

## **Verdinglichte Arbeitsteilung läuft Amok**

*Interview mit Alex Demirovic über Intellektuelle in der Kulturindustrie*

*Scheiffele: Von akademischer Seite, wie z.B. von Scott Lash oder auch Axel Honneth, wird häufig argumentiert, dass die zumeist kulturindustriell vorgefabrizierten Lebensstile ästhetische Identitätsangebote seien, die den Bedeutungsschwund der Arbeit ersetzen oder das damit entstandene »Anerkennungsvakuum« (Honneth) füllen würden. Haben sich die identitätsstiftenden Lebensräume von Arbeit und Freizeit tatsächlich in dieser Weise verändert?*

Demirovic: Diese Lebensräume haben sich sicherlich verändert. Die Frage ist nur für wen, in welchem Maße und in welche Richtung. Mit Blick auf viele Beschäftigten- und ArbeiterInnengruppen lässt sich sagen, dass verschiedene Milieus in gewisser Weise weiterhin existieren. In ihnen bilden Arbeit und spezifische Muster der Freizeit weiterhin das Zentrum. Es anders zu sehen ist doch weltfremd: die Telefonistin im Call Center, die Verkäuferin, der Automechaniker, die Krankenschwester, Maler oder Lastwagenfahrer, ihr Lebensrhythmus, die Gespräche sind bestimmt von einem weitgehend festen Arbeitstakt, geringen Einkommen, der Suche nach billigen und angemessenen Konsummöglichkeiten ... Zu diesen Milieus gehören nicht mehr selbstverständlich die klassischen Formen der Organisation oder des politischen Engagements. Was man für Deutschland sagen kann, ist, dass die Arbeiterschaft mittlerweile zu einem größeren Teil aus Frauen besteht, vielfach prekär und in Teilzeit beschäftigt. Die Beschäftigungsform, der berufliche Status, die Diskontinuität im Erwerbsverlauf verhindert, dass es Milieukontinuitäten gibt, im Sinne des Arbeiterinnenbewusstseins, einer entsprechenden Arbeitsorganisation. Die Gewerkschaften reagieren auf diese Umschichtung unangemessen. Gleichzeitig wird mit erheblichen politischen und öffentlichen Mitteln die Bereitschaft, sich zu organisieren, bekämpft. Ich würde sagen, das sollte man auf alle Fälle bedenken. Ich meine, wenn man Bauarbeiter oder die Facharbeiter der Automobilindustrie vor Augen hat, dann sind das immer unterschiedliche Kategorien, die immer auch bestimmte Traditionen implizieren. Von daher würde ich sagen, diese Thesen – das ist ja auch Beck –, es kommt zur Individualisierung und damit zum Verschwinden der Proletarität, erscheinen mir eher als ein Problem...

*...als vorschnell?*

Ja, als vorschnell. Denn ich denke, dass es unter vielen Beschäftigten, sagen wir mal, spezifische Phänomene, Verhaltensmuster, Einstellungen der Subalternität gibt: die Art der Ernährung, der Feste, der Alltagsorganisation, der kulturellen Gewohnheiten; aber es gibt auch die Wut und den Wunsch nach Emanzipation, dass sie aber nicht immer wissen, wohin mit diesen Orientierungen, weil sie dafür in unserer Gesellschaft gar kein richtiges Angebot haben. Und dann würde ich aber auch sagen, dass es in unserer Gesellschaft durchaus neue Milieus gibt. Von ihnen kann man sagen, da kommt es zu neuen Lebensmuster aufgrund neuer Technologien, veränderter Lebensumstände. Man muss ja auch sehen, dass verschiedene Facharbeitergruppen tatsächlich wissensbasiert arbeiten, also Aufsichts- und Kontrollfunktionen haben und jetzt der Anteil schwerer körperlicher Arbeit für sie zurückgegangen ist. Es entsteht ein anderes Selbstverständnis. Aber auch da sollte man vorsichtig sein. Diverse Studien zeigen, dass die Beschäftigten gegenüber zu vielen neuen Formen an Arbeitsorganisation, in denen sie verstärkt kommunizieren, ihre Subjektivität einbringen und autonomer arbeiten müssten, skeptisch sind, dass viele dann doch zu ganz klassischen Formen der von außen kontrollierter Fließfertigung zurück wollen, weil es für sie entlastender ist und sie in gewisser Weise die Zumutung ablehnen, alles selbst verantworten zu sollen und zum Kontrolleur der Kollegen zu werden. Da kann man sagen, die haben durchaus ein klares Bewusstsein von Übervorteilung und Benachteiligung in einem ganz materiellen Sinn. Das sind klare Kriterien, die sich eher indirekt in politischen und kulturellen Optionen niederschlagen. Vielleicht sollte man in diesem Sinn auch die Distanz zu den Organisationen der Arbeiterbewegung nicht nur als Erosion kultureller Orientierungen am Arbeitermilieu deuten, sondern auch als eine materiell begründete Skepsis, weil diese Organisationen vielfach Interessen nicht adäquat aufgreifen und vertreten.

*Dann trifft die Diagnose vom Bedeutungsschwund der Arbeit eher für ein spezifisches oder relativ kleines Milieu zu?*

Grundsätzlich nehmen diese Theorien in Anspruch, dass das jetzt für alle gelte, oder dass das die große Tendenz sei. Es gibt aber auch ganz gute Anhaltspunkte, z.B. die Studien von Michael Vester, der in immer wieder neuen Analysen zeigt, dass es sehr wohl ganz klare Milieukontinuitäten gibt. Diese werden umgebaut, da kommen neue Praktiken hinzu: vielleicht der Tourismus, der Essgewohnheiten, Freizeitmusters, Kleidungsverhalten etc. Und wenn man das noch nach lokalen, geografischen Regionen sich anschaut, kann man sehen, wie sich das wiederum in der Art und Weise des Wohnens oder der Ernährung der Leute

niederschlägt. Honneth hat demgegenüber die Vorstellung, dass solche materiellen Gesichtspunkte nur unter Gesichtspunkten der Anerkennung eine Rolle spielen: man will Geld nicht wegen des Geldes, sondern wegen der Anerkennung. Nur im extremen Grenzfall, wenn man kurz vor dem Hungertod steht, sollen materielle Faktoren relevant werden. Doch vielen stellt sich dieser Grenzfall alltäglich: der Lokführer, der eine vierköpfige Familie mit 1400 Euro ernähren muss, die Krankenschwester mit vielleicht 1100 Euro – in allen solchen Fällen geht es um ganz elementare Dinge: eine neue Hose, ein Buch, der Kneipenbesuch, das Fahrrad oder der Roller für das Kind, gar ein Urlaub, alles steht schnell in Frage. Aus Honneths Sicht stellt es sich so dar, dass sich der Wunsch nach Anerkennung manchmal auch in Fragen der materiellen Vergütung konzentrieren kann. Aus seiner Sicht ist es also eher so, dass es eine moralische Norm gibt: man will anerkannt sein für das, was man ist, was man kann. Die Anerkennung findet in verschiedenen Formen statt. Aber Honneth interessieren die milieuspezifischen Situationen, die Mentalitäten, die Erfahrungen der Individuen gar nicht so sehr. Mehr ist er interessiert daran, ob daraus eine philosophisch interessante moralische Norm zu machen ist.

Es ist schon so: Die einfachen Leute, ihre Lebensformen und Milieutraditionen gibt es immer noch: Schrebergärten, Sozialbauwohnungen... Sie machen die Erfahrung, beherrscht und ausgebeutet zu sein. Man muss nur die Gespräche nach Feierabend über die Vorgesetzten, die Schikanen, die schlechte Bezahlung, die Steuererklärung etc. hören. Bourdieu hat im »Elend der Welt« in diese Richtung gedacht. Dass dies in unserer Gesellschaft nicht wahrgenommen werden soll, kann man an so ganz kleinen Dingen feststellen, dass zum Beispiel in der »Tagesschau« die Interessen von Lohnabhängigen und ihre Kampfformen systematisch diskreditiert oder ignoriert werden. Da heißt es zum Beispiel: Beschäftigte wollten wegen der Arbeit in den Betrieb und wurden von randalierenden Streikenden daran gehindert. Das heißt, dass die »Tagesschau« als Sendung mit einer der höchsten Einschaltquoten im deutschen Fernsehen systematisch für Streikbrecher argumentiert und die Streikenden mit ihren Forderungen einfach abtut. Aber das sind keine Randalierer. Diese Leute erklären einen Streik und versuchen Kollegen daran zu hindern, den Streik zu zerstören. Es handelt sich nicht um objektive Berichterstattung, sondern um Unternehmerpropaganda. Und diese Art von gewerkschaftsfeindlicher Berichterstattung und Feindseeligkeit gegenüber Lebensumständen von Lohnabhängigen ist in den Medien sehr verbreitet zu finden. Das heißt, in der öffentlichen Wahrnehmung spielen diese Lebensformen der Subalternen praktisch keine Rolle. Aber es gibt sie, auch wenn sie sich in zahlreichen Hinsichten gewandelt haben und ihr neues Erscheinungsbild über ihre Fortexistenz hinwegtäuschen mag.

*Es lässt sich aber durchaus konstatieren, dass sich Lebensläufe anhaltend in popkulturellen Zusammenhängen entwickeln und vielfältige Konsumweisen darauf bezogen werden?*

Das ist eine Frage, über die man sinnvoll nur mit mehr empirischen Kenntnissen reden kann als ich sie habe. Also mein Eindruck ist, dass diese popkulturellen Milieus vor allem Passagemilieus sind, Milieus, die für bestimmte Altersgruppen mit einem bestimmten Freizeitverhalten gelten: dazu gehören Clubs und Discos, ein entsprechendes Zeitbudget, eine Szene, in der man Freunde und Freundinnen findet. Das ändert sich, wenn die einzelnen sich beruflich etablieren und geregelte Arbeitszeiten einen rigideren Alltag verlangen, wenn sie festere Beziehungen und einen stabilen Freundeskreis haben oder Familien gründen. Allein das soziale Alter trägt dann zu einer Umorientierung bei, weil man für viele dieser eher jugendkultigen Situationen zu alt ist, im Sinne von sich wahrnehmen und so wahrgenommen werden. Ich vermute, dass auch in vielen Arbeiterinnen- und Arbeitermilieus die popkulturellen Orientierungen wahrscheinlich gar nicht mal so eine große Rolle spielen. Für mich war überraschend zu sehen, wie sehr die sog. Volksmusik auch Anklang bei Jüngeren findet. Grundsätzlich und herrschaftssoziologisch würde ich also nicht von einem »Anerkennungsvakuum« sprechen. Vielmehr glaube ich, dass die Individuen von der Kulturindustrie in ihren vielen Aspekten sinnhaft angerufen und beschäftigt werden, so dass sie nicht auf die Idee kommen, etwas »Vernünftiges« zu machen. Ich meine, es gab eine Lehrlingsbewegung, eine Schülerbewegung, Gewerkschaften, soziale Bewegungen. Mein Eindruck ist, dass dieses gesellschaftspolitische Engagement rückläufig, auch der Kenntnisstand und die Fähigkeit zur Erfahrung eher gering ist. Ich würde solche Tendenzen nicht allein langfristigen Veränderungen der Sozialstruktur zuschreiben, vielmehr müssen die einzelnen auch darauf reagieren, dass sie gegen eine ziemlich feindselige Haltung in der Gesellschaft ankämpfen müssen, und orientieren sich deshalb häufiger an kulturellen Praktiken. Kultur ist ambivalent: im Zusammenhang mit Kultur ist vieles sag- und machbar, was anderswo sanktioniert wird; gleichzeitig ist der Schritt hin zur Kultur selbst ein Rückzug in die Harmlosigkeit. Solche Entwicklungen sind nicht von vornherein festgelegt. Ich glaube, dass sich unter gewissen Umständen soziale Bewegungen hin zu Fragen der Arbeit, der Lohnabhängigkeit und der Arbeitslosigkeit öffnen können. Während die Studentenbewegung eben auch von einer Lehrlingsbewegung und Teilen aus den Gewerkschaften begleitet und gestützt wurde, waren große Teile der neuen sozialen Bewegungen gegenüber den Problemen der Arbeit und den Gewerkschaften ablehnend. Spätfolgen lassen sich noch bei den Grünen

feststellen. Das lag zwar auch an den speziellen Inhalten, also Kritik an der kapitalistischen Wachstumslogik, eine Kritik, die sich zwangsläufig auch gegen die Gewerkschaften richten musste, wo diese aufgrund ihrer korporatistischen Funktion diese Wachstumslogik mittrugen. Teilweise waren die Inhalte dieser Bewegungen genau genommen so, dass die Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Opposition gar nicht genutzt und Konstellationen hergestellt wurden, in denen gemeinsame Angriffs- oder Verteidigungspunkte gesucht wurden. Ich kann mir vorstellen, dass sich das Verhältnis zwischen Gewerkschaften und sozialen Bewegungen aufgrund der Auseinandersetzungen um Globalisierung in den letzten Jahren erneut geändert hat. Also wenn man beispielsweise an Attac denkt: Da werden die Fragen nach informellen, prekären Beschäftigungsformen und Lebensläufen, die Fragen nach Um- und Abbau des Sozialstaats und nach damit zusammenhängenden höheren Belastungen wieder gestellt, und da kommt in einem gewissen Maße auch die Bedeutung der Gewerkschaften zum Tragen. Das hat vor allem damit zu tun, dass heute auch weite Teile der Mittelklassen von diesen Fragen zunehmend betroffen sind und somit viele überschneidende Aspekte in die Selbstwahrnehmung der unterschiedlichen sozialen Gruppen kommen.

*Würden Sie zustimmen, dass gerade durch die jugendlichen Subkulturen der 1960er und 1970er Jahre neoliberale Leitbilder der Flexibilisierung, Aspekte des Funs und der Selbstverantwortung etc. in das arbeitsorganisatorische Denken, aber auch in das der Lohnabhängigen selbst eingedrungen ist?*

Ja, wahrscheinlich kann man das so sagen. Ab 1968 hat mehrere Generationen die Frage beschäftigt, dass Arbeit dort, wo sie nicht abzuschaffen ist, Spaß machen soll. Sie wurde anders mit dem Alltag, mit dem Leben artikuliert; beides sollte nicht mehr voneinander getrennt sein. Die Formel war: anders leben, anders arbeiten. Arbeit sollte nicht länger als eine getrennte Sphäre existieren, aus der das Individuum mit seinen vielfältigen Bedürfnissen, Wünschen und politischen Zielen ausgeschlossen wäre, sondern sie sollten eingebunden sein in einen Kontext und mit Leuten, mit denen man gemeinsam arbeitete, lebte, diskutierte und Politik machte. Solidarität und Gemeinsamkeit sollten hergestellt und andere Lebensentwürfe ausprobiert werden. Die Arbeit sollte ein Lebensbedürfnis, aber sie sollte gleichzeitig durch andere Praxen stark relativiert sein, in der Arbeit sollte schon gesellschaftlich und politisch relevant gehandelt werden. Was heute davon geblieben ist, ist allein die Aufhebung der trostlosen und von der Kulturindustrie kultivierten Trennung von Arbeit und Freizeit, von Wochentagen und Wochenende. Dieser Wunsch nach Aufhebung dieses anödenen

Gegensatzes, der einen den ganzen Tag aufs Ende der Arbeit warten lässt und die Sensationen des Spasses auf wenige Stunden am Abend und Wochenende konzentriert, konnte ausgebeutet und neoliberal angeeignet werden. Doch das Verhältnis wird anders artikuliert. Arbeit und Leistung sind usurpatorisch, dehnen sich immer weiter aus, und alle anderen Formen von Lebenspraxis, von Gemeinsamkeit mit anderen werden verhindert, ausgrenzt oder geschwächt. Fremdbestimmte Arbeit ist etwas, das den gesamten Alltag, sozusagen bis in die letzten Minuten der Freizeit hinein durchdringt. Man sitzt zu Hause noch an Emails, ist mittels Handy überall und zu allen Zeiten erreichbar (Negt sagt ganz richtig: nur Domestiken müssen immer erreichbar sein). Was als Spaß anfängt, wird nach wenigen Jahren zu einem eisenharten Zwang, aus dem man sich nicht mehr herauslösen kann. Das alles schließt nicht aus, dass so etwas Spaß machen kann, aber es bedeutet auch, dass die Berufsroutinen, die beruflichen Anforderungen sich weit in die Poren des Alltags hineinziehen und damit auch die Möglichkeit zur Entspannung, zum Rückzug und an Alternativen zu denken, Zeit zu haben für andere Formen der Praxis und des Engagements, dass das extrem viel schwieriger geworden ist. Die einzigen, die wirklich über gesellschaftliche Zeit verfügen, gesellschaftlich relevante Politik zu machen, sind die Rentner. Doch mit Jugendkult und einem ekelhaften Diskurs, der den Gegensatz zwischen Alten und Jungen schürt, wird versucht, die Alten um ihre Erfahrungen zu bringen und sie zu entmutigen.

*Um noch von einer anderen Seite den Aspekt des Kulturellen zu befragen: Wie beurteilen Sie den derzeitigen Boom der Kulturwissenschaften und die damit einhergehende Integration des Popkulturellen in den Wissenschaftsbetrieb. Das Bedürfnis von StudentInnen oder von Leuten, in kulturellen Bereichen tätig zu werden oder sich fortzubilden, ist ja offensichtlich gestiegen.*

Zunächst sehe ich die Aufnahme kultureller Fragen in die einzelnen Disziplinen positiv, also Mentalitätenforschung in den Geschichtswissenschaften, die Rezeption der Cultural Studies, die Berücksichtigung symbolischer Prozesse. Das ist eine fruchtbare Erweiterung, wenn es tatsächlich eine Erweiterung ist und nicht eine Reduktion auf Kultur. Darauf gibt es jedoch auch Hinweise. Das ist eine verfängliche geisteswissenschaftlich-hermeneutische Tradition, die wiederkehrt, wenn nun mittels Begriffen wie Kultur, Normen, Diskurs oder Symbol alle gesellschaftlichen Verhältnisse in Sinn und Bedeutung aufgelöst werden. Damit werden nicht nur hausbackene Traditionen wiederbelebt. Es wird auch eine intellektuelle Haltung des gleichzeitig Raffinierten, Sensiblen und Harmlosen gepflegt.

Aber ich frage mich, ob es diesen Boom noch gibt und ob die starke Kulturorientierung nicht schon wieder rückläufig ist. Die starke Hinwendung zur Kultur war ja nicht nur ein innerwissenschaftlicher Vorgang. Kultur ist eine Sphäre, in der man viel Geld verdienen kann. Mit einzelnen Produkten, also Musik oder Film, wird ein ganzer Lebensstil mitverkauft: also Kleidung, Kosmetik, Wohnung, Mobilität, Freizeitverhalten. Mit Museumsausstellungen und Konzerten versuchten Städte und das ansässige Gewerbe Kulturtourismus anzuziehen. Kultur wird auch noch in anderer Hinsicht ein Standortfaktor: Schulen, Theater, Kinos, Musikbetrieb, Einkaufsmöglichkeiten, Stadtbild, sozialräumliche Verteilungsmuster sozialer Klassen, Wohnungstypen und Wohnlagen, Kneipenkultur und Szenen etc. sind wichtige Faktoren, die auch Unternehmen berücksichtigen. Daraufhin kam es in den 1990er Jahren zu dieser starken Welle kultureller Akzentsetzungen durch die Städte. Das, was sie an Kultur zu bieten hatten, wurde inszeniert und weitflächig beworben, um die Stadt für Unternehmen interessant zu machen. Diese Art der kulturellen Standortpolitik ist aber eher rückläufig. Und ich glaube, das war auch eine Situation, in der man glaubte, dass eher als in der Ökonomie oder Politik in der Kultur, in den Alltagsentwürfen, den Lebensstilen und Lebensformen, in den Konflikten über Identität indirekt die relevanten Entscheidungen über die gesellschaftliche Entwicklungsprozesse fielen. Ich glaube, das hat stattgefunden, weil man zunächst ein richtiges, kulturevolutionäres Gefühl davon hatte, dass es bedeuten könnte, dass sich die Lebensweisen, die Alltagspraktiken der Leute ändern müssten. Das ist die einigermaßen positive Seite daran. Doch es gibt eine negative, die kritische Reaktion auf den Ökonomismus, die in einer unsinnigen Überziehung dazu führte, sich nicht mehr mit den materiellen Lebensumständen zu beschäftigen. Gerade die tiefgreifende Strukturkrise seit Mitte der 1970er Jahre, die große Welle der konservativen Regierungen mit ihren kulturevolutionären Angriffen und schließlich auch die Vereinigung hat die ökonomischen und politischen Auseinandersetzungen zurück gedrängt. Die Linke hat in diesem Bereich seit Mitte der 1970er Jahre stetig kleinere oder größere Niederlagen erfahren. Das war offensichtlich ein frustrierendes Gefühl. Viele hatten das Bedürfnis, einmal etwas gestalten zu wollen. In diese Zeit fiel auch die Notwendigkeit, im Zuge der beruflichen Karriere sich Kulturpraktiken anzueignen, die während der Protestbewegung häufig eher kritisiert worden waren. Von daher auch die affirmativen Aspekte in der Hinwendung zu Cultural Studies und Kultur und eine Vermeidung von herrschaftssoziologischen, kapitalismuskritischen Fragen. Mit der Mitte der 1990er Jahre aufgebrochenen Diskussion über Globalisierung hat sich das aber erneut sehr geändert. Angesichts einer verbreiteten Kritik am Markt erscheint es mir heute beinahe notwendig, erneut auf die Wichtigkeit kultureller Prozesse hinzuweisen, aber

auch darauf, dass man nicht einem bürgerlichen Verständnis von Ökonomie aufsitzen sollte.

*Mit »Kulturindustrie« meinten Horkheimer und Adorno bekanntlich weit mehr als beispielsweise von den Medienwissenschaften häufig angenommen wird, nämlich den gesamten kulturelle Apparat, in dem die kopfarbeitende »Klasse« in Wissenschaftsinstitutionen und privaten und öffentlichen Kultureinrichtungen, in Politik und Wirtschaft um Geltungsmacht und Hegemonienansprüche ringen, also eben nicht nur die zur vermeintlichen »Manipulation« der Massen installierten Massenmedien im engeren Sinn, wie Zeitungen, Fernsehen und Radio. So bleibt das Theorieangebot der Kritischen Theorie trotzdem etwas vage, wenn es um die konkrete Frage des generativen Zusammenhangs zwischen Intellektuellen und der Organisation der Kultur einerseits und andererseits ihrer Beteiligung an der Herstellung von konsensfähigen Praktiken geht, die wiederum die Herstellung der aktiven Beteiligung der Leute impliziert. Mit Gramsci meinen Sie diesen Zusammenhang etwas genauer beleuchten zu können.*

Im Prinzip war es für mich eher so, dass ich von Gramsci her angefangen habe, die Überlegungen Horkheimers und Adornos in der »Dialektik der Aufklärung« wieder zu entdecken, nachdem mir dieser Text lange Zeit als kulturkritisch und normativ einer bürgerlichen Hochkultur verpflichtet erschien. Ich fand nun interessant, dass Manches von den Überlegungen Gramscis, solche zur Entwicklung des Fordismus, zu den Veränderungen in der amerikanischen Gesellschaft: Reorganisation der Arbeit, neue Konsummuster, neue organische Zusammensetzung des Subjekts – Vorgänge, die Gramsci ja nur aus der Literatur kannte, sich bei Horkheimer und Adorno vertieft oder ergänzt findet. Beide haben ja ausgerechnet in der unmittelbaren Nachbarschaft Hollywoods einige Jahre ihres Exils verbracht. Sie haben die Kulturindustrie als eine neue Form des kapitalistischen Produktionsverhältnisses beschrieben – vielleicht ähnlich, wie Marx in der unmittelbaren Nähe der neu industrialisierenden kapitalistischen Gesellschaft Englands Gelegenheit hatte zu arbeiten. Horkheimer und Adorno kamen gewissermaßen ins Zentrum des fordistisch organisierten Massenkonsums, um dann tatsächlich die neueren Entwicklungen der Filmindustrie vor Augen zu haben, die – wie Dieter Prokop später gezeigt hat – in den 1930er Jahren enorm umorganisiert wurde. Beide konnten sehr genau sehen, dass mit der Filmindustrie eine völlige Veränderung der Alltagskultur, des Wunsch- und Phantasielebens der Menschen einhergeht. Das alles gehört genau genommen zur Kulturindustrie dazu. Und dann kann man sich die für Gramsci so entscheidende Frage stellen, wie Horkheimer und



Adorno die Rolle der Intellektuellen in der Kulturindustrie begreifen. Nun würde ich so sagen: Die Thesen zur Kulturindustrie sind auch eine Theorie des Intellektuellen. Denn in vielen kleinen Andeutungen geht es immer wieder um das Problem: Was eigentlich geschieht mit der kulturellen, der geistigen Arbeit, was mit denen, die sie ausüben, also den Intellektuellen, die jetzt in der Kulturindustrie ihren Erwerb haben, also den Schriftstellern, Musikern, Komponisten, die jetzt in eine industriell geplante Produktion eingespannt werden. Das waren ja oft hochqualifizierte, für ihre ernsten Ansprüche bekannte Künstler, Filmemacher, Musiker, wenn man an Weill, an Eisler oder an bedeutende Schriftsteller wie Faulkner denkt. Für mich war einfach interessant zu sehen, dass Horkheimer und Adorno sehr genau gesehen haben, also wenn man das von Gramsci her betrachtet, dass die Kulturindustrie einen völlig neuen Rekrutierungspfad für Menschen geschaffen hat, die unzufrieden sind mit ihrer sozialen Herkunft, mit ihren Lebensperspektiven, und nun nicht mehr den Weg des politischen Engagements gehen oder den der sozialen Kämpfe, sondern dass sie individuelle Lebenspfade verfolgen können, auf der Ebene spezifischer Kompetenzen oder Eigenschaften. Es entwickelt sich jedoch nicht nur ein neuer Rekrutierungspfad, von unten nach oben zu gelangen, sondern auch neue Kategorien von Intellektuellen: Filmschauspieler, Stars, Musiker und Bands, Sportler und Photographen. Sie erzeugen mit ihren Lebensgewohnheiten Muster für viele andere – und gerade das meint ja bei Gramsci der Begriff des Konsens: eine Lebensweise teilen, sie überzeugend finden und ungefragt leben: ins Kino gehen, einem Sportmatch zusehen, einen Schlager toll finden oder ein Idol anhimmeln und vielleicht es selbst werden wollen. Vielleicht genügt ein bestimmtes Aussehen, ein bestimmtes Verhalten, eine Stimmlage, um traumhafte Karriere zu machen. Tausende können über Schönheitswettbewerbe und Castings für Hollywood rekrutiert werden, für kleine oder kurze Aufnahmen in Filmen oder Schlager. Ähnlich ist das auch noch heute bei vielen Musikbands der Fall: Schüler tun sich zusammen, mit der Erwartung, wenn sie ein bisschen üben, dass es vielleicht klappt. Dann treten sie auf und tingeln ein wenig herum und verdienen sich ein paar Mark und irgendwann stehen sie vor der Alternative, ob es klappt oder ob sie aufhören. Mir scheint, das ist ein bestimmtes Aufstiegsmuster für eine Kategorie von Intellektuellen: sie repräsentieren Texte, Musik, Tanz- und Kleidungsstile, eine Ikonographie, ein körperliches Bewegungs- und Verhaltensmuster. Ein solcher Aufstiegsfad ist von der ökonomischen Macht relativ autonom, direkte politische Einwirkungsmöglichkeiten sind gleichfalls eher gering. Er kanalisiert Erwartungen und soziales Begehren nach einer gelingenden Zukunft, damit auch Unzufriedenheit und Dissens, Widerspruch und Widerstand werden zu einem Beförderungsmittel kultureller Produktion. Da Produkte wie Filme oder Musik für

unterschiedliche Bevölkerungsgruppen ansprechend sein sollen, müssen sie polyphon sein und populäre Erfahrungen der Unterdrückung und Ausbeutung, der Unzufriedenheit, des Dissenses und des Ungehorsams mit konformistischen Lösungen verknüpfen. Häufig ist die diskursive Form, in der sich beides bewegen kann, die romantische Liebesgeschichte – in ihr kann vieles zu einer Lösung zusammengezogen werden, was ansonsten unversöhnt bliebe.

*Die Kulturindustrie scheint somit für nahezu alle in ihr tätigen oder in ihr konsumierenden Menschen das Versprechen bereitzustellen, Aufstieg in ihr erfahren zu können. Dies wird aber erst insofern zu einem erweiterten Herrschaftsmechanismus, wie von ihr gleichzeitig das Wissen bereitgestellt wird, dass es eben nur wenige schaffen können. Die Ideologie versteckt sich also in der Wahrscheinlichkeitsrechnung, was dazu führt, dass – wie Sie in einem ihrer Texte sagen – diejenigen, die vermeintlich »scheitern«, zumeist sich selbst bescheiden. Ich möchte versuchen, diese Problematik historisch zu präzisieren, denn es war für mich bei der Lektüre Ihrer Texte überraschend zu sehen, dass diese Rekrutierungsweise schon so früh zum Tragen kommt.*

Ja, Sie haben recht, man müsste hier genauer empirisch und historisch argumentieren, um phasenspezifische Muster unterscheiden zu können. So wurde ein Rekrutierungsmuster von Mae West, Jane Mansfield oder Marilyn Monroe eröffnet. Monroe ist interessant, weil sich hier auch ein Muster der Verbindung von Kulturindustrie und professionalisierter Politik etabliert hat – beide gleichsam fließend ineinander übergehen. Mit Elvis Presley und in der Folge den Beatles und den Rolling Stones entstand gleichfalls ein Aufstiegsmuster für weiße Jugendliche der Arbeiter- und Mittelklasse. In der Folge entstanden viele Musikgruppen, haben mit einzelnen Platten einen Haufen Geld verdient und haben dann für den Rest ihrer Karriere in Strandbädern oder Dorfdiscos gespielt. Das ist etabliert und wurde in den letzten Jahrzehnten von Fußball, Tennis und anderen Sportarten ergänzt. Ich stelle mir vor, dass es eine interessante Aufgabe wäre, die Geschichte der Kulturindustrie vom Ende der Karrieren her zu schreiben, also mit Blick auf die sinkende Kurve der Karriere der Beteiligten.

Mit den Beatles und den Rolling Stones kam ein subkulturelles Muster der Rekrutierung auf, damit ging ein umfassendes Freizeitmuster der Jugendlichen einher, die genügend Zeit hatten, Klubs zu besuchen, die Musik aufzunehmen, Geld für Schallplatten oder Konzerte auszugeben. Die Musik war schlicht, aber auch aggressiv und unkonventionell. Sie hat, ganz im Sinn einer Äquivalenzkette, ganz unterschiedliche Bedeutungen und kulturelle Praktiken miteinander verbunden, damit aber auch viele Illusionen hinsichtlich ihres emanzipatorischen

Gehalts erzeugt.

*In ihrem Buch »Der nonkonformistische Intellektuelle« vollziehen Sie im Anschluss an Foucaults Konzepte der Wahrheitspolitik und der Selbstführung eine Analyse des konstitutiven Zusammenhangs der politisch-theoretischen Praxis der Hauptakteure der Kritischen Theorie. Es wird eine widerständige intellektuelle Haltung porträtiert. Wodurch zeichnet sich diese Haltung weitestgehend aus? Welchen historisch-spezifischen Zwängen und Möglichkeiten ist sie Ihrer Ansicht nach geschuldet und welcherart Modifikation bedürfte eine solche Haltung angesichts neuer gesellschaftlicher Entwicklungen? Entwicklungen also, die die Selbstkonstitution des Politisch-Nonkonformen als Absetzbewegung zu einem homogen-konformen Gegenüber nicht mehr in gleicher Weise ermöglicht, wie es im Fordismus vielleicht noch möglich war?*

Ich wollte in der Tat eine bestimmte historische Figur des linken Intellektuellen charakterisieren, weil mich das praktische Verhältnis von Rationalität und Handeln im Alltag von Intellektuellen interessiert hat – und der Alltag von Intellektuellen dreht sich nun mal weitgehend um gerade diese Art geistiger Tätigkeit: Schreiben, Vorträge halten, Seminare oder Vorlesungen durchführen, Wissenschafts- oder Verlagspolitik. In der Tat wird so gut wie immer in einer idealisierenden, philosophischen, eher moralisierenden Sinn über Intellektuelle gesprochen. Mich hat interessiert, wie sie ihre Arbeit und ihre Wirksamkeit organisieren. Besonders wichtig erschien mir dies für linke und gesellschaftskritische Intellektuelle, weil sich am Beispiel Adornos und Horkheimers deutlich machen lässt, dass Theorie, auch die Theorie linker Intellektueller, tatsächlich eine materielle soziale Praxis ist. Viele abstrakte und häufig erkenntnistheoretisch geführte Diskussionen über den Zusammenhang von Gesellschaft und Wissen, von Sein und Bewusstsein erübrigen sich bei genauerer Analyse solcher Praktiken, die einen großen Teil des Tagesgeschäfts tatsächlich in Anspruch nehmen. Das wesentliche Moment von Nonkonformismus dieser kritischen Intellektuellen war: das eigene Handeln am Sinn von Theorie zu orientieren, also an einem Begriff der kapitalistischen Gesellschaftsformation, der dem Prinzip nach die gemeinsame gesellschaftliche Praxis gegen das Privileg weniger hervorhebt. Rationalität und Theorie wurden als die nonkonformistischen Elemente codiert. Mir erscheint wichtig für Charakterisierung jenes Typs des kritischen Intellektuellen eine bestimmte Haltung zur Wahrheit und zur Wahrheitspolitik. Er stellt sich die selbstreflexive und kritische Frage danach, wie Intellektuelle, also in der Form der geistigen Arbeit als abgesonderter Sphäre, die

Wirklichkeit sehen, wie tragen sie dazu bei, dass andere das überzeugend finden können und dann ihre Lebenszeit dafür opfern. Eine solche Haltung zum eigenen Status und zu den eigenen Wahrheitsansprüchen zu haben geht nicht allein dadurch, dass kritische Intellektuelle sich erneut an letzte Wahrheiten oder gesellschaftliche Naturgesetze berufen. Das wären selbst wiederum Appelle an den autoritären Charakter.

Meine Analyse besagt nun nicht normativ, dass der nonkonformistische Intellektuelle direkt ein Modell für Intellektuelle heute sein könnte, obwohl es meiner Ansicht nach weiter darum geht, dass auch Intellektuelle aus ihrem spezifischen Arbeitsbereich aus für eine Aufhebung der Trennung von geistigen und körperlichen Tätigkeiten und mithin dafür eintreten, dass alle die Kompetenz erlangen können, die gesellschaftlichen Prozesse in aller Genauigkeit zu begreifen und mit zu entscheiden. Es steckt in diesem Modell also weiterhin viel Wichtiges und gerade die heute verbreitete Ablehnung von (kritischer) Gesellschaftstheorie gibt allein Anlass, es zu verteidigen. Schon früh in den 1960er Jahren wurde von denen, die dieses Modell übernommen haben, die sich das als körperliches, als habituelles Muster eigen gemacht haben, kritisch festgestellt, dass Nonkonformismus auch irgendwie eine leere Geste sein kann: ja, das kann so unverbindlich sein, lasziv-pessimistisch im Jazz-Club abzuhängen, cool Zigaretten zu rauchen, einen schwarzen Pulli anzuziehen. Der Nonkonformismus sollte verbunden sein mit verändernder Praxis; es geht um die Disposition, gesellschaftliche Gegebenheiten nicht nur, weil sie da sind, deswegen als unveränderbare zu akzeptieren, sie für Naturgesetze zu halten, denen man sich lediglich anpassen kann. Und es ist interessant, wie viele Individuen dazu neigen, ihre ganze verbissene Energie und ihre kämpferische Entschlossenheit darin zu investieren, andere zu überzeugen, dass Anpassung und Unterwerfung die einzige Form von Freiheit ist. Westerwelle und Henkel repräsentieren eine solche konformistische Haltung. Demgegenüber ist der Nonkonformismus ein Wille zur gesellschaftlichen Befreiung von jeder Notwendigkeit.

Aber die Situation hat sich auch geändert. Das Modell des nonkonformistischen Intellektuellen codierte ja einen Gegensatz von Intellektuellem und homogener verwalteter Welt. Nach unserem heutigen Verständnis ist die Gesellschaft nicht homogenisiert, sondern eher strukturell pluralisiert, sie besteht aus vielen Subkulturen und Minoritäten. Sicherlich sollte man das nicht überschätzen, wie das in der Postmoderne-Theorie oder im politischen Liberalismus der Fall ist. Mit der Globalisierung erleben wir ja nicht nur eine Beendigung des Kulturalismus, sondern einen ungeheuren neuen Konformismus, nämlich genau nach dem Muster, auf das auch Adorno schon hinwies, dass nämlich die gesellschaftliche Entwicklung selbst zur Ideologie wird, zum bestandswahrenden Argument: Wir müssen das so tun, weil

der Weltmarkt es erfordert. Das ist doch einer der Standardsätze in der Politik, in der Wirtschaft und in jeder Talkshow. Das ist das, was als Common Sense von allen Seiten uns eingehämmert wird: es gibt keine Alternative, es muss so getan werden, weil das die Weltmarktkonkurrenz verlangt. Dabei wird die Weltmarktkonkurrenz als ein metaphysisches, unabänderliches Gesetz präsentiert, dem wir uns anpassen und einfügen müssen. Das ist so verbreitet, dass aus meiner Sicht, so interessant die einzelnen Subkulturen und Milieus oder Minderheiten auch sein mögen, im Großen und Ganzen die Leute dieser Vorgabe folgen. Die Differenz und die Pluralität reicht an dieses Grundmuster gar nicht heran. Im Gegenteil kann man sagen, dass auf der kulturellen Ebene – das sagen auch Negri und Hardt – aus Absatzgründen sehr viel Differenz inszeniert wird. Es ist eine kulturelle Differenz, die die Bedürfnisse und den Konsum anregt. Die Differenz und die individuelle Autonomie sind aber nicht die die Gesellschaft bestimmenden Gesichtspunkte. Es kann doch nicht die Rede davon sein, dass aus dem Prozess der Erzeugung kultureller Identitäten verschiedene Lebensgewohnheiten und -formen entstehen und es zu neuen Mustern der Koordination dieser Lebensweisen und damit auch zu einer ganz neuen Konstitution der Gesellschaft kommt. Konstituiert wird diese Gesellschaft wie in der Vergangenheit, aber nun auch verstärkt aufgrund des neoliberalen Konsenses, im Wesentlichen in den Produktionsverhältnissen. Kultur und Politik ordnen sich ihrem Selbstverständnis nach dem völlig unter und werden gleichzeitig untergeordnet. Dissens, Widerstand, Mobilisierung, die aus diesen Bereichen kommen, sind eher schwach. Genau genommen hat das erst in den letzten Jahren wieder angefangen. Also durch die Proteste in Seattle, die Proteste in Genua, die Sozialforen in Porto Alegre und Florenz, in denen die Arbeitsverhältnisse, die private Aneignung des gesellschaftlichen und natürlichen Reichtums skandalisiert wurde. Da kam es erst wieder zu einer Dynamik, diese Art der wirkungsmächtigen Wirklichkeitsgestaltung durch die Ökonomie neu in Frage zu stellen. Hier würde ich sagen, bilden sich wieder ganz neue Kategorien von Intellektuellen heraus. Nämlich solche Intellektuelle, die sich nicht alleine als Repräsentanten von Minoritäten verstehen oder als Minorität auftreten, sondern Leute, Akteure, die versuchen, breite Mobilisierung in Gang zu setzen, gegen einen großen Mainstream, der tatsächlich große Teile der Weltgesellschaft bestimmt, lenkt oder ausrichtet.

Für Adorno und Horkheimer war die Situation eher so, dass sie dachten, es gibt überhaupt keinen Dissens, kein dissidentes Denken mehr. Ihr Problem war, wie kann man in Europa, nachdem so viele kritische Intellektuelle vernichtet, verfolgt und vertrieben worden waren und die Jugendlichen über fast zwei Jahrzehnte nur reaktionäre, faschistische und nationalsozialistische Propaganda gehört hatten und vielfach autoritäre Positionen vertraten,

wie kann man dort eigentlich eine gesellschaftskritische, auf Veränderung zielende Theorietradition wiederbeleben, so dass es wieder verbindliches Handeln orientiert und eine breite Menge von Menschen in der Lage ist, eine Gesellschaft auf hohem Niveau zu verstehen und entsprechend mit langem Atem zu handeln, also nicht einfach nur ressentimenthaft rumzumeckern und sich ungeduldig in Aktionismus zu verlieren, der nur die jugendliche Vorstufe einer erwachsenen Anpassung ist, sondern im Detail und genau zu wissen, was genau läuft schief an kapitalistischen Gesellschaften und dies mit Beharrlichkeit und bis in die vielleicht zunächst einmal unauffälligen Details zu ändern. Adorno und Horkheimer waren mit ihren Überlegungen sehr erfolgreich. Das ist jetzt nicht alleine das Verdienst von Horkheimer und Adorno, aber daran haben sie schon einen wichtigen Anteil gehabt. Das, wo wir heute stehen, würde ich sagen, hat viel damit zu tun. Wir haben heute viele unterschiedliche Dissensgruppen, viele unterschiedliche Formen des Widerstands, wir haben aber auch starke abwehrende Affekte gegen ein tieferes Verständnis gesellschaftlicher Herrschafts- und Ausbeutungsprozesse – und wenn diese Abwehr von Kritik sich ausdrücklich erklärt, dann kommt irgendwann auch die Ablehnung der kritischen Theorie von Adorno oder Horkheimer zur Sprache. Von ihrer Theorie kann man lernen, dass es mit einer oberflächlichen, gesinnungshaften Kritik nicht getan ist, dass es nicht reicht, einfach gut, lieb oder tolerant zu sein und niemand was Böses zuzutrauen. Naivität ist unangebracht. Nachdem die Wahrheitspolitik Adornos und Horkheimers öffentlich und an den Universitäten sehr erfolgreich war, haben wir heute eher die Situation, dass diejenigen in der Linken, die Theorie machen, die zu einem anspruchsvollen Begriff der gesellschaftlichen Entwicklung beitragen wollen, heute eher an den Rand gedrängt werden. Die Arbeitsmöglichkeiten für kritische Theorie und Wissenschaft werden immer weiter eingeschränkt. Mir scheint, deswegen entsteht eine ganz neue Kategorie von Intellektuellen in der Linken. Also sehr viele, wenn man so will, stärker bewegungsorientierte oder bewegungsgebundene Theoretiker, die ihren Bezugspunkt in kleinen Gruppen haben, Zeitschriften machen oder im Netz veröffentlichen. Das sind gute Entwicklungen einerseits, andererseits haftet diesen Positionen manchmal auch etwas Sektiererisches an, manchmal ist die Theoriebildung autodidaktisch. Ich glaube, man muss die negative Seite auch betonen, es handelt sich um einen Rückschritt, denn genau genommen werden den Linken die theoretischen und empirischen Produktionsmittel vorenthalten, die nötig sind, um auf einem komplexen Niveau die gesellschaftliche Wirklichkeit zu begreifen.

*Wenn wir der Diagnose recht geben, dass in zunehmend ausdifferenzierten Milieus*

*unterschiedliche Erfahrungen gemacht werden, Widerstände erprobt werden und diese artikuliert werden, wie steht es dann um den Zusammenhang dieser Milieuerfahrungen. Muss jedes dieser partikularen Milieus seine eigenen gesellschaftstheoretischen Annahmen hervorbringen um gesellschaftspolitisch agieren zu können oder bedarf es schlicht der Wissenschaft, diesen Zusammenhang zu stiften? Wird hier nicht immer auf eine Weise der universelle Intellektuellen reproduziert? Oder andersherum gefragt: Worin sehen Sie die Grenzen dessen, was Foucault den spezifischen Intellektuellen nannte? Welcher Intellektuellentypus tritt nicht in die Repräsentations- oder Fürsprecherfalle und verzichtet gleichzeitig aber nicht auf die Stiftung von Zusammenhängen?*

So szientistisch bin ich nicht, dass ich denke, Wissenschaft könnte einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Milieus stiften. Aber mit Sicherheit ist Theorie ein Medium, in dem Konsens entstehen kann, und sie ist ein Element des Konsenses, denn Theorie ist ja eine bewusste und kooperative Form, ein gemeinsames Weltverständnis auszuarbeiten. Das muss aber nicht die Form eines universalistischen Intellektuellen annehmen, wenn darunter ein Intellektueller zu verstehen ist, der in olympischer Höhe über den Parteien ruht und usurpatorisch die Funktion des Intellektuellen für sich monopolisiert, also gleichsam das höchste Richteramt in Sachen Vernunft und Wahrheit für sich beansprucht. Aber auch das Modell des spezifischen Intellektuellen greift zu kurz. Ich meine, faktisch ist es so, dass heute immer noch beide Intellektuellentypen gleichermaßen an den Kämpfen beteiligt sind. Und vieles geschieht gerade dadurch, dass diese beiden Typen aufeinander treffen, eine Spannung erzeugen, sich wechselseitig verstärken oder schwächen. Häufig können beispielsweise Bewegungsinтеллектуelle, Intellektuelle mit einem lokalen Wissen sehr fruchtbar, aber eben auch sehr sektiererisch sein. Ähnlich gilt für universalistische Intellektuelle, dass sie hohe Rationalitätsmaßstäbe repräsentieren können, doch kontraproduktiv werden sie dort, wo sie Wahrheit zu einem Mittel der Zensur, der symbolischen Gewalt machen und sich alles nur noch um die Anschlussfähigkeit an die großen, die ewigen intellektuellen Traditionen handelt. Man sollte es gar nicht so schematisch gegeneinanderstellen wie Foucault das seinerzeit getan hat. Es handelt ist ja um ein ganzes Feld von Praktiken, die so isoliert voneinander gar nicht sind. Universelle Intellektuelle sind vor allem deswegen universell, weil sie in Kontakt mit vielen sozialen Prozessen und Bewegungen stehen. Sie sind ja nicht abgehoben davon, sondern verknüpfen in konkreter Form Vieles, haben wiederum Bezüge zu einzelnen Intellektuellen in den verschiedenen Feldern. Foucault hat die Vorstellung des spezifischen Intellektuellen gegen die vom universalistischen Intellektuellen entwickelt, aber man kann an

seinem eigenen Beispiel sehen, dass das gar nicht funktioniert. Letztlich war er selbst ein universalistischer Intellektueller. In seiner Person haben sich ja diejenigen repräsentiert gesehen, die gegen die Gefängnisse waren und gegen die Ausgrenzung der Irren und für Emanzipationsformen im Bereich der sexuellen Orientierung. Also mit seiner Theorie hat er viele verschiedene Initiativen und Bewegungen verbunden und wurde dadurch gewissermaßen zum Sprecher vieler unterschiedlicher emanzipatorischer Tendenzen.

*Selbst wenn er nicht in dieser gutväterlichen Haltung aufgetreten ist wie beispielsweise Sartre?*

Ich würde sagen, er hat in gewisser Weise Sartre fortgesetzt, ohne dass er das so wollte. Genau genommen war er ebenso ein universalistischer Intellektueller wie Sartre, aber in einem ganz anderen Sinne von Universalismus. Sartre hatte die Vorstellung, dass sich Intellektuelle auf die wissenschaftliche Wahrheit zu besinnen und zu berufen hatten. Wahrheit ist gut, weil sie für das allgemeine, menschheitliche Interesse gegen das partikulare Interesse der herrschenden Klasse steht. Wissenschaft und Wahrheit sind herrschaftskritisch. Wissenschaftler haben eine Verantwortung, denn immer, wenn sie sprechen, sprechen sie im Namen des Allgemeinen. Machen sie sich zu Instrumenten von Herrschaft, dann missbrauchen sie ihre gesellschaftliche Funktion. Das ist auch eine Anregung und Aufforderung, zur Emanzipation beizutragen, denn Sartre versucht, den Wissenschaftlern klar zu machen, dass in der bürgerlichen Gesellschaft sie genötigt werden zu lügen, also gegen ihren Wahrheitsethos, gegen ihre Einsichten zu verstoßen. Foucault – ähnlich wie Adorno – berücksichtigt die Erfahrung der Arbeiterbewegung. Unter Berufung auf wissenschaftliche Einsicht und im Namen der Wahrheit wurde hier ja gehandelt und Gewalt ausgeübt. Demgegenüber will Foucault zu einem Verständnis von Wahrheit in konkreten Kontexten eines Wissens von unten heraus und damit zu einer Verallgemeinerung von Wahrheit beigetragen, die die Fähigkeit hatte, viele verschiedene Strömungen anzusprechen, ohne ihnen aber die realen Erfahrungen und ihren spezifischen Wahrheitsgehalt abzusprechen. Es geht ihm um eine andere Haltung zur Wahrheit. Aber das war auch historisch eine andere Situation, denn es gab damals diese Bewegungen. Sartre hatte diese Bewegungen nicht als Hintergrund. Er berief sich auf Wahrheit, weil das eine Möglichkeit war, sich der bürgerlichen Gesellschaft entgegenzustellen. Wenn es nun sowieso schon so viele Wissenschaftler und Intellektuelle hat, die in den Bewegungen arbeiten und darin tätig sind, dann ist das eine ganz andere Situation. Aber in beiden Fällen handelt es sich um den



universalistischen Intellektuellen. Es sind ja viele, weltweit, die sich positiv auf Foucaults Theorie beziehen. Sicherlich noch mehr als auf Sartre in den 1950er und 1960er Jahren, den bedeutenden existentialistischen Schriftsteller und marxistischen Philosophen, der weltweit bekannt, überall aufgeführt und besprochen wurde. Dies ist ja vergleichbar mit Foucault, der deswegen auch nicht mehr bloß als Repräsentant eines lokalen Wissens betrachtet werden kann. Auch wenn der Begriff des spezifischen Intellektuellen ungeeignet ist, um seine eigene Praxis zu charakterisieren, ist er brauchbar in dem Sinne, dass man nicht philosophisch im Namen der Wahrheit spricht, sondern von spezifischen Problemen. Letztlich hat Foucault aber einen falschen Begriff von Universalismus, eine klassisch philosophische Idee und nicht einen praktischen Begriff von Universalismus, in dem Universalismus die konkrete Allgemeinheit der Lebensweise vieler Menschen bedeutet, also eine historische Form von Universalismus. Da hat er selbst noch philosophisch und transzendental geredet.

*Von Gramsci her gedacht, geht es vor allem um das Herausstellen der alltäglichen konsensuellen Praktiken. Schaut man sich hingegen neuere Theorieentwürfe an, wie die von Deleuze/Guattari oder Hardt/Negri, wird der Akzent auf Vielheiten oder Multitude gelegt. Wenn man diese Ansätze auf das bezieht, was Sie eben die wirkmächtige Wirklichkeitsgestaltung durch die Ökonomie nennen, so scheint der Terminus der konsensuellen Praktik besser zuzutreffen. Sollte man in diesem Zusammenhang von den Konzepten der Vielheit oder der Multitude eher absehen?*

Nein, ich denke hier besteht nicht so ein großer Gegensatz: Gramsci hatte die Vorstellung, dass ein neuer historischer Block gegen den der Herrschenden entwickelt werden müsste. Gegen das vorherrschende Verständnis in der kommunistischen Bewegung sollte dieser historische Block so sein, dass die vielen unterschiedlichen Vorstellungen von Emanzipation und die verschiedenen Ziele und Wege, die zur Emanzipation führen, in diesem neuen historischen Block ihren Platz finden. Multitude oder Vielheit sind Begriffe, die sich vor allem gegen die Idee eines repräsentierbaren Volkes wenden. Brecht sprach aus demselben Grund von den Leuten. Es geht um die vielen Einzelnen, die vielen kleinen Gruppen, die unterschiedliche Vorstellungen davon haben, was Emanzipation jeweils für sie bedeutet, nicht um einen homogenen Volkskörper und -willen. In diesem Sinne deckt sich das ganz mit der Überlegung von Gramsci. Die Herstellung eines Konsenses heißt nicht, dass die unterschiedlichen Gruppen und Individuen alle eine Meinung haben oder dass sie sich auf irgendeinen kleinsten Nenner einigen, etwas, was sie alle gemeinsam haben (wie das bei

Rousseau noch der Fall war), sondern das heißt, dass sie sich in der Tat darüber einigen, gemeinsam Wege der Emanzipation zu gehen und die Emanzipation der jeweiligen Gruppen nur darin bestehen kann, dass auch die anderen sich nach den ihnen wichtigen Gesichtspunkten emanzipieren können. Es geht bei Gramsci im Prinzip um die Herstellung von Vielfalt und darin deckt er sich genau genommen mit dieser ganzen Strömung, die von Adorno über Foucault und Deleuze/Guattari bis hin zu Negri/Hardt reicht, nämlich diese Vorstellung, das Ziel von Emanzipation ist die Ermöglichung von Vielfalt, von freier Individualität, von unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens. Es gibt nicht nur eine mögliche Form der Emanzipation, sondern eben viele Formen. Die meisten, wenn nicht alle, schließen einen spezifischen Weg aus dem Kapitalismus heraus ein. Das ist der Punkt. Für Gramsci ist immer klar, dass die Ermöglichungsbedingung – und das teilt er sehr mit Negri/Hardt – die Veränderung der Produktionsverhältnisse und die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist. Für jede der emanzipatorischen Bewegungen stellt sich diese Frage aber auf eine spezifische Weise, es ist nicht für alle gleich wichtig, sie sind mit kapitalistischen Produktionsverhältnissen in unterschiedlicher Weise konfrontiert – und gerade um diese Art und Weise geht es bei der Frage eines neuen historischen Blocks. Aber es wird diese unterschiedlichen Arten der Emanzipation auch nicht geben, wenn die Produktionsverhältnisse nicht geändert werden. Das heißt, welche Bedeutung diese Veränderung für die verschiedenen Gruppen auch immer hat, sie werden überlegen müssen, ob eine solche Änderung nicht doch notwendig ist. Eine Entscheidung auf diese Fragen werden sie jeweils auf verschiedener Weise treffen. Für eine der großen Emanzipationsbewegungen, die jetzt schwächer ist, die Arbeiterbewegung, die die Lohnabhängigkeit und den Zwang zur Arbeit bekämpft, stehen die Produktionsverhältnisse selbst im Zentrum der Emanzipation. Andere Bewegungen greifen andere Aspekte der alltäglichen Praktiken heraus und setzen andere Prioritäten, aber in der einen oder anderen Weise ist die Frage der Produktionsverhältnisse auch für sie von Bedeutung.

*Viele kritische Intellektuelle versuchen dieses Herrschaftsverhältnis mit Selbstreflexivität kenntlich zu machen. Im Popfeuilleton und in weiten Teilen der linken kulturorientierten Presse gehört es mittlerweile zum guten Ton, sich selbstreflexiv zu geben. Zunächst etwas pauschal gefragt: Was unterscheidet Ihrer Meinung nach eine eher affirmative Selbstreflexivität im Sinne einer narzistischen Nabelschau von einer kritischen Selbstreflexivität bzw. Haltung wie sie von Horkheimer und Adorno vorgestellt wird?*

Reflexivität heißt, das, was mit einem unter besonderen Umständen geschieht, sich selbst zugänglich zu machen, also bestimmte Gefühle, bestimmte Ressentiments, um sich aus der Situation zu befreien, nicht ihr Opfer zu sein. So war Adorno der Ansicht, dass wir alle unter heutigen kapitalistischen Gesellschaften rassistische Ressentiments haben. Der Unterschied ist der zwischen denen, die sich das zugestehen und dann selbstkritisch wenden und solchen, die sich darauf versteifen und der Dynamik solcher Ressentiments überlassen. Vergleichbares können wir in vielen Bereichen beobachten, also dass es Leute gibt, die gleichsam unkritisch und konformistisch ihren eigenen Gefühlen und Erfahrungen gegenüber sind, diesen folgen und vollstrecken, also gleichsam sich zu Bauchrednern ihrer eigenen ersten wutgeladenen und patzigen Reaktion machen, sich den primitiven und häufig infantilen Regungen einfach überlassen, und das dann rationalisieren und ausbauen und immer neue Argumente dafür finden, so dass dann schließlich auch das entsprechende Klima geschaffen wird. Die Selbstreflexion will eigentlich besagen: Nichts von diesen Gefühlen ist uns fremd, das ist nur allzumenschlich, im Sinne der heutigen Verfasstheit der Individuen. Aber es ist änderbar. Denn der springende Punkt besteht darin, sich zu fragen: Was geschieht mit einem, warum mache ich das eigentlich? Bin ich nicht unfrei, wenn ich mich dem Gefühl überlasse, macht es mich nicht weniger souverän? Die Selbstreflexion bedeutet, Freiheit sich selber gegenüber zu gewinnen, weil man die eigene Individualität nicht als etwas Letztes und Unbefragtes gelten lässt, sondern in ihr das Hergestellte, das Kollektive begreift. Sich selbst zum Gegenstand der Überlegung zu machen kann nun auch narzisstische Komponenten haben. Aber das ist ja selbst ein Moment von Unfreiheit, weil nicht so darüber nachgedacht wird: Warum bin Ich in dieser Weise, so dass sich alles um mich dreht, sich alles auf mich bezieht? Sich selbst gewissermaßen zum Mittelpunkt des Weltgeschehens zu machen, ist also gleichzeitig eine extrem unfreie Haltung, weil man im Prinzip keine Distanz zu sich gewinnt und man nicht prüfen kann, was eigentlich in einer Situation mit einem gemacht wird und geschieht. In diesem Sinn kann der selbstreflexive Habitus auch mit Anspruch auf eine Prämie, auf einen Distinktionsgewinn verbunden sein. Die Sache wird noch komplizierter, wenn man die Foucaultschen Überlegungen vor Augen hat, dass sich die eigene Subjektivität performativ bildet, weil man immerzu die Wahrheit über sich sagen und herausfinden will. Die Selbstreflexion wird damit zu einem Mechanismus der Erzeugung der Subjektivität. Nun hängt da auch sehr viel an der Frage, wie beurteilt man diesen Prozess der Subjektformierung. Man kann natürlich sagen, das sind Formen der Unterwerfung, andererseits ist aber auch klar, dass wir nur dadurch, dass wir eine bestimmte Form der Subjektivität ausbilden – die wir also auch ausbilden, wenn wir selbstreflexiv werden – eine bestimmte Möglichkeit entwickeln,

sich selbst zu objektivieren, oder wie Adorno das sagt: eine Freiheit zum Objekt, in diesem Fall zum eigenen Ich, zu gewinnen, sich also nicht jeder psychischen Tendenz, die uns gerade überfällt, hilflos zu überlassen, sondern sie zu bearbeiten; die Fähigkeit, zu prüfen, ob ich so sein will, ob ich anderen so viel Macht über mich zugestehen will. Selbstreflexion ist ein sicherlich ein schwaches Mittel gegen eine solche Macht anderer über mich. Wenn ich schon Subjekt werden soll und muss, dann ist es doch auch wichtig zu fragen, wie werde ich, wie rede ich über mich, welche Reaktionen beobachte ich an mir, wo werde ich zum Opfer meiner selbst. Selbstreflexion ist also ein Moment in der organischen Zusammensetzung des Subjekts – aber als solche weist sie selbst noch auf eine bestimmte Unfreiheit hin, nämlich die zwanghafte Form der Identität.

*Geht diese Form der Subjektivität bzw. der Selbstbefragung und -objektivierung denn notwendig einher mit einer gesellschaftspolitischen Artikulation?*

Nicht unbedingt. Es hängt davon ab, was man gewissermaßen in den Begriff der Selbstreflexion schon mit einbezieht. Bei Adorno ist das schon so gemeint. Aber das muss natürlich nicht so sein. Viele Leute sind heutzutage Mustern der Selbstreflexion verbunden, von denen man sagen kann, denen haftet wirklich etwas Pastorales an. Individuen sehen sich als Träger von Energien und kosmischen Ereignissen und spirituellen Erfahrungen – sie machen sich zum Gegenstand einer konformistischen Selbstsorge. Bei Adorno wäre das auch wieder Gegenstand gesellschaftstheoretischer Reflexion, und das heißt, dass für ihn eigentlich diese Selbstreflexion immer auch bedeutet, den Platz, den wir einnehmen mit dem, was wir denken und fühlen, wiederum zu reflektieren. In diese Reflexion gehen notwendig das Gesellschaftliche, die materiellen Praktiken einher: die individuellen Gefühlslagen werden gesellschaftstheoretisch zu begreifen versucht, weil sie sich bei vielen Individuen finden. Das gilt dann auch für bestimmte Muster der Selbstreflexion; es stellt sich dann immer auch die Frage, warum wollen wir genau so denken, warum wollen wir genau in dieser Weise über etwas nachdenken und reden. Das meint ja Selbstreflexion, das ist genau genommen eine ähnliche Befragung, wie sie Foucault praktiziert. Nämlich, wenn man so will, die Frage nach der Genealogie der Diskurse der Selbstsorge. Die Frage danach: warum bin ich kritisch, warum bin ich ein Subjekt, was bedeutet es, ein Subjekt und selbstreflexiv zu sein. Bei Adorno geht das auch schon sehr weit, nämlich bis hin zu der Überlegung, dass er sich fragt: Ist nicht die Tatsache, dass ich von mir als einem Ich spreche etwas, was selbst schon einen bestimmten Zwang darstellt, eine Unfreiheit. Die Selbstreflexion wird bei ihm gewissermaßen

nochmals kritisch gewendet, gegen die Dimension des Selbst. Das ist nicht so zu verstehen, dass man durch Selbstreflexion auf sich selber, auf ein wirkliches Ich stößt, man also das Selbst, was man im Kern zu sein scheint, endlich gegen alle Verstellungen freilegt. Sondern es ist eigentlich eine kritische Befragung der Position des Selbst und die Frage, ob die Identität, auf die wir uns gerade beziehen, nicht selber eine Instanz der Unterwerfung, der Repression und Macht ist. Foucault radikalisiert dann allerdings diesen ganzen Gedankengang, weil er die Selbstsorge in den Kontext von Regierungspraktiken und Herrschaft rückt. Bei ihm findet sich in diesem Sinn kein Plädoyer mehr für eine bestimmte Technologie der Selbstsorge.

*Wie verhält sich dies zur Funktion des Intellektuellen, also einem Mitglied der kopfarbeitenden »Klasse«?*

Als Intellektueller hat man das Privileg, also Zeit und Begriffe, sich selbst in dieser Weise zu thematisieren, das Privileg, diese Reflexionsform weiter auszuarbeiten, in größerem Umfang festzuhalten, zu vertiefen und damit auch Dimensionen der Kritik zu entwickeln, die üblicherweise Menschen zwar haben könnten, jedoch nicht über die Zeit verfügen. Viele Menschen sind tatsächlich dem Zwang unterworfen, einfach – wie kann man sagen –, distanzlos zu sich zu funktionieren. Das muss man doch einfach so sehen. Da sagt man nichts gegen die Menschen, sondern über die Verhältnisse unter denen sie leben. Denn es ist eben auch eine Form von Herrschaft, Individuen Mechanismen, die für die Reproduktion von Identität und Subjektivität wichtig sind, vorzuenthalten. Viele Individuen leben noch unter dem Niveau der organischen Zusammensetzung des Subjekts. Sie müssen funktionieren, und sie verfügen nicht über die notwendigen Technologien der Selbstsorge, die sich einstellenden entstehenden Konflikte und Probleme in Arbeitssituationen, in der Familie oder Nachbarschaft zu bewältigen. Wenn sie nicht funktionieren, dann können sie die notwendigen Selbstreflexionen gar nicht anstellen, die meistens sehr viel mit psychischer Anstrengung, mit Zeit, häufig sogar mit finanziell aufwendiger professioneller Unterstützung verbunden ist. Häufig werden sie zum Objekt primitiver Sozialtechniken, während aufwendigere Formen zur Reorganisation von Subjektfunktionen wie Psychoanalyse, Supervision oder Moderation wenigen privilegierten Gruppen vorbehalten ist.

*Wenn heutzutage die Konsumenten weniger in quantitativen Dimensionen wahrgenommen werden, sondern man eher daran interessiert ist, sie als lebendige Individuen mit*

*milieuspezifischen Konsumverhalten zu erfassen, laufen nicht dann gerade die Cultural Studies Gefahr, mit ihrer Aufwertung von Erfahrungen und Eigensinn lediglich erweiterte Konsumentenforschung zu werden? Oder wie kann dem Problem begegnet werden, dass diese – zunächst kritisch gemeinte, weil auf Widerstände in kulturellen Praktiken abzielende – Hinwendung einerseits zu einem gesellschaftskritischen Defizit führt und andererseits einen Intellektuellentypus vorschlägt, der sich nahtlos in den flexibilisierten und wissensbasierten Kapitalismus integrieren lässt?*

Ich wäre da vorsichtiger als Sie. Die Konsumforschung arbeitet nach wie vor mit großen Ziffern. Da werden Einschaltquoten im Fernsehen gemessen und durch große Befragungen mit vielen Tausenden Konsumentenbedürfnisse eruiert. Auch die fortgeschrittene und differenzierte Untersuchung von Milieus zielt auf große Gruppen, die Millionen Menschen umfassen. Ich würde nicht sagen, dass die Cultural Studies gleichsam automatisch auf Konsumentenforschung hinausläuft, aber manches passt schon dazu und wird auch entsprechend genutzt. Wenn man also bestimmte Forschungsergebnisse nimmt, wie beispielsweise zur Bikerkultur, zu Fitness Studios, Musikszene oder Einrichtungsgewohnheiten, dann gibt es hier Ergebnisse, die sich mit quantitativen Methoden nicht erzielen lassen. Es verschränken sich also auch qualitative Momente mit direkten konsumforscherischen Interessen, aber darauf sollte man es nicht reduzieren. Gleichwohl, es gibt in den Cultural Studies natürlich sehr unkritische Ansätze, die die Sprache der Werbung und des Marketings, der Eventinszenierung eine tolle Sache finden und beeindruckt sind von diesen Prozessen. Und man muss natürlich auch sehen, dass aus dieser Tradition der Cultural Studies, wie z.B. bei Scott Lash, auch ganz affirmative Konzepte der Kulturindustrie kommen und eine ganz positive Vorstellung von industriell organisierter und produzierter Kultur gepflegt wird. Es handelt sich nicht mehr um ein kritisches Verständnis im Sinne einer Herrschaftsapparatur, die bestimmte Ideologien produziert und eine bestimmte herrschaftliche Lebensweise. Das sind mittlerweile in der Soziologie und in den Wirtschaftswissenschaften eigene Disziplinen. Ich denke, es wäre eine eigene empirische Studie wert zu untersuchen, inwieweit qualitative Forschung der Cultural Studies wiederum von den Unternehmen genutzt werden, um bestimmte Zielgruppen noch präziser anzusprechen oder zielgruppenorientiert Produkte anzufertigen oder zu verfeinern.

*Ist in dem gesellschaftstheoretischen Defizit der Cultural Studies nicht auch ein Grund dafür zu suchen, dass sie sich solchermaßen konsumforscherisch anbieten?*

Ich würde nicht sagen, dass man das so einfach durch innertheoretische Defizite erklären kann. Auch die Kritische Theorie mit ihren Analysen zur Kulturindustrie und zur Charakterstruktur war schon früh für Wirtschaft und politische Verwaltung interessant. Es ergibt sich aus der Kompetenz: man lernt bestimmte Prozesse theoretisch kennen und verstehen, und wenn man dann als Soziologe arbeiten möchte, kommt man schnell in diese Bereiche, weil man die Arbeit kennt, vielleicht Kontakte hat. Dann nutzt man noch die Phantasie und Kreativität, die eine solche kritische Theorie vermittelt, um schließlich bessere Werbung zu machen. Und ich denke, das wird vielleicht für einen Teil der Leute, die in den Cultural Studies sind, genau so sein. Das hat aber eher mit Veränderungen zu tun, wie Unternehmen sich in ein Verhältnis zu Märkten setzen. Das ist eine Umstellung im ökonomischen Handeln: Märkte werden nicht mehr versucht, mit großen Zahlen stabil zu halten. Die Unternehmen versuchen eher sehr marktnah und kundenorientiert zu produzieren. Da sind dann sehr schnelle, qualitativ auf kleine Gruppen mit Pionierfunktionen ausgerichtete Forschungen sehr wichtig, weil da ein Lebensstil avantgardistisch entwickelt wird, der dann wiederum von Trendforschern und der Industrie wahrgenommen und für die Entwicklung neuer Produkte aufbereitet wird. Das sind doch keine Gesellschaftsprognosen, sondern Prognosen hinsichtlich des Konsums- und Freizeitverhaltens und der Produktorientierung. Da greifen solche Mechanismen ineinander: wo die Industrie etwas will und die Wissenschaft solche Tendenzen unterstützt.

*Mit Hardt/Negri ließe sich doch sagen, dass wir heute dem näher gekommen sind, was für Gramsci immer als kritischer Bezugspunkt diente. Dass wir nämlich alle Intellektuelle sind und erst durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung zu HandarbeiterInnen und KopfarbeiterInnen gemacht werden. Ist also angesichts der Diagnose von Hardt/Negri zur immateriellen Arbeit der Begriff des Intellektuellen obsolet geworden?*

Ja, das ist eine ernste Herausforderung. Wenn Hardt/Negri Recht haben, dann wäre eine der Hauptforderung in der sozialistischen und kommunistischen Tradition erfüllt, die Aufhebung der Trennung von Hand- und Kopfarbeit. Wenn dem so wäre. Das ist aber nicht so.

*Nicht?*

Nein, es ist nicht so. Ich meine, man wird das weiter untersuchen müssen, aber es ist

momentan zumindest nicht so. Natürlich kommt es zu einer stärker wissensbasierten Arbeit. Damit wird die Arbeit als Arbeitsprozess aufgewertet und intellektualisiert, aber es führt nicht zu den Kompetenzen, die man historisch damit verbunden hat, dass nämlich mit diesem Wissen gesamtgesellschaftliche Prozesse, also der Charakter der Kooperation, des gesellschaftlichen Zusammenhandelns als eine eigene Produktivkraft, für die Akteure selber Gegenstand ihrer Gestaltung wird. Nach wie vor trennen wir doch die vielen intellektuellen Funktionen von den körperlichen Ausführungsfunktionen. Bei einzelnen Beschäftigtengruppen fallen einige Aspekte von körperlicher und geistiger Tätigkeit zusammen, aber erstens sind die doch eher relativ klein, und insgesamt sind damit noch nicht gesellschaftliche Funktionen erfasst. Denn diese Beschäftigtengruppen vereinigen diese Kompetenzen nur im schmalen Bereich ihrer produktiven Tätigkeit. Dies ändert noch nicht die gesellschaftliche Aufgabenteilung, auch wenn für diese neue Herausforderungen entstehen. Vielleicht könnte man aber die These von Negri und Hardt so retten: Dass das praktisch eine Zukunft ist, die sich jetzt in der Gegenwart schon abzeichnet. Das ist eine große Herausforderung für die kritische Gesellschaftstheorie und für die Gesellschaftsformation selbst. Denn es gibt zwei zentrale Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die für Klassengesellschaften charakteristisch sind. Das ist eben die Trennung von Kopf- und Handarbeit und die geschlechtliche Arbeitsteilung. Und in beiden geschehen im Moment große Veränderungen. Es bleibt abzuwarten, ob diese derartige Herausforderungen für die kapitalistischen Organisationsformen sind, wie das Negri/Hardt behaupten. Aber man muss das natürlich klar sehen: Frauen haben sich in den letzten dreißig Jahren in den führenden kapitalistischen Gesellschaften in einer Weise von männlicher Herrschaft befreien können, so dass es sich wirklich um einen Einschnitt in eine jahrhundertelange Unterwerfungspraxis handelt. In einem bemerkenswerten Umfang kommt es auch zu einer Bildungsbeteiligung der unteren Klassen. Das könnte schon zu großen Einschnitten in den Reproduktionsmustern kapitalistischer Gesellschaften führen und wirklich zu erheblichen Veränderungen der Emanzipation. Ich würde sagen, aufgrund der jahrelangen Erfahrung mit solchen Analysen sollte man vielleicht optimistisch im Willen bleiben und skeptisch in der Theorie.

*Also Sie würden sagen, dass die Trennung von Kopf- und Handarbeit auch für heutige kapitalistische Gesellschaften noch zutrifft?*

Ja. Man darf die Unterscheidung aber auch nicht allzu empiristisch verstehen. Natürlich, wenn Intellektuelle arbeiten, sitzen sie am Schreibtisch. Das ist eine körperliche Tätigkeit. Und



natürlich wird auch eine Putzfrau über ihre Arbeit und über sich nachdenken. Das weiß man aus vielen Untersuchungen: Ohne diese spontane, kreative, geistige und eben auch unbezahlte Zusatztätigkeit wären auch einfache körperliche Arbeiten gar nicht durchführbar. Aber das ist gar nicht der Punkt auf den es ankommt, sondern die Frage ist: Welche Bedeutung oder welche Funktion haben diese Tätigkeiten innerhalb der Gesellschaft. Wenn eine Putzfrau denkt, eine Köchin denkt, dann wird das Gedachte in keinem philosophischen Seminar zum Anlass ausführlicher hermeneutischer Bemühungen. Wenn eine Köchin malt, wird die Kunstgeschichte – außer in den seltenen Fällen naiver Malerei – das nicht als Beitrag zur Fortentwicklung der künstlerisch entfalteten Perspektiven und Sichtweisen auf die Welt deuten. Es wird wahrscheinlich auch nicht den Kunsthandel bewegen, und es werden wenige sein, die das aufhängen oder sammeln werden. Das heißt, um diese Arbeitsteilung herum gruppieren sich gewaltige gesellschaftliche Institutionen. Das sollte man nicht vernachlässigen. Entsprechend gilt gerade für die historische Periode, aus der wir uns allmählich herauslösen, den Fordismus, dass eine Vielzahl von Tätigkeiten systematisch auf manuelle, körperliche Arbeit beschränkt wurden, der subjektive, intellektuelle und emotionale Anteil der Arbeit, systematisch ausgeklammert oder zurückgedrängt wurde. Jetzt ist die Frage hochinteressant: Hat sich das geändert? Negri/Hardt oder die ganze französische Gruppe um Multitude herum vertreten die Ansicht, dass es zu einer Reorganisation von intellektueller und körperlicher Arbeit, zu immaterieller Arbeit kommt, was bedeuten soll, dass zunehmend Arbeit wissensbasiert ist, dass emotionale, affektive, kommunikative Aspekte, also die subjektiven Anteile, in der Arbeit selbst in Anspruch genommen werden. Sie sagen letztlich: Genau genommen geht es in die von Marx prognostizierte Richtung, dass nämlich eines der Grundlagenelemente für Klassenherrschaft historisch in und durch die Dynamik der kapitalistischen Entwicklung überwunden wird. Darauf stützen sie hohe Emanzipationserwartungen. Also wenn man jetzt sagt, das ändert sich, dann heißt das auch – aus der Sicht von Negri/Hardt –, das ändert sich aufgrund einer gewaltigen Umwälzung in den Grundlagen unserer Gesellschaft. Die Freiheit steht gleichsam im Empire kurz vor der Tür. Und da fangen die Fragen an. Gilt diese Diagnose? Nicht weil ich die methodischen Prinzipien oder das emanzipatorische Interesse nicht teilen würde. Meine Frage ist, könnte es nicht so sein, dass sie die Situation im Moment vielleicht zu optimistisch sehen, mit den jeweiligen politischen Konsequenzen. Nehmen wir doch mal einen Fall, der für sie wichtig sehr ist, nämlich affektive Arbeit, also Wellness-Arbeiten, affektive Arbeiten, wie zum Beispiel Pflegedienste. Mit der Neoliberalisierung der Pflege kommt es doch dazu, dass in den Pflegediensten Punktsysteme eingeführt wurden. Für jede Tätigkeit, einzelne Körperteile

zu waschen, hinzulegen, sauber zu machen usw. werden Punkte vergeben. Dass ist ähnlich wie im Bereich der Hochschule mittels Studentenbetreuung, Doktorarbeiten, Veröffentlichungen, in verschiedenen Zeitschriften und Büchern – immer gibt es Punkte. Das bedeutet, die Pflege wird genau genommen einer systematischen Effizienzorientierung, dem so genannten Benchmarking unterworfen. Sie wird immer wieder daraufhin geprüft, ob sie auch wirklich effizient genug organisiert ist. Und da könnte man sagen, da gibt es eher Elemente von Taylorisierung: also die Zerlegung in kleinste Arbeitsabschnitte, genaueste Bewegungsabläufe und darauf folgend Vorgaben für die Pflege. Die zu pflegende Person spielt gar keine Rolle. Genauso konnte man mittlerweile beobachten, dass zum Beispiel die Aufrufung subjektiver Anteile, wie subjektives Wissen um Produktionsprozesse und Arbeitsabläufe, kollegiales Verhältnis, emotionale Anteile, die die Kooperation und den Zusammenhalt ermöglicht oder verbessert, dass das zu Ausbeutung und Selbstausbeutung beiträgt. Den Druck, den Kollegen dann wechselseitig aufeinander ausüben, verschärft sich so sehr, dass viele Beschäftigte dazu tendieren, lieber wieder nach einem klassischem Muster der Fließfertigung zu arbeiten. Wenn man das so nimmt, dann kann man sagen, die Tendenzen sind überhaupt nicht so richtig klar, und es spricht wirklich viel dafür, dass diese subjektiven Anteile, das Wissen, die Gefühle stark ausgebeutet werden ohne die Beschäftigten mit den Kompetenzen auszustatten, die historisch mit der Intellektualisierung verbunden waren, die der Betriebslenkung, der Entscheidung über die Produktion, ihre Organisation, die Produkte etc. Die Produktionsabläufe, was produziert wird, wie produziert wird, in welchem Umfang, mit welchen technischen Mitteln, in welchen Weltregionen, ist nicht wirklich Gegenstand der Beschäftigten, sondern bleibt weiterhin in der Entscheidungsgewalt von eher noch mächtiger gewordenen Unternehmenszentralen, die häufig überhaupt keinen konkreten Managementfunktion mehr erfüllen, sondern über Dachgesellschaften nur noch untergeordnete Unternehmen koordinieren. Selbst die arbeitsorganisatorischen Aufgaben werden ausgelagert. Was die de facto machen, ist eine Art superpanoptische Kontrolle und Steuerung eines gewaltigen Netzwerks. Es handelt sich also um die Bildung und Steigerung von dezentralisierter Netzwerkmacht. Das kann man nicht im Ernst als die Überwindung der Trennung von Kopf- und Handarbeit bezeichnen.

*Wird von Hardt/Negri nicht auch behauptet, dass die Chancen der Infragestellung der Eigentumsverhältnisse dadurch steigen, weil zunehmend die Beschäftigten ihre kognitiv-subjektiven Faktoren als enteignet oder ausgebeutet erfahren und somit auch eine höhere Plausibilität der Kapitalismuskritik für weite Teile der Bevölkerung entsteht? Als ob*

*gewissermaßen die Chancen der Einsicht in entfremdete Arbeit näher an die Subjekte herangerückt wäre?*

Kapitaltheoretisch gesprochen könnte man sagen, geht das in eine gewisse Richtung, wie sie Marx auch schon ähnlich formuliert hat. Aber zu Eigentumsverhältnissen und zu Prozessen der Kapitalreproduktion sagen Hardt/Negri, denke ich, gar nicht so viel. Sie entfalten einen Gedanken von Marx. Danach entfalten sich die Produktivkräfte, also die gesellschaftliche Kooperation, die Gesellschaftlichkeit des tätigen Zusammenhangs, derart, dass Gesellschaftlichkeit selbst zur zentralen Produktivkraft wird. Die ganze Gesellschaft wird als produktiver Organismus begriffen, aus dem man kaum etwas herausnehmen kann, weil alles durch spezifische Kooperations- und Arbeitsteilungsmechanismen derart eng verzahnt ist, dass, wenn man an einer Stelle etwas herausnimmt, das Ganze in Schwierigkeiten gerät. Man könnte in der Tat sagen, dass das das ist, was Hardt/Negri mit Immanenzwerdung meinen, auf diesen produktiven Zusammenhang zielt ihr Begriff der Biopolitik als Produktion des gesellschaftlichen Lebens. Ideologisch wird das ihrer Ansicht von Luhmann getroffen, bei dem sich immer das System reproduziert und genau genommen niemand mehr Verantwortung im Einzelnen hat. Dann ist interessant: Wie denkt man gegen die Systemtheorie, also gegen die Theorie Luhmanns, jetzt Widerstand oder Veränderung. Aus der Perspektive der Systemtheorie ist klar: obwohl sich alles immer ändert, soll sich die Struktur der funktional differenzierten Gesellschaft nicht ändern. Es geht immer um die Reproduktion der Systeme. Demgegenüber betonen Negri und Hardt, dass sich aus der Immanenz dieser Reproduktion Widerstände, neue Bedürfnisse, Konflikte, Singularitäten oder Vielfalt entwickeln, und diese produzieren gemeinsam neue Formen des Zusammenlebens. Das Empire – oder was sich damit verbindet, die Mischung zwischen Kapitalmacht, politischer Macht oder Militärmacht – verhält sich gegenüber der schöpferischen und produktiven Seite der Selbstgestaltung der Menge parasitär. Aber das finde ich eine schwache Stelle in dem Buch, weil es eher ein Problem ist, zu denken, dass das Kapitalverhältnis nur parasitär operiert, also gleichsam nicht selber eine organisatorische, steuernde und die Gesellschaft gestaltende Funktion hat. Dabei geht es ihnen um etwas Richtiges: Der Reichtum wird von der Menge der Menschen erzeugt und nicht vom Kapital, er ist deswegen gesellschaftlicher Reichtum. Gleichwohl ist das Kapital als moderne Form der Reproduktion und Herrschaft auch eine die Gesellschaft formende und organisierende Macht. Ich halte die Vorstellung für falsch, dass das Verhältnis von kooperativer Produktion des materiellen Lebens und Kapital schon so äußerlich geworden ist, dass es nur noch wie so eine Art Schlangenhaut abstreift werden müsste. Wir haben natürlich

viele Möglichkeiten zur Emanzipation, und vieles ist schon vorhanden. Aber das ist nicht gleichsam gegen unser Wissen oder ohne unser Wissen immer schon da. Es gibt da in der Analyse einen utopischen und voluntaristischen Zug.

*Viele linke Studenten oder junge Kopfarbeiter verabschieden sich von der Universität oder brechen ab, manche, weil sie darin keine wirklichen Alternative für politisches Engagement sehen und wenden sich dann eher dem popkulturellen Milieu zu, organisieren Lesungen und Literaturkreise, machen politische Veranstaltungen und Konzerte etc. Inwieweit ist für Sie selbst der Wissenschaftsbetrieb noch ein ernst zunehmender Ort, um wahrheitspolitisch effektiv agieren zu können?*

Ich meine, man sollte keinen Ort aufgeben, denn das wäre ganz schlecht im Sinne der Hegemonie. Ich würde deswegen auch nicht allein Wissenschaft oder Theorie empfehlen. Allerdings denke ich, dass sich die Universität tatsächlich so verändert hat, dass die Linke an der Universität mit ihren Theorieprogrammen und Theorievorstellungen nicht mehr sehr viel Platz hat. Die Linke ist aus der Universität praktisch über große Strecken hinausgedrängt worden – die Forderung nach kritischer Wissenschaft an die Universität war nur für eine kurze Zeit erfolgreich. Es gibt nur noch wenige Linke, die da arbeiten und Einfluss auf die Forschungsfragen und theoretischen Debatten haben. Im Vergleich zu anderen Ländern wie Britannien, USA, Frankreich oder Japan gibt es eigentlich nicht einmal mehr die Nischenexistenz. Wenn kritische Studierende diesen Schritt machen, aber ich finde das ambivalent. Es entstehen so vielleicht neue Infrastrukturen, neue Möglichkeiten für Theoriebildung, eine neue Art, theoretisch zu denken. Man muss sich nicht an die Universitäten klammern, wenn man das Gefühl hat, dass man dort nichts ausrichten kann, und es entwickeln sich Kräfte, andere Orte zu schaffen. Das handelt sich aber auch um eine Schwächung. Denn man erspart den Hochschulen die kritische Provokation; und für die Linke wird es zunehmend schwierig, ausgreifende Theorien zu entwickeln, da sich die Möglichkeiten verschlechtern, Theorien auszuarbeiten, empirisch zu vertiefen. Nicht zu unterschätzen ist auch, dass der Einfluss auf die Ausbildung schwindet. Das alles ist an den Universitäten immer noch, aber schwächer werdend möglich. Wenn man keine Ressourcen und institutionellen Möglichkeiten einer ständigen und langfristigen Arbeit hat, dann bedeutet das auf alle Fälle einen Nachteil. Man sollte es deswegen auch nicht als eine politische richtige Entscheidung stilisieren. Das kann auch damit zusammenhängen, dass man in diesem Konkurrenzfeld Wissenschaft, mit allen unangenehmen und undurchsichtigen

Begleiterscheinungen sich verloren fühlt. Trotz aller Euphemismen hinsichtlich der wissenschaftlichen Ansprüche und der geistigen Arbeit handelt es sich um einen von Konkurrenz geprägten und anstrengenden Bereich; und insofern kann ich das schon verstehen, wenn Leute sagen: Nein, bei den unklaren Aussichten, warum soll man das alles tun und so viele Dinge machen, die man vielleicht gar nicht für richtig hält oder für die man sich nicht interessiert. Aber das ist unter Umständen auch ein Ausweichen. Das kann manchmal sehr gut sein, aber eben auch ein Ausweichen. Es ist leider auch so, dass Universitäten von vielen Linken zu schnell aufgegeben werden, zu schnell Desinteresse besteht, zu schnell übersehen wird, wie auch dort politische Auseinandersetzungen stattfinden, gerade über die Fragen, wie unsere Gesellschaft zu sehen ist, wie man Probleme definiert, wie man sie bewältigt usw. Da ist manchmal auch Anti-Intellektualismus im Spiel. Es sind in einer solchen kritischen Haltung also verschiedene Tendenzen enthalten.

*Sie haben im Laufe dieses Gesprächs immer wieder auf die Notwendigkeit der von Empirie durchdrungenen Theorien verwiesen. Wenn man nun die gegenwärtige Hinwendung vieler Linken zu – an Foucault oder auch den Cultural Studies orientierten – diskursanalytischen Verfahren betrachtet, ließe sich dies nicht auch bildungspolitisch interpretieren und als Resultat des zunehmenden Wegbrechens linker Wissenschaftler aus den Universitäten deuten? Linke Argumente werden gewissermaßen notwendig ästhetisch, essayistisch oder tendenziell zeitdiagnostisch, da sie über weniger Ressourcen verfügen und nur sehr schwer kontinuierliche Kooperations- und Diskussionsmöglichkeiten herstellen können. Man gewinnt diesen Eindruck, wenn man sich beispielsweise neuere Studien zur Gouvernamentalität anschaut, die bei allem Gespür für neue und sich abzeichnende Kontrollformen häufig ein empirisches Defizit aufweisen, wahrheitspolitisch unzureichend erscheinen und gleichzeitig dazu neigen, Theorie lediglich zu applizieren, anstatt sie zu reformulieren oder zu aktualisieren. Hier redet man dann sehr schnell vom unbeschwerlichen Gebrauch der »Werkzeugkiste« für alle und verzichtet oder denunziert langwierige kritische gesellschaftstheoretische Anstrengungen.*

Das akademische Feld selbst ändert sich insgesamt in der Tat. Die Politikwissenschaft und vor allem die Soziologie werden erheblich geschwächt – durch Stellenstreichungen und Mittelkürzungen. Forschungslinien werden dadurch teilweise drastisch ausgedünnt. Vielfach wendet sich diese Entwicklung gegen die Linken in den Hochschulen. Denn in den härter werdenden Verteilungskämpfen setzen sich eher konservative und Mainstreamkräfte durch.

Für Linke bedeutet dies, dass sie tatsächlich die eigene Forschung weniger gut empirisch verfolgen können. Aber dies betrifft allgemein die wissenschaftlich-theoretische Arbeit. Denn es war schon seit längerem schwierig, gezielt systematische materialistische Fragestellungen zu verfolgen. Dies verhindert die Art der Forschungsorganisation und Drittmittelförderung auf alle Fälle – auch für den Mainstream, der allerdings darunter systematisch vielleicht nicht so sehr zu leiden hat, weil er weniger ambitioniert ist.

Die Hinwendung zu Cultural Studies ist aus meiner Sicht jedoch nicht auf mangelnde Möglichkeiten zu empirischer Forschung zurück zu führen. Im Gegenteil kommt es hier ja zu breiter empirischer Forschung. In dieser Forschungsrichtung kommt es allerdings zu einem problematischen Kulturalismus, der politische und gesellschaftstheoretische Fragen wenig aufwirft oder gar ein affirmatives Verhältnis zur Populärkultur hat. Mein Eindruck ist, dass dies mehr mit Veränderungen innerhalb der Wissens- und disziplinären Ordnung zu tun hat. Dies führt dazu, die enge Verbindung zwischen Cultural Studies und materialistischer Theorietradition immer weiter zu lockern – die ja anfangs sehr stark war. Denn Cultural Studies sind weitgehend als kulturtheoretische Erweiterung der marxistischen Diskussion entstanden. Im Fall der Gouvernementalitätsstudien stellt sich manches anders dar. Foucaults Arbeit ist ja nicht empirisch, aber gestützt auf eine breite Archiv- und Textarbeit. Es gibt in diesem Feld aber auch empirische Studien, und diese sind teilweise sehr innovativ. Die Schwäche liegt hier in der Art des Verständnisses von Diskursanalyse selbst. Es war und ist ein wichtiger Schritt, Texte und textuelle Praxis selbst zum Gegenstand der Analyse zu machen. Doch häufig werden die Begriffe Foucaults nur als inhaltsanalytische Kriterien genutzt, um Texte (Ratgeber, Managementliteratur, politische Konzeptpapiere) gleichsam daraufhin abzugleichen, ob sie sich seinen Begriffen fügen. Soziologisch ist das wohl ein Schritt in die richtige Richtung und bleibt dennoch unbefriedigend. Denn immer stellt sich die Frage danach, was all dies in der Wirklichkeit bedeutet – wenn es denn durchgepaust wäre auf die Realität. Diese Frage hat Foucault eben auch beschäftigt. So kam er auf Fragen der Dispositive, der Wissen-Macht-Komplexe. Dieser materialistische Zusammenhang gerät aber dann häufig aus dem Blick zugunsten einer Analyse von Texten. Da diese Analyse aber auch nicht ideologiekritisch sein will, beschränkt sie sich häufig auf eine ironisierende und leicht moralisierende Paraphrase der analysierten Texte und gerät damit in die Gefahr, selbst sich wie ein Kommentar zu verhalten – und man erinnere sich an Foucaults Analyse der Funktion von Kommentaren.

*Ich möchte nun noch von meinem eigenen Sozialisationshintergrund her eine etwas kühne*

*These aufstellen, die sich nochmals auf den Zusammenhang des Popkulturellen und der Rekrutierung oder der Herausbildung von Intellektuellen bezieht. Es lässt sich doch sagen, dass die Populärkultur sich nicht zuletzt dadurch auszeichnet, dass sie zunächst Begehren bindet und ihre Spezialisten bzw. diejenigen, die als ihre intellektuellen »Vertreter« sich bemerkbar machen, aus der Konsumtionssphäre häufig unmittelbar rekrutiert. Die Affizierung durch Pop führt also nicht selten zur Affizierung mit Distinktionsgewinn, über den Pop zu sprechen? Das in der Konkurrenz zu anderen nicht mehr versiert genug stilisierte und von Adorno an einer Stelle diffamierte »I like it« weicht gewissermaßen zunehmend einer stilistisch-politischen, ästhetischen und historischen, um nicht zuzusagen wissenschaftlichen Argumentation. Es ist ein ständiges Oszillieren zwischen »Ich meine halt...« und »Nein, du darfst nicht nur meinen, sondern musst auch wissen!«. Das »Coole Wissen« grenzt sich ab vom »Nur Meinen«. Gleichzeitig findet das aber statt, ohne mit seinem Fan-Sein und Unmittelbarkeiten brechen zu wollen. Wird hier, unter Umständen besser als im klassischen Wissenschaftsbetrieb, ein Intellektuellentypus geboren, der befähigt ist, die Notwendigkeit der Distanzierung als ideologiekritische Methode zu schätzen, gleichzeitig aber darauf angewiesen ist, die Distanzierung von der Distanz wieder einzuführen, um auch noch als Fan auftreten zu können? Bei Bourdieu heißt das ja bekanntlich der »Bruch mit dem Bruch« als Methode besserer Wissenschaft.*

Ähnliches gibt es auch bei Adorno. Ganz kritisch über die Form der Kunst, der Ästhetik, der modernen Kunstpraktiken nachzudenken, um aber eigentlich zu sagen, historisch sind sie zu überwinden, und sich gleichzeitig doch zum Sprecher oder Befürworter oder Parteigänger einer bestimmten Richtung zu machen. Weil man auch damit die Vorstellung verbindet, diese Strömung trägt eher zur Überwindung bei als andere. Es ist eben eine Praxis, die eventuell selbstreflexiv darauf hinarbeitet sich selbst überflüssig zu machen. Das heißt, als Intellektueller darauf hinarbeiten, dass die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit auch überwunden wird. Dann findet man unter bestimmten Musikern und Künstlern Leute, die ähnliches wollen und andere, die im Prinzip Herrschaft aufrechterhalten wollen. Auch die Kunst ist in der Hinsicht ein Kampffeld und insofern auch die Theorien, die damit zu tun haben. Also das finde ich eigentlich gar nicht so überraschend. Dass man eben beides tun muss: die kritische Analyse und gleichzeitig die Option für eine Sache darin entfalten. Das kann sehr eng zusammengehen. Man kann sich ja nicht davon frei machen. Man hört ja Musik und man sieht Filme und man liest Romane. Aber wenn man das tut, muss auch das, was man an kritischer Analyse hat auch auf den Gegenstand anwendbar sein. Wie der Adorno sagt: Nur

wenn man was Praktisches will, kann man auch denken. Und das ist ja etwas Praktisches. Leute malen Bilder, drehen Filme, schreiben Romane, also muss man sich dazu äußern, ob das eine Praxis ist, die darauf abzielt, die Scheidung von körperlicher und geistiger Arbeit aufrechtzuerhalten und fortzusetzen, oder ob diese künstlerische Praxis darauf abzielt, diese zu überwinden. Das ist gewissermaßen eine Kampfansage an das ganze durch diese Trennung gekennzeichnete Feld kulturindustrieller Produktion.

*Läuft man dann bei diesen Überlegungen nicht Gefahr, der Kunst wieder Aspekte der instrumentellen Vernunft unterzujubeln, sie politisch-funktional zu disziplinieren?*

Erst einmal war es eine große Errungenschaft, dass kulturelle Tätigkeiten sich als Kunst autonomisieren konnten. Das war eine Form der Freiheit gegenüber der religiösen oder wirtschaftlichen oder politischen Kontrolle und Macht. Also wenn man so will, gelingt es Künstlern, indem sie dieses Medium schaffen und reproduzieren, sich einen Freiheitsraum zu erhalten, und der ist auch heute umkämpft. Denn in der Form der Kunst ist auch heute manches sagbar, was anders nicht gesagt werden könnte, und immer wieder kommt es zu Zensur und Kontrolle. Und viele Künstler kippen ja auch um, werden selber zu Konformisten und geben auch einen Teil ihrer Autonomie preis, sagen, sie machen Kunst, aber genau genommen ordnen sie sich dann doch immer wieder unter. Manchen gelingt es, oder hinter ihrem Rücken erzeugen sie dann doch wiederum eine bestimmte Form der Autonomie, die sie aber manchmal selber gar nicht wollten. Also das ist ein sehr komplexes Spiel. Aber was aus der Sicht von Adorno entscheidend ist, ist zu sagen, dass Kunst immer auch eine Frage der Rede über die Gesellschaftsstruktur ist. Denn die Heraustrennung der Kultur in der Form ästhetischer Praxis, in der es um autonome Kunst, Kritik und die damit verbundenen Institutionen geht, bedeutet immer auch die Herausbildung von solchen Lebensbereichen, die als nicht-künstlerisch, als nicht-sensibel, als nicht-intellektuell und ästhetisch gelten, in dem Sinne, dass diese Perspektiven und Praktiken zwar schöpferisch sind und kreativ die Welt und das gesellschaftliche Zusammenleben gestalten, aber nicht als solche gelten und unter Bedingungen der Abhängigkeit stattfinden, insofern sie Vorgaben von denen bekommen, die herrschen oder von denen, die Kunst machen. Dass also dort, im künstlerischen Feld, definiert wird, was ein schöner Stil ist und die richtige Perspektive, und welche Gegenstände als Kunst gelten: das Bild an der Wand oder der behauene Marmorblock und dergleichen mehr. Wir sind natürlich heute weit von solchen Dingen weg, aber wir arbeiten uns nach wie vor daran ab. Wir tragen das also sozusagen in Allem immer noch weiter mit, indem wir uns davon



abgrenzen. Und dort, wo es übergeht in Werbung und Design, so ästhetisch und innovativ auch manches davon ist, ordnet es sich doch sehr schnell in Form eines vollständigen Aufgehens in Verwertungszwängen ein. Was Adorno nun vor Augen hat, ist, dass diese Fähigkeit, die Herausbildung dieser Autonomie eine Form von Freiheit mit sich bringt, die einem die Muse lässt, eine eigene Form von Welt zu gestalten. Das ist aber selber eine soziale Praxis und bedient sich der zur Verfügung stehenden Codes. Die Autonomie ist also der Versuch, sich aus dem Funktionszusammenhang herauszuziehen. Das liegt daran, dass Adorno glaubt, dass der Funktionszusammenhang letztlich durch den kapitalistischen Tauschverkehr bestimmt ist. Das ist wohl komplizierter, und das sieht er an manchen Stellen auch: denn selbst die Autonomie ist ja ein Teil des gesamten gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses. Also lässt sich das gesellschaftstheoretisch gar nicht so sinnvoll voneinander trennen. Sein Punkt ist aber der: Da gibt es dieses Stück von Freiheit, man hat Zeit, kann kreativ sein, kann nach einer spezifischen Logik Sinnwelten schaffen. Diese Tätigkeit ist eine intellektuelle Tätigkeit, und die kann sich einigen funktionalen Gesichtspunkten entziehen. Nach anderen Gesichtspunkten, die ich gerade angesprochen habe, ist diese Praxis aber auch Teil der gesellschaftlichen Reproduktionslogik. Und gerade in dieser Spannung und in diesem Widerspruch kann diese Praxis Statthalter einer Freiheit sein, die eigentlich allen Menschen zukommen müsste. Nicht dass Adorno die Vorstellung hat, alle müssten Künstler werden. Vielmehr geht es ihm darum, dass die Kunst in ihrer Autonomie und spezifischen Freiheit gleichzeitig in ein Ganzes der Unfreiheit eingebettet ist und dass diese Freiheit gewissermaßen ein Privileg für wenige ist. Wäre diese Freiheit allen zugänglich, würde es letztlich auch die Form Kunst nicht mehr geben. Und was er eigentlich von den Künstlern, Musikern und Schriftstellern erwartet, ist, dass sie ihre Arbeit so gut machen, wie sie nur irgend können. Das bedeutet aber auch, im Bewusstsein der historischen Überwindung dieser besonderen Tätigkeit zu arbeiten. Und das, so finde ich, ist kein Funktionalismus, Kunst wird ja nicht propagandistisch eingesetzt. Wenn man die Theorie von Adorno in einen Appell übersetzen wollte oder in eine Aufforderung – was Adorno natürlich überhaupt nicht gerecht wird –, dann geht es immer darum, Intellektuelle zu ermutigen, in dem Bereich, in dem sie arbeiten, darauf abzu zielen, dass alle an diesen Tätigkeiten beteiligt werden. Aber dann gibt es die Besonderheit dieser Tätigkeit so nicht mehr, denn dann ändert sich die gesamte Gesellschaftsstruktur. Das ist aber das Ziel: Emanzipation. Das heißt aber auch, dass man immer die Unfreiheiten oder Zwänge erkennen muss, die im Feld des Ästhetischen liegen. Und die können, wie wir wissen, alle erfahren. Es ist dieser endlose Kampf, der in Kneipengesprächen beginnt, in Feuilletons fortgesetzt wird und schließlich in

philosophische Ästhetiken mündet: Was ist Kunst oder nur Unterhaltung, was ist kritisch, was angepasst, wer ist sensibler, wer malt schöner, wer komponiert besser, welcher Kritiker weiß mehr und kann genauer argumentieren. Das sind Kämpfe, die auf Distinktion zielen und darauf, die Autonomie und die Trennung des Ästhetischen zu vollziehen. Mit solchen Kontroversen wird dann auch der Pop geadelt, denn er wird in den ästhetischen Diskurs aufgenommen. Diese Kämpfe sind hart, und da geht es um Definitionsmacht, um Geld und um die symbolischen Reproduktionsbedingungen einer Kategorie von Intellektuellen. Diejenigen, die das erst noch lernen und sich in das Savoir-faire einüben müssen, mit sehr viel Arbeit, die ja auch manchmal sehr schön ist, müssen dann immer auch diese häufig so kränkenden Erfahrungen machen, in denen es darum geht, dass man mit Ellbogen sich Zugang zum Feld verschaffen muss – also die Frage des Zugangs zu Verlagen, zu Galerien, Museen, Opernhäuser, Labels und Plattenfirmen etc.

*Alex Demirovic lehrt vertretungsweise Soziologie an der Bergischen Universität Wuppertal. »Der Nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule« ist bereits bei Suhrkamp erschienen. Weitere Text zum Thema: Alex Demirovic, »Rekrutierung von Intellektuellen im Fordismus. Vergleichende Anmerkungen zu Horkheimers und Adornos Analyse der Kulturindustrie und Gramscis Analyse der Zivilgesellschaft«, in: Oliver Brüchert / Christine Resch (Hrsg.), Zwischen Herrschaft und Befreiung. Kulturelle, politische und wissenschaftliche Strategien, Münster, 2002; ders., »Führung und Rekrutierung. Die Geburt des Intellektuellen und die Organisation der Kultur«, in: Walter Prigge, Städtische Intellektuelle. Urbane Milieus im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1992.*