken der Kunst, für die Bauman in den letzten Jahren eine tiefe Verehrung entwickelt hat. Wenngleich Strukturierung in diesem Sinne als eigenständige menschliche Freiheit in Baumans Denken präsent ist, so erscheint sie in seinen gegenwärtigen Schriften doch nicht mehr erkennbar.

Diese Einschätzung zieht das Gesamtargument dieses Kapitels zusammen: für Bauman bedeutet der Zusammenbruch des Kommunismus und der scheinbar weltweite Triumph des Kapitalismus den Verlust einer historischen Gelegenheit für die Realisierung wirklicher menschlicher Gemeinschaft. Aber damit verschließt er den Weg zum Erkennen von Chancen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft vorhanden sind. Der pessimistische, dunkle und tragische Unterton in Baumans Arbeiten lässt sich zurückverfolgen bis zu seiner organischen Weltsicht. Wenn man Baumans im Wesentlichen marxistischem Paradigma folgt, ist die Gelegenheit zur Erzeugung dieser Utopie erneut in den Nachwehen von 1989 verloren gegangen. Und dann muss die soziale Welt als tragischer, leerer Ort erscheinen. Bauman hat

zudem eine fortdauernde Antipathie gegenüber dem Liberalismus. Er sieht in ihm eine Selbstinteressen forcierende Kraft, die solidarische Beziehungen entleert und unmöglich macht. Und die gegenwärtigen Entwicklungen scheinen seine Furcht bestärkt zu haben, die er vor langer Zeit bereits geäußert hat. So schrieb er beispielsweise in einer Besprechung von 1974: „The freedom of the individual which does not involve freedom to associate is a mixed blessing in a world increasingly devoid of community“ (Bauman 1974).

Abschließend wenden wir uns dem Status der Begründung des moralischen Moments zu. Im Prinzip kann man dieses Moment als konsistentes Element innerhalb der Struktur von Baumans Denken und seiner moralischen und politischen Intentionen ansehen. Aber hier liegen einige Probleme verborgen. Baumans Überzeugung, dass eine individualisierte Gesellschaft, die auf Wahlentscheidungen beruht, die Möglichkeit für die Einführung eines moralischen Ideals bereitstellt, kann unrealistisch wirken, wenn soziale Entwicklungen, über die der Theoretiker keinerlei Kontrolle hat, in eine andere Richtung weisen. Und Bauman anerkennt, dass dies genau in den neunziger Jahren der Fall war. Ein anderes Problem ist Baumans quasi transzendental soziologische Konzeption des moralischen Moments, die theoretisch interessant ist, aber doch auch dadurch obskur wirkt, dass sie in der theologischen Sprache von Levinas ausgedrückt wird. In Baumans Vorstellung einer kritischen Theorie ist, sofern einmal die historische Gelegenheit der Menschen zur Übernahme von Verantwortung füreinander verfehlt wurde, die Aufgabe und Pflicht des kritischen Theoretikers, den moralischen Bankrott einer Gesellschaft aufzudecken, um die Menschen an ihre moralische Verantwortung zu erinnern. Wollen sie wirklich in einer amoralischen Welt leben? Wollen sie wirklich die Stimme des Anderen hören?

All diese Entwicklungen erklären, warum Bauman in der jüngsten Vergangenheit begonnen hat, Bücher zu schreiben, die ausschließlich als Sozialkritik verstanden werden können. Es erklärt auch das eher kalte und trostlose Bild von der modernen Welt, das er gezeichnet hat und die eher negativen und dunklen Töne, mit denen er es umrahmt. Das repräsentiert nicht nur ein schlichtes Umschlagen in Pessimismus, in diesen Arbeiten wird vielmehr ein Einblick in die geistigen Qualen des Autors gegeben. So wie er es sieht, ist er ein entschiedener Gegner der massiven globalen ökonomischen Kräfte, zwar steht er auf verlorenem Posten, aber er kämpft mit jeder ihm verfügbaren Kleinigkeit gegen sie. Hierin ist die Idee impliziert, dass es die Pflicht der Sozialkritik ist, den Leser zu schockieren und ihn durch die Konfrontation mit moralischen Fragen zu beschämen. Dies kann jedoch nicht geschehen, indem ich mich in der Analyse und Bewertung auf die guten Seiten einer Gesellschaft konzentriere.

Bauman ist sich deutlich des prekären Charakters seiner Position bewusst. Trotzdem ist er zuversichtlich hinsichtlich des schließlichen Erfolgs der Re-Moralisierung sozialer Prozesse, hinsichtlich der Hoffnung, dass Menschen zukünftig wieder im großen Ausmaß moralische Verantwortung für den Anderen übernehmen werden. Aber vor einem solchen, bereits begonnenen Prozess, können wir seine skizzierte mikroethische Position nur als Herausforderung an den Leser begreifen, sie entweder anzunehmen, oder, falls nicht, eine Alternative zu verteidigen. Diese Art moralischen Engagements kann erklären, warum Bauman als ein Prophet erscheinen kann. Im strikt religiösen Sinne des Wortes ist er kein Prophet, denn die moralische Bejahung ist nicht allein auf Glaube begründet. Es gibt einige Ansätze, sie empirisch in realen Gesellschaften zu fundieren, wenngleich in einer quasi transzendentalen Argumentation eines unsicheren Status. Obwohl Inhalt und Betonung verschieden sind, so ist doch Baumans und Adornos Denken strukturell ähnlich. Und strukturelle Ähnlichkeiten finden sich ebenfalls mit den Arbeiten von Habermas. David Paces Bewertung von Levi Strauss könnte ebenfalls gut auf Zygmunt Bauman passen: „His work is marked, not by the affirmation of what is good, but rather by the rejection of what is evil“ (Pace 1983, S. 199).

Literatur

- Adorno, T. W. (1975). *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.
- Bauman, Z. (Feb., 1974). Besprechung von: „Individualism“ von Steven Lukes. *The Sociological Review*, 2, 157–161.
- Bauman, Z. (1976a). *Socialism: The active Utopia*. London.
- Bauman, Z. (1976b). *Towards a critical sociology: An essay on commonsense and emancipation*. London.
- Bauman, Z. (1982). *Memories of class: The pre-history and after-life of class*. London.
- Bauman, Z. (1987). *Legislators and interpreters: On modernity, postmodernity and intellectuals*. Cambridge.
- Bauman, Z. (1988a). Sociology after the holocaust. *The British Journal of Sociology*, 4, 469–497.
- Bauman, Z. (1988b). *Freedom*. Milton Keynes.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the holocaust*. Cambridge.
- Bauman, Z. (1990). Effacing the face: On the social management of moral proximity. *Theory, Culture & Society*, 1, 5–38.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and ambivalence*. Cambridge.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of postmodernity*. London.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford.
- Bauman, Z. (1995). *Life in fragments: Essays in postmodern morality*. Oxford.
- Bauman, Z. (1997). *Postmodernity and its discontents*. Cambridge.
- Bauman, Z. (1998a). *Globalization: The human consequences*. Cambridge.
- Bauman, Z. (1998b). *Work, consumerism and the new poor*. Milton Keynes.

- Bauman, Z. (1998c). What prospects of morality in times of uncertainty? *Theory, Culture & Society*, 1, 11–22.
- Bauman, Z. (1999a). *Culture as praxis*. London.
- Bauman, Z. (1999b). *In search of politics*. Cambridge.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge.
- Crozier, M. (1964). *The bureaucratic phenomenon*. Chicago.
- Jamieson, L. (1998). *Intimacy: Personal relationships in modern societies*. Cambridge.
- Jamieson, L. (1999). Intimacy transformed? A critical look at the „Pure Relationship“. *Sociology*, 3, 477–494.
- Joas, H. (1998). Bauman in Germany: Modern violence and the problems of German self understanding. *Theory, Culture and Society*, 1, 47–57.
- Kilminster, R. (1998). *The sociological revolution: From the enlightenment to the global age*. London.
- Kilminster, R., & Varcoe, I. (1996). *Culture, modernity and revolution: Essays in honour of Zygmunt Bauman*. London.
- Morawski, S. (1998). Bauman's ways of seeing the world. *Theory, Culture and Society*, 1, 29–39.
- Pace, D. (1983). *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of ashes*. London
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman. Prophet of postmodernity*. Cambridge.
- Varcoe, I., & Kilminster, R. (1996). Addendum: Culture and power in the writings of Zygmunt Bauman. In R. Kilminster & I. Varcoe (Hrsg.), *Culture, modernity and revolution: Essays in honour of Zygmunt Bauman*. London.
- Warde, A. (1997). *Consumption, food and taste: Culinary antinomies and commodity culture*. London.



<http://www.springer.com/978-3-531-19902-3>

Zygmunt Bauman

Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und
Gegenwartsdiagnose

Junge, M.; Kron, Th. (Hrsg.)

2014, XII, 448 S. 4 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-19902-3