

*Macht es die Masse? –
eine Problemskizze zur Massenkultur*

Unschwer läßt sich der Begriff der Masse, wie er seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und vor allem in der Kulturkritik gebräuchlich geworden ist, auf seine Vorgeschichte zurückführen, in der Materie und Geist, Ungeformtes und Schöpfung sich erst mythologisch, dann szientifisch aufeinanderbezogen. «Masse» bezeichnet möglicherweise bereits vom hebraischen «mazza» her, dem Wort für ungesauertes Brot, sowohl im Griechischen wie im Lateinischen einen Brotteig oder -Klumpen. Eine Herkunft, die noch in der theologischen Debatte um die materiale Beschaffenheit jenes Brotes sich niedergeschlagen hat, an dem die rituelle Transsubstantiation vollzogen wird. Damit erfolgt der Eintritt der Massa in die christlich geprägte Kulturgeschichte bereits in jener Doppelstellung, die zwischen dem Ungeformten und dem Form- und damit Rettbaren sich ausspannt. Seitdem wurde der göttliche Funke, der die trage Masse entflammt oder zumindest bewegt hatte, sukzessive säkularisiert und allenfalls noch als Dämon oder Antichrist in einem verführten oder besessenen Volkskörper ausgemacht. Oder es werden in negativen, als Hybris gebrandmarkten Schöpfungen, wie sie beispielsweise in die Golem-Legenden oder Frankensteinischen Experimente der Verlebendigung der toten Materie oder der Materie Toter Einzug gehalten haben, die

Spannungen zwischen scientificen und mythischen Weltbildern ausagiert.

Dem Begriff der 'Massenkultur' hängt eine implizite Debatte an, die zutiefst geprägt ist von den widerstreitenden Einschätzungen und Definitionen des Massenbegriffs selbst. Während er sich im angloamerikanischen Raum als fester Begriff der Kommunikationssoziologie etabliert hat, haftet ihm im europäischen und speziell deutschen Sprachgebrauch immer noch etwas Verächtliches an. Die großen Kulturkritiken umkreisen das ambivalent verstandene Konzept ebenso vorsichtig wie die politischen Theorien, die zu Recht die binäre Konstruktion von Masse versus Individuum einer Revision unterziehen. Die Rede von der 'Masse' weist zurück auf die Erscheinungsbilder des neunzehnten Jahrhunderts, aus dem der Begriff in die Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts übergesprungen ist. Jurgen Habermas hat ein plastisches Bild dieses Zusammenhangs entworfen, wenn er schreibt:

«Zu Beginn unseres Jahrhunderts ist die Bevölkerungsexplosion von den Zeitgenossen zunächst in der sozialen Gestalt der ‚Masse‘ wahrgenommen worden. Auch damals war dieses Phänomen nicht ganz neu. Bevor sich LeBon für die Psychologie der Massen interessiert, kennt der Roman des 19. Jahrhunderts schon die massenhafte Konzentration von Menschen in Städten und Wohnquartieren, in Fabrikhallen, Büros und Kasernen, auch die massenhafte Mobilisierung von Arbeitern und Auswanderern, von Demonstranten, Streikenden und Revolutionären. Aber erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts verdichten sich Massenströme, Massenorganisationen und Massenaktionen zu aufdringlichen Erscheinungen, die die Vision vom Aufstand der Massen (Ortega y Gasset) auslösen.»¹

Die Verbindung der physikalischen Bestimmung von einer inerten Masse, die später dann von einer *invisible hand* gesteuert wird, mit den kulturkritischen Affekten gegen den Pöbel, jenem garenden und unformigen Teig, der nur mühsam von den Mächten verknetet

¹ Jurgen Habermas, «Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert», in: ders., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, edition suhrkamp Frankfurt a.M., 1998, S. 66.

und in die institutionellen Formen der öffentlichen Ordnung auszusteichen sind, wurden hinreichend benannt. Ihr entstammen schließlich dann diejenigen Ansätze der Massenpsychologie, die bei Freud zu einer Inversion führen, in der Massenpsychologie und Ich-Analyse zusammengedacht werden. Obwohl Freud Le Bon vor allem darin zustimmen kann, daß er bereits mit Konzepten des Unbewußten arbeitet, die denen der Psychoanalyse nahekommen, schreibt er in kritischer Abgrenzung:

«Alles, was er Abtragliches und Herabsetzendes über die Äußerungen der Massenseele sagt, ist schon vor ihm ebenso bestimmt und ebenso feindselig von anderen gesagt worden, wird seit den ältesten Zeiten der Literatur von Denkern, Staatsmännern und Dichtern gleichlautend so wiederholt.»²

Im weiteren macht Freud dann eine wichtige Unterscheidung auf:

«Man hat wahrscheinlich als 'Massen' sehr verschiedene Bildungen zusammengefaßt, die einer Sonderung bedürfen. <...> Es ist unverkennbar, daß die Charaktere der revolutionären Massen, besonders der großen französischen Revolution, ihre Schilderungen beeinflusst haben. Die gegensätzlichen Behauptungen stammen aus der Würdigung jener stabilen Massen oder Vergesellschaftungen, in denen die Menschen ihr Leben zubringen, die sich in den Institutionen der Gesellschaft verkörpern.»³

Freuds Essay wird in der üblichen Lesart direkter an Le Bon angeschlossen, als sein Autor dies tut. Dabei stellt Freud an die Stelle der kulturkritischen Subsumtion unter den Affekt gegen die Masse ans Ende offene Fragen, wie die nach der Masse ohne Führer, der Integration durch Identifizierung und der «Sonderung von Ich und Ichideal». In Freuds Essay, einige Jahre vor Kracauers *Ornament der Masse* geschrieben, wird die Masse bereits zu einer Art Komplex von libidinos über Identifizierungen aneinander gebundener einzelner Mitglieder. Die Masse kann sich Freud ansatzweise bereits als eine führerlos gewordene Urhorde vorstel-

² Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, Ges. Werke XIII, S. 88.

³ Ebenda, S. 90.

len, die ihre feindseligen und ihre narzißtischen Strebungen in mehreren Phasen von Identifizierungen zivilisiert hat. Freud, selbst beileibe kein hemmungsloser Utopist, sieht doch auch in der modernen Masse einen Fortschritt im Sinne der lernfähigen «Stachelschweine» Schopenhauers:

«Eine Gesellschaft Stachelschweine drangte sich an einem kalten Wintertage recht nahe zusammen, um durch die gegenseitige Wärme sich vor dem Erfrieren zu schützen. Jedoch bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln, welches sie dann wieder voneinander entfernte. Wenn nun das Bedürfnis der Erwärmung sie wieder näher zusammenbrachte, wiederholte sich jenes zweite Übel, so daß sie zwischen beiden Leiden hin- und hergeworfen wurden, bis sie eine mäßige Entfernung herausgefunden hatten, in der sie es am besten aushalten konnten.»⁴

Die Ambivalenz als unausweichliche Begleiterscheinung des Gefühlslebens bestimmt in diesem von Freud bei Schopenhauer ausgeliehenen Gleichnis die Erfordernis einer Art Selbstregulierung der Masse. Die Vergesellschaftung des Stachelschweins ist die Voraussetzung seines Überwinterns. Die Masse wird hier bereits nicht mehr antagonistisch sondern ontologisch gesetzt: Mit und in ihr müssen wir Stachelschweine uns formen. Die Masse ist nicht mehr Inhalt sondern Form.

Was mich im folgenden interessiert, ist, wie sich eine eher phänomenologisch und epistemologisch orientierte Konzeption einer regulativ gesteuerten Masse ausnimmt, die sich an den Statten der Massenkultur selbst beschaut. Dazu mochte ich einige der Begriffe und Konzepte untersuchen, die Kracauer in seinem berühmten Essay *Das Ornament der Masse* aus dem Jahre 1927 verwendet hat.

Das erste der sechs Kapitel des *Ornaments der Masse* läßt sich als ein epistemologisches Programm verstehen:

«Der Ort, den eine Epoche im Geschichtsprozeß einnimmt, ist aus der Analyse ihrer unscheinbaren Oberflächenäußerungen schlagender zu bestimmen als aus den Urteilen der Epoche über sich selbst.

⁴ Zit. n., Freud, a.a.O., S. 110.

Diese sind als der Ausdruck von Zeittendenzen kein bündiges Zeugnis für die Gesamtverfassung der Zeit. Jene gewahren ihrer Unbewußtheit wegen einen unmittelbaren Zugang zu dem Grundgehalt des Bestehenden. An seine Erkenntnis ist umgekehrt ihre Deutung geknüpft. Der Grundgehalt einer Epoche und ihre unbeachteten Regungen erhellen sich wechselseitig.»⁵

Es hat sich eingebürgert Kracauers Begriff der *Oberfläche* als zentralen Topos seines Denkens zu kennzeichnen. Verfolgt man diese Spur durch seine Schriften, dann kann man rasch feststellen, daß dieses *Denkbild* keineswegs eindeutig ist. Im einleitenden Kontext des Ornaments der Masse wird die Oberfläche zum Denkbild, unter dem die Masse erfahrbar gemacht wird.

«Grundgehalt» und «Oberflächenäußerungen» erhellen sich wechselseitig. Dabei haben die «Oberflächenäußerungen» einen «unmittelbaren» Zugang zum Gehalt. Der «unmittelbare» Zugang liegt in der Unbewußtheit. Das Unbewußte enthält den Schlüssel zum Bewußtsein, das eine historische Zeit über sich selber erlangen kann. Das Unbewußte ist der Königsweg zur Selbsterkenntnis einer Gesellschaft, die Oberfläche ist der Traum, den sie von sich selber träumt und der sie deutbar macht. Der Traum erhellt den Träumer. In ihren Ornamenten träumt sich die Masse. Der Gehalt des Traumes ist ihr gesellschaftlicher Grund. Das wäre die oft vollzogene psychoanalytische Deutung der Textstelle, die als Dechiffrierung von Hieroglyphen gedacht wird.⁶

Eine andere Lesart der Textstelle läßt sich aus der Raumkonstruktion erschließen, die sich aus dem architektonischen Denken Kracauers plausibilisieren ließe. Die Oberflächenäußerungen waren dann selbst als Ornament zu denken, die an einem Ort zu suchen sind, zu dessen Fundament sie den Zugang weisen. Liest man den Text vom «Ort» her und nicht von der Sprachähnlichkeit der «Äußerungen», dann erscheint die Oberfläche als ein *Denkbild* oder eine Art Rebus.

⁵ Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, in: Schriften 5.2, Frankfurt a.M., 1990, S. 57.

⁶ Vgl. hierzu die Arbeiten von Inka Mulder-Bach, Miriam Hansen u.a.

Als Begriff wird die Masse von Kracauer nicht mehr losgelöst von den Ornamenten, die sie bildet. Die Masse schaut sich im Ornament der Masse zu, ohne sich selbst darin ganz durchschauen zu können. Die Menge auf den Tribünen kann perspektivisch das Ornament der Masse im Stadion erblicken, aber sie hat keine Perspektive auf sich selbst. Der Punkt, von dem aus die Masse entfaltet wird, der einer demiurgischen, aber anonym bleibenden Regie, entfällt. Die führerlose Masse jubelt sich selber zu. Zu Recht hat Miriam Hansen darauf hingewiesen, daß: «Kracauer's distress seems to be far less over the parallel between chorus line and assembly-line, as is often claimed, than over the «muteness» of the mass ornament, its lack of (self-)consciousness, as it were, its inability to read itself.»⁷ «Der Regelmäßigkeit ihrer Muster», schreibt Kracauer, «jubelt die durch die Tribünen gegliederte Menge zu.» Und, so fährt er fort:

«Das Ornament wird von den Massen, die es zustandebringen, nicht mitgedacht. So linienhaft es ist: keine Linie dringt aus den Massenteilchen auf die ganze Figur. Es gleicht darin den *Flugbildern* der Landschaften und Städte, daß es nicht dem Innern der Gegebenheiten erwacht, sondern über ihnen erscheint. <...> Je mehr ihr Zusammenhang zu einem bloß linearen sich entaußert, um so mehr entzieht sie sich der Bewußtseinsimmanenz ihrer Bildner.»⁸

Was Kracauer damit ausschließt, ist jener Überhang an Handlungsfähigkeit, die für Freud die Masse vor dem Einzelnen auszeichnet. Aus diesem Grunde attestiert Freud der Masse die Fähigkeit moralischer zu handeln, als es der Einzelne vermöchte. In diesem Gedanken unterhält Freud einen eigenen Rationalitätsanspruch auf die Massenbildung, die wie wir schon gesehen haben, den Stachelschweinen das Leben erst erträglich macht, weil sie den narzißtischen Egozentrismus des Einzelnen binden kann, sozusagen die 'Ellenbogenmentalität' des Stachelschweins eindämmen kann. *Diesen* Rationalitätsgewinn, den moralischen Fortschritt in der politischen

⁷ *Miriam Hansen*, Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer, in: *New German Critique* Number 56/1992, S. 65.

⁸ *Siegfried Kracauer*, Das Ornament der Masse, a.a.O., S. 59.

Bindung in der Masse, den später Marcuse noch einmal im Anschluß an Freuds Theorie von der libidinösen Anbindung der Subjekte an den Prozeß der Zivilisation versucht stark zu machen als Gedanken der politischen Philosophie, sieht Kracauer in seinem Konzept der Masse nicht. Darin bleibt er dem Massen-Begriff der Kulturkritik noch verhaftet, unter die Freuds Schrift zur *Massenpsychologie und Ich-Analyse* ja meistens auch abgelegt wird.

Interessant ist die Frage, warum Kracauer das Problem der Selbstrepräsentanz nicht einführt, bzw. warum er es nur negativ in der Rede von der «Unlesbarkeit» und «Stummheit» thematisiert. Das Scheitern des zivilisatorischen Prozesses, in dem die archaische Urhorde zur zivilen Masse werden konnte, ist darin vorgezeichnet. Kracauers Zivilisationskritik ist die an der halbierten Rationalität des Kapitalismus und trifft sich darin mit den späteren Ansätzen der Kritischen Theorie, vor allem in Adorno/Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, in der sich Aufklärung und Mythos auf ähnliche Weise ineinander verhaken.

Insofern kann man sagen, daß Kracauer sich von der traditionellen Kulturkritik darin unterscheidet, daß er nicht den gordischen Knoten der Moderne nach seinem Zerschlagen in zwei Hälften zerfallen läßt, sondern der Ratio einen höheren Begriff der Vernunft entgegensetzt anstelle der Regression in die Irrationalität. Damit halt er auch an einem komplexeren Begriff der Masse fest. Und mit ihm auch an einem der Massenkultur:

«Das Massenornament ist der ästhetische Reflex der vom herrschenden Wirtschaftssystem erstrebten Rationalität. <...> Wie gering immer der Wert des Massenornaments angesetzt werde, es steht seinem Realitätsgrad nach über den kunstlerischen Produktionen, die abgelegte höhere Gefühle in vergangenen Formen nachzuchten; mag es auch nichts weiter bedeuten.»⁹

Kracauer setzt also wie Benjamin und im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer auf einen Typus rettender Kritik an der Massenkultur, die Adorno und Horkheimer als ‚Betrug‘ auffassen, in dem

⁹ Ebenda, S. 60.

sich die «Dialektik der Aufklärung» ein weiteres Mal vollzieht zusammen mit der von Freud und Max Weber eindringlich beschworenen Entzauberung von Welt und Subjekt. Während die konservative Kulturkritik den Aufstieg der Massen mit dem Untergang des Abendlandes synchronisierten, vollzieht sich freilich auch das politische Potential der Masse als neuer Souverän. Die ambivalente Illustration auf dem Einband von Hobbes's Leviathan sah das klar: Der Souverän wird ebenso von der Masse überschrieben, wie die Masse selbst zum Staatskörper wird. Die Masse wurde ein zwiespaltiges Phänomen, für die einen fungierte sie als «bad object», als Mob oder Lumpenproletariat, wie es seit der Französischen Revolution die Strassen unsicher machte, für andere wurde sie zum unterdrückten Alter Ego republikanischer Eliten, der Geist in der Flasche demokratischer Souveränität, von dem unklar war, wie er repräsentiert werden sollte. Mit dem politischen Repräsentationsproblem geht das kulturelle Hand in Hand: wie soll aus der Masse heraus ein öffentlicher Wille entstehen? Kann die Masse, wenn sie sich einmal lesen gelernt hat, auch sprechen, entwickelt sie ‚Kultur‘, in der sie sich repräsentierte, wie man es der bürgerlichen Kunst einmal nachsagte? Die Frage der Repräsentation wird zur gleichen Zeit ins Zentrum der demokratiethoretischen Bemühungen gerückt, denn die Frage, wie der politische Wille und der sie begleitende Meinungsbildungsprozeß sich herausbildet, setzt die Transformation der Masse in eine diskutierende Öffentlichkeit voraus. Aus der blinden Masse soll nun ein partizipierendes Publikum werden, das an den öffentlichen Angelegenheiten, der *res publica*, aktiv Anteil nimmt und Entscheidungen trifft.

Die von Kracauer beschworene Organisationsschwäche der Masse in Bezug auf sich selbst hat ins Institutionengefüge eingegriffen; die großen politischen Öffentlichkeitstheorien, Dewey's ‚Great Society‘ haben eine andere Richtung eingeschlagen. Dewey's Vorstellung von der immer weiter inkludierenden Transformation der ‚großen Gesellschaft‘ in die ‚große Gemeinschaft‘ als Voraussetzung einer wirklichen ‚Öffentlichkeit‘ hatte sich ebenfalls in den zwanziger Jahren geformt. 1925 entzündet sie sich an der Kritik Walter Lippmanns am utopischen

Charakter des «Phantoms Öffentlichkeit»¹⁰, das eine Handlungsfähigkeit der Bürgermassen im politischen Raum der Demokratie voraussetzte, die er für die idealistische Beschwörung eines ‚Phantoms‘ hielt. Dagegen beharrte Dewey auf der politischen und sozialen Realisierungschance und -notwendigkeit des Modells einer politischen Öffentlichkeit, zu der sich die Bürger zusammenfinden mußten, um ihre politischen Meinungsbildungsprozesse über die formale Wahlbeteiligung hinaus leisten zu können. Es ist interessant zu sehen, wie Dewey's die konservative Kritik am erstarrten Demokratieprinzip der Volkssouveränität von Lippmann beantwortete. Er gibt Lippmanns Kritik zwar teilweise recht, schlägt dagegen aber ein Modell der sukzessiven Integration vor, das er erstaunlicherweise unter Rückgriff auf ein anderes Modell für losbar halt: die Kunst und ihre kommunikativen Fähigkeiten. Einer Kunst freilich, die sich auf der Höhe der technischen Verbreitungsmedien zu deren Zivilisierung bereit finden muß: So schreibt Dewey im Kapitel über «Kommunikation als Kunst»: «Der Menschen bewußtes Leben von Meinung und Urteil verläuft oft auf einer oberflächlichen und trivialen Ebene. Ihre Leben erreichen aber eine tiefere Stufe. Es war immer die Funktion der Kunst, die Kruste des konventionalisierten und routinierten Bewußtseins zu durchbrechen.»¹¹ Und fährt später fort: «Die Künstler waren immer die wirklichen Boten von Neuigkeiten, denn nicht die äußere Begebenheit an sich ist das Neue, sondern die Gefühle, die Wahrnehmungen und die Erkenntnisse, durch die sie entfacht werden. <...> eine subtile, empfindsame, lebendige und empfängliche Kunst der Kommunikation müssen von der physischen Apparatur der Übertragung und Verbreitung Besitz ergreifen und ihr Leben einhauchen.»¹² Natürlich wäre Dewey nicht Dewey und der Pragmatismus nicht der Pragmatismus wenn es nicht auch in der Kunst ums Lernen ginge. Freilich lernen wir von der Kunst etwas anderes als von der Wissenschaft: das Neue zu

¹⁰ Walter Lippmann, *The Phantom Public*, Harcourt, Brace and Co. New York, 1925.

¹¹ John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Philo Verlag Bodenheim, 1996, S. 155.

¹² Ebenda.

kommunizieren. Und Kommunizieren heißt zuallererst, Erfahrungen zu machen im Sinne einer reflexiven Verarbeitung des Erlebens, der Wahrnehmungen und Gewißheiten, deren Konsequenzen und Erkenntnisfunktionen sonst durchs Gitter der Vorurteile und blinden Traditionen fallen. Die Kunst formuliert die neuen Erfahrungen und genau darin liegt ihre praktische, kommunikative Fähigkeit.

Die Diskrepanz zwischen neuem, technischem Verbreitungsapparat, der die Masse zu einem Publikum zusammenschließen konnte und der Vorstellung, daß er dies gerade verhindert und die Masse als solche festschreibt, wird zum Kernkonflikt der politischen Theorie der Massenkultur. Quer zu den politischen Lagern und Optionen gruppieren sich die Theoreme um den einen oder den anderen Pol.

In der Regel wird die Massenkultur und – kunst von der bürgerlichen, ‚hohen‘ autonomen Kunst unterschieden. Wo dies nicht aus elitärem oder kulturkonservativem Affekt heraus geschieht, gibt es auch gute Gründe, Unterscheidungen zu treffen. Dazu stellt sich als erstes die Frage, was Massenkultur ist. Sie ist vorab zu unterscheiden von der Populärkultur im ethnologischen Sinne, zu der man ethnisch-kulturelle Mythen und Erzählungen, Musik und Tänze zählen würde, die als anonyme, autorlose Traditionen wie Ornamente und Baustile regional bzw. von ethnischen Gruppen weitergegeben wurden und die in der Regel mit der Moderne ins Volkskundemuseum verschwunden sind. Massenkultur und – kunst ist ein Phänomen der industrialisierten Moderne und globalisierter Märkte. Sie wird für einen internationalen Markt produziert und weltweit konsumiert. Konsumiert wird sie im übrigen nicht nur horizontal/global sondern auch vertikal/inkludierend durch alle sozialen Schichten hindurch. Massenkultur ist also durch und durch exoterisch, während die autonome Kunst horizontal/global und vertikal/esoterisch auf gebildete Experten hin angewiesen ist, und die Populärkultur (Volkskunst) horizontal/regional und vertikal/exoterisch ist.

In seiner Studie zur ‚Mass Art‘ gibt Noel Carroll folgende Definition der Massenkunst:

«what is called ‚mass art‘ has not existed everywhere throughout human history. The kind of art – of which movies, photography, and

rock-and-roll recording provide ready examples – that surfeits contemporary culture has a certain historical specificity. It is the art of a particular type of culture. It has arisen in the context of modern industrial mass society and it is expressly designed for use by that society, employing, as it does, the characteristic productive forces of that society – namely mass technologies of production and distribution – in order to deliver art to enormous consuming populations – populations that are ‚mass‘ in the sense that they cross national, class, religious, political, ethnic, racial, and gender boundaries.»¹³

Mit dieser Definition tritt der Begriff der Masse erneut auf den Plan – und zwar mit einer Beschreibung, die genau das an der Masse erfäßt, was sie den Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts so suspekt gemacht hatte. Daß die Masse sich nicht mehr auf Gruppen hin abbilden läßt, ruht an den panischen Gedanken, der ihre ersten Auftritte begleitet hatte, und ihr vor allem das Amorphe, Ungeformte und Formbare sah. Die ‚Masse‘ vertritt keine partikularen Interessen mehr, sondern ist eine Masse von Konsumenten geworden. Ihre interne Kohärenz ist eine kulturelle, insofern sie ihren losen Zusammenhalt in der Rezeption kultureller Güter findet. Einerseits fungiert die Masse damit als erste globale Entität, gleichzeitig aber widerspricht ihre Form den traditionellen Anforderungen an einen politischen ‚Körper‘ – ist also der Aufstieg der Masse eine Reise ins Nichts? Dafür scheinen die Daten zu sprechen, die von einem erheblichen Schwund in der Anteilnahme der ‚Massen‘ an den klassischen Institutionen politischer Partizipation ausgehen (Parteimitgliedschaft; Wahlverhalten; Gewerkschaften etc.).

Zwar ist sie horizontal bestens vernetzt, aber die Dauer der jeweiligen Zugehörigkeit zu einer Öffentlichkeit wird immer geringer. Die politischen Strategien der NGO's und der neuen sozialen Bewegungen lassen sich auch in diesem Kontext verstehen: es bilden sich kurzfristige, an bestimmten Ereignissen oder Konflikten orientierte Öffentlichkeiten, die ihre Auftritte nicht nur auf der Strasse haben, sondern vor allem auch kalkuliert in den Massenmedien pla-

¹³ Noel Carroll, *A Philosophy of Mass Art*, Clarendon Press, Oxford, 1998, S. 185.

nen. Sie orientieren sich an den kulturellen Mustern der Rezeption von Massenkultur.

Von dieser Diagnose gehen auch die Analysen aus, die sich mit den implizierten Organisationsformen befassen, die Massenmedien ihren Rezipienten nahelegen. In der Massenkommunikationsforschung ist ob dieser Frage eine Debatte entstanden, ob man in bezug auf das globalisierte TV-Publikum von «audience» im Sinne einer lose um Programme sich scharenden Zuhörerschaft oder von «public» im Sinne einer starken, homogen organisierten Öffentlichkeit eines festen Publikums sprechen soll. Insbesondere Teile der *Cultural Studies* plädieren hier für eine Neubewertung des Status von ‚audiences.‘ Denn diese bildeten sich als lokale Kulturen um bestimmte Programme herum, die sich zwar additiv als ‚Masse‘ bestimmen lassen, aber in der Rezeption Gruppen bilden, die in lokalen Kulturen münden. Deren Politik ist die eines Multikulturalismus, in dem es um die diskursive Behauptung eigener Interessen geht. Differenz und Macht sind die Parameter dieses auf Foucaults Machttheorie aufbauenden Modells. Öffentlichkeit und ein allgemeines Publikum, das in ihr agiert, wird agonistisch gefäht und nicht mehr als Fortsetzung des Modells der Französischen Revolution einer *volonte generale* aufgefaht.

Wie sehr bereits in der Entscheidung für einen der beiden Begriffe ‚Publikum‘/‘Audience‘ theoretische Einschätzungen in Bezug auf die politische Dimension der Massenkultur vorgenommen werden, hat Daniel Dayan in einem aufschlußreichen Aufsatz untersucht. Dabei kommt er zum Schluß, das das Publikum des TV «rapidly mobilized and rapidly dissolved», das Leben eines Meteoriten führt, das Leben einer «fugitive community.»¹⁴ «The commitment of the television public turns out to be weakened either by the marginality of its fictional objects or by its fugitive, short-lived time-span. In other words, if a public exists in relation to television, its existence must be qualified. It is an almost public.»¹⁵

¹⁴ Daniel Dayan, «The peculiar public of television», in: Media, Culture & Society, Vol. 23: 2001, S. 761.

¹⁵ Ebenda, S.762

Das 'Beinahe-Publikum' des TV und das lose Netz der digitalen Kulturen der Computer User der Chat Rooms und Websites stellen die Frage wieder neu, ohne Antworten zu bilden: wo verläuft die Grenze zwischen einer technisch vernetzten Masse und ihrer kulturellen und politischen Repräsentation?

Auswahlbibliographie zu einzelnen Aspekten:

- (Weitere Bibliographien in Norbert Krenzlin (Hg.), Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche, vgl. unten)
- Adelmann/Hesse/Keilbach et al. (hgs.), Grundlagentexte zur Fernsehwissenschaft, UVK Konstanz, utb für Wissenschaft 2357, 2003.
- Adorno, Theodor W., «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens» (1938), in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang VII/1938, Heft 3, Deutscher Taschenbuch Verlag München, 1980.
- Ders., «Kulturindustrie als Massenbetrug», in: ders., Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften Band 3, Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M., 1981.
- Canetti, Elias, Masse und Macht, Fischer Taschenbuchverlag Frankfurt a.M., 2000.
- Carroll, Noel, A Philosophy of Mass Art, Clarendon Press, Oxford, 1998, S. 185.
- Dayan, Daniel, «The peculiar public of television», in: Media, Culture & Society, Vol. 23: 2001, S. 761.
- Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Philo Verlag Bodenheim, 1996.
- Freud, Sigmund, Massenpsychologie und Ich-Analyse, Ges. Werke XIII, S. Fischer Verlag Frankfurt a.M., 1967.
- Graczyk, Annette (Hg.), Das Volk: Abbild, Konstruktion, Phantasma, Akademie Verlag Berlin, 1996.
- Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Mit einem Vorwort zur Neuauflage, Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M., 1990.
- ders., «Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert», in: ders., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, edition suhrkamp Frankfurt a.M., 1998, S. 66.
- Hansen, Miriam, Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer, in: New German Critique Number 56/1992, S. 65.

Koch, Gertrud, «Unterhaltung und Autorität. Konstellationen der Massenmedien», in: Hauke Brunkhorst (Hg.), Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1369, Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M., 1998, S. 92-105.

Kracauer, Siegfried, Das Ornament der Masse, in: Schriften 5.2, Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M., 1990, S. 57.

ders., Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films, Gesammelte Schriften Band 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M., 1979.

Krenzlin, Norbert (Hg.), Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche, Akademie Verlag Berlin, 1992.

LeBon, Gustave, Psychologie der Massen, Korner Verlag Stuttgart, 1964.

Lippmann, Walter, The Phantom Public, Harcourt, Brace and Co. New York, 1925.

Moscovici, Serge, Das Zeitalter der Massen. Eine historische Abhandlung über die Massenpsychologie, Hanser Verlag München, Januar 1984.

Riesman, David, Die einsame Masse.

Ein Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, Hamburg,

1962.

Гертруда Кох

Масса берет свое?

Этюд к проблеме массовой культуры

Понятие массы вошло в оборот в конце XIX века, прежде всего в области критики культуры. Нетрудно проследить предысторию этого понятия в его сперва мифологической, а затем научной взаимосвязи материи и духа, бесформенности и творения. Слово «масса», возможно, восходит к древнееврейскому «маца», обозначающему хлеб из бездрожжевого теста, равно как в греческом и латыни – хлебное тесто или хлебный ком. Это происхождение слова еще сказалось в теологических спорах о материальных свойствах хлеба, участвующего в ритуальном перевоплощении. Таким образом, масса уже изначально выступает в истории христианской культуры в двойственной роли, соединяя в себе бесформенное и то, чему можно придать форму, а значит – спасти. С тех пор представление об искре божьей, воспламеняющей или хотя бы приводящей в движение инертную массу, постепенно секуляризовалось и теперь просматривается разве что в облике демона или антихриста, которым совращено или одержимо народное тело. Либо же в отрицательных созданиях, отмеченных клеймом гордыни, созданиях, населивших легенды о Големе или истории об эксперименте Франкенштейна по оживлению мертвой материи, а то и материи мертвецов, – в них находят выражение противоречия между научной и мифологической картиной мира.