

Kleine Vorrede in eigener Sache

Das Ziel dieses Working Papers ist es, eine „Rettung der Künstlerkritik“ zu unternehmen. Was das bedeuten soll, mag Eingeweihten klar sein – bei ‚Normallesern‘ wird eine solche Formel hingegen den Wunsch nach drei Klärungen hervorrufen, welche ich hier zum Anlass für eine grobe Gliederung des Textes nehme:

1. Was ist überhaupt Künstlerkritik?
2. Warum und wovor muss sie ‚gerettet‘ werden?
3. Wie sieht diese Rettung aus?

Diese Frage beschäftigt mich seit längerer Zeit und berührt verschiedenste thematische Aspekte. Nicht alle davon kann ich hier unterbringen, doch will ich versuchen, diese Frage als roten Faden über einen ganzen Komplex familienähnlicher Themen zu ziehen. Daher gleicht der gedankliche Aufbau des Papers weniger einem Bindfaden (mit klarem Anfang und Ende), sondern eher einem Mosaik: Es gibt unterschiedliche Bausteine, die auch einzeln lesbar sein dürften. Die Logik ist eher dreidimensional und erlaubt damit auch ein sprunghaftes Lesen.

Was man wissen muss, bevor man sich in die Lektüre wirft, ist vielleicht noch, dass gegen eine bestimmte These *an*argumentiert wird – nämlich die, dass der Kapitalismus in einer bestimmten Phase (der fordistischen oder ‚organisierten‘) einmal für diese Sorte Kritik anfällig war, das jedoch „heute nicht mehr“¹ der Fall sei. Als Grund dafür wird häufig angegeben, um eine pointierte Formulierung von Axel Honneth (2002) aufzugreifen, dass das, was früher *Forderung* war (von den Kritikern an den Kapitalismus) heute eine *Anforderung* geworden sei (von den Arbeitgebern an die Beschäftigten bzw. vom Staat an die Bürger). Diese dem fiktiven Gegner unterstellte These mag, wie das bei der Konstruktion von Feindbildern gelegentlich unterläuft, leicht paranoide Züge aufweisen. Doch die damit einhergehende Frage, ob und wie Kritik am Kapitalismus überhaupt noch möglich sei, wird seit einiger Zeit mit einer gewissen Aufregung zu beantworten versucht² – viele kritische Gemüter sind in der Tat beunruhigt. Vielleicht ist die Vermutung, dass viele zu meinen scheinen, man könne „heute“ keine Künstlerkritiken mehr artikulieren, da diese „von Störfaktoren zur Produktivkräften“ mutiert seien (van Dyk 2009, 1) doch gar nicht so paranoid. Meine Gegenthese, die ich hier in Variationen entwickeln möchte, besagt, dass der Umschlag der Forderungen in Anforderungen zwar eine richtige Beobachtung treffend wiedergibt, dass sich die Künstlerkritik am Kapitalismus damit jedoch keineswegs ‚erledigt‘ hat. Sie ist aus meiner Wahrnehmung so triftig wie eh und je, und das will ich hier demonstrieren. Ich möchte dies in den Teilen 1 und 2 auf textkritische und historische Weise und in Teil 3 unter Berücksichtigung von St. Galler Empirie sowie einer in Jena neu erfahrenen sozialontologischen Systematik zu zeigen versuchen. Ich schließe mit zwei Anhängen, die sich mit der Methodik einer kritischen Soziologie und dem Beispiel Bourdieus beschäftigen, bei dem ich die hier eingeforderte Begründungsdimension vermissen.

¹ Die Phrase „heute nicht mehr“ findet sich häufig im Werk von Jürgen Habermas, wenn dieser seine eigenen Theorien in das Verhältniss zu älteren Kritikvarianten setzt – zur Kritik daran bereits Henning 2005, Kap. 3.2.

² Siehe z.B. Jaeggi/Wesche 2009.

1. Was ist Künstlerkritik?

Unter ‚Künstlerkritik‘ versteht man eine Unterart der Kapitalismuskritik, die auf die Qualität des Lebens im Kapitalismus abzielt. Es geht damit, so zumindest das gängige Verständnis, weniger um die Beschaffenheit der *Verhältnisse* zwischen den Individuen, sondern um eine Bewertung der *Qualität* des einzelnen Lebens selbst (um das „gute Leben“). Sie ist nicht zu verwechseln mit der Kunstkritik, die in der Kritischen Theorie ebenfalls einmal wichtig war.³ Einen Bezug auf die Kunst gibt es jedoch insofern, als vorrangig Künstler als „Träger“ dieser Kritik ausgemacht werden (Boltanski/Chiapello 1999, 81; es geht also um Kritik *von*, nicht *an* Künstlern). Zumindest ist das in der wichtigsten Formulierung des Wortes „Künstlerkritik“ der Fall, nämlich in Luc Boltanskis und Ève Chiapellos *Neuem Geist des Kapitalismus* von 1999 – einem der einflussreichsten soziologischen Werke der letzten Jahrzehnte.

In der Folge möchte ich zunächst das Wort „Künstlerkritik“ von der gemeinten Sache trennen. Denn die Formulierungen, die sich in diesem Buch über die Künstlerkritik finden, rufen nach einer ganz eigenen (Meta-)Kritik. Mit einer solchen Kritik am Boten der schlechten Nachricht hat sich allerdings die schlechte Nachricht selbst noch nicht erübrigt – in der Sache also ist wohl oder übel auf das benannte Problem einzugehen, selbst wenn sich zeigen lässt, dass die Gedanken *dieses* Buches dazu nicht allzu weit tragen.

Zunächst also zur Formulierung. Das Buch von Boltanski und Chiapello hat zahlreiche Diskussionen losgetreten, z.B. um die Aussagekraft von Managementratgebern für die ‚tatsächliche‘ Beschaffenheit des (jeweiligen) Kapitalismus, um die Rolle der Kritik für die Entwicklung des Kapitalismus, oder eben um die Frage, ob es eine Künstlerkritik am Kapitalismus überhaupt noch geben kann, wenn (zumindest) die Managementtheorie diese Kritik doch inzwischen aufgenommen und verarbeitet hat.⁴ Mir geht es in diesem Abschnitt nur um die Frage, wie die Künstlerkritik hier überhaupt begriffen wird. Eigentlich unterscheiden die Autoren *vier* Typen von Kritik,⁵ die dann aber rasch zu den zwei Zweiergruppen der Künstler- und der Sozialkritik zusammengefasst werden. Unter Künstlerkritik verstehen die Autoren diejenige Kritik, bei der „Entzauberung und fehlende Authentizität“ im Mittelpunkt stehen:

„Im Zentrum dieser Kritik steht der Sinnverlust und insbesondere das verloren gegangene Bewusstsein für das Schöne und Große als Folge der Standardisierung und der triumphierenden Warengesellschaft. (...) Die Kritik verweist hier auf den objektiven Willen des Kapitalismus ..., die Menschen für sich zu gewinnen, sie zu dominieren und zu Profitzwecken unter dem heuchlerischen Deckmantel der Moral einer Zwangsarbeit zu unterwerfen“ (1999, 81f.).

Je nach Kontext kann man darunter Verschiedenes verstehen – etwa die Antikesehnsucht eines Schiller, die durchaus republikanisch gestimmt war, oder den Antimodernismus Nietzsches (etwa in dem Anti-Moralismus und der eingeforderten Sensibilität für „das Große“).⁶ Vielleicht muss man an dieser

³ Etwa bei Walter Benjamin, dessen Werk auch in der Formulierung der Rettung anklingt. Seine „rettende Kritik“ war oft eine solche an – gegen den Strich gelesenen – Kunstwerken.

⁴ Siehe Wolf 2004, van Dyk 2010 oder Nies/Sauer 2012; sowie meinen Versuch in Henning 2010a.

⁵ Nämlich die Kritik an 1. Entzauberung/fehlender Authentizität; 2. Unterdrückung/fehlender Freiheit; 3. Armut/fehlender Gleichheit; und 4. Egoismus/fehlender Solidarität (1999, 80).

⁶ Der von den Autoren genannte Baudelaire (81) steht *politisch* gewissermaßen dazwischen.

Stelle einmal Nietzsche hören, um zu verstehen, warum die Autoren gegenüber der Künstlerkritik so distanziert sind – ganz unbegründet ist es nicht:

„Damit es einen breiten, tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muss die ungeheure Mehrzahl im Dienste einer Minderheit, über das Maß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnot sklavisch unterworfen sein. Auf ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse dem Existenzkämpfe entrückt sein ... Das Elend der mühsam lebenden Menschen muss noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen“ (Nietzsche 1872, 764).⁷

Aber zurück zum *neuen Geist*. Was wird von dieser Kritik gegen den Kapitalismus gesetzt?

„Demgegenüber tritt sie ein für die Freiheit des Künstlers, für dessen Weigerung, die Ästhetik moralisch zu binden, und seiner Ablehnung jeglicher Form der zeitlich-räumlichen Unterordnung sowie – in seiner radikalsten Erscheinungsform – jeglicher Art von Arbeit überhaupt“ (1999, 81f.).

An dieser Stelle deutet sich an, dass die Autoren – entgegen der zunächst eher breiten Anlage – etwas sehr spezielles darunter verstehen, nämlich lediglich die Kritik, wie sie von einigen französischen (oder Pariser) Künstlern Mitte des 19. Jahrhunderts artikuliert wurde. (Viele andere Kritiken, die *jede* Arbeit und *jede* Unterordnung ablehnen, wird man kaum finden.) In einem nicht zufälligen Anklang an Max Weber⁸ wird diese Kritikschiene schließlich überführt in den Antagonismus zwischen dem Typus des Bourgeois, der „verdammte“ sei „zu detaillierter Planung, rationaler Organisation“, und dem *dandy*, dem stilisierten Selbstbild der Künstler jener Phase als völlig „bindungslose Intellektuelle“ (82). Im Mittelpunkt steht das idealisierte *Dandytum*, obwohl es selbst weit eher Kunstwerk, Fiktion, als eine soziale Realität war.⁹

Ich vermute nun, es hat mit dieser so voreiligen wie unnötigen Engführung zu tun, dass es in diesem Buch zu der merkwürdigen Suggestion einer Selbstblockade der Kritik kommt. Denn obwohl die Unterstellung eigentlich die ist, dass – der Weber-Analogie folgend – vor allem die intellektuelle Kritik („der Geist“) den Kapitalismus *weiterrreibt* (das ist die „dynamische Wirkung der Kritik auf den Geist des Kapitalismus“, 70),¹⁰ wird zugleich der Eindruck erzeugt, dass die Kritik der Dynamik des Kapitalismus selbst nicht mehr *hinterherkommt*. Es treibt also die Kritik den Kapitalismus, und der Kapitalismus die Kritik. Das ist eine Art ‚Hase und Igel-Theorie des Kapitalismus‘, denn wie im Märchen ist der Igel (der Kapitalismus) zwar einerseits der Antreiber des Hasen (der Kritik), mithin der Grund, warum dieser

⁷ Nach der Diagnose von Rehmann 2004 war Nietzsche eine zentrale Referenz für Foucault und Deleuze, die wiederum für Boltanski/Chiapello (nach der Diagnose von Lazzarato 2007, s.u., Fn. 15) für die künstlerkritische Seite von 1968 stehen. Es gibt also, mit etwas Phantasie, durchaus einen Nietzschebezug.

⁸ Schon der Titel des Buches zitiert Webers *Protestantische Ethik*, und an der obigen Stelle klingt deutlich Webers Gegensatz zwischen veralltäglichter Rationalität und Charisma an. Interessanterweise stand der Übersetzer (und Epigone) Baudelaire, Stefan George, Pate für Webers Bild des charismatischen Führers.

⁹ Man denke an Huysmans *À rebours* (1894) oder Oscar Wildes *Dorian Gray* (1890).

¹⁰ Die Unterstellung, dass eine Analyse des „Geistes“ des Kapitalismus letztlich mehr erkläre als die politische Ökonomie war schon die marxkritische Stoßlinie in Webers Buch über den „alten“ Geist des Kapitalismus. Eine vergleichbare Spiritualisierungstendenz tritt stellenweise auch in diesem Werk zutage.

überhaupt erst losläuft. Auf der anderen Seite jedoch scheint der Igel den Hasen *immer schon überholt* zu haben. Daher verliert die Kritik immer:

„Die Kritik ... muss unablässig Verschiebungen vornehmen und neue Waffen schmieden, unablässig ihre Analysen korrigieren, um mit den Merkmalen des Kapitalismus einer bestimmten Epoche möglichst auf Tuchfühlung zu bleiben“ (Boltanski/Chiapello 1999, 85).

Der Grund für diesen – für die Kritik fatalen – Eindruck ist nach meiner Wahrnehmung die spezifische Fassung der Künstlerkritik, die sich unnötigerweise auf eine bestimmte Variante derselben festlegt, und zwar nicht eben die stärkste. Damit wird die Künstlerkritik unnötig schwach, und damit handelt sich das Buch den Gegensatz zwischen Künstler- und Sozialkritik ein. Möglicherweise waren bestimmte Fälle der Dandy-Kritik *tatsächlich* unverträglich mit der anderen Variante, der Sozialkritik. Wie wir sahen war das etwa bei Nietzsche (obwohl er kein Dandy war) eindeutig der Fall.¹¹ Bei anderen wie etwa Oscar Wilde, der neben seinem Dandy-Manifest über Dorian Gray auch ein instruktives Buch zum Sozialismus schrieb (*The Soul of Man under Socialism* von 1891), oder William Morris, dem Sozialisten und Begründer der *Arts and Craft*-Bewegung, war das keineswegs so (Sypnowich 2000). Ich meine sogar, dass der *Hauptstrom* der Künstlerkritik egalitaristisch war und systematisch eng mit der Sozialkritik verbunden ist (siehe Exkurs). Gleichwohl leiten die Autoren sogleich einen *systematischen* Gegensatz zwischen Künstler- und Sozialkritik ab, wenn es heißt:

„Da sich die vier ... Empörungsthematiken auf ideologisch und emotional unterschiedliche Quellen stützen, sind sie nicht ohne weiteres miteinander vereinbar. Je nach historischer Ausgangslage können sie entweder – allerdings auf Kosten eines Missverständnisses, das leicht als Inkohärenz kritisiert werden kann – gemeinsam auftreten oder im Gegenteil miteinander in Kritik geraten“ (Boltanski/ Chiapello 1999, 82).

Ein solcher Gegensatz ist jedoch historisch keineswegs die Regel – im Gegenteil, die beiden treten meist eher zusammen auf. Das ist nicht nur bei Sartres *Les Temps modernes* (82) und 1968 (216f.) der Fall, wie die Autoren zugestehen, sondern auch – wie in einer Fußnote eher verschämt bemerkt wird – bei Großmeistern der Kritik wie Karl Marx:

„De facto finden sich bei Marx wie bei den meisten Denkern der Moderne [!] sowohl die Künstler-als auch die Sozialkritik. ... Die Konzepte der Entfremdung und der Ausbeutung verweisen auf die beiden unterschiedlichen Haltungen“ (1999, 613, Fn. 49).

Die meisten Denker der Moderne waren also inkohärent und saßen einem Missverständnis auf? Das ist eine starke These, die starke Begründungen bräuchte. Solche sehe ich in diesem Buch allerdings nicht; denn die Behauptung, es seien notwendigerweise *verschiedene* „Träger“ und „Quellen“ scheidet bereits

¹¹ Trotz marxistischer Umarmungsversuche des „Bruder Nietzsche“; vgl. nun Losurdo 2009. „Die heroische Haltung von Baudelaire dürfte der Nietzsches auf das nächste verwandt sein“ (Benjamin GS I.2, 676). Auch nach Silke van Dyk (2009, 4) überwiegt die konservative Variante der Künstlerkritik: „Boltanski und Chiapello [1999, 506ff.] schlagen auch eine Reformulierung der Künstlerkritik vor, die darauf hinausläuft, die zum hochmobilen, flexiblen, netzwerkartigen Kapitalismus verdichteten ursprünglich emanzipatorischen Ideale partiell in ihr Gegenteil zu verkehren: Entschleunigung und Verlangsamung, Stabilität und Mobilitätsreduktion, Treue und Tradition werden zu – im wahrsten Sinne des Wortes konservativen – Fluchtpunkten der Kritik“.

mit der Beobachtung aus, dass die meisten Denker beides vertreten haben. Und zwar keineswegs zufällig: Wie der folgende kleine Exkurs zeigen soll, spricht viel mehr dafür, die beiden Kritiktypen auch *in der Sache* als zusammengehörig zu begreifen. Selbst bei Marx, auf den ich nicht eigens eingehen möchte (vgl. Henning 2012a), wird ja die Entfremdungskritik als Verdinglichungskritik weitergeführt.

Kleiner Exkurs zur Geschichte der Künstlerkritik

Folgende historische Schlaglichter sollen nun kurz demonstrieren, wie eng die beiden Kritikvarianten miteinander zusammenhängen. Tatsächlich nämlich sind im „Versprechen der Aufklärung“ (Rosa 2011) Freiheit und Gleichheit, oder, negativ ausgedrückt, Entfremdungs- und Ungleichheitskritik, miteinander verwoben. Schauen wir etwa auf Rousseau: Warum setzt sich dieser für eine politisch zu erzeugende *ungefähre* soziale und ökonomische Gleichheit ein? Nicht nur, weil dies ‚gerechter‘, sondern auch, weil dies für das gute gemeinschaftliche Leben der Menschen unverzichtbar ist, da Armut wie Reichtum dieses untergraben würden:

„was nun die Gleichheit anbelangt, so ist unter diesem Wort nicht zu verstehen, dass alle eine durchaus gleich große Kraft und einen genau ebenso großen Reichtum besitzen, sondern dass ... kein Staatsbürger so reich sein darf, um sich einen andern kaufen zu können, noch so arm, um sich verkaufen zu müssen“ (Rousseau 1762, 83).

Diese politische Kritik der sozialen Ungleichheit – die es ähnlich schon bei Aristoteles gab – wird in den kulturkritischen Schriften bereits vorweggenommen. In ihnen geht es eher um die Auswirkungen der Ungleichheit auf den Charakter der *Einzelnen*:

„Der Luxus drückt den Bauer zu Boden und richtet den Bürger zugrunde, nur um eine Menge Diener und Schurken zu ernähren, die er selbst zu Dienern und Schurken gemacht hat“ (Rousseau 1754, 217, Anmerkung IX).

Die Begründung für die Gleichheitsforderung ist also *perfektionistisch* (d.h. künstlerkritisch – bei Rousseau sogar im wörtlichen Sinn): Die sozialen Umstände machen einen wichtigen Teil der charakterlichen Formung der Individuen aus, und innerhalb dieser Umstände ist die wirtschaftliche Stellung der Einzelnen eine zentrale Größe. Wie bei anderen Dingen (etwa der Freiheit) gibt es dabei innerhalb einer Skala nicht nur einen, sondern zwei ‚schlechte‘ Pole – es gibt ein Zuwenig wie ein Zuviel. In der wirtschaftlichen Dimension ist ein Zuwenig an Mitteln nicht nur kurzfristig unangenehm, es kann Menschen auf lange Frist auch charakterlich korrumpieren, da der Trieb nach einer Erfüllung der Grundbedürfnisse in der Not stärker werden kann als die kulturell eingeübte Inhibierung solcher Triebe, die damit langfristig habituell außer Kraft gesetzt werden können. Brechts Ausspruch: „Erst kommt das Fressen, dann die Moral“ (Brecht 1928, 67) hat also einen tugendethischen Hintersinn.

Nun kommt es Autoren wie Rousseau oder Helvetius, einem weiteren Egalitaristen des 18. Jahrhunderts, nicht darauf an, die Armen dafür zur kritisieren, dass sie arm sind. Der Verweis auf die Entstehungsumstände einer moralischen Haltung hat vielmehr einen exkulpierenden Charakter, wie oft von

rechts gegen diesen ‚Soziologismus‘ eingewandt wurde (vgl. Mead 1986). Vielmehr geht es um den Nachweis, dass nicht nur Gerechtigkeitserwägungen für mehr Gleichheit sprechen, sondern auch die geteilten „Theorien des Guten“. In diesem frühen Entwurf einer kritischen Theorie, die auf Marx und Horkheimer einen großen Einfluss hatte, bilden Sozialkritik und Künstlerkritik eine Einheit: Es gibt eine Klage über wirtschaftliche Ungerechtigkeit im Zuge einer sich andeutenden politischen Ökonomie, und *im selben* Atemzug ein Monieren von charakterlichen Deformationen im Zuge einer perfektionistisch inspirierten Sozialpsychologie, das dann auch politisch auf die Qualität des Zusammenlebens gewendet wird. Wie will man hier Künstler- und Sozialkritik trennen?

Diese perfektionistische Kritik lässt nicht nur gegen die Armut richten, sondern auch gegen zuviel Reichtum – das ist im Kontext *Postwachstumsgesellschaft* bedenkenswert. So hat für Helvetius nicht nur die mit zuviel Arbeit gekoppelte Armut eine demoralisierende Wirkung, sondern auch der mit Müßiggang verbundene Reichtum. Dieser verunmöglicht ein gutes Leben ebenfalls – auch die Reichen sind also durch die Ungleichheit ‚entfremdet‘:

„Der Große wird sich ... alles erlauben: skrupellos wird er seinen Launen und Phantasien das Glück eines ganzen Volkes aufopfern“ (Helvetius 1772, 310).

„Wer Geld hat, gibt es gewöhnlich der Person, die ihm am meisten Vergnügen verschafft. Diese Person ist aber nicht immer die rechtschaffenste. ... Wenn nun aber das Interesse des Mächtigen oft dem nationalen Interesse entgegengesetzt ist, dann werden die größten Belohnungen ... oft für Handlungen vergeben, die den Großen persönlich von Nutzen, der Öffentlichkeit aber schädlich ... sind. Daher werden dort so oft Menschen mit Reichtümern überhäuft, denen Gemeinheiten, Intrigen, Spitzelei etc. nachgesagt werden; daher bringen die Belohnungen in Geld, die fast immer dem Laster zuerkannt werden, dort so viele lasterhafte Menschen hervor“ (329f.).

Oder, um noch ein letztes und weniger einschlägiges Beispiel zu nennen: Wie bei Rousseau und Helvetius gehen auch bei Adam Ferguson, einem Vertrauten von Adam Smith, Künstlerkritik und Sozialkritik zusammen. Bei ihm entsteht die Entfremdung der Menschen von ihrer Menschlichkeit aus der sozialen Ungleichheit, die ja zugleich Hauptthema der Sozialkritik ist:

„Wenn Ungleichheiten in Rang und Vermögen ... falschen Gründen des Vorrangs und der Wertschätzung Vorschub leisten, wenn aufgrund der bloßen Einschätzung als reich oder arm der eine Menschenstand sich als vornehm und erhaben, der andere aber als niedrig und gering vorkommt, ... dann ist die gesamte Masse einer Gesellschaft verdorben. Die Sitten einer Gesellschaft haben sich dann in dem Maße zum Schlechteren gewandelt, in dem ihre Angehörigen aufhören, nach den Prinzipien der Gleichheit, der Unabhängigkeit und der Freiheit zu handeln“ (Ferguson 1767, 433, vgl. 342, 418 u.ö.).

Selbst die Geschichte der Arbeiterbewegung lässt sich nicht so zurechtstellen, als sei man in der II. Internationale rein ökonomistisch gewesen und habe die kulturelle Dimension erst in den 1920er Jahren entdeckt (mit Lukács, Korsch und den Frühschriften): Es gab schon im 19. Jahrhundert selbstorganisierte Arbeiterkultur- und bildungsvereine und eine künstlerkritische Nebenlinie selbst bei den ‚Klassikern‘

das Marxismus.¹² Ich spare es mir hier, diesen Topos über weitere Autoren (von Marx über Dewey bis zu Tawney) weiterzuverfolgen – der Punkt ist klar: Es gibt, schaut man auf die Geschichte der Kritischen Theorien, weder einen historischen noch einen systematischen Grund, die beiden Kritikformen auseinander zu dividieren: Sie treten nicht zufällig gemeinsam auf, sondern hängen argumentativ eng zusammen.

Zurück zu Boltanski/Chiapello

Kommen wir damit wieder auf den *Neuen Geist* zurück. Entgegen solcher und vergleichbarer Textbefunde gehen Boltanski und Chiapello – wie später auch Dubet 2008 – schlicht von einer Inkohärenz aus, wenn sie bei solchen Fällen (das Werk von Marx und Sartre sowie der Mai 1968 sind ja keine vereinzelt *Nebenschauplätze* der Kritik) von „Missverständnissen“ und Inkohärenz sprechen. Sie ergreifen dabei deutlich Partei: Während die Erfolge der Arbeiterbewegung „ohne die Verstärkungen der Künstlerkritik auskamen“ (Boltanski/Chiapello 2000, 4), was ich bezweifle, ist die Künstlerkritik eher Teil des Problems als Teil der Lösung:

„Die Künstlerkritik aber ... ist nicht von sich aus egalitär; sie läuft sogar ständig Gefahr, in einem aristokratischen Sinn interpretiert und umgedeutet zu werden:¹³ Die Freiheit, auf die die Künstler- In Anspruch erhebt, kann als Mittel zur Entfaltung einer menschlichen Kreativität betrachtet werden, das heißt einer Kreativität, die formal betrachtet allen gegeben ist, obgleich sie bei den meisten in die Mangel genommen wird. Aber es ist wohlbekannt, dass die Künstlerkritik, die seit dem 18. Jahrhundert und vor allem im 19. Jahrhundert mit Konzeptionen der Kunst als ‚erhaben‘ sowie des Künstlers als ‚Genie‘ verbündet war, häufig von einer Verachtung für das ‚Gemeine‘, die ‚Kleinbürger‘, die ‚Spießler‘ etc. begleitet war“ (Boltanski/Chiapello 2000, 7).

Der Hauptgrund für diese Skepsis gegenüber der Künstlerkritik ist, dass vor allem sie den „neuen Geist“ des Kapitalismus inspiriert habe. So

„kann die Künstlerkritik, wenn sie von den Gleichheits- und Solidaritätserwägungen der Sozialkritik nicht abgemildert wird, sehr schnell das Spiel eines besonders zerstörerischen Liberalismus bedienen, wie wir in den vergangenen Jahren aufgezeigt haben“ (2000, 4).

Durch die Konstruktion dieses Gegensatzes kommt es zu einer regelrechten Geschichtsphilosophie der Abfolge dieser beiden Kritiktypen. Vereinfacht gesprochen: Ein zeitweiliger Erfolg der Künstlerkritik (sagen wir: in einer von Nietzsche angeleiteten Gesellschaft) zieht Ungleichheiten nach sich und provoziert

¹² Um nur den – ungeliebten – Karl Kautsky heranziehen: „Der Sozialismus beseitigt Not und Übersättigung und Unnatur, macht die Menschen lebensfroh, schönheitsfreudig und genussfähig. Und dabei bringt er die Freiheit wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens für alle. Dürfen wir nicht annehmen, dass unter diesen Bedingungen ein neuer Typus des Menschen erstehen wird, der die höchsten Typen überragt, welche die Kultur bisher geschaffen? Ein ...Mensch, Übermensch gegenüber seinen Vorfahren, aber nicht gegenüber seinen Genossen, ein erhabener Mensch, der seine Befriedigung nicht darin sucht, groß zu sein unter verkrüppelten Zwergen, sondern groß unter Großen, glücklich mit Glücklichen, der sein Gefühl der Kraft nicht daraus schöpft, dass er sich erhebt auf den Leibern der Zertretenen, sondern daraus, dass ihm die Vereinigung mit Gleichstrebenden den Mut gibt, sich an die Bezwingung der höchsten Probleme zu wagen“ (1902, zitiert nach www.marxists.org/deutsch/archiv/kautsky/1902/sozrevolution/2-abschnitt6-9.htm#h8).

¹³ Auf die Parallele in der (Miss-)Deutung des Perfektionismus bei John Rawls, der lediglich Nietzsche als Perfektionisten anerkennt und die breite egalitär-perfektionistische Strömung (von Condorcet über Morris und Dewey bis zu Tawney) komplett ausblendet, möchte ich hier nur verweisen (vgl. Henning 2010b).

damit die Sozialkritik. Ein zeitweiliger Erfolg dieser Sozialkritik hat dann wiederum Unfreiheiten zur Folge¹⁴ und provoziert damit eine Künstlerkritik; etc. Wie der Hase im Märchen kann die Kritik also niemals gewinnen, da der Erfolg der einen Variante dazu beiträgt, dass die andere verliert – und umgekehrt:

„Dabei merkt die Kritik¹⁵ nicht, dass die Situation sich gleichzeitig in anderer Hinsicht verschlechtert“ (1999, 85).

Warum aber diese Pariser Nabelschau, diese Verkürzung der Künstlerkritik auf die vergleichsweise kurze Phase des *l'art pour l'art*, wenn es gar keinen *systematischen* Grund für die Behauptung eines solchen Widerspruches gibt?¹⁶ Wie der kleine Exkurs andeutete, gab und gibt es vielversprechendere Formen der Künstlerkritik, die historisch wirksamer waren und der Sozialkritik inhaltlich näher stehen als die Episode des *Dandytums*. Warum lässt man es also nicht bei dem Eingeständnis, dass die strukturelle Macht und ideelle Hegemonie des Kapitalismus bislang *stärker* waren als ‚die‘ Kritik, die ja meist aus der Defensive und von Unterprivilegierten artikuliert wird (Arbeitern, Frauen, Migranten etc.)? Wird damit nicht ‚der‘ Kritik die Schuld für ihre eigenes Scheitern in die Schuhe geschoben – sowie obendrein noch dafür, dass der Kapitalismus neue Formen der Ausbeutung ‚erfunden‘ hat (die Vernutzung der ganzen Person, mitsamt ihrer Emotionen und „Potenziale“, sowie die Selbstausbeutung?) Erscheint damit nicht auch die neuere Entwicklung des Kapitalismus als eine Hegelianische *Verwirklichung des Begriffs* – das ist die oben bereits angedeutete ‚Spiritualisierung‘ im Geist Webers –, nur dass durch die schlechte Wirklichkeit des neuen Kapitalismus nun auch noch der Begriff desavouiert wird? Eine solche Diskreditierung der Künstlerkritik scheint tatsächlich ein – vielleicht ungewollter – Nebeneffekt dieses Buches auf weite Teile der progressiven Sozialwissenschaften gewesen zu sein (in Konvergenz mit anderen diskursiven Verschiebungen), wie ich in Teil 2 noch ausführen möchte.

Zuvor gilt es aber zu differenzieren: Gegenstand meiner kurzen (Anti-)Kritik war die *Ausformulierung* von Beschaffenheit und Einfluss der Künstlerkritik bei Boltanski/Chiapello. Das bedeutet nicht, dass das von ihnen (und anderen, auch schon vor ihnen) beschriebene *Phänomen* nicht dennoch besteht. In der Tat ist nicht zu leugnen, dass es neue Formen des Arbeitens und des Managens gibt, die wesentlich ‚flexibler‘ sind, die von den Arbeitenden mehr Kreativität, mehr Kooperation, mehr Kundenfreundlichkeit und mehr Servicementalität, aber auch mehr Einsatz verlangen. Dies kann man mit Boltanski und Chiapello als ‚Verwirklichung‘ eines kritischen Freiheits- und Authentizitätsverlangens, mit Foucaultianern wie Ulrich Bröckling als Unternehmersierung, mit Richard Sennett als Flexibilisierung

¹⁴ Die Autoren scheinen eine Freiheitsfeindschaft des Egalitarismus schlicht zu *setzen*: „Wenn die Sozialkritik nicht durch die Künstlerkritik gemäßigt wird, läuft sie – wie wir an der Sowjetunion gesehen haben – Gefahr, die Freiheit zu verschmähen“ (Boltanski/Chiapello 2000, 4). Das deutet doch eher darauf hin, dass die beiden Kritikformen einander systematisch ergänzen – und nicht, dass sie einander widersprechen!

¹⁵ Ob den Autoren der Anklang an die Diktion der *Heilige Familie* entgangen ist?

¹⁶ Über Motive lässt sich nur spekulieren – vielleicht ist es eine spezifische Marx-Lesart (nämlich die von Althusser), die die Illusion eines radikalen epistemischen „Bruches“ zwischen Entfremdungs- und Ausbeutungskritik erzeugt hat? Lazzarato 2007 vermutet daneben einen Anti-1968er Affekt, der sich gegen Foucault und Deleuze richtet: „Bei der Lektüre spürt man auch, dass das Buch von einem Ressentiment gegen den Mai '68 durchzogen ist, das seit einigen Jahren quer durch die intellektuellen Eliten Frankreichs seine Bahn zieht und das... auf Kosten von Michel Foucault, Gilles Deleuze und Félix Guattari geht, die als Meister des Denkens von '68 Keime des Liberalismus in den Köpfen der Leute hinterlassen hätten, ohne sich dessen bewusst zu sein“.

oder mit Manfred Moldaschl (2001) als „Herrschaft durch Autonomie“ deuten.¹⁷ Einerlei, wie man das Phänomen näher deutet, im Vergleich mit älteren Modellen der Arbeit und der Arbeitsorganisation fällt auf, dass Arbeitende in vielen Bereichen einen höheren Grad von Selbstbestimmung erfahren. (Empirisch lässt sich aber auch das *Gegenteil* beobachten). Parallel haben sich westliche Gesellschaften bei weiteren Themen liberalisiert (etwa der Akzeptanz von Homosexualität und anderem ‚non-konformem‘ Verhalten, sagen wir: Massenpiercing oder Gesichtstätowierungen). Die neue Hegemonie der Freiheit kann in einen Zwang münden, etwa wenn sozialpolitische Institutionen es als ihre Aufgabe betrachten, die durch ‚zuviel‘ Unterstützung ‚entmündigten‘ Bürger wieder in die ‚Freiheit‘ (vom Staat) zu entlassen und sie zu einer solchen Freiheitsfähigkeit (auf dem Markt) zunächst zu erziehen.

Selbst wenn man ihrer *explanativen* These, dass die Künstlerkritik diese Umstellung des Kapitalismus (mit) hervorgerufen hat, nicht folgen mag – diese Beobachtung reicht bereits, um das von Boltanski und Chiapello treffend *beschriebene* Problem zu identifizieren: Muss ein kritisches Einfordern von mehr Freiheit, mehr Selbstbestimmung und mehr Authentizität angesichts dieser Wirklichkeit nicht als stumpfe Waffe erscheinen? Verhalten solche Forderungen nicht ungehört, weil sie ‚immer schon‘ verwirklicht sind?¹⁸ Diese Position ist keineswegs aus der Luft gegriffen. Sie ist nach meiner Ansicht zwar falsch, doch gibt es gute Gründe dafür, dass viele Autorinnen das so sehen (dazu Abschnitt 2). Gute Gründe verlangen bessere Gegenargumente. In Abschnitt 3 versuche ich solche in einem doppelten Anlauf anzubringen: Indem ich anhand einer (obzwar erst im Groben ausgewerteten) Empirie aufzeige, dass die Künstlerkritik im Alltag der Menschen eine größere Rolle spielt als die Theorie wahrhaben will (3a), und indem ich systematisch andeute, dass der Rückzug aus der Kritik auf einer verfehlten Sozialontologie aufruht, die sich korrigieren lässt (3b).

2. Warum muss die Künstlerkritik ‚gerettet‘ werden?

Erst jedoch gilt es zu zeigen, warum und wovor die Künstlerkritik zu retten ist. Zunächst zur Frage des *Warum?* Die Antwort fällt nicht schwer. Nach der von Reinhart Koselleck (1959) eindringlich ins kollektive Bewusstsein der Sozialwissenschaften eingeschriebenen Semantik von „Kritik und Krise“ ist die Krise eine Zeit der Entscheidung: Sie bezeichnet den Höhepunkt (neudeutsch: *peak*) einer Entwicklung, die nun in verschiedene Richtungen gehen kann – im Bild der Krankheit gesprochen: in Richtung Heilung oder in Richtung Tod. In einer Zeit der Krise, wie wir sie nun seit fünf Jahren erleben (von der Banken- über die Finanz- bis zur Staaten- und EU-Krise, begleitet vom ansteigenden Grundton katastroph-

¹⁷ Sylke van Dyk (2009, 2010) beschreibt eine Konvergenz der Perspektiven von Bröckling, Boltanski und Moldaschl. Das von ihr bemängelte Fehlen der Kritik entspricht meiner Diagnose eines Zurückweichens vor der (Künstler-)Kritik. Allerdings würde ich Moldaschl und Sennett davon ausnehmen, die beide sehr klare Worte der Kritik finden; und zudem anzweifeln wollen, ob der (m.E. eher eklektizistische) Ansatz von Andreas Reckwitz wirklich aus dieser post-kritischen Zwickmühle heraushelfen kann.

¹⁸ So ausgedrückt zeigt sich übrigens eine überraschende Parallele zu Marx' Kritik am ‚ethischen Sozialismus‘: Solange nicht analysiert ist, welche funktionale Rolle „Normen“ wie Freiheit und Gleichheit innerhalb des Kapitalismus spielen, kann ein stetiges Fordern von mehr Normativität affirmativ sein. In meiner Deutung ist genau dies das Problem der neueren Kritischen Theorie. Das ist aber keineswegs, wie Dath/Kirchner 2012, 675ff. vermuten (die mir zudem die zweifelhafte Ehre erteilen, mich in einem Atemzug mit Lenin und Althusser zu nennen), eine generell anti-normativistische Position. Es fordert nur eine soziologisch sensiblere Sozialphilosophie.

ler ökologischer Entwicklungen), hat die Kritik daher die Aufgabe, der Zukunft einen Weg zu weisen – vor allem wenn es um *Transformation* geht.

Dies gilt für die Künstlerkritik im höheren Maße als für die Sozialkritik. *Contra* Boltanski/Chiapello hängen sie zwar systematisch eng zusammen, doch unterscheiden sie sich in einer Hinsicht: Die Sozialkritik zeigt eher auf, wie es *nicht* sein soll. Es soll keine Armut und weniger Ungleichheit geben.¹⁹ Dem lässt sich nur schwer eine Wegweisung für die Zukunft entnehmen. Es gibt in der Geschichte des Egalitarismus nicht einmal Autoren (außer vielleicht Babeuf und wenige andere), die wirklich eine vollständige ökonomische Gleichheit unter den Bürgern gefordert hätten. Selbst radikale Aufklärer wie Helvetius oder Marx hielten meritokratische und befürfnisorientierte Ungleichheiten für gerechtfertigt. Anders gesagt: Ökonomische „Gleichheit“ ist noch keine gehaltvolle positive Zielvorstellung für eine politische Transformation.²⁰ Eine deutliche Grenze der Ungleichheit ist ‚nur‘ eine Grundbedingung für gelingende Sozialität, aber was das Zusammenleben der Bürger dann im Positiven ausmachen könnte (ein kriegerisches Ethos wie in Sparta, eine religiöse Sittlichkeit wie in den frühen USA oder eine unternehmerische Geschäftigkeit wie in Florenz), das ist damit noch nicht gesagt. Ebenso wenig ist die Solidarität ein positives Ziel, denn auch diese fordert ja ‚nur‘, dass die Bürger einander unterstützen sollen. Sie sagt wenig darüber aus, *worin* sie sich unterstützen sollen. Große Solidaritätsgefühle gab es beispielsweise unter Deutschen am 1. August 1914 – gegen die Franzosen. Soll das ein Vorbild sein? Ohne Solidarität lässt sich schlecht leben, aber sie allein macht weder satt noch zufrieden; ja sie kann gewaltig in die Irre führen, wenn sie Mittel zu falschen Zwecken wird.

Über Zwecke sollte man folglich etwas sagen können. Daher hilft es an dieser Stelle nicht weiter, wenn die Sozialtheorie sich auf einen wohlmeinenden Liberalismus (im amerikanischen Sinne) zurückzieht und meint, sie müsse offen lassen, was in Zukunft politisch geschehen werde – die Bürger müssten das in ihrer Selbstregierung selbst bestimmen und eine ‚große Vernunft‘ würde sie daran nur hindern.²¹ Das übersieht, dass die Öffentlichkeit sich gerade in Zeiten der Krise ratsuchend an Theoretiker wendet und wenn nicht fertige Antworten, so zumindest Vorschläge sucht, worin sinnvolle politische Ziele *nach der Wachstumsgesellschaft* eigentlich bestehen könnten. („Deliberative Demokratie“ heißt es deswegen, weil über die politische Zukunft *beraten* wird – und dazu bedarf es sinnvoller Vorschläge, zumal wenn sie systemtransformativ sein sollen.) Das heißt nicht, dass Theoretiker *klüger* wären oder ‚privilegierte Einsichten‘ hätten. Sie haben schlicht mehr Zeit und bessere Gelegenheiten (etwa durch die Lektüre abgelegener Texte und den Austausch mit anderen), sich über solche Zusammenhänge Gedanken zu machen. Für diese Zeit werden sie von anderen Bürgern eigens durch Steuern freigehal-

¹⁹ Diese Kritik ist vor Vereinnahmungsversuchen übrigens ebensowenig gefeiert wie die Künstlerkritik: der Slogan „sozial ist, was Arbeit schafft“ z.B. gibt ja vor, ebenfalls Armut und Ungleichheit vermindern zu wollen – mit einer Politik der Deregulierung und Vermarktlichung.

²⁰ Gehaltvoll meint hier: Sie sagt noch nichts darüber aus, wie eine solche Gesellschaft näher aussehen sollte. Neogramscianisch könnte man daneben den Punkt der *Attraktivität* einer solchen Vorstellung nennen: Es ist attraktiver zu sagen, dass wir friedlichere Verhältnisse, eine entspanntere Kultur und gesündere Menschen haben wollen – *und deswegen* eine gleichere Gesellschaft anstreben, als zu sagen, wir streben Gleichheit *per se* an.

²¹ Ich versuche hier den Tenor von Jenaer Wortmeldungen von Rahel Jaeggi und Robin Celikates zu treffen.

ten. In welcher ‚Währung‘ sollen öffentlich finanzierte Intellektuelle zurückzahlen, wenn nicht in Beiträgen, die auch eine breitere Öffentlichkeit interessieren?²²

Man schätzt die Bürger übrigens intellektuell höher ein, wenn man ihnen solche Deutungen *zumu- tet*, als wenn man sie ihnen aus falscher Rücksicht erspart. Dieser leere Liberalismus stellt daher eine Ausflucht vor der intellektuellen Verantwortung der kritischen Theoretiker dar. Dass eine Gesellschaft sich kritische Intellektuelle überhaupt leistet, ist eine Errungenschaft, die man nicht dadurch quittieren sollte, dass man sich selbst nichts Gehaltvolles mehr zu sagen gestattet. Die Künstlerkritik tut dies: Zwar sagt sie auch, was fehlt – die „Authentizität“ und die „Freiheit“ etwa, um die Kurzformeln von Boltanski/Chiapello zu nehmen. Doch sie tut dies im Modus einer Theorie des guten Lebens, die deutlicher angeben kann, was wichtige Momente eines gelingenden Lebens sein können. Ich möchte an dieser Stelle nur den jungen Marx zitieren, dessen Zukunftsvorstellung die perfektionistische Positivfolie der (negativen) Entfremdungskritik darstellt:

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4, 482).

Neben dieser zukunftsweisenden Funktion der Künstlerkritik, die schlicht fehlen würde, wenn sich eine missverstandene politische Liberalität keine Künstlerkritik mehr gestattet, gibt es einen explanativen Mehrwert in der *Gegenwartsdeutung*; nicht erst in der Therapie also, sondern bereits in der Diagnose. Eine Künstlerkritik vermag Dinge auf den Begriff zu bringen, die von betroffenen Menschen zwar empfunden, aber nicht klar zugeordnet werden können. Sie bietet, anders gesagt, Antworten an auf die von Rio Reiser auf den Punkt gebrachte Frage „Warum geht es mir so dreckig?“²³ In solchen Deutungsangeboten der Theorie an die Menschen vermag ich keine Entmündigung zu entdecken. Es handelt sich vielmehr um eine zentrale Aufgabe der Kritik. Die klärende Funktion wird von Boltanski und Chiapello so benannt:

„Die Versprachlichung der Kritik setzt eine leidvolle, als beklagenswert empfundene Erfahrung voraus ... Ohne diese erste, im Grunde sentimentale Gefühlsregung kann das Schwungrad der Kritik nicht in Gang kommen. Allerdings ist es ein weiter Weg vom Anblick des Leids bis zur artikulierten Kritik. Der Kritiker benötigt dazu eine theoretische Grundlage und eine argumentative Rhetorik. Nur so kann er sich zu Wort melden und das individuelle Leid in allgemeinwohlorientierte Begrifflichkeiten fassen“ (Boltanski/Chiapello 1999, 79).

Wenn sie die Künstlerkritik trotz dieser Übersetzungsleistung für verzichtbar und gefährlich halten, da sie in „perversen Effekten“ (1999, 331f.) potentiell den Neoliberalismus antreibe, dann scheinen sie davon auszugehen, dass das von ihren vermuteten Trägern erfahrene „Leid“ nicht auf die Mehrzahl der

²² Peinlich wäre nur, wenn man im Grunde nichts zu sagen hätte – ausser dem, was in den Feuilletons ohnehin schon steht. Die jedoch sind, und hier schließt sich der Kreis, meist offen für gehaltvolle Theorien.

²³ Siehe <http://www.youtube.com/watch?v=LJRQOpSHFKY> (siehe auch die Version von *Grantig* von 2009).

übrigen Menschen (das Allgemeinwohl) *übertragbar* wäre.²⁴ Das ist bei genauerem Hinsehen eine äußerst anfechtbare Behauptung. Versteht man unter Künstlerkritik nicht nur die Kritik an der Kommerzialisierung der Kunst (s.u.), sondern auch eine Kritik an Entfremdung und Sinnverlust, dann ist sie in ihrem Umfang ebenso universal wie die Sozialkritik – wenn nicht sogar universaler (Rosa 2009, 28; 2012a, 217f.). Die Sozialkritik lässt sich sogar einfacher auf eine Klientelpolitik einschränken – das war schon Lenins Problem mit dem „Trade-Unionismus“: Jede Gruppe kann sich selbst als die am schlechtesten Gestellte empfinden (Arbeiter einer bestimmten Branche genauso wie ein Verband mittlerer Unternehmer) und darum fordern, auf Kosten der Anderen besser gestellt zu werden – man denke nur an das Hotelsteuerprivileg. Wenn jedoch z.B. der künstlerkritische Vorwurf richtig ist, dass eine Kommodifizierung sozialer Beziehungen die Qualität dieser Beziehungen *entwertet*, dann betrifft das so gut wie alle Menschen in einer Gesellschaft (Pfleger wie Gepflegte, Lehrende wie Studierende etc.) – und zwar ohne dass dieser Vorwurf aufhört, spezifisch *kapitalismuskritisch* zu sein.²⁵ Das scheint in der nicht-soziologischen Öffentlichkeit derart selbstverständlich zu sein, dass man Künstler (zumindest solche aus autoritären Staaten) misstrauisch beäugt, wenn sie *keine* Kritik artikulieren.²⁶

Ich will es mit diesen Predigten zum ‚Warum‘ belassen und nun zum ‚Wovor‘ kommen. Wovor also muss man die Künstlerkritik retten? Erneut möchte ich in dem, was kommt, zwischen der Rede und dem Beredeten; zwischen der Theorie und dem in der Theorie beschriebenen Sachverhalt unterscheiden.²⁷ Die Sache selbst meint in diesem Fall die reale Tendenz der *ideologischen Wendigkeit* des gegenwärtigen Kapitalismus, welcher es vermag, kritisch gemeinte Anregungen aufzunehmen und gegen die Kritiker selbst zu ‚wenden‘. Diese gibt es nicht nur in der Managementtheorie, sondern handgreiflicher etwa bei den mit roten Sternen oder Che Guevara bedruckten T-Shirts, die man in Kleidungsketten billig kaufen kann, sowie im ‚Ausverkauf‘ der musikalischen Rebellionen des 20. Jahrhunderts. Vor solch einer mächtigen Tendenz kann ein kleiner Aufsatz wie dieser die Künstlerkritik wohl kaum retten; ohnehin ist es schwierig, durch Texte unmittelbar auf die Realität einzuwirken. Wohl aber kann die *Wahrnehmung* dieser Tendenz seitens der Theorie verändert werden; und eine solche Wahrnehmungsveränderung ist die Art von ‚Rettung‘ der Kritik, die ich hier anstreben möchte. Dafür ist vorausgesetzt, dass die Schwäche der Kritik von der Theorie selbst miterzeugt wurde. Es handelt sich um eine Autodepotenzierung. Es gibt nämlich eine *theoretische* Tendenz, diese *reale* Tendenz größer zu machen als sie ist. Bevor ich lange erkläre, was ich meine, möchte ich schlicht demonstrieren, worum es mir geht (mit Wittgenstein: „Denk nicht, sondern schau!“). So ist beispielsweise bei einem *genius loci* zu lesen – ich zitiere, leicht kürzend, eine längere Partie, die beschreibt, wie die Künstlerkritik soweit usurpiert wurde, bis es vergeblich wird, sie noch bemühen oder gar praktizieren zu wollen:

„Der ‚objektive Geist‘ der liberalkapitalistischen Gesellschaft enthält jedoch auch die Elemente eines zweiten, alternativen Selbstbildes, [...die] um die Hypergüter der Kreativität und Authentizität sowie

²⁴ Warum das so sein sollte, darüber lässt sich nur spekulieren: Weil es eine kleine ‚Elite‘ ist, die sich Luxusproblemen hingibt, oder weil Künstler eine besondere – zu große – Sensibilität an den Tag legen?

²⁵ So der Einwand von Jaeggi (2013, 16) gegen die „ethische“ Kritik am Kapitalismus (also der Künstlerkritik).

²⁶ Ich denke z.B. an die anfänglichen Vorbehalte gegenüber dem chinesischen Nobelpreisträger Mo Yan.

²⁷ Diese ‚realistische‘ Haltung wird im *Critical Realism* methodisch reflektiert, s.u. in Abschnitt 3b.

vor allem der expressiven Erfüllung und Einheit oder Ganzheit zentriert sind. ... Dieses zweite Paradigma liegt an den Wurzeln fast aller politischen, ästhetischen oder spirituellen Protestströmungen gegen den Kapitalismus [! ...]. Entscheidend aber für den anhaltenden Erfolg der kapitalistischen Ethik ist ..., dass ... das romantische expressivistische Selbstverständnis inzwischen vom [kapitalismuskompatiblen, CH] naturalistischen Selbstbild nahezu vollständig überlagert bzw. geradezu *kolonisiert* wurde“ (Rosa 2012a, 174 – eine „vollkommene Symbiose“, 175).

„Auf diese Weise ist die Ideologie und vor allem die *Lebensform* der Postmoderne wie geschaffen dafür, dem kapitalistischen System die Ausbeutung romantisch expressivistischer Aspirationen zu ermöglichen, ohne dadurch in Widersprüche oder unter Legitimitätsdruck zu geraten. Im Zeitalter der Postmoderne verliert daher das romantisch-expressivistische Paradigma seinen Oppositionscharakter und sein Widerstandspotential gegen die ... kapitalistischen Systemimperative. Das ... macht die Konzeption und Verfolgung alternativer Vorstellungen nahezu unmöglich“ (176).

Zeichnet man das Bild so, bekommt der ‚neue Kapitalismus‘ schon deswegen „Merkmale einer totalitären Herrschaft“ (Rosa 2012a, 284, vgl. 2009, 43), weil Widerstand gegen ihn als zwecklos erscheint:²⁸ jeder Schritt von ihm weg wird unter der Hand zu einem Schritt auf ihn zu gewendet. Liegt das allerdings daran, dass der Neoliberalismus wirklich totalitär ist?

Dass er eine große Macht hat, nicht nur ganze Erdteile,²⁹ sondern auch das ‚innere Ausland‘ (Freuds Titel für das Unbewusste) zu kolonialisieren, steht außer Frage. Doch reicht diese Macht wirklich so weit, dass man sie nicht einmal mehr kritisieren kann? Ist es wirklich so, dass jede Kritik im harmlosen Fall nur einen Absatzmarkt für neue Produkte schafft, oder – im härteren Fall – die Sache noch *schlimmer* macht, indem alternative Elemente ‚assimiliert‘ werden und außerdem die Sozialkritik ausgehebelt wird? Hier sind doch Zweifel anzumelden; nicht daran, dass es diese Tendenz tatsächlich gibt, sondern an der Art und Weise, wie sie theoretisch abgebildet wird. Erst die überzogene Form der *Darstellung* hat diese paralyisierende Wirkung – der kritische Leser sitzt wie das Kaninchen vor der Schlange und wagt es nicht mehr, sich zu mucken. (Oder er kann sich schlicht in seinem Nichtstun bestätigt fühlen, welches nun ein *wissendes* ist; ein Zynismus.) Es handelt sich nicht mehr um ein Ineinander von Darstellung und Kritik, sondern um eines von Darstellung und Nicht-Kritik („Lähmung der Kritik“, Boltanski/Chiapello 1999, 80).

Ein solch komplexer Effekt kann natürlich nicht nur durch dieses eine Buch zustande kommen. Es gibt andere Entwicklungen, gerade in der sich ‚kritisch‘ nennenden Sozialtheorie, die gleichermaßen dazu beitragen. Ich rechne darunter den schon genannten leeren Liberalismus von Rawls (der wohlmeinend die Gerechtigkeitstheorie der Inhalte beraubt), den Immanentismus von Axel Honneth (der es

²⁸ Um die Borg zu zitieren: „resistance is futile, you will be assimilated!“ (*Star Trek*, siehe z.B. online auf www.youtube.com/watch?v=WZEJ4OJTgg8).

²⁹ Einer Stelle des *Manifests* lässt bereits die *Unternehmerisierung* als eine Art innerer Landnahme vorahnen: „Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation. ... Sie zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehn wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden“ (MEW 4, 466).

der Theorie versagt, auf Normen zurückzugreifen, die nicht in der Gesellschaft bereits auf irgendeine Weise verankert – immanent – sind), das Symmetrieprinzip von Robin Celikates (2009, 153, demzufolge Theoretiker nicht mehr zu wissen beanspruchen dürfen als die „Laien“ es bereits tun – eine Variante von Honneths Prinzip), sowie die Anthropologie-Phobie in der Folge von Foucault, die z.B. bei Jaeggi (2005, 46ff.) dazu führt, die Marxsche Entfremdungstheorie – ein Kernbaustein der Künstlerkritik – fallenzulassen. Solch freiwillige Verzichtserklärungen der Kritik haben mit dazu beigetragen, dass es um die Künstlerkritik in ihrer sozialphilosophisch ‚übersetzten‘ Variante schlechter bestellt ist als nötig. Wenn man auf die von den Menschen tatsächlich geäußerten Kritiken blickt – nicht nur, aber auch von Künstlern³⁰ –, und wenn man zudem die *Kritikwürdigkeit* vieler gegenwärtiger Entwicklungen bedenkt, die sich keineswegs auf Verteilungsfragen beschränken (Rosa 2009, 28), so kann man sich darüber nur wundern. Nach meiner Diagnose liegt es nicht am Fehlen tatsächlicher Kritiken der Menschen, welches dann auf einer Metaebene erklärt werden müsste (wie Celikates 2009, 172f., die Aufgabe kritischer Theorie beschreibt), sondern eher an einer mangelnden oder teilweise falschen Übersetzung derselben in die Sozialtheorie. An dieser Stelle möchte ich die Künstlerkritik zu retten versuchen, indem ich sie vor der ‚Übersetzung‘ in lähmende sozialtheoretische Narrative bewahre.

3. Wie genau kann eine solche Rettung aussehen?

Es gibt zwei Wege, das lähmende Vexierbild zu überprüfen, welches erzeugt wird, wenn von einem Kritisierten die Rede ist, dass die Kritik verschlingt und gegen die Kritiker wendet. Beide will ich in aller Kürze beschreiben. Es handelt sich ja – verkürzt gesagt – um eine These darüber, dass eine bestimmte *Theorie* (ein versprachlichter Widerwille oder theoretisierter Widerstand) zur Realität geworden ist.³¹ Aus Denken wird Sein, allerdings eines mit Pferdefuß. Eine solche These kann man an *beiden* Enden überprüfen: an der Realität *und* an der Theorie. An der Theorie, weil nur ein genauerer Blick auf das, was einmal verwirklicht werden sollte, Kriterien zur Beantwortung der Frage hergeben kann, ob tatsächlich das Gemeinte, oder doch etwas anderes umgesetzt worden ist (oder etwa nur die Hälfte des Gemeinten). An der Empirie, weil die Behauptung einer ‚Verwirklichung‘ auch eine Übertreibung oder eine Fehlwahrnehmung sein kann, die sich bei einem genaueren Hinsehen als perspektivische Täuschung erweist. Ich möchte mit der Empirie beginnen (3.a), um mich dann auf die nötige Theorie zu stürzen (3.b).

3.a) Widerständige Empirie

Ich möchte von Erfahrungen mit einer interdisziplinären Arbeit in St. Gallen berichten, wo ein Forschungsteam um Franz Schultheis (siehe Schultheis et al. 2005 und 2010) qualitative Interviews mit Arbeitenden

³⁰ Ein gutes Medium dafür ist der Film (vgl. www.srf.ch/sendungen/reflexe/themenmorgen-marx-und-die-vampire-4), aber auch in Theater und Literatur finden sich zahlreiche Belege sowohl für Künstler- wie für Sozialkritiken. Viele grassroots-Bewegungen sind radikaler und kapitalismuskritischer als eine Kritische Theorie, welche solche Kritiken allererst normativ rekonstruieren zu müssen glaubt, um sie „vernünftig“ zu machen (s.u.).

³¹ Man kann darin einen Rumpf-Hegelianismus sehen: Geschichte erscheint so als Verwirklichung des Begriffs.

führt und publiziert. Gemeinsam mit Philosophen, darunter ich selbst, wurden diese Interviews gegen einige Thesen der normativen Sozialphilosophie gehalten: Einerseits, um eine weitere theoretische Deutung dieser umfangreichen Materialien zu erarbeiten, und andererseits, um in einer Art ‚Test‘ die Triftigkeit dieser Philosopheme an der Empirie zu prüfen und die „Waffe der Kritik“ gegebenenfalls zu schärfen. Ein Ergebnis war die Einsicht, dass Künstlerkritik – wie sich am Beispiel von Entfremdungserfahrungen zeigen lässt – in der Realität wesentlich weiter verbreitet ist, als ihre normative Rekonstruktion in der Sozialtheorie es wahrhaben möchte. Auch hier *verstellt* die Theoretisierung die Wahrnehmung der Realität eher, als dass sie sie, wie beabsichtigt, aufschließen oder allgemeinwohlorientiert machte. Das erlaubt Rückschlüsse auch auf Boltanski/Chiapello.

Schauen wir beispielsweise auf ein Theorem des Meister-Rekonstruktors Axel Honneth. Ist in dessen jüngstem Buch von 2012 keine Rede mehr von Künstlerkritik oder Entfremdung, so gibt es in einer Vorstudie dazu eine aufschlussreiche Verästelung. Honneth greift dort das alte Thema der „Entfremdung“ auf (2010, 80), um die theoretische Abwendung von ihr „noch einmal umzukehren“, und zwar durch ihre Übersetzung in eine „nicht bloß utopische Perspektive“ (80). Man bemerke den markanten Unterschied: Für Honneth ist die Künstlerkritik nicht deswegen ‚gelähmt‘, weil sie sich *realisiert* hat, sondern weil sie sich für ihn gar nicht realisieren *lässt*. Schauen wir aber zunächst zu, wie Honneth hier vorgeht.

Im Zuge der Aussortierung des ‚Utopischen‘ unterscheidet er zwei „Formen einer externen Kritik“ (83) an der Arbeit von einer immanenten Version (90f): Die externen Kritiken beklagen an der Arbeit im Kapitalismus das fehlende „schöpferische Zusammenwirken“ der Menschen und eine mangelnde „individuelle Selbstobjektivitation“ (82). Vor allem die ‚Utopie‘ der Selbstobjektivitation in der eigenen Arbeit entspricht Boltanskis und Chiapellos Bild der *Künstlerkritik*. Allerdings ist diese bei Honneth nun sozialistisch eingefärbt:

„Vor allem bei den sozialistisch orientierten Erben der deutschen Frühromantik machte sich die Vorstellung breit, dass alle menschliche Arbeit Züge jener selbstzweckhaften Kreativität besitzen sollte, die exemplarisch in der Verfertigung eines Kunstwerks zum Tragen kommen“ (2010, 82).

Im seltsamen Kontrast zu jenen (und seinem Aufsatz von 2002) meint Honneth allerdings, dass diese Künstlerkritik – Arbeit solle kreativ und selbstzweckhaft sein³² – *wirkungslos* geblieben sei. Sie habe zwar „unsere“ Vorstellungen vom guten Leben verändert, aber auf „die Kämpfe der Arbeiterbewegung“ (die nicht mehr zu „uns“ zu gehören scheinen) hätten sie „so gut wie keinen Einfluss nehmen können“ (82). „Extern“ oder utopisch bedeutet für Honneth also, dass sich die Kritik nicht halten lässt – und zwar deswegen, weil er keinen anderen Halt denken mag als den in anderen, schon teilverwirklichten Nor-

³² Das ist ein hohes Ziel: Schon für Aristoteles war die Kreation (poiesis) gerade *nicht* selbstzweckhaft, während die ihren Zweck in sich selbst tragende *praxis* nicht produktiv war. Haben wirklich so viele Frühsozialisten Arbeit als Erzeugung von Kunstwerken verstanden? Und ist die „Forderung nach Selbstkontrolle am Arbeitsplatz“ (85) auf künstlerische Tätigkeiten einzuschränken oder überhaupt notwendig mit ihnen verbunden?

men.³³ Normen fußen auf Normen – aber nur auf ‚wirklichen‘ Normen, da die Wirklichkeit bereits vernünftig sei. Was darüber ist, das ist vom Übel – es bleibt abstraktes Sollen (99).³⁴

Die gute, *immanente* Kritik hingegen blicke, realistischer, auf die „Funktion der sozialen Integration“ (88) durch Arbeit; daher rücken Korporatisten wie Hegel oder Durkheim in den Vordergrund. Es geht um eine Integration in die bestehende Gesellschaft hinein. Dadurch wird der status quo zum Maß der Kritik – statt umgekehrt, wie einst. Dass zeigt sich auch an der Erläuterung dessen, *warum* das Künstlerideal für Honneth keine gute Kritikstrategie ist:

„Aber der Umstand, dass Arbeiten vom Typ des handwerklichen Tuns oder der künstlerischen Produktion zum guten Leben gehören, besagt eben noch nichts im Hinblick auf die Frage, welche normativen Standards die gesellschaftlich organisierte Arbeit erfüllen können muss; denn hier, im Bereich der ökonomischen Sphäre, unterliegen die individuell vollzogenen Tätigkeiten besonderen Anforderungen, die sich aus der Notwendigkeit ihres Einbringens in den gesellschaftlichen Leistungstausch ergeben“ (2010, 83).

Weniger umständlich ausgedrückt: Künstlerkritik ist für Honneth deswegen belanglos, weil es in der Realität anders zugeht, als diese Kritik es will. Aber deswegen ist sie ja Kritik! Natürlich muss eine Kritik irgendeinen Ansatzpunkt in der Realität haben. Doch sie am gegenwärtigen Stand der Dinge zu messen heißt, sie von Kritik in Affirmation zu überführen. Wenn die herrschenden „Zwänge und Bedingungen“ (83) der „ökonomischen Sphäre“ darüber entscheiden können, was eine Kritik vorbringen darf und was nicht, dann kritisiert diese Theorie nicht mehr den Kapitalismus, sondern dessen Kritik – sie vollzieht eine affirmative Wende.

Diese Wendung wird im Blick auf die ‚gute‘, immanente Version noch deutlicher: Die „bürgerliche Ehre“ (Hegel) erfordere, dass die eigene Arbeit von anderen als „Beitrag zum allgemeinen Wohl“ (91) verstanden werden kann, verlangt dafür im Gegenzug jedoch nicht mehr als einen Subsistenzlohn (94). Einen solchen bekommt man allerdings bereits mit einer „Mehraufwandsentschädigung“ (MAE), und das Gefühl eines Beitrags zum Gemeinwohl ließ sich auch über Orden, Fackelmärsche oder verordnete Feiern in der „Brigade“ inszenieren – ein zeitgemäßes Pendant ist der ‚Mitarbeiter des Monats‘. Die „normativen“ Forderungen, die auf diese Weise „immanent“ aus der Arbeit herausgelesen werden, ließen sich in autoritären Regimen vielleicht sogar besser erfüllen als im gegenwärtigen Kapitalismus, solange die „Urteile der Beschäftigten“ (101) in dieser Theorie nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Zu fragen wäre außerdem, warum ausgerechnet *diese* Forderungen in die Arbeitswelt „immanent eingelassen“ (85) sein sollen – es sind jedenfalls keine ‚immanenten‘ Gesetze des Marktes, sondern bereits Ergebnisse eines politischen *Eingriffes* in den Markt und in diesem Sinne ‚extern‘. Der Arbeits-

³³ „[J]ede normative Kritik ... setzt immer schon eine gewisse Affirmation derjenigen moralischen Kultur voraus, die in jener Gesellschaft vorherrscht: denn ohne eine solche Identifikation mit dem Werthorizont der kritisierten Kultur wäre der Kritiker gar nicht in der Lage, etwas als einen sozialen Missstand zu identifizieren, was auch von seinen Zeitgenossen potentiell als Unrecht wahrgenommen werden kann“ (Honneth 2000, 73; cf. 2010, 84).

³⁴ Aus diesem Rechts-Hegelianismus stammt m.E. der Konservatismus der Anerkennungstheorie. Es lässt sich allerdings gerade im Vergleich mit Boltanski/Chiapello fragen, warum man nicht auch entfremdungskritische Normen als in der Arbeitswelt bereits teil-institutionalisiert betrachten kann.

markt als solcher garantiert von Haus aus nichts dergleichen. Wenn Honneth mit „immanent“ hingegen die Ansprüche (84) und Erwartungen (94) der *Menschen* meint, dann wäre zu fragen, warum man ihre tatsächlichen Erwartungen für eine Kritik derart auf ein Minimum herunterschrauben soll. Kurzum, von der alten Arbeitskritik an Entfremdung und Verdinglichung, Ausbeutung und Ungleichheit bleibt in dieser normativen Rekonstruktion lediglich ein Minimalprogramm von Subsistenzlöhnen und einer symbolischen Anerkennung durch die Allgemeinheit (vgl. 2011, 458) – das ist nicht eben viel. Aber lassen wir die Theoriekritik hier beiseite (vgl. Henning 2012a) und kommen zur Empirie. Inwiefern kann Honneth beanspruchen, „die Stimmung in der Bevölkerung“ (79) wiederzugeben?

Reformuliert man das mit dem Entfremdungsbegriff einst Gemeinte tatsächlich so eng, dann lässt sich die Künstlerkritik in den St. Galler Interviews kaum auffinden, während das Verlangen nach sozialer Integration in den Vordergrund rückt. Tatsächlich beklagen sich Interviewte, wenn sie sich kritisch über den *Wandel der Arbeitswelt* äußern, nicht selten darüber, dass die Beziehungen zu den Kollegen bzw. zu Vorgesetzten sich verschlechtert hätten: Es fallen Äußerungen wie: „Das Familiäre verliert sich“ (in Schultheis et al. 2010, 28). „Also, Kollegialität ist nicht mehr“ (164). „Jetzt ist einfach ein stures Denken, auch von den Koordinatoren her“ (165, etc.). Eine solche Entsolidarisierung im Sinne der Verschlechterung der Kollegialität ist als Ergebnis sowohl der intensivierten Arbeitstätigkeit wie auch einer größeren Flexibilität und Mobilität unter den Arbeitenden zu begreifen. Zuweilen deuten sich sogar Führungsmodelle an, die eine ‚Fraternisierung‘ unter Arbeitenden *bewusst* erschweren möchten (teils sind schon Gespräche oder Beziehungen verboten; deutlich ist zudem der Rückgang von Mitarbeitervertretungen); wenngleich das nicht in jedem Fall indiziert sein muss.

Ein Einwand dagegen lautet jedoch, dass dieses Phänomen lediglich ältere oder unflexible Arbeitende treffen könnte, die sich selbst einsame Nischen suchen und damit dem Wandel bewusst verweigern.³⁵ Schlimm genug für sie, doch theoretisch zu fragen ist hier, ob solch ein ‚melancholischer‘ Entfremdungsbegriff (man hat sich die alten Arbeitsmuster *angeeignet*, steht den neuen jedoch ‚fremd‘ gegenüber) überhaupt geeignet wäre, eine gemeinsame Erfahrung aller Menschen auf den Begriff zu bringen, die unter ihrer Arbeit ‚leiden‘, um damit ihre Solidarisierung ermöglichen zu helfen. Eine Nostalgie für paternalistische Anerkennungsmuster (der schulterklopfende Chef, der ‚seine‘ Untergebenen namentlich kennt) hat dieses Potential möglicherweise gerade nicht. Oder, schlimmer noch, eine auf solchen Bedürfnissen aufbauende Kritik würde möglicherweise in eine ungewollt *konservierende* Ecke geraten.

Anders sieht es jedoch aus, wenn man Honneths Rekonstruktion aus ihrer berufsfeldspezifischen Verengung löst. Einen enggefassten Künstler-Stolz über das eigene ‚Produkt‘ können natürlich nur einsame Handwerker empfinden, die ein Produkt ganz allein herstellen – ebenso wie die Freude über einen Beitrag für die Gemeinschaft wohl nur der alte, aufopfernde Typus der Diakonissin empfindet.³⁶

³⁵ Diese Kritik wird auch von Rahel Jaeggi artikuliert: „Das hier wirksame Nostalgie-Prinzip lässt daran zweifeln, wie haltbar und ausweisbar die wirkenden Kriterien eigentlich sind“ (2013, 17).

³⁶ Zur verwandten Freude am ‚Dienst am Vaterland‘ siehe die zweiseitigen Bemerkungen über die „Wertschätzung, die der mutige, heroische Soldat genoss“ (Honneth 2010, 106), die man nicht kritisieren solle, solange „die Betroffenen selber“

Entfremdungsgefühle sind jedoch weiter verbreitet, als die enge Rekonstruktion wahrzunehmen erlaubt. Es empfiehlt sich daher, den Begriff weiter zu fassen. Eine Freude am eigenen Arbeitsergebnis begegnet in den Interviews auch dort, wo es *kein* fassliches Produkt (Auto, Brot etc.) gibt: als Freude an einem besseren Zustand der Patienten, am Gelingen einer Konferenz oder am Abschluss eines Vertrages.³⁷ Es kommt gar nicht so sehr auf dingliche Produkte an, sondern darauf, dass ich mich selbst *als Tätiger* erfahre („Selbstwirksamkeitserwartung“, Rosa 2012a, 396ff.).³⁸ Das kann ich nur tun, wenn ich einen Einfluss auf die Tätigkeit habe (ich kann sie gut oder schlecht machen, so oder so ausführen).

Entfremdung in diesem Sinne ist die von der eigenen *Autonomie* in der Handlungsfähigkeit. Das entspricht übrigens dem Hegel-Marxistischen Sprachgebrauch, die eine Entfremdung von der eigenen *Tätigkeit* bezeichnete, die sich dann auf das Selbstverhältnis und das Verhältnis zu den anderen sowie der eigenen Kreatürlichkeit auswirkte.³⁹ Autonomie-entfremdet fühle ich mich dann, wenn ich nicht mehr selbst bestimmen kann, wie ich meine Tätigkeit ausführe, sondern jemand anders es für mich bestimmt. Dann kann ich nicht mehr stolz auf mein *Produkt* sein, weil es nicht mehr *mein* Produkt ist. Diese weiter gefasste Form von Entfremdung, die den Produktstolz mit umfasst, aber in ihm nicht aufgeht, findet sich in den Interviews an vielen Stellen – etwa, wenn Krankenschwestern und Ärzte über den unsachgemäßen und einengenden Einfluss der Verwaltung auf ihr Tun klagen; wenn Papierberge beim Tischler an die Stelle der ‚eigentlichen‘ Arbeit treten; oder wenn plötzlich Dinge getan werden müssen, die gar nicht zum ursprünglichen Profil des Berufes gehören.

Die zweite Form der Entfremdung, die konservierende Kollegialität bzw. der Beitrag für die ‚Gemeinschaft‘, lässt sich ebenfalls mit wenig Änderungen weiter fassen und aus dem konservativen Korsett befreien: begreift man das darin zum Vorschein kommende Bedürfnis mit Victor Frankl als ein solches nach *Sinn*, so ist der „Beitrag für die Gemeinschaft“ nur eine von vielen möglichen Antworten darauf, was der Sinn einer Tätigkeit sein kann. Andere Antworten wären: *einem* Menschen helfen, selbst wenn es die Gemeinschaft nicht weiterbringt (z.B. in der Altenpflege); ein schönes Werk schaffen, selbst wenn es nicht marktfähig ist (intrinsische Werte); einen Beitrag für meine *Firma* leisten (die evtl. der Gemeinschaft insgesamt schadet), etc. Sinn-Entfremdung läge dann vor, wenn sich ein Sinn der ausgeübten Tätigkeit nicht mehr einstellen mag. Ich schaffe, aber ich weiß nicht warum – diese Tätigkeit ist mir „fremd“ geworden, da ich mich mit ihr nicht mehr zu *identifizieren* vermag. Ein solches Phänomen scheint etwa dann vorzuliegen, wenn der Sinn einer Tätigkeit zu einem späteren Zeitpunkt nicht mehr

(107) das nicht täten. Hätten man sich 1968 daran gehalten, hätte es keine Proteste gegen die Väter gegeben; abgesehen davon, dass die Soldaten gar nicht die in erster Linie „Betroffenen“ waren.

³⁷ Eine Interviewpartnerin gibt z.B. an, im Krankenhaus gern Wochenenddienste zu machen, weil man nur dann noch die Zeit habe, „morgens in aller Ruhe eine Ganzkörperwäsche zu machen“ (in Schultheis et al. 2010, 675).

³⁸ Erst diese unnötige Verengung auf die Herstellung *dinglicher Produkte* führt auf den Vorwurf von einem misslichen „Produktionsparadigma“. Übrigens sind wir hier weit von der Anerkennung entfernt: Christman 2009 zufolge ist Autonomie gerade dann wichtig, wenn Individuen eine soziale Anerkennung *fehlt*, wie er anhand von Emigranten zeigt, denen ihre Anerkennungskultur versagt bleibt und die dennoch autonom zu handeln vermögen.

³⁹ Die Entfremdung von der menschlichen Natur, die oft so gedeutet wird, als wolle Marx eine metaphysische *wahre* Natur unterstellen (Jaeggi 2005, 46; Rosa 2012a, 304), kann man mit einem klassischen Begriff der Menschlichkeit wohlwollender lesen (mit Goethe: „Nichts menschliches ist mir fremd“; und Marx war ein Goetheleser): Wir sind eben *Menschen* und keine Roboter, Computer oder Superhelden. Sich darin nicht mehr wieder zu finden ist ein Entfremdungsphänomen eigener Art, das ich z.B. in leiblichen Abwehrreaktionen erblicken würde (von Magersucht und Bulimie über Selbstverstümmelungen wie ‚cutting‘ bis hin zu Suizidversuchen).

derselbe ist wie zu der Zeit, als diese Tätigkeit gewählt wurde – etwa, wenn Arbeit für öffentliche Güter plötzlich privatisiert wird. Pfleger brauchen daher beispielsweise zunehmend einen BWL-Abschluss, obwohl sie eigentlich Pfleger geworden sind, um *nicht* in die Wirtschaft gehen zu müssen. Ein solcher Entfremdungsbegriff bietet sich etwa für Dienstleistungsberufe unter dem Druck der Vermarktlichung an; etwa bei der Entschlüsselung von Erfahrungen im Gesundheitssektor (Schultheis 2012).

Damit will ich den kurzen Ausflug in die Empirie schon wieder abschließen – es ging mir nur darum zu zeigen, dass eine Künstlerkritik *de facto* sehr viel besser möglich ist, als die gängige Sozialtheorie es vermuten lässt. Es kommt nur darauf an, die Kategorien direkt in der Arbeit an der Empirie zu entwickeln – und nicht erst am Schreibtisch zu ersinnen, um sich hinterher zu wundern, dass es das in der Realität gar nicht gibt (um postwendend das ‚Ende der Kritik‘ entweder lauthals zu verkünden, oder stillschweigend zu praktizieren). – Das folgende Gedankendiagramm, das unseren Diskussionen entstammt, soll das Genannte stichwortartig festhalten, ohne neue Punkte aufzuwerfen.

Entfremdung von: (eng - berufsspezifisch - gefasst):	Produktstolz (Handwerk, Künstler)	Beitrag für Gemeinschaft (Soldat, Diakonissin)
Entfremdung (eng) durch:	Arbeitsteilung	Privateigentum
Entfremdung von: (weit gefasst)	Selbstbestimmung in der Arbeit, Selbst(wirksamkeits)gefühl	Sinn der Arbeit
Entfremdung (weit) durch:	Ökonomisierung Verwaltungsmacht Erosion des Berufsethos Inszenierung von „Wettbewerb“	Sinnverschiebung(Privatisierung) Fremdbestimmung (Übernahme) Sinnlosigkeit („Papierkram“) Zu hohe Kosten („Stress“)
Beispiele für weite Version	Freude an guten Resonanzen (Kulturarbeiter) Freude an guten Verkaufszahlen (Verkäufer, Broker) Freude an guter/schneller Heilung (Pfleger, Ärztin) Bestätigung durch Andere (Nebeneffekt der Kooperation)	Intrinsische Werte schaffen Beitrag für Firma Einzelnen helfen „Soziale Kontakte“ (nach Dubet ein eher weiblicher Wunsch)

Nun ist die Sache mit dem Verweis auf die Empirie insofern noch nicht beendet, als man mir einen Verifikationismusvorwurf machen kann (wer sucht, der findet): Wer Entfremdungsgefühle finden möchte, der *wird* sie auch finden. In Aufnahme dieses Motivs kann sich die Sozialtheorie gegen die Empirie sogar bewusst verschließen, wie es hier der Fall zu sein scheint:

„Den stummen Protesten der Beschäftigten, die gegen die die Fremdbestimmung ihrer Tätigkeit aufbegehren,⁴⁰ fehlt als solchen jener Zusatz an nachweisbarer Verallgemeinerbarkeit, der sie erst zu gerechtfertigten Maßstäben einer immanenten Kritik machen würde“ (Honneth 2010, 88).

„Zweifellos ist es richtig, dass der Sinn einer immanenten Kritik nicht darin bestehen darf, bloß Ansprüche und Forderungen geltend zu machen, die in der jeweiligen Gegenwart von bestimmten Gruppen angesichts ihrer sozialen Lage oder Arbeitssituation erhoben werden“, denn ihnen fehle „jenes Element an nachweisbarer Vernünftigkeit“ (86).

Angesichts solcher Abschließungstendenzen gegenüber der empirischen Realität und der dort geäußerten Künstlerkritik ist es ein wichtiges Signal, wenn Forschungen im Sinne Bourdieus diese Menschen eben *doch* – an der Kritischen Theorie vorbei – zu Wort kommen lassen, um dem „stummen Protest“ eine Stimme zu verleihen, ohne sie dabei rekonstruierend zu überformen und zu verkürzen. Ihnen fehlt keineswegs die „nachweisbare Vernünftigkeit“.⁴¹

3.b) Widerständige Theorie

Man kann mit Andrew Sayer (2011) einen Schritt weitergehen und zu erklären versuchen *Why Things matter to people*. In Sayers Diagnose gibt es eine besondere Form der Entfremdung, nämlich die der Sozialwissenschaften von ihrem Gegenstand: den „wirklichen Menschen“ (Marx). Diese Diagnose ist der von Marx gar nicht so fern – er praktizierte Kritik ja ebenfalls als Kritik wichtiger *Theorien*. Ich halte sie deshalb für wegweisend, weil sie nicht nur einen, sondern zwei Wege aus dem kritischen Dilemma weist. Beide Wege steigen nicht auf eine nochmals höhere Abstraktionsebene auf,⁴² sondern sie unterlaufen das Dilemma auf einer Sachebene. Ein Weg führt in die Empirie, indem man die tatsächlichen Erfahrungen und Auffassungen der Menschen erfragt – das korrespondiert mit dem Ansatz Bourdieus. Ein anderer führt, über Bourdieu hinausgehend, in die Anthropologie, um ein Kriterium für den Umgang mit den zahlreichen Bewertungen zu haben, die sich in dieser Empirie finden:

⁴⁰ Hier stellen sich viele Fragen: Wie kann ein Aufbegehren stumm sein? Warum muss Kritik stets für alle Menschen verallgemeinerbar sein? Und wer entscheidet darüber, wann ein Maßstab „gerechtfertigt“ ist?

⁴¹ Eine „große Vernunft“ (s.o., Fn. 19) erblicke ich viel eher *hier* als in den Versuchen, solch empirische Forderungen theoretisch ernster zu nehmen. Gegenüber der „in sich totalen Philosophie“ (MEW 40, 215) hatte schon Marx gefordert, man müsse „aus ihr herauspringen und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben“ (MEW 3, 218). Man bemerke übrigens die *doppelte* Entleerung: Einerseits wird gesagt, die Kritische Theorie solle selber nichts mehr sagen (jedenfalls nicht auf der „ersten“, inhaltsbezogenen Ebene), da die Menschen das selbst tun müssten. Zugleich aber wird suggeriert, dass die Menschen das mangels Vernunft nicht richtig *könnten* (daher wird „rekonstruiert“), oder gar überhaupt nicht mehr *täten* (daher wird die „zweite“ Ebene der Theorie aufgemacht). Am Ende können also weder die Menschen noch die Theoretiker etwas sagen. Die Theorie kann nur sagen, warum die Menschen nichts sagen, z.B. weil sie sich missachtet fühlen etc.

⁴² Von multiplen Abstraktionsebenen war in einem Referat von David Strecker die Rede; cf.. Celikates 2009.

„We need a philosophical anthropology ... Without this ... we are likely to resort to subjectivist, conventionalist and relativist characterizations which produce an alienated [!] view of morality and ethics in everyday life“ (Sayer 2011, 99).

Tatsächlich bin ich überzeugt, dass das ein Weg in die richtige Richtung ist. Um zu erläutern, was das mit Boltanski und Honneth zu tun hat, muss ich allerdings etwas ausholen. Auch Sayer gewinnt seine Argumente aus einer Konfrontation mit der sich „kritisch“ verstehenden Sozialtheorie, der nach seiner Ansicht heute der Biss fehlt:

„critique has sometimes become reduced to little more than scepticism coupled with a concern to be reflexive“ (Sayer 2011, 219).

Diese Zahnlosigkeit erklärt er, passenderweise ebenfalls in einer Auseinandersetzung mit Axel Honneth, aus deren übertriebenem Sozialkonstruktivismus. Damit wendet sich auch er gegen die Selbstbeschränkung auf eine kulturimmanente Kritik:

„we need to beware of an overly strong social constructionism. For example, Axel Honneth argues that, since the good `is always culturally defined, it is only by hermeneutic reference to a society's self-understanding that social functions or their disorders can be determined' ... There is a danger here of an epistemic fallacy: from the correct point that human well-being is always culturally defined or conceptualized – via particular cultural discourses – it is wrongly inferred that the condition that they define is itself successfully and exclusively determined by those discourses, so that cultural discourses can never be mistaken“ (Sayer 2011, 136).

Margaret Archer, ebenfalls kritische Realistin, spricht in solchen Fällen von einer „Central conflation“ (2000, 6). Im Unterschied zu anderen Fehlschlüssen, wo entweder das gesellschaftliche Ganze auf seine Teile (die Individuen) oder die Teile auf Exemplifikationen des Ganzen reduziert werden, liegt das differenzverschlingende Element hier in der Mitte: die Analyseeinheit der *sozialen Praxis* führe dazu, dass sowohl die Akteure wie die soziale Umwelt ihren Eigensinn verlören und zu Momenten dieser Praxis heruntergestuft würden. Es handelt sich deswegen um einen überzogenen sozialen Konstruktivismus, weil sowohl die Subjekte wie die Strukturen nun nichts anderes mehr ‚sind‘ als das, was die Praxis aus ihnen gemacht hat. Das erklärt deswegen die Todeserklärung der Künstlerkritik bei Boltanski und Chiapello, weil nun klar wird, dass es in einer solchen Perspektive gar nichts ‚geben‘ kann, was der Eingemeindungsmacht der Diskurse widerstehen könnte. Wenn die unterliegende Ontologie die ist, dass alles durch Diskurse entsteht (die Kritik ist ein solcher Diskurs, und sie ‚erzeugt‘ den neuen Kapitalismus), dann ist das konsequent gedacht. Allerdings ist eben dies, den kritischen Realisten zufolge, ein Denkfehler. Was stellen sie aber dagegen?

Kurz gesagt, haben wir es im Alternativmodell mit einer ontologischen Stufenfolge zu tun: Es gibt zunächst die Natur, die vor der Gesellschaft ‚da‘ ist und diese ebenso ermöglicht wie begrenzt. Natürlich wird sie dann gesellschaftlich überformt, aber sie wird dadurch nicht *annulliert*: „we are not outside nature“ (Sayer 2011, 101). Aus der gesellschaftlichen Naturbearbeitung ‚emergiert‘ eine neue Realität, die Gesellschaft, die eigenen Gesetzen gehorcht und daher nicht allein durch Naturargumente erklärt wer-

den kann („conditioning is not determinism“, so Archer 2007, 10; vgl. Mader 2013). Aber – und das ist das Wichtige daran: Natur bleibt als ermöglichender und begrenzender Grund von Gesellschaft ontologisch *eigenständig*. Das bedeutet für die kritische Realistin, dass sie – anders als die gegenwärtige kritische Theorie⁴³ – mit Naturargumenten soziale Konstrukte gegebenenfalls kritisieren kann:

„We can acknowledge that our awareness of harm or indeed flourishing is strongly culturally mediated ... We can also accept that different cultures may provide different *forms* of flourishing through their characteristic practices. However, it does not follow from this that our valuations of phenomena are not *about* anything independent of such judgements, and that our dependence on prevailing discourses means that we cannot do anything but accept their valuations, as if collective wishful thinking could render anything harmful or beneficial“ (Sayer 2011, 35).

Fehlt diese – in der Terminologie von Honneth ‚externe‘ – Dimension, lässt sich nichts mehr entgegensetzen, wenn bestimmte Verstöße (etwa eine Unterdrückung von Frauen oder Andersgläubigen) kulturell als ‚normal‘ gelten und selbst die darunter Leidenden sich daran gewöhnt haben (*adapted preferences*). Aber genau das sollte eine Kritik können:

„If we equate flourishing and suffering with whatever any given culture defines these as, then we have of form of relativism“ (136).

Da ich oben bereits contra Boltanski/Chiapello einen Blick in die Theoriegeschichte geworfen habe, möchte ich auch hier – pro Sayer – einen solchen Blick riskieren. Ich meine nämlich, dass die *alte* kritische Theorie, die zwischen Künstler- und Sozialkritik nicht streng trennte, von der radikalen Aufklärung über Marx und Freud bis hin zu Marcuse und Adorno auf genau solche Argumente zurückzugreifen wagte und deswegen entschiedener kritisieren konnte.⁴⁴ Nehmen wir etwa folgende Argumente gegen die Sklaverei, die zu einer Zeit artikuliert wurden, als eine „immanente Kritik“ an derselben aussichtslos gewesen wäre. Was sagt man, wenn Sklaven sich an ihre Situation gewöhnt haben und sie sogar bejahen? Man beruft sich auf die *natürlichen* Rechte der Menschen, die nicht von Diskursen oder Verträgen abhängen:

„Und würde die gesamte Menschheit in jener Meinung übereinstimmen, und hätte das versammelte Menschengeschlecht einstimmig jenes Gesetz beschlossen. Das Verbrechen bliebe doch immer ein Verbrechen!“ (Condorcet: „Überlegungen zur Negersklaverei“, 1781, in 2010, 55).

Das nur ein Jahr vorher verfasste Buch von William Godwin macht einen ähnlichen Punkt: Es kann sich in solchen Fragen nicht darum handeln, ‚immanent‘ vorzugehen und die Sache an der Meinung der Sklaven oder Sklavenhalter über die Sklaverei festzumachen. Sogar politische Liberale im Sinne von Rawls könnten in bestimmten Situationen als Sklavenhändler auftreten (und in der Tat sahen ja viele klassische Liberale kein großes Problem darin, solche zu besitzen). Vielmehr ist Sklaverei nach diesen Ansätzen ein *objektives* Unrecht gegen die menschliche Natur:

„The slaves in the West Indies‘, they [die Verteidiger des Sklavenhandels, CH] said, ‚are contented

⁴³ „In critical theory, the very idea of a ‘metaphysics of human nature’ is deemed to be mistaken“ (2011, 99).

⁴⁴ Diesen Punkt macht neben MacIntyre 1999 z.B. auch Neuhaus 2009.

with their situation, they are not conscious of the evils against which you exclaim; why then should you endeavour to alter their condition?’

The true answer to this question, even granting them their fact, would be: ‚It is not very material to a man of a liberal and enlarged mind, whether they are contented or no That which you mention as an alleviation, finishes in my conception the portrait of their calamity. Abridged as they are of independence and enjoyment, they have neither the apprehension nor spirit of men. I cannot bear to see human nature thus degraded“ (Godwin 1793, 392f.).

Ich möchte hier nicht näher erläutern, wie solche Aussagen zu rechtfertigen wären, sondern sie schlicht als historischen Beleg für einen *Typus* kritischer Argumentation anführen. Nur das eine will ich noch ergänzen, dass nämlich eine solche Methodik keinesfalls vor- oder unsoziologisch sein muss. Das ver-rät (neben dem Blick voraus auf Sayer, der 2011, 35 ein Beispiel aus dem Feminismus bringt) etwa ein Blick zurück auf die *Chicago School of Sociology* (vgl. Henning 2012b). W.I. Thomas etwa nahm zentrale menschliche Wünsche an:

„What distinguishes societies and individuals is the predominance of certain attitudes over others, and this predominance depends ... on the type of organization which the group has developed to regulate the expression of the wishes of its members. ... We can, therefore, gain a better understanding of the heritages of the immigrant groups ... by examining briefly the nature of the human wishes and the form of the social organization which control the wishes of our immigrants at home“ (Thomas 1921, 25f.).

Diese anthropologische Dimension der kritischen Soziologie ist keineswegs veraltet, denn diese „four fundamental wishes“ werden noch heute diskutiert. Es handelt sich im Einzelnen um ein „desire for new experience“ (Thomas 1921, 27), das im Neopragmatismus über die Dewey-Rezeption bis heute fortwirkt – und ohne die eine *konsumgetriebene* Beschleunigung nicht zu denken wäre; um ein „desire for security“, welches für die Wohlfahrtsstaatsforschung von Interesse ist und das sich bei Boltanski/Chiapello mächtig zu Wort meldet; ein „desire for recognition“, das in der Anerkennungstheorie fröhlich Urständ feiert (auch wenn recognition bei Thomas eher *Distinktion* meinte); sowie ein „desire for response“, das Parallelen aufweist zu dem, was bei Hartmut Rosa heute (2012a, 9ff. u.ö.) „Resonanz“ heisst.

Es gibt in diesem Modell neben dem normativen Naturalismus zwei weitere Möglichkeiten, eine starke ‚externe‘ Kritik zu üben. Innerhalb der Eigenrealität der Gesellschaft gibt es nämlich eine Binnenunterscheidung zwischen Diskursen (sprich: der Kultur) und Strukturen und Zwängen (im Kapitalismus vorrangig *ökonomischen*). Daraus entsteht die Möglichkeit, Diskurse an den Strukturen zu messen – das war die alte Idee der Ideologiekritik, die ein Wissen über eine relativ diskursunabhängige Realität voraussetzte; und, dem noch vorausliegend, das ontologische Zugeständnis, dass es eine solche Realität jenseits diskursiver Konstruktionen (insofern ‚extern‘) überhaupt gibt.⁴⁵ Dies kann man die *explanative* Kritikschiene nennen. Sie war insbesondere für den Marxismus kennzeichnend.

⁴⁵ In einer Diskussion mit Rainer Forst im Hartmut-Rosa-Kolloquium erläuterte dieser die Kritische Theorie dadurch, dass diese „Rechtfertigungen“ mit der Realität abzugleichen habe. Auf die Frage, was für ihn denn diese „Realität“ eigentlich sei,

Eine dritte (ebenfalls Honneth-externe) Kritikebene schließlich wird ermöglicht mit der Unterscheidung einer dritten Realitätsebene: Dem *Selbst*. Ich möchte mich zwar Margaret Archer nicht ganz anschließen, wenn sie dieses Selbst als ein ‚vorsoziales‘ auffasst:

„The realist approach to humanity thus begins by presenting an account of this sense of self, which is prior to, and primitive to, our sociality“ (Archer 2000, 7).

Gerade wenn man emergenztheoretisch vorgeht, kann das individuelle Selbst erst *nach* der Ebene der Gesellschaft entstehen, denn ein aufwachsender Mensch findet Gesellschaft immer schon vor (darin ist Honneths Intersubjektivismus berechtigt).⁴⁶ Doch kritisch-realistisch bedeutet das gerade nicht, dass das sozial geformte Selbst keine eigene Realität hat. Es gehorcht eigenen Gesetzen und kann insofern über das sozial Geformte *hinausgehen*. Sozialkonstruktivisten sehen im künstlerkritischen Programm der „Selbstverwirklichung“ nur einen Diskurs der Bewusstseinsindustrie (etwa Illouz 2006, 69ff.) oder ein williges Sich-Einfügen in bestätigende soziale Bezüge (wie ich Honneths „soziale Freiheit“ lesen würde). Im Gegensatz dazu ist sie in dieser alternativen Lesart nach wie vor eine Option für die Kritik: sie gibt dem Selbst eine *ontologische* Würde, die über die sozialen Erwünschtheiten hinausgehen und einen radikalen Eigensinn entwickeln kann. Sich selbst verwirklichen wollen heißt darauf pochen, den (wohl- oder übelmeinenden) Zumutungen der Außenwelt etwas eigenes entgegenstellen zu können. Selbst wenn das Eigene noch nicht eingelöst ist, geschieht dies im Vertrauen auf sich selbst. Das ist jedoch nur dann denkbar, wenn man das Selbst von der Gesellschaft zwar nicht genetisch, doch ontologisch trennt. Genau diese Möglichkeit ist mit der intersubjektivistischen Wende der Kritischen Theorien *verloren* gegangen.⁴⁷ Das ist insofern eine ‚externe‘ Kritik, als das, was die Subjekte in einer befreienden Praxis beginnen, vorher möglicherweise *noch nie* dagewesen ist – und nie zustande kommen würde, wenn es immer schon an bestehenden Normen gemessen würde. John Stuart Mill sprach hier von „experiments in living“:

„As it is useful that ... there should be different opinions, so is it that there should be different experiments of living; that free scope should be given to varieties of character, short of injury to others; and that the worth of different modes of life should be proved practically, when any one thinks fit to try them. ... Where, not the person's own character, but the traditions of customs of other people are the rule of conduct, there is wanting one of the principal ingredients of human happiness, and quite the chief ingredient of individual and social progress“ (Mill 1859, III).

antwortete er sinngemäß: *real sei, was gerechtfertigt werden könne*. Mit dieser Vollendung der Verrechtfertigung der Welt ist dieser Theorie die diskursunabhängige soziale Realität abhanden gekommen – sie kann nur Rechtfertigungen mit Rechtfertigungen vergleichen und wird so zur „in sich totalen Philosophie“ (Marx, s.o.), die sich selbstgenügsam gegen die empirische Realität abgeschlossen hat.

⁴⁶ Bekannt ist vielleicht die Debatte darüber zwischen Honneth und dem Psychoanalytiker Joel Whitebook. Aufschlussreich ist vor allem die *zweite* und recht scharfe Antwort des Psychologen (Whitebook 2006).

⁴⁷ Dabei kann man gerade G.H. Mead, der dafür ein zentraler Referenzautor war, auch anders lesen: Das „Selbst“ (oder, nun doch mit Reckwitz, die „Subjektkultur“), welches die sozialen Institutionen mir aufschneiden wollen, kann deshalb von den Subjekten abgelehnt werden, weil das „me“ *nicht* in diesen Außenprojektionen aufgeht.

Hiermit sind wir wieder bei der künstlerischen Kreativität angekommen, mit der die Künstlerkritik anhebt.⁴⁸ Von dieser Perspektive aus betrachtet ist es eine geradezu unsinnige Behauptung, dass bislang alle sozialen Einrichtungen das Selbst haben einschränken können, aber sich dies nun, im flexibilisierten Neoliberalismus, plötzlich geändert haben soll. Ich meine, dass vor allem diese künstlerkritische Dimension der radikalen *Individualität* wegweisend sein kann für eine transformative Kritik in Richtung Postwachstumsgesellschaft. Eben jener John Stuart Mill, der oben vom Freiraum der Individualität als Grundbedingung für individuellen und sozialen Fortschritt spricht, hat diesen Fortschritt bereits nicht-ökonomisch gedacht. Er machte sich nur wenig Sorgen um eine Gesellschaft nach dem Wachstum, da für ihn – und darin folgt er Autoren wie Helvetius oder Condorcet – das innere, *menschliche* Wachstum keineswegs an immer größere Reichtümer gekoppelt sei, sondern davon regelrecht behindert werden könne. Den „stationary state“, den er 1848 prophezeite, zog er daher sogar dem Wachstum vor (er sei „greatly preferable to the present“), denn dann biete sich endlich die Chance, anstelle äußerlicher Dinge sich *selbst* weiter zu entwickeln („to cultivate freely the graces of life“). Möglich werde dies vor allem durch mehr freie Zeit (die auch für Marx nötig war für „die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt“, MEW 25, 828):

„It is scarcely necessary to remark that a stationary condition of capital and population implies no stationary state of human improvement. There would be as much scope as ever for all kinds of mental culture, and moral and social progress; as much room for improving the Art of Living, and much more likelihood of its being improved, when minds ceased to be engrossed by the art of getting on. Even the industrial arts might be as earnestly and as successfully cultivated, with this sole difference, that instead of serving no purpose but the increase of wealth, industrial improvements would produce their legitimate effect, that of abridging labour“ (Mill 1848, IV.6).

Und, um auf den Zusammenhang zwischen Künstler- und Sozialkritik zurück zu kommen: Die Bedingung für eine solch wünschenswerte Postwachstumsgesellschaft ist auch bei Mill mehr soziale Gleichheit („a system of legislation favouring equality of fortunes“):

„It is only in the backward countries of the world that increased production is still an important object: in those most advanced, what is economically needed is a better distribution“ (a.a.O.).

Ich möchte mit zwei Andeutung zu mir konvergent erscheinenden Entwicklungen schließen, die ich hier nicht mehr ausführen kann: Erstens scheint mir Boltanskis neue – wenngleich esoterisch vorgetragene – Vorstellung von „existentiellen Prüfungen“ (2010, 160f., 224), die die „fundamentale Differenz von Welt und Realität“ (222) zur Grundlage einer radikalen Kritik machen (im Unterschied zur immanenten, die „reformistisch“ bleibt), in eine ähnliche Richtung zu gehen wie die hier vorgetragene – zumal auch Boltanski auf die *Kunst* zurückkommt, um Erfahrungen zu vermitteln, für die es noch keine Sprache gibt:

„Die radikalere Kritik muss sich darüber hinaus auf die existenziellen Prüfungen beziehen [welche „die Erfahrungen gegen die etablierten Wahrheiten“ richten, CH]. Und hier spielen Kunst und

⁴⁸ Vielleicht lassen sich verschiedene Aspekte der Künstlerkritik den drei ontologischen Ebenen so zuordnen: Der Wunsch nach Freiheit ist der nach einem ungezwungenen *Selbst*, der nach Authentizität der nach einer möglichst unverstellten *Natur*, und der nach Sinn der nach einer entgegenkommenden statt feindlichen *Gesellschaft*.

Literatur eine wichtige Rolle, da sie nicht an Rechtfertigungs- und Kohärenzanforderungen gebunden sind. Sie können Dinge aus der Welt in die Realität stoßen“ (Boltanski/Honneth 2009, 103, vgl. 106f.).

Und zweitens lässt auch die im Entstehen begriffene Jenenser Soziologie der Weltbeziehungen die Selbstbeschränkung auf eine nur „immanent“ vorgehende Kritik hinter sich, wenn sie auf die *Resonanz* baut, die ein Individuum aus seinen drei Umwelten erfahren soll (das entspricht den gleich erläuterten Ebenen Natur, Gesellschaft und Selbst, Rosa 2009, 33; 2012b). Denn eine Resonanz ist nur dann *Weltresonanz*, wenn sie nicht (wie die „Eigenresonanz“, 33) selbstgemacht und projiziert oder nach sozial vorgefertigten Mustern gestrickt ist (wie das von Zizek herangezogene Lachen aus dem Fernseher oder ein habitualisiertes ‚Dankeschön‘). Zumindest ist die Weltbeziehungssoziologie nur dann *kritisch*, wenn sie sich diesen Perfektionismus erlaubt – denn ein gutes Leben wäre keines mehr, wenn es voller falscher Resonanzen wäre (etwa von ‚Freunden‘, die uns sagen, wir sollen noch härter zuschlagen o.ä.): Ein Waldspaziergang mit eingespieltem Vogelgesang oder ein Mitarbeitergespräch nach Lehrbuch mag zwar Resonanzen erzeugen, wäre aber mangels ‚Authentizität‘ schlicht – Betrug.

Appendix 1: Vorschlag zur Methodik einer kritischen Soziologie

Was heißt all dies methodisch für eine kritische Soziologie? Es heißt, auf den kürzesten Punkt gebracht, dass es drei Ebenen zu unterscheiden gilt, welche den drei laut Kritischem Realismus voneinander abzugrenzenden Realitätsebenen entsprechen. Soziologie hat es 1.) natürlich, mit *Gesellschaft* zu tun. Sie kann in einem *explanativen* Sinne kritisch sein, wenn sie es unternimmt, die herrschenden Diskurse gegen die untersuchten Strukturen und Zwänge zu halten. (Beide müssen dafür zunächst unterschieden werden, und hier berührt sich die Soziologie mit der politischen Ökonomie).⁴⁹ Wenn Funktionen nicht weiter bewertet werden, droht allerdings die Gefahr, in einen Funktionalismus abzurutschen (wie wir es bei Honneth beobachtet haben, der „Zwänge“ des Marktes gegen die Proteste der Menschen ausspielt).

Daher sollte 2.) eine empirische Untersuchung der *subjektiven* Dimension hinzukommen – das Feld der (qualitativen) Empirie. Jedes Individuum ist einzigartig, daher gibt es verschiedene Strategien, mit Zwängen umzugehen, und vielfältigere Formen des Leidens, als sich vom Schreibtisch aus konstruieren lässt. Ohne diese Quelle ist jedenfalls schwer zu verdeutlichen, was an den beschriebenen Strukturen eigentlich das Problem ist. Diese zweite Kritikform bleibt allerdings *beschreibend* – und damit, so Dubet und Boltanski/Chiapello, tendenziell widersprüchlich, oder wie Honneth gar meinte, zu unbegründet und nicht allgemeingültig.⁵⁰

Daher plädiere ich 3.), darin Honneths Richtung folgend, für einen Schulterschluss mit der Ethik und Philosophie, um die vorgetragenen Bewertungen besser zu begründen. Abgezielt ist hiermit auf eine

⁴⁹ Eine solche Kritik wurde, wie erwähnt, gegenüber Boltanski/Chiapello bereits formuliert (s.o., Fn. 4).

⁵⁰ Das ist nicht notwendigerweise so, doch der Soziologe muss spätestens dann Stellung beziehen, wenn eine Gruppe sagt, das Finanzkapital sei schuld an ihrem Leid, während die andere meint, es wären ‚die Juden‘, die ‚Ausländer‘ oder dergleichen. Auf welcher Ebene und mit welcher Expertise wird dies jedoch bewertet?

Kritik, die nicht nur (explanativ) beurteilt, ob jemand eine Sache zutreffend erkennt, sondern auch fragt, ob die Sache selbst eigentlich *wünschenswert* ist.⁵¹ Andernfalls würde sich die Soziologie wenig von den vielen diffusen Bewertungen unterscheiden, die sie im Feld vorfindet; sie könnte die Kritiken allenfalls nach ihrem eigenen Gusto *vorauswählen*; doch ist das keine Lösung. Es gilt die Meinungen der Menschen zwar aufzunehmen, aber sie müssen theoretisch weitergeführt werden. Diese Kritik ist damit politisch codiert – aber keine *bloße* Politik, da sie zugleich als Wissenschaft auftritt und mit möglichst stichhaltigen Begründungen aufwarten muss. Nur müssen dies Gründe anderer Art sein als die Zurückführung auf eine bestimmte soziale Lage, da wir sonst im Zirkel relativer Vorwürfe stecken bleiben (jede gesellschaftliche Gruppe kann der anderen ‚Verblendungen‘ vorwerfen).

Begründungen für eine normative Kritik sind in der gegenwärtigen Sozialtheorie ein Desiderat. Zwar gibt es Theoriefamilien, in denen normative Begründungen mehr Raum einnehmen als die eigentliche Kritik, von der nur noch der Schatten da ist, der aus der eigenen Geschichte auf sie fällt. Theorie verwandelt sich so jedoch in immer abstraktere Rekonstruktionen der Begründung oder Rechtfertigung. Theorie der Gesellschaft geht damit über in eine Systemphilosophie der Rechtfertigungsmodi möglicher Meinungen *über* sie, die selbst nicht mehr ausbuchstabiert werden, oder wo sie das werden, erstaunlich affirmativ ausschlagen. In diesem Fall macht die ‚Begründung‘ das zu Begründende nicht stärker, sondern schwächer.

Zum anderen gibt es aber auch mutigere Kritiken – etwa in Bourdieus *Gegenfeuern*. Doch eine solch wertende Kritik geht solange nicht über kontingente intellektuelle Geschmacksurteile hinaus (die man teilen kann oder auch nicht), wie sie ihre normativen Kriterien nicht offenlegt, begründet und bei Bedarf verteidigt. Deswegen bedarf es einer philosophischen Reflexion auf die Begründung der normativen Kritik, die nicht selbst wieder an die schwankende Pluralität kursierender Meinungen über etwas gebunden ist, sondern die trotz aller kulturellen Unterschiede *von möglichst allen* geteilt werden kann. Die gegenwärtig dominante politische Philosophie meint allerdings, eine solche Dimension nur im *Absehen* von konkreten Inhalten erhalten zu können. Sie hat sich auf Prozeduren zurückgezogen und die Expertise in Fragen darüber aufgegeben, was für die Menschen eigentlich „gut“ ist. Sie kann der kritischen Soziologie daher argumentativ nicht weiterhelfen. Auch dieser Rückzug der Philosophie aus der Welt der Menschen ist ein Grund für die gegenwärtige Schwäche der Künstlerkritik.

Es gibt ein weiteres Problem mit der Philosophie, das schon Bourdieu (1987) betonte – auf den wir gleich kommen: Philosophische Debatten über Begründungen von Normativität sind häufig soziologisch naiv. Wenn Philosophen von ‚der‘ Gerechtigkeit, ‚dem‘ Guten oder der metaphysischen Beschaffenheit moralischer Tatsachen sprechen, so übersieht das, dass jede dieser Äußerungen in einen sozialen Kontext eingebettet ist und die Angelegenheit aus einer anderen Perspektive ganz anders aussehen kann.

Die Frage der Begründung einer wertenden Kritik in der Soziologie bleibt allerdings trotzdem bestehen. Gelöst werden kann sie nur durch eine engere Kooperation zwischen den Disziplinen. Ich hatte

⁵¹ Vgl. Jaeggi 2013, 13, der allerdings (nach Archer 2000, 5) eine „downwards conflation“ unterläuft, wenn sie meint, man könne nur abstrakt das ‚Ganze‘ kritisieren, nicht aber die Teile (einzelne Akte der Ausbeutung z.B.).

oben unter Bezug auf Sayer ausgeführt, dass Rückbezüge auf die Natur weiterhelfen können. Das meint nun nicht nur die *menschliche Natur*, wie bei Martha Nussbaum und W.I. Thomas. Man kann z.B. auch von der *Ökologie* aus vorgehen – das wäre wohl im Sinne von Birgit Mahnkopf (2013). Allerdings kann eine Naturwissenschaft der politischen Ökonomie nicht die Arbeit abnehmen: sie kann und muss Grenzen abstecken, innerhalb dessen sich die künftige Wirtschaft aus ökologischer Perspektive bewegen müsste („conditioning“), aber nicht vorab festlegen („determinism“), wie genau dies sozial zu organisieren ist.

Um die Notwendigkeit philosophischer Beiträge für eine kritische Soziologie ex negativo aufzuzeigen, möchte ich abschließend zeigen, wie sich selbst bei Pierre Bourdieu, einem der philosophisch versiertesten Soziologen des 20. Jahrhunderts, diese ‚Lücke‘ bemerkbar macht.

Appendix 2: Probleme der kritischen Dimension bei Pierre Bourdieu

In einem seiner systematischen Bücher spricht Bourdieu (1987, 36ff.) von einem Maxwellschen Dämon, was auf die starke Segregation im französischen Bildungssystem anspielt. Mit diesem Bild aus der Physik möchte Bourdieu keine soziale Physik im Sinne Auguste Comtes nahelegen; eine Einheitswissenschaft lag ihm überaus fern. Das passendere Bild aus der Physik zur Beschreibung von Bourdieus Soziologie wäre die Heisenbergsche Unschärferelation: Wie sich verschiedene Eigenschaften eines Teilchens nicht *zugleich* messen lassen, so erscheinen gesellschaftliche Phänomene aus der Perspektive seiner Soziologie auf eine Weise, die sich nicht mit den Erfahrungen der Menschen selbst – oder den Befunden anderer Wissenschaften – decken muss.⁵² Wie ein Vexierbild lässt sich derselbe Gegenstand einmal so und einmal anders wahrnehmen, aber nicht auf beide Weisen zugleich. Auch das kann sich für die Künstlerkritik fatal auswirken, denn betrachtet man die nicht-kommerzielle „Authentizität“ von Künstlern auf soziologische Weise, wird ihre *Funktion* innerhalb des Feldes der Kunst, oder besser: dem Kunstmarkt – sichtbar, wo sie trotz dieser beanspruchten Marktferne eine marktliche Funktion haben kann. Solche Werte erlauben einigen Künstlern die Differenzierung von anderen, vorgeblich rein kommerziellen Künstlern – und damit eine Vermarktung ihrer Produkte in einem kulturkapitalistisch ‚höheren‘ Segment desselben Feldes. Damit diese Differenzierung stattfinden kann, müssen diese Werte jedoch ‚geglaubt‘ werden. Gleichwohl sind sie aus soziologischer Sicht als Konstruktion und Ideologie erkennbar.

Forschungspraktisch wirft dies keine Probleme auf: Man erfragt die leitenden Vorstellungen und habitualisierten Werthaltungen von Akteuren, die anschließend „objektivierend“ versachlicht werden (Bourdieu 2010b, 417-433); z.B. als Glauben, der seine Priester hat. Philosophisch allerdings stellt das Vexierbild vor Probleme. Bourdieu meinte diese Probleme umgehen zu können, indem er seinen Habitusbegriff genau zwischen den problematischen Struktur- und Handlungstheorien hindurchsegeln ließ:⁵³

⁵² Damit steht Bourdieu *zwischen* den Ansätzen von Jürgen Habermas, der auf die Teilnehmerperspektive pochte, und Niklas Luhmann, für den die Sicht der Menschen selbst nahezu unerheblich war.

⁵³ Wenn Stephan Egger in ihm ein „völlig neues Idiom des Sozialen“ sieht (in Bourdieu 2011a, 271), übersieht das die Vorgänger u.a. bei Aristoteles, David Hume, John Dewey oder Arnold Gehlen.

„In Wirklichkeit sind die sozialen Akteure ... keine Teilchen, die von mechanischen Kräften bewegt werden und unter dem Zwang von *Ursachen* handeln; ebensowenig aber sind sie bewusste und erkennende Subjekte, die sich von *Gründen* leiten lassen ..., wie die Vertreter der *Rational Action Theory* meinen [...] Die ‚Subjekte‘ sind in Wirklichkeit handelnde und erkennende Akteure, die über *Praxissinn* verfügen [...] Der Habitus ist jener Praxissinn, der einem sagt, was in einer bestimmten Situation zu tun ist“ (Bourdieu 1987, 41f.; vgl. 211).

Damit ist in der Tat eine falsche Alternative, eine doppelte Verkürzung, vom sozialtheoretischen Tisch: Ein Bild von der Welt des Sozialen, die entweder *nur* aus Ursachen (Systemen) oder *nur* aus Gründen (Motiven) zu erklären sei. Aber diese Lösung findet sich selbst noch auf Seiten der Theorie. „Wirklichkeit“ kann hier nur heißen: Außerhalb der Theorie, auch der soziologischen. Das ist ein ontologischer claim. Über diese vorthoretische Wirklichkeit, die Bourdieu erstaunlich oft evoziert, ist allerdings noch nichts ausgesagt, wenn das soziologische Verständnis von ihr *wiederholt* wird.

Wenn die Behauptung die ist, dass in der Logik eines bestimmten Feldes bestimmte Werte geglaubt werden müssen (und durch die Habitualisierung faktisch geglaubt werden), die allerdings „in Wirklichkeit“ – sprich: aus der Sicht Bourdieus – nur eine Ideologie mit einer bestimmten sozialen Funktion darstellen, dann resultiert daraus ein starker Konflikt zwischen Theorie und vorthoretischer Wirklichkeit. Bourdieu selbst deutet an, dass die durch die soziologische Betrachtung hervorgerufene „Veränderung“ des untersuchten Objektes „bis zur Zerstörung gehen“ kann“ (1987, 211). Die „schmerzhaft Trennung“ (2011b, 229) von den gewohnten „Illusionen“ ist ein altes soziologisches Problem: Alfred Seidel etwa nahm sich als Schüler Karl Mannheims 1924 deswegen das Leben, weil er die durch die wissenssoziologische Relationierung erzeugte Desillusionierung nicht ertragen konnte. Doch kann diese Desillusionierung aus der Wissenschaft in die Wirklichkeit hineinprojiziert werden? Mannheim (1940) hatte dies noch verneint – Aussagen über ‚Die Wirklichkeit‘ seien schwierig:

„Der Spezialist handelt im besten Glauben, wenn er meint, dass seine eigene Methode die richtige sei. Ganz unbewusst verwechselt er das Gebiet der Wirklichkeit, auf dem er arbeitet, mit der Wirklichkeit selbst, und wenn sich eine bestimmte Methode für seine eigenes Fach besonders gut eignet, drängt er darauf, dass sie auch auf allen anderen Gebieten eingeführt wird“ (1940, 34).

Geschieht aber nicht genau dies, wenn Bourdieus den in der Soziologie zum Vorschein kommenden Realitätsbereich als Wirklichkeit schlechthin bezeichnet? Immerhin bezeichnet er andere Realitätsansprüche als „Täuschung“, wenn sie mit denen der Soziologie nicht übereinstimmen. Am deutlichsten wird dies in der Religionssoziologie, aber dies strahlt in die Soziologie der Kunst und Politik hin aus. Eine Arbeit zur Religion von 1982 konstruiert zunächst einen soziologischen Untersuchungsgegenstand, der sich von dem naiv geglaubten Gegenstand unterscheidet und so auf originelle Weise neu untersucht werden kann:

„Der religiöse Glaube im herkömmlichen Sinn hat nichts [!] mit dem eigentlich religiösen Interesse zu tun, so wie ich es verstehe, das heißt mit der Tatsache, dass Religion, Kirche, die Bischöfe, das darüber Geäußerte mich angehen“ (in Bourdieu 2011b, 225).

Dem Gegenstand der Religion (mit Schleiermacher: dem, was mich unbedingt angeht) wird ein *anderer* Gegenstand beigelegt: Die praktische Verstrickung der Religion in die weltliche Organisation. Aus diesem *Nebeneinander* von Gegenständen wird am Ende des Aufsatzes allerdings ein *Antagonismus*, der deutlich bewertet wird. Falsch sei, so heißt es nun,

„die Neigung, die Glaubensüberzeugungen als mentale oder diskursive Repräsentationen zu behandeln und zu vergessen, dass selbst ... die Treue zur Religion in Dispositionen unterhalb der Sprache und des Bewusstseins verwurzelt ist (und überlebt), in den körperlichen Gewohnheiten und den sprachlichen Wendungen, wenn nicht in Diktion und Aussprache; dass Körper und Sprache erfüllt sind von erstarrten Glaubensvorstellungen und dass der religiöse (wie der politische) Glaube zuallererst eine mit einem sprachlichen Habitus verbundene körperliche Hexis ist“ (2011b, 230).

Hier wird schlicht der Gegenstand ausgetauscht. Der Untersuchungsgegenstand von Bourdieu (der Habitus) wird *an die Stelle* des von den Subjekten tatsächlich Geglaubten gesetzt (Glaube ‚ist‘ nicht x, sondern y). Aus dem ‚Anders-Sehen-als‘ wird eine ontologische Aussage über ein wahres Sein; und der Modus dieser Rede ist revisionär. Nun ist es unweigerlich, den Glaubenden einen *Fehler* zu unterstellen. Dieser ist zwar für die Soziologie *nachvollziehbar*, da eine ganze Praxis dahintersteht, die diese Illusion ‚begründet‘. Doch erscheint es nun als Fehler, neben dieser Praxis noch etwas *anderes* anzunehmen, das die Praxis begründen würde. Die Praxis ist das Erste und Letzte. In diesen Partien scheint die eigene methodische Weltsicht die einzig wahre zu sein, während alle anderen als Täuschung oder Unaufrichtigkeit erscheinen – Bourdieu nennt es Tabu (232, 240), Euphemisierung (233), Verklärung (234), Verkennen (238), self-deception (239), kollektive Unaufrichtigkeit (239), Verdrängung (240), doppelzünftig (238) etc. Der Unterschied zur älteren Religionskritik besteht lediglich darin, dass nicht einfach eine Illusion einer Wahrheit gegenübergestellt wird, sondern dass dieser Theorie zufolge bestimmte Wahrheitsansprüche in die Funktion der Illusion mit eingebaut sind:

„Die Wahrheit [!] des religiösen Unternehmens ist, dass es zwei Wahrheiten besitzt: die ökonomische Wahrheit und die religiöse Wahrheit, die jene verneint“ (Bourdieu 2011b, 232).

„Der Diskurs ist nicht etwas zusätzliches (wie man meinen könnte, wenn von 'Ideologie' die Rede ist); er ist Teil der Ökonomie selbst“ (Bourdieu 2011b, 238).

Das ist eine paradoxe Situation: Der Dualismus zwischen zwei sich ausschließenden Gegenstandsverständnissen ist einerseits für das Fungieren der Institution *notwendig*, andererseits wird er von den Beteiligten verdrängt – und nur von der Soziologie erkannt:

„Die Objektivierung bringt ans Licht, dass die Kirche auch ein Wirtschaftsunternehmen ist; sie lässt aber leicht in Vergessenheit geraten, dass die Kirche ein Wirtschaftsunternehmen ist, das nur so funktionieren kann, wie es funktioniert, weil es nicht wirklich ein Unternehmen ist, weil es sich als Unternehmen *verneint*“ (2011b, 232).

„Der von der Institution organisierte Glaube (an Gott, an das Dogma etc.) kaschiert tendenziell den Glauben in die Institution, das obsequium, sowie alle an die Reproduktion der Institution

gebundenen Interessen“ (226).

Diesen Gegensatz zwischen Geld und Geist findet sich nicht nur in Bourdieus Soziologie der Religion, sondern auch in der der Kunst.⁵⁴ Hier sind nun verschiedene Fragen anzubringen. Sind die Religionen wirklich so wirtschaftsfeindlich, wie Bourdieu ihnen hier unterschiebt? Das trifft sich kaum mit Max Webers Befunden. Selbst der Katholizismus, der „vorkapitalistischer“ sein mag als der Protestantismus, hat wenig Schwierigkeiten, über seine Wirtschaftsethik und -Praxis (etwa Klöster, die zugleich Brauereien sind) offen zu sprechen. Und die Heiligkeit der kirchlichen Institution wird vom ‚naiven‘ Glauben keineswegs verschleiert, sondern offen mit bekannt (*credo in sanctam Ecclesiam catholicam*). Das veranschaulicht, dass die von der soziologischen Theorie konstruierte ‚Wirklichkeit‘ keineswegs mit der vortheoretischen Wirklichkeit des Alltags identisch ist. Zumindest teilweise ist der evozierte Dualismus zwischen Wirklichkeit und Illusion ihrer theoretischen Rekonstruktion zuzurechnen.

Das Vexierbild, das in Bourdieus Soziologie entsteht, führt demnach auf folgendes philosophische Problem: Wird behauptet, Werte seien nicht nur für die Soziologie, sondern auch „in Wirklichkeit“ nichts anderes als eingeleibte Glaubensgewissheiten, die als mentale Gleitmittel der Logik eines Feldes fungieren, ist das ein Wert-Nihilismus. Er erinnert an die Auseinandersetzungen um die Willensfreiheit im Zusammenhang mit dem reduktionistischen Materialismus mancher Neurowissenschaftler: Das, was gemeinhin als wirklich angesehen wird (Willensfreiheit, ein automomer Wert der Kunst, des Glaubens etc.), ‚ist‘ aus der Sicht der Wissenschaft lediglich eine Illusion, die aus sozialen Funktionen resultiert und *nur* durch diese Praxen begründet ist. (Gemeinwohl z.B. *ist* die Ideologie des aufstrebenden Beamtenadels, Bourdieu 1987, 40.) Eben dieser Eindruck könnte, so mein Einwand, einfach durch eine zu einseitige Ontologie hervorgerufen worden sein, derzufolge es *nur* soziale Tatsachen ‚gibt‘.

Nun mag die Soziologie sich während der Feldarbeit des ontologischen Urteils enthalten. (Die Husserlsche *epoché* war Bourdieu durchaus vertraut). Doch wird dies in der Ausarbeitung durchgehalten, kann sich das zu einem regelrechten Kulturrelativismus ausweiten, der zuletzt auf die Soziologie zurückfällt: Wenn ein jedes Feld seine eigenen Wertideologien entwickelt, gibt es auch für die Soziologie keine Handhabe für eine kritische Stellungnahme mehr, die über die Kundgabe bestimmter kultureller Selbstverständnisse hinausgehen würde. Dies kann nicht im Sinne einer von Bourdieu angeleiteten Sozialtheorie sein, die sich in Form von *Gegenfeuern* kräftig politisch einmischen will. Mit einer solchen Kritik mag man sympathisieren oder nicht – wichtiger ist die Frage, wie sie sich begründen lässt. Begründungsbedürftig ist diese Kritik nicht, weil Philosophen so gern „begründen“ (auch das, was keiner Begründung bedarf); sondern aus einem *praktischen* Grund: Es ist ein Leichtes, die eigene Theorie gegen Bourdieus Kritik zu kehren. Werden hier nicht lediglich gegen die Wertvorstellungen „mittlerer Führungskräfte“ und „angelernter Arbeiter“ die habitualisierten Werte einer Schicht von „Hochschullehrern“ ins Feld geführt (welche bei Bourdieu 1987, 19 auf einer Gesamtkapital-Skala weit oben, also im Feld der Elite angesiedelt werden)? Ist die Kritik an Managerialisierung und New Public Management mehr als das nostalgische Geschmacksurteil einer Bildungselite, die sich gegen neue aufstrebende

⁵⁴ Beiden, Religion und Kunst, wird nicht nur eine Ferne zur Wirtschaft, sondern auch eine „vorkapitalistische“ Ökonomie zugeschrieben (Bourdieu 1987, 182, 186; 2011, 231).

Schichten – Betriebswirte, Banker und Verwaltungen – und deren Herrschaftspraxen abzugrenzen be-
strebt ist? Wenn dieser Soziologie zufolge jede „wohlbegründete Illusion“ (2011a, 266) nur in der ent-
sprechenden Praxis begründet ist, hat auch *diese* Kritik argumentativ keine große Überzeugungskraft
mehr, solange man nicht mehr unmittelbar in dieser soziologischen Praxis steht.⁵⁵

Das ist das erste Problem für Bourdieu: die Geltung der soziologischen Kritik kann nur von den
spezifisch soziologischen Voraussetzungen her begründet werden, von denen wir aber nicht erfahren,
warum andere Ansätze sie teilen sollten. Das zweite Problem ist, dass die Kritik bei näherem Hinsehen
sogar diese eigenen Voraussetzungen unterläuft. Denn Bourdieu nimmt in seinen Kritiken starke Set-
zungen vor, etwa in der Gegenüberstellung von „Kunst oder Geld“ (1987, 41) oder reiner und kommer-
zieller Kunst (1987, 182):

„Die Kultur sieht sich heute dadurch bedroht, dass die ökonomischen und sozialen Bedingungen, in
welchen sie sich zu entwickeln vermag, zutiefst von der Logik des Profits durchdrungen sind“
(Bourdieu 2001a, 88).

„Die“ Kultur? Kann es so etwas in Bourdieus Theorieuniversum überhaupt geben? Wo ist die Differen-
zierung von Kunststilen geblieben, die den Schwerpunkt seiner Theorie ausmacht? Plötzlich scheint es
nur noch *eine* Kultur zu geben; und diese eine, wahre und gute Kunst scheint der ‚bösen‘ Wirtschaft nun
feindlich gegenüberzustehen, obwohl er doch sonst Wert auf die Aufdeckung der ökonomischen Einbet-
tungen der Kunst legt:

„So funktionierte zum Beispiel die literarische oder die künstlerische Welt, zumindest in ihrem
autonomsten Teilbereich [der dem bildungsbürgerlichen Geschmack entspricht, CH], weitestgehend
unabhängig von den Gesetzen des Geldes und des Gewinns [...] das, was den künstlerischen
Produktionssphären heute in allen modernen Industriegesellschaften widerfährt, ist etwas völlig
Neues, etwas so nie Dagewesenes: dass nämlich die gegenüber den ökonomischen Zwängen hart
erkämpfte Unabhängigkeit der Produktion und Verbreitung von Kultur durch das Eindringen der
Marktlogik auf allen Ebenen der Herstellung und Produktion kultureller Güter in ihren Grundlagen
bedroht ist“ (2001a, 83).

Wie wir sahen, resultiert der hier aufgespannte Dualismus *auch* aus dem theoretisch konstruierten An-
tagonismus zwischen Geld und Geist. Dies ist nicht ganz konsistent: Ist Kultur denn nicht gerade in
Bourdieu's Analyse stets gehalten, auch ökonomisch zu existieren? Ist Bourdieu sonst nicht derjenige,
der solche Werturteile analysiert, statt sie zu reproduzieren? Wie kommt es zu diesem starken Antago-
nismus von Geld und Geist *im Denken der alten Bildungselite*? Ist er nur deswegen plötzlich wahr und
wirklich, weil es nun die Vorlieben der eigenen Schicht (etwa kleine Programmkinos, die sich gegen
Hollywood sträuben) betrifft?

⁵⁵ Dieses Dilemma löst auch das informative Nachwort von Stefan Egger (in: Bourdieu 2010a, 370ff.) nicht auf: Die Einmi-
schung erscheint nur solange als „konsequente Folge“ der Theorie, wie man auf demselben intellektuellen Boden steht. Es
kann aber in der Soziologie nicht nur darum gehen, mit anderen Soziologen derselben Richtung einer Meinung zu sein –
zumal wenn die Geistes- und Sozialwissenschaften politisch in der Defensive sind –, sondern die Erkenntnisse und Bewer-
tungen sollen auch für andere nachvollziehbar sein.

Meine Behauptung ist nicht, dass Bourdieus Kritik nicht zutrifft. Sie trifft sogar im hohen Maße zu. Die Behauptung ist vielmehr, dass ihr an entscheidender Stelle die Begründung fehlt. Bourdieu fällt argumentativ hinter die eigene Theorie zurück, wenn er seine eigenen Klassenvorurteile, *sein* eingeleibtes Bildungsverständnis, plötzlich als Argument in einer politischen Auseinandersetzung wertet, obwohl es ihm in der Theorie stets um die Desillusionierung solch kontingenter Werthaltungen geht. Daher kann ich nicht nachvollziehen, wenn er sagt, die Kritik liege in der „Logik meiner Arbeit“ (2001a, 82), da er im Rahmen seiner Kritik zentrale Differenzierungen seiner Theorie wieder zurücknimmt und objektive Werturteile fällt, die es nach der eigenen Theorie so nicht geben kann.

Wenn Kunst und Religion immer auch ökonomisch fundiert sind, wie Bourdieu andernorts ausführt, dann gibt es *verschiedene* ökonomische Grundlagen. Warum soll die eine besser sein als die andere? Bourdieu müsste aufzeigen, dass seine Kritik nicht *nur* Geschmackssache ist, sondern stärkere Begründungen hat. Es ist keine Antwort, Geschmacksvorurteile nochmals zu reproduzieren, wie Bourdieu es tut, wenn er im Geiste Adornos sagt: Konkurrenz auf den Kulturmärkten erzeuge Einheitsprodukte (85) und „nichts als Nachahmungen“ (90). Solch stark wertenden Urteile hängen in der Luft – sie sind stark nur im Anspruch, in der Geltungskraft sind sie eher schwach. Wollen sie ernst genommen werden, müssten sie auf etwas rekurren, das stärker ist als geronnene Klassenvorurteile.

Die Notwendigkeit von Begründungen wird umso dringender, wenn Bourdieu die Werturteile zahlender Kunden aus niederen Schichten bewusst „antidemokratisch“ (87) vom Tisch wischt: Es handele sich beim Massenkonsum nur um „Verführung williger Opfer“ (88), selbst manche Kulturkritiker liessen sich „täuschen“ (90). Täuschen worüber – über die *objektiven Kriterien guter Kunst*? Solche ‚gibt‘ es also doch? Ich würde das bejahen, doch sind sie aus soziologischer Sicht allein nicht zu rekonstruieren, da sie von dieser Perspektive aus stets auf ihre kontingente Genese zurückbezogen und damit relativiert werden. Das ist die oft heilsame destruktive Logik der Soziologie (Bourdieu 2001b, 156ff.). Doch warum sollte die Soziologie, wenn sie selbst normativ-kritisch wird, nicht auf andere Logiken, wie eben philosophische, umstellen können? Das setzt freilich das Anerkenntnis voraus, dass sich philosophische Fragen nicht restlos in soziologische überführen lassen. Selbst Bourdieu nimmt ja starke Werturteile in Anspruch. Die Alternative in der wertenden soziologischen Kritik ist also nicht die zwischen Philosophie und Nichtphilosophie, sondern nur die zwischen guter – begründeter – und ‚schlechter‘ – improvisierter und darum kritikanfälliger – Philosophie. Dieser Exkurs sollte *ex negativo* zeigen, dass sich diese dritte Dimension wie von allein aufdrängt, sobald die Soziologie im öffentlichen Diskurs wertende Kritiken formuliert. Will eine Soziologie nicht nur in ihrer beschreibenden, sondern auch in ihrer erklärenden sowie ihrer wertenden Expertise und Kritik stärker werden, gilt es den Schulterschluss sowohl mit der politischen Ökonomie wie mit der Sozialphilosophie neu zu vollziehen.

Literatur

Archer, Margaret: *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge 2000

- : *Making our way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge 2007

Becker, Karina u.a. (Hg.): *Grenzverschiebungen des Kapitalismus. Umkämpfte Räume und Orte des Widerstands*, Frankfurt/M. 2010

Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften* Bd. 1.2, Frankfurt a. M. 1974

Boltanski, Luc/Eve Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus* (1999), Konstanz 2006

- / - : Für eine Erneuerung der Sozialkritik. Gespräch mit Yann Moulier Boutang (2000), online auf <http://eipcp.net/dlfiles/boltanskichiapello-de>

- /Axel Honneth: Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. In: Jaeggi/Wesche 2009, 81-115

- : *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurt Adorno-Vorlesungen 2008*, Frankfurt/M. 2010

Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M. 1987

- : *Gegenfeuer 2: Für eine europäische soziale Bewegung*, Konstanz 2001a

- : *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt/M. 2001b

- : *Politik. Schriften zur politischen Ökonomie 2*, Hg. Franz Schultheis/Stephan Egger, Konstanz 2010a

- : *Algerische Skizzen*. Hg. Tassadit Yacine, Frankfurt/M. 2010b

- : *Kunst und Kultur: Kunst und künstlerisches Feld. Schriften zur Kulturosoziologie 4*, Hg. F. Schultheis/S. Egger, Frankfurt/M. 2011a

- : *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie 5*, Hg. F. Schultheis/S. Egger, Frankfurt/M. 2011b

Brecht, Bertolt: *Die Dreigroschenoper* (Erstdruck von 1928), Frankfurt/M. 2004

Celikates, Robin: *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und Kritische Theorie*. Frankfurt a.M. 2009

Condorcet, Marquis de: *Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften*, Berlin 2010

Christman, John: Autonomy, Recognition, and Social Dislocation. *Analyse und Kritik* 2/2009, 275-290

Dath, Dietmar/Barbara Kirchner: *Der Implex. Sozialer Fortschritt: Geschichte und Idee*, Berlin 2012

Dörre, Klaus u.a. (Hg.): *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik*, Frankfurt/M. 2012, 410-420

Dubet, François: *Ungerechtigkeiten. Zum subjektiven Ungerechtigkeitsempfinden am Arbeitsplatz*, Hamburg 2008

Ferguson, Adam: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1767), Frankfurt/M. 1988

Godwin, William: *Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Manners* (1793), London 1985

Helvetius, Claude Arien: *Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung* (1772), Hg. Günther Mensching, Frankfurt/M. 1972

Henning, Christoph: *Philosophie nach Marx*, Bielefeld 2005

- : Was bleibt von der Marx'schen Philosophie? Zu Marx' moralischem Perfektionismus. In: Beatrix Bouvier (Hg.): *Was bleibt? Karl Marx heute*. FES, Bonn 2009, 175-198
- : Limits of Fulfilment in an Age of Flexibility. Changes in Management Semantics and the Critique of Capitalism. In: Christian Azaïs (Hg.): *Labour und Employment in a Globalising World. Autonomy, Collectives and Political Dilemmas*. Brussels 2010a, 185-204
- : Natur und Freiheit im Perfektionismus. Zum Verständnis der Natur des Menschen in progressiven Traditionen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5/2010b, 759-776
- : Verdinglichung in der Anerkennungstheorie und im Marxismus. In: Christian Lotz u.a (Hg.): *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der kritischen Theorie*, Fink, München 2012a, 243-272
- : Naturalistic Values and progressive politics. A missing link between Pragmatism and Social Theory. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* IV.1 2012b, 84-106

Honneth, Axel: Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: ders. (Hg.): *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2002, 141-158

- : *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2000
- : *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt/M. 2010
- : *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt/M. 2011

Illouz, Eva: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2006

Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. 2005

- /Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M. 2009
- : Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik. *Working Paper des Kolleg Postwachstumsgesellschaften*, Jena 1/2013

Kautsky, Karl: *Die Soziale Revolution*, Berlin 1902

Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise, Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München 1959

- Lazzarato, Maurizio: Die Missgeschicke der „Künstlerkritik“ und der kulturellen Beschäftigung. In: Gerald Raunig/Ulf Wuggenig (Hg.): *Kritik der Kreativität*, Wien 2007, online auf: http://eipcp.net/transversal/0207/lazzarato/de/#_ftnref1
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, 2 Bde., Hamburg 2009
- MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues*, London 1999
- Mader, Dimitri: „Conditioning is not determinism“ - Margaret S. Archers Agency-Theorie und die herrschaftsförmige Einschränkung von Handlungsfähigkeit durch Geschlecht und Klasse. In: Vera Kaltenberg u.a. (Hg.): *Intersectionality und Kritik. Neue Perspektiven für alte Fragen*, Wiesbaden 2013, 219-243
- Mahnkopf, Birgit: Peak Everything – Peak Capitalism? *Working Paper des Kolleg Postwachstumsgesellschaften*, Jena 2/2013
- Mannheim, Karl: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1940), Darmstadt 1958
- Marx, Karl/Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*. In: MEW Bd. 3, Berlin 1973
- : *Manifest der kommunistischen Partei*. In: MEW Bd. 4, Berlin 1974
 - : *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie; Bd. 3 Buch 3. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*. In: MEW Bd. 25, Berlin 1964
 - : *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*. In: MEW Bd. 40, Berlin 1985
- Mead, Lawrence: *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*, New York 1986
- Mill, John Stuart: *Principles of Political Economy* (1848), Collected Works 2-3, Toronto 1977
- : *On Liberty* (1859), nach der online-Ausgabe, einzusehen unter: http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=233&chapter=16550&layout=html&Itemid=27
- Moldaschl, Manfred: Herrschaft durch Autonomie: Dezentralisierung und widersprüchliche Arbeitsanforderungen. In: DFG (Hg.): *Entwicklungsperspektiven von Arbeit*, Berlin 2001
- Neuhouser, Frederick: Die normative Bedeutung von ‚Natur‘ im moralischen und politischen Denken Rousseaus. In: Rainer Forst u.a. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M. 2009, 109-133
- Nies, Sarah/Dieter Sauer: Arbeit – mehr als Beschäftigung? Zur arbeitssoziologischen Kapitalismuskritik. In: Dörre u.a. 2012, 34-63
- Nietzsche, Friedrich: Der griechische Staat (1872). In: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 1: *Unzeitgemäße Betrachtungen* (etc.), München 2009
- Rehmann, Jan: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: Eine Dekonstruktion*, Hamburg 2004

Rosa, Hartmut: Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik. In: Jaeggi/Wesche 2009, 23-54

- : Autonomieerwartung und Authentizitätsanspruch. Das Versprechen der Aufklärung und die Orientierungskrise der Gegenwart. In: ders./Olaf Breidbach (Hg.): *Laboratorium Aufklärung*, München 2011 199-216

- : *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Frankfurt/M. 2012a

- : Arbeit und Entfremdung. In: Dörre u.a. 2012b, 410-420

Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1754). In: *Frühe Schriften*, Leipzig 1965

Rousseau, Jean Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag* (1762), Leipzig 1981

Sayer, Andrew: *Why Things matter to people. Social Science, Values and Ethical Life*, Cambridge 2011

Schultheis, Franz/Kristina Schulz (Hg.): *Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag*. Konstanz 2005

Schultheis, Franz u.a. (Hg.): *Ein halbes Leben: Biografische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch*, Konstanz 2010

Schultheis, Franz: Im Dienste öffentlicher Güter: Eine feldtheoretische Annäherung. In: *Mittelweg* 36 21/2012, 9-21

Sypnowich, Christine: How to Live the Good Life: William Morris's Aesthetic Conception of Equality. In: *Queen's Quarterly* 107.3 (2000), 391-411

Thomas, William Isaac: *Old World Traits transplanted*, New York 1921

van Dyk, Silke: Gegenstrategien als (neue) Systemressource des Kapitalismus? *Prokla* (2009), online: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/dokumentationen/091113-14_Creatives_Industries/Texte/Creatives_vanDyk_Gegenstrategien_prokla_09.pdf

- : Grenzüberschreitung als Norm? Zur 'Vereinnahmung' von Gegenstrategien im Kapitalismus und den Konsequenzen für eine Soziologie des Widerständigen. In: Becker u.a. 2010, 33-54

Whitebook, Joel: Die Arbeit des Negativen und die Grenzen des 'intersubjective turn'. Eine Erwiderung an Axel Honneth. In: Martin Altmayer /Helmut Thomä (Hg.): *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*, Stuttgart 2006, 314-333

Wolf, Harald: Arbeit, Autonomie, Kritik. In: Joachim Beerhorst u.a. (Hg.): *Kritische Theorie im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt/M. 2004, 227-242