

Rainer Bucher

Die aktuelle Logik der Welt

Wie wir regiert werden

ABSTRACT 

Will man verstehen, wie das Verhalten von Individuen und Kollektiven in der entwickelten Moderne gesteuert wird, so ist es nützlich, bei einer spezifischen Form der Macht anzusetzen, die Foucault „Pastoralmacht“ nennt. Sie bringt, von der Kirche zum Staat gewandert, erst das moderne Subjekt im doppelten Sinne von *sujet* und Selbstbewusstwerdung des Einzelnen hervor. Das Subjekt ist nicht als Ort der Authentizität und Identität zu denken, sondern als geformt in spezifischen Machtstrukturen. Das gilt auch und besonders für das (neo-)liberale Konzept des „freien“ Subjekts, das in Selbstverantwortung und Selbstbestimmung sein Leben als unabschließbare Folge von Projekten gestalten und permanent optimieren muss. Bei diesem Subjekt setzen nun Herrschaftstechniken des aktuellen Souveräns, des kulturell hegemonial gewordenen Kapitalismus an, denen unter Rückgriff auf Analysen von Ulrich Bröckling, Eva Illouz oder Hartmut Rosa nachgegangen wird.

*In order to understand what governs the behaviour of individuals and the collective in modern times a good starting point is the specific form of power that Foucault refers to as “pastoral power”. From church to state, it reveals the double aspect of the modern subject as a *sujet* and self-conscious individual. The subject is not defined by authenticity and identity, it is governed by specific power structures. The same holds especially true for the (neo)liberal concept of the “free” subject that autonomously and self-determinedly lives life as a sequence of infinite projects driven by the permanent need for optimisation. The subject is thus subjected to the dominance structures of the current paradigm – culturally hegemonic capitalism – which will be explored based on analyses by Ulrich Bröckling, Eva Illouz, and Hartmut Rosa.*

DEUTSCH

ENGLISH

| BIOGRAPHY

Rainer Bucher ist Professor für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz und Mitglied der Redaktion von feinschwarz.net.

| KEY WORDS

Christentum; Michel Foucault; Herrschaft; Kapitalismus; Pastoralmacht; Religion; Subjekt

1.

Wie werden wir regiert? Wie funktioniert die „Regierung der Lebenden“? Diese Frage stellte Michel Foucault in seiner Vorlesung am Collège de France im Frühjahr 1980 (Foucault 2014). Es ging dabei nicht um Fragen von Regierungsformen und Regierungstechniken im Sinne institutionalisierter politischer Herrschaft, sondern grundlegender um die Frage, wie das Verhalten von Individuen und Kollektiven in der entwickelten Moderne gesteuert wird.

Bei der Beantwortung dieser Frage nimmt das antike Christentum bei Foucault einen entscheidenden, weil extrem folgenreichen und wirkmächtigen Platz ein. Denn das Christentum brachte, so Foucault, nicht nur eine völlig neue Konzeption von Moral in die Weltgeschichte, sondern auch eine völlig neue Form religiöser Organisation und mit ihr eine ganz neue Form der Machtausübung und der Steuerung des Einzelnen.

Als „einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat [...], vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Prinzen, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet jedenfalls eine ganz eigentümliche Form von Macht“ (Foucault 1987, 248).

Foucault nennt sie denn auch Pastoralmacht (vgl. Foucault 1987; Foucault 1994).

Die christliche Pastoralmacht hat einige Eigenschaften, die sie von den bis dahin bekannten Machtformen unterscheidet. Sie ist *selbstlos* im Unterschied zur Königsmacht, die andere für sich sterben lässt. Sie ist *individualisierend* im Kontrast zur juristischen Macht, die an Fällen, nicht am Einzelnen interessiert ist, und sie ist *totalisierend* im Unterschied zur antiken Machtausübung, die sich nur für spezifischen, nicht für umfassenden Gehorsam bis in Intimstes interessiert. Die neue christliche Pastoralmacht bezieht sich mithin auf *alles* im Leben und auf das *ganze* Leben.

Ihr zentrales Bild ist tatsächlich der Hirte, der bereit sein muss, sein Leben einzusetzen für die Schafe, ein Hirte, der jedes einzelne Schaf im Auge haben muss und daher den Verirrten nachgeht und den alles an jedem seiner Schafe interessiert. Der Beichtstuhl ist daher für die Pastoralmacht mindestens so wichtig wie der Altar. Das Wissen des Hirten über jedes seiner Schafe lässt seine Macht groß, invasiv und folgenreich werden, potentiell wirksam in jedem Augenblick. Der Hirte behütet die Einzelnen nicht nur, er

kann sie auch – und muss es kraft seines Amtes und Auftrags auch – mittels seines Wissens disziplinieren. Damit hat der Hirte für jedes einzelne Mitglied seiner Herde eine doppelt individualisierte Verantwortung. Überwachen und Bewachen, Kontrolle und Schutz gehen in der Pastoralmacht eine ganz eigene und unlösbare Symbiose ein. Die Aspekte von Versorgung und Behütung einerseits sowie Disziplinierung und Bewachung andererseits finden zuerst im Bekenntnis bei der Taufe, schließlich in Struktur und Praxis der nach und nach eingeführten individuellen Beichte ihren zentralen Ort. Das Wahrsprechen des eigenen Lebens in Bekenntnis und Beichte ist eine Form des Austausches zwischen Hirt und Herde, die in besonderer Weise von den beiden Polen des Strafens und Belohnens geprägt ist und um einen Diskurs des Geständnisses und des Wissens kreist.

Überwachen und Bewachen, Kontrolle und Schutz gehen in der Pastoralmacht eine unlösbare Symbiose ein.

Im Geständnis des Pastorierten zur Wahrheit seines Lebens gegenüber der Gemeinde, später gegenüber dem Pastor, geht es um alles: um das richtige Leben hier und das ewige Heil dort. Es geht buchstäblich um Leben und Tod.

„Wir müssen“, so Foucault, „unablässig belegen, was wir sind. Wir müssen uns selbst überwachen, in uns die Wahrheit hervorholen und denjenigen darbieten, die uns beobachten, die uns überwachen, die uns beurteilen und die uns führen, wir müssen den Hirten also die Wahrheit dessen, was wir sind, offenbaren.“ (Foucault 2014, 217)

Das ist die Voraussetzung der Abtötung („Mortifikation“) des alten Ichs, des Ringens mit dem „Anderen in sich“: „Uns mortifizieren und mit dem Anderen ringen“. Mit der „Einführung dieser beiden Komponenten“ durch das Christentum, „die der antiken Kultur völlig fremd“ gewesen seien, bewege sich „das Problem der Subjektivität, das Thema der Subjektivität und [der Verbindung] Subjektivität – Wahrheit [von] der antiken Kultur vollständig weg.“ (Foucault 2014, 217–218; eckige Klammern im Original)

Die Pastoralmacht muss möglichst viel, eigentlich alles vom Leben der Pastorierten wissen, der Pastorierte daher tendenziell alles von seinem Leben selbst erkunden, ausleuchten, diskursivieren und gestehen.

„Das Christentum gewährleistet das Heil eines jeden, indem es bestätigt, dass er tatsächlich ganz anders geworden ist. Die Beziehung Regierung der Menschen/Manifestation der Wahrheit ist vollkommen neu organ-

isiert. [...] Tatsächlich regiert das Christentum, indem es die Frage der Wahrheit in Bezug auf das Anderswerden eines jeden stellt.“ (Foucault 2014, 220)

Für Foucault schlägt in dieser Selbstthematization, im Geständnis der Wahrheit über sich die Geburtsstunde des modernen Subjekts. Zweierlei macht es aus: die Dopplung von Unterwerfung (*sujet*) und Selbstbewusstwerdung des Eigenen als starke „Subjektivität“ sowie der dauernde Zwang zu Selbstbeobachtung und Selbstthematization zum Zwecke der Austreibung des „Anderen in sich“, also zur – im Christentum: moralischen – Selbstoptimierung. Die neue Machtform des Pastorats koppelt Wissen, Macht und Subjektivität in einer ganz spezifischen Weise. Das ist es, was Foucault an ihr interessiert, denn diese Kopplung hat nicht nur einen christlichen Ursprung und ihre spezifische Geschichte im Christentum, sondern eine Folgewirksamkeit weit über das verfasste Christentum hinaus.

Denn die Pastoralmacht, vom Christentum und seiner „Kirche“, besser: seinen „Kirchen“ entwickelt und eingesetzt, wandert, so Foucault, in der Neuzeit nach und nach aus dem Christentum aus, diffundiert in vielfältige andere Institutionen, vor allem zum nun entstehenden modernen Staat. Er lernt vom Christentum, wie man Menschen regiert. Foucault analysiert diese Prozesse in seinem Spätwerk unter dem von ihm geprägten Begriff der *Gouvernementalität*.

Foucault versteht darunter „dreierlei“. Zum einen

„die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat.“ (Foucault 2000, 64)

Dann fällt darunter die

„Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus, den man als ‚Regierung‘ bezeichnen kann, gegenüber allen anderen – Souveränität, Disziplin – geführt und die Entwicklung einer ganzen Reihe spezifischer Regierungsapparate einerseits und einer ganzen Reihe von Wissensformen andererseits zur Folge gehabt hat.“ (Foucault 2000, 65)

Drittens aber versteht Foucault

„unter Gouvernamentalität den Vorgang oder eher das Ergebnis des Vorgangs [...], durch den der Gerechtigkeitsstaat des Mittelalters, der im 15. und 16. Jahrhundert zum Verwaltungsstaat geworden ist, sich Schritt für Schritt ‚gouvernementalisiert‘ hat.“ (Foucault 2000, 65)

Der Staat übernimmt nach und nach Überwachen und Bewachen, Sorge und Kontrolle: Die vom Christentum entwickelten Regierungstechniken „säkularisieren“ sich. Die neuzeitliche Gouvernamentalität hat mithin, so Foucault, ein „archaische[s] Vorbild“: das „christliche[...] Pastorat[...]“ (Foucault 2000, 66–67). Dieses christliche Pastorat verbindet sich im modernen Staat mit anderen, vom Staat selbst entwickelten Regierungstechniken:

„Das Pastorat, die neue diplomatisch-militärische Technik und schließlich die Policy sind meines Erachtens die drei großen Elemente gewesen, von denen ausgehend dieses fundamentale Phänomen in der Geschichte des Abendlandes zustande kommen konnte, das die Gouvernentalisierung des Staates gewesen ist.“ (Foucault 2000, 67)

Der Staat selbst ist denn auch „nichts anderes als der bewegliche Effekt eines Regimes vielfältiger Gouvernamentalität“ (Foucault 2000, 70). Klaus Lemke hält fest: „Foucaults Regierungsanalyse liegt die historische Annahme zugrunde, daß die pastoralen Führungstechniken Subjektivierungsformen hervorbrachten, auf denen der moderne Staat und die kapitalistische Gesellschaft aufbauten.“ (Lemke 2001, 111)

Der Staat übernimmt nach und nach Überwachen und Bewachen, Sorge und Kontrolle. Die zentralen Begriffe kirchlicher Pastoralmacht werden dabei nicht ausgetauscht, vielmehr grundlegend neu interpretiert.

Freilich bleibt ein Unterschied. Die „Regierung von Menschen“ fordert im Unterschied zur christlichen „Regierung der Seelen“ eine eigene, neue Reflexion auf ihre Voraussetzungen, Gegenstände und Ziele. Das ist die Geburtsstunde der „politischen Vernunft“ als eines Begründungs- und Orientierungskonzeptes jenseits theologischer Prinzipien oder auch individueller Interessen eines Fürsten. Die Säkularisierung der Pastoralmacht betrifft also nicht nur ihre Trägerinstitution, sondern auch ihre Ziele und die Diskurse ihrer Legitimation und Konzeption. Die zentralen Begriffe kirchlicher Pastoralmacht – etwa Heil, Glück, Erlösung – werden dabei nicht ausgetauscht, vielmehr grundlegend neu interpretiert.

Das Ergebnis ist eine Machtformation, die eine in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften bislang unerreichte und ungemein erfolgreiche Kombination von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren realisiert, und das innerhalb ein und derselben politischen Struktur. Der moderne abendländische Staat integriert die alte christliche Machttechnik der Pastoralmacht in eine neue, effektive politische Form. Der aktuelle digitale Überwachungsstaat, so wird man Foucault weiterführen können, treibt diese Doppelbewegung von Individualisierung und Totalisierung auf eine neue Spitze. Was ist der Beichtstuhl gegen die NSA? „In gewisser Hinsicht kann man den modernen Staat als eine Individualisierungs-Matrix oder eine neue Form der Pastoralmacht ansehen.“ (Foucault 1987, 249)

Die Dopplung von unterworfenem *objet* und selbstbewusstem Subjekt verschiebt sich unter der Dominanz der aktuell herrschenden (neo-)liberalen Konzepte immer mehr in Richtung des Pathos eines „freien“ Subjekts. „Wir glauben heute, dass wir kein unterworfenes Subjekt, sondern ein freies, sich immer neu entwerfendes, neu erfindendes *Projekt* sind“, so Byung-Chul Han an Foucault anknüpfende Analyse. Sie beschreibt, was neuerdings passiert. „Dieser Übergang vom Subjekt zum Projekt wird vom Gefühl der Freiheit begleitet. Nun erweist sich dieses Projekt selbst als eine Zwangsfigur, sogar als *effizientere Form der Subjektivierung und Unterwerfung*.“ (Han 2014, 9)

Denn der aktuell dominierende (Neo-)Liberalismus verwischt die Differenz von Hirte und Schaf, das nun zum „Hirten seiner selbst“ wird oder mindestens werden soll. Das Subjekt wird immer stärker sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig, wird verantwortlich dafür gemacht, seine selbst gesteckten Ziele und darin Zufriedenheit zu erreichen. Inwieweit das Subjekt dennoch weiterhin auch Objekt des Regierens bleibt, obwohl oder gerade weil und indem es sich selbst zum Gegenstand und Mittel der Regierungspraktiken macht, wird noch zu betrachten sein.

2.

Wie werden wir regiert? Einerseits sind da die fürsorgliche Pastoralmacht des Staates, sein Recht und seine Überwachungskapazitäten, seine Fürsorge und seine Sanktionsmacht, andererseits aber wirkt da in und hinter all dem die subtile Steuerungstechnik des Kapitalismus. Der aber steuert nicht primär über Gehorsam, auch nicht zuerst über das Pastoral-

machtdoppel von Bewachen und Überwachen, sondern über die Steuerung von Sehnsüchten.

Als ökonomisches System basiert der Kapitalismus auf drei, eigentlich recht einfachen Prinzipien:

„Erstens beruht der Kapitalismus auf individuellen Eigentumsrechten und dezentralen Entscheidungen“, die zu „Resultaten“ führen, „sowohl Gewinnen als auch Verlusten, die Individuen zugeschrieben werden. [...] Zweitens findet im Kapitalismus die Koordinierung der verschiedenen wirtschaftlichen Akteure vor allem über Märkte und Preise, durch Wettbewerb und Zusammenarbeit, über Nachfrage und Angebot, durch Verkauf und Kauf von Waren statt. Das ‚zur Ware werden‘, die Kommodifizierung von Ressourcen, Produkten, Funktionen und Chancen ist zentral.“ Drit-
tens aber „ist Kapital grundlegend für diese Art des Wirtschaftens. Das impliziert Investition und Reinvestition von Ersparnissen und Erträgen in der Gegenwart im Streben nach Vorteilen in der Zukunft.“ (Kocka 2013, 20–21)

Den Kapitalismus zeichnet, so Jürgen Kocka in seiner *Geschichte des Kapitalismus*, somit individuelles Gewinnstreben, Marktkoordination und Zukunftsorientierung aus.

Der Kapitalismus befreit vom moralischen Zwang zum Altruismus, von herkömmlichen Herrschaftsträgern und von Traditionsorientierung.

Das bricht mit einigen bis dorthin ziemlich ungeteilt geltenden Logiken. Der Kapitalismus wechselt von der altruistischen Ansprache an die Menschen zum Appell an seinen Egoismus, er ersetzt die konkrete Benennung und Markierung von Herrschaft (Gott/Obrigkeit/Vater) durch eine anonyme (der „Markt“ und die Wirkungen seiner „unsichtbaren Hand“), und er tauscht die klassische legitimatorische Ursprungsorientierung traditionaler Gesellschaften mit einer gegenwartsbasierten Zukunftsorientierung aus: Man muss sich heute anstrengen, damit es einem morgen besser geht – und dieses Morgen kann schnell kommen. Der Kapitalismus befreit damit vom moralischen Zwang zum Altruismus, von herkömmlichen Herrschaftsträgern und von Traditionsorientierung. Er entwickelt darin eine ungeheure Faszination und eine beispiellose Dynamik.

Lange wollte man gerade diesseits des Marxismus glauben, dass dieser fundamentale Bruch mit bisherigen gesellschaftlichen Prinzipien nicht auf das Selbst des Individuums zurückschlägt, sondern durch spezifische Techniken von ihm ferngehalten werden könne. Die Fiktion konnte auf-

rechterhalten werden, weil die alten Mächte, die religiösen vor allem, aber auch die alten Ethiken im Kontext des Kapitalismus nicht verschwanden, sondern in spezifischen Diskursen und vielfältigen, etwa kirchlichen, pädagogischen und auch militärischen Dispositiven überlebten, ja, wie etwa die katholische Kirche während der Pisanischen Epoche, in reaktiver Verhärtung zumindest intern ganz besonders wirkmächtig wurden.

Nimmt man nun aber in strukturalistischer Tradition an, dass das Subjekt nicht das letztlich unberührte und unschuldige Gegenüber der Macht sei, sondern selbst ein Produkt von Machtprozessen, ja, dass das Konzept „Subjekt“ selbst erst in den modernen (Human-)Wissenschaften entsteht und sich zeitgleich mit dem modernen Kapitalismus durchsetzt, dann stellt sich die Lage gänzlich anders dar. Das Subjekt jedenfalls, so Foucault, ist nicht das ganz Andere zur Macht, ist nicht der Ort der reinen Authentizität und Identität, sondern eben etwas, das in spezifischen Machtstrukturen auftaucht und überhaupt erst wird.

Das Subjekt ist nicht das ganz Andere zur Macht, sondern etwas, das in spezifischen Machtstrukturen auftaucht und überhaupt erst wird.

Für Foucault sind die Idee eines autonomen Subjekts oder auch das Ideal einer Gemeinschaft von autonomen Subjekten illusionär. Die Konstituierung von Subjektivität ist Produkt eines schöpferischen Aktes, der je nach Machtkonstellationen aus jeweils anderen Quellen schöpft. Foucault spricht von einer „Serie unterschiedlicher Subjektivitäten“ (Foucault 1996, 85), die wir sind, die wir jeweils in unseren Machtrelationen aktuell realisieren und deren Summe uns ausmacht. „Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals an ein Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das ‚der Mensch‘ wäre.“ (Foucault 1996, 85)

In Foucaults Tradition bestimmt Ulrich Bröckling „Subjektivierung als einen Formungsprozess, bei dem gesellschaftliche Zurichtung und Selbstmodellierung in eins gehen.“ (Bröckling 2007, 31) Zwar gilt:

„Die Genealogie der Subjektivierung lässt die Unterscheidung von Innen und Außen nicht fallen.“ Aber „statt Höhlenforschung oder Innenarchitektur der Seele zu betreiben, fragt sie danach, welche Wissensdispositive und Verfahren Menschen veranlassen konnten und können, ihr Selbstverständnis in dieser Weise topografisch zu bestimmen. Sie untersucht, wie ein Innen sich konstituiert, ohne es immer schon vorauszusetzen.“ Denn das „Innere ist nichts anderes als ein auf sich selbst zurückgewendetes Äußeres – und umgekehrt.“ (Bröckling 2007, 34).

Das Subjekt ist in dieser Perspektive eine „Entität, die sich performativ erzeugt, deren Performanzen jedoch eingebunden sind in Ordnungen des Wissens, in Kräftespiele und Herrschaftsverhältnisse“ (Bröckling 2007, 21). Das Subjekt gibt es „im Gerundivum – nicht vorfindbar, sondern hervorzubringend.“ (Bröckling 2007, 46)

Die konkreten „Ordnungen des Wissens“, die realen „Kräftespiele und Herrschaftsverhältnisse“ sind nun aber in unseren Breiten und Gegenden derart vom Kapitalismus geprägt, dass das Selbst, so Bröckling, als „unternehmerisches Selbst“ beschrieben werden kann und muss. Das unternehmerische Selbst steht dabei „für ein Bündel aus Deutungsschemata, mit denen heute Menschen sich selbst und ihre Existenzweisen verstehen“. Es besteht „aus normativen Anforderungen und Rollenangeboten, an denen sie ihr Tun und Lassen orientieren, sowie aus institutionellen Arrangements, Sozial- und Selbsttechnologien, die und mit denen sie ihr Verhalten regulieren sollen.“ (Bröckling 2007, 7)

Das unternehmerische Selbst ist ein Subjektivierungsprogramm, dessen „Anrufungen“, so Bröckling, nichts weniger denn „totalitär“ sind. „Nichts soll dem Gebot der permanenten Selbstverbesserung im Zeichen des Marktes entgehen. Keine Lebensäußerung, deren Nutzen nicht maximiert, keine Entscheidung, die nicht optimiert, kein Begehren, das nicht kommodifiziert werden könnte.“ Bröckling weist dabei auf ein Spezifikum des Kapitalismus hin, das einen der Garanten seines Erfolgs darstellt: „Selbst der Einspruch, die Verweigerung, die Regelverletzung lassen sich in Programme gießen, die Wettbewerbsvorteile versprechen“ (Bröckling 2007, 283).

Das Leben wird zu einer unabschließbaren Folge von Projekten.

Spezifische Schlüsselkonzepte sind notwendig, um das Ziel der permanenten Selbstverbesserung zu erreichen. „Kreativität“ und „Innovation“ gehören dazu, „das Erkennen und Ergreifen von Gewinnchancen und die schöpferische Zerstörung, die Platz macht für Neues“ (Bröckling 2007, 16). Hinzu kommen „Empowerment“ als Vertrauen in die eigene Kraft und eine Qualitätsorientierung, die als „Kundenorientierung“ agiert, denn das „unternehmerische Selbst“ muss „sein Humankapital so [...] vermarkten, dass es Abnehmer für die feilgebotenen Fähigkeiten und Produkte findet. [...] Qualität steht für Kundenorientierung“ (Bröckling 2007, 16).

Das aber bedeutet: Das Leben wird zum Projekt, genauer: zu einer unabgeschlossenen und unabschließbaren Folge von Projekten. Diese höchst tief-

greifende und folgenreiche „Sequenzialisierung der Arbeit (und letztlich des gesamten Lebens) in zeitlich befristete Vorhaben“, diese fundamentale Projektorientierung verlangt „dem unternehmerischen Selbst ein Höchstmaß an Flexibilität“ ab, inklusive eines spezifischen „Modus der Kooperation“ in „Projektteams“ (Bröckling 2007, 17). Das reicht weit und schreibt sich tief ein.

In Projekten zu denken beendet traditionelles, rollengesteuertes Handeln, gibt dem Handeln einen befristeten Zeithorizont und stellt es unter den Anspruch der (eigenen) Planung und Gestaltung. Die klassischen Projektphasen „Projektdefinition“, „Projektplanung“, „Projektdurchführung“ und „Projektabschluss“ sind nichts anderes als die konzeptionelle Operationalisierung der typisch modernen Annahme, dass die Zukunft das Ergebnis des eigenen Handelns sein wird. Andererseits markieren Projekte aber auch die ausgesprochen anstrengende Verpflichtung, die Zukunft zum Problem zu machen, in ihr ein Ziel zu definieren und das eigene Handeln an den Schritten der Zielerreichung auszurichten.

Das Denken in „Projekten“ setzt voraus, das eigene Wollen als entscheidend für Zukünftiges zu bestimmen. Genau das hatte etwa vormodernes religiöses Denken nicht getan. Denn das Zukünftige wurde in ihm bestenfalls als die modifizierte Fortsetzung des immer schon Gültigen und auch ewig Bleibenden gedacht, war Verlängerung einer ursprungslegitimierten Vergangenheit, nicht Gegenstand zukunftsorientierten strategischen Handelns des Menschen. Die Zukunft stand unter der Herrschaft der Vergangenheit und ihres Ursprungs in Gott, zu dem sie zurückkehren würde. Die klassische Moderne kehrte dies um: Sie stellte die Gegenwart unter die Herrschaft der Zukunft, einer utopischen, besseren Zukunft. Sie wurde modellierbar und gestaltbar, wurde zur Aufgabe, zum Entwurf – zum Projekt. Alles wird zum Projekt: Es ist die Form, „die Wirklichkeit zu organisieren – ein Rationalitätsschema, ein Bündel von Technologien, schließlich ein Modus des Verhältnisses zu sich selbst.“ (Bröckling 2007, 251) Das aber bedeutet: „Die Form ‚Projekt‘ ist ein historisches Apriori unseres Selbstverständnisses, eine Folie, auf die wir uns – im Guten wie im Schlechten – selbst begreifen und modellieren.“ (Bröckling 2007, 282)

Doch um die diversen Projekte des privaten (Partnerschaft, Kind, Urlaub) wie des beruflichen Lebens zu meistern, um also das Leben als Projekt zu gestalten, braucht es spezifische Schlüsselqualifikationen, zuallererst Kreativität und Empowerment. Während Genialität im romantischen Ideal noch wenigen vorbehalten war, ist Kreativität eine „Jedermannsressource“ (Bröckling 2007, 161): „Das Attribut ‚kreativ‘ adelt noch die

banalsten Tätigkeiten.“ (Bröckling 2007, 161) Vor allem aber: Kreativität ist marktbezogen. „Kreativ ist das Neue, das sich durchsetzt.“ (Bröckling 2007, 169) Empowerment wiederum ist „gleichermaßen Ziel, Mittel, Prozess und Ergebnis persönlicher wie sozialer Veränderungen“ (Bröckling 2007, 180). Ziel ist es, durch Handeln die Selbstbestimmung und Mündigkeit der Adressaten sowie des Handelnden zu vergrößern. „Es gibt in dieser Perspektive keine Schwächen, sondern nur in die Latenz abgedrängte Stärken.“ (Bröckling 2007, 196) Das „positive Denken“ diverser Coaches vermarktet solches Empowerment zu Höchstpreisen.

Das unternehmerische Selbst muss sich bewähren gerade in dem, was noch nicht erprobt ist.

Und es gibt immer etwas zu verbessern. Es geht darum, in einem „panoptische[n] System wechselseitiger Beobachtung und Beurteilung“ eine „Dynamik permanenter Selbstoptimierung in Gang“ (Bröckling 2007, 16–17) zu setzen. Qualität kann stets verbessert werden: die Geburtsstunde des „Total Quality Management“ und des „360°-Feedback“. Bereits getroffene Entscheidungen müssen konsequent überdacht und wenn nötig revidiert werden. Das „unternehmerische Selbst“ hält, wie jeder Unternehmer, stets Ausschau nach neuen Möglichkeiten, eine zentrale Eigenschaft des Unternehmers ist die Findigkeit. Da jede Handlung eine Auswahl zwischen mehr oder minder attraktiven Optionen darstellt, ist das Nutzen von Gewinnchancen aber natürlich immer spekulativ und mit Risiken verbunden, da sich solches Kalkül auf eine Zukunft bezieht, die zwar abgeschätzt, aber nicht restlos erkannt werden kann.

Das unternehmerische Selbst kann sich mithin nur sehr bedingt auf vorliegende Pläne stützen, es muss sich bewähren gerade in dem, was noch nicht erprobt ist. Wie jeder Unternehmer trägt es enorme Risiken. „Nur weil viele den Ausgang ungewisser Handlungen oder Ereignisse falsch einschätzen, können jene, die dabei eine glücklichere Hand haben, Gewinne realisieren.“ (Bröckling 2007, 119) Auch der Konsum muss dabei übrigens als unternehmerische Tätigkeit verstanden werden, als Einsatz der knappen Ressourcen Zeit und Geld mit dem Ziel optimaler Befriedigung. Der Mensch steht unter ständigem Entscheidungszwang. Genau das aber macht ihn regierbar: „Wenn der Einzelne seinen Nutzen zu maximieren sucht, kann man seine Handlungen steuern, indem man deren Kosten senkt oder steigert und so das Kalkül verändert.“ (Bröckling 2007, 90)

Die dunkle Seite des unternehmerischen Selbst ist deutlich: „die Unabschließbarkeit der Optimierungszwänge, die unerbittliche Auslese des Wettbewerbs, die nicht zu bannende Angst vor dem Scheitern.“ (Bröckling 2007, 17) Wenn dann gar „Marktmechanismen gegenstrebige Impulse entweder absorbieren oder marginalisieren und das unternehmerische Selbst“ schließlich gar „mit der Norm konfrontieren, nicht konformistisch zu sein“ (Bröckling 2007, 17), wird es nur scheinbar tragikomisch, es treibt die Optimierungsspirale nur eine Windung höher. Depressive Erschöpfung, Ironisierung und passive Resistenz stellen nach Bröckling gängige Reaktionen darauf dar.

Das unternehmerische Selbst kann die Ansprüche, gerade jene, die es an sich selbst stellt, nie einlösen, es lebt im ständigen Vergleich mit anderen und in der Gefahr, ausgesondert zu werden. „Das Gefühl der Unzulänglichkeit [...] ist chronisch, die einschlägigen Therapien versprechen nicht Heilung, sondern Krisenabfederung durch gute Wartung.“ (Bröckling 2007, 290) „Im pharmakologischen Befindlichkeitstuning“ schließlich „hält der Selbstoptimierungsimperativ noch jene in seinem Bann, die an ihm verzweifeln.“ (Bröckling 2007, 291) Wer ironisch auf die Situation reagiert, enttarnt ihre Absurdität, spitzt die Widersprüchlichkeiten zu „und zieht so ins Lächerliche, was er nicht ändern kann.“ (Bröckling 2007, 291) Aber selbst der Müßiggang ist mittlerweile „marktgängig geworden“ (Bröckling 2007, 295): Auch für die Abkehr von Erfolg und Reichtum gibt es Ratgeber.

3.

Die Regierungstechnik des kulturell hegemonial gewordenen Kapitalismus appelliert nun aber nicht nur an das unternehmerische Kalkül im Selbst, so sehr es dem Individuum auch vorspiegelt, auf dieser Ebene souverän zu agieren, und seinen *sujet*-Status verschleiern. Die kapitalistische Regierungstechnik arbeitet noch auf einer verborgeneren und schwerer zu erhellenden Ebene: jener der Gefühle und Sehnsüchte der Regierten. Kulturell hegemonialer Kapitalismus meint also nicht nur, dass sich die Logik und die Mechanismen des Marktes in immer mehr gesellschaftliche Teilsysteme ausbreiten und deren Eigenlogiken unterwandern und überformen, was natürlich offenkundig der Fall ist und wofür die Universität mit ihrem akademischen Kapitalismus (vgl. Münch 2011), die öffentliche Verwaltung mit dem *new public management* (vgl. Schedler/Proeller 2006) und der Sport paradigmatisch stehen.

Es geht vielmehr auch darum, „wie die Marktperspektive unsere Gefühlswelt beeinflusst.“ (Russell Hochschild 2003, 9) Die amerikanische Soziologin Arlie Russell Hochschild legte bereits 1983 mit *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling* als eine der ersten eine empirisch basierte Studie dazu vor. Ihr Fazit: „Wir übertragen die Regeln und Muster unserer Gefühlsarbeit aus dem Leben auf dem Markt auf unsere nicht-marktförmigen Lebensbereiche. Wir leben unser nicht-marktförmiges Leben so, als ob wir einkaufen, Waren erwerben oder wegwerfen.“ (Russell Hochschild 2003, 9)

Die kapitalistische Regierungstechnik arbeitet auf der Ebene der Gefühle und Sehnsüchte der Regierten.

Russell Hochschild unterschied dabei noch „gespielte Gefühle“ von „realen Gefühlen“, das „wahre Selbst“ vom „falschen Selbst“ (Russell Hochschild 2003, 151–155). Sighard Neckel weist in seiner Einleitung zur deutschen Neuauflage ebenso vornehm wie zu Recht darauf hin, dass diese Unterscheidung einige „kompliziertere Probleme“ aufwerfe. Denn auch „authentische Emotionen“ seien „soziale Konstrukte“, die von „gesellschaftlich erlernten Bewertungsmustern und Ausdrucksregeln schon mitgeprägt worden sind.“ Emotionen werden, so Neckel, „daher von *feeling rules* nicht erst nachträglich überformt, sondern diese *feeling rules* „gehen bereits in die Konstitution unserer Gefühlswelt ein.“ (Neckel 2003, 23–24)

Der „emotionale Kapitalismus unserer Zeit“, so Neckel, „steht ganz im Zeichen einer Optimierung der Gefühle zugunsten persönlicher Durchsetzungskraft und des Erfolgs im Marktwettbewerb. Aus der emotionalen Selbstfindung, die einst die postmaterialistische Phase der kulturellen Liberalisierung propagierte, wurde das emotionale Selbstmanagement, dem nichts wichtiger ist, als mentale Ressourcen für die Erlangung sozialer Vorteile zu nutzen.“ (Neckel 2003, 24)

Eva Illouz hat in ihren Studien zum „emotionalen Kapitalismus“ (vgl. Illouz 2008; Illouz 2007; Illouz 2018) diese Forschungslinie weitergetrieben. „Der emotionale Kapitalismus“, so dann Illouz, „ist eine Kultur, in der sich emotionale und ökonomische Diskurse und Praktiken gegenseitig formen“ (Illouz 2008, 13). Diese gleichstufige Wechselseitigkeit zu betonen ist wichtig. Denn sie bringt jene „breite Bewegung [hervor], die Affekte einerseits zu einem wesentlichen Bestandteil ökonomischen Verhaltens macht, andererseits aber auch das emotionale Leben [...] der Logik ökonomischer

Beziehungen und Austauschprozesse unterwirft“ (Illouz 2008, 13). Liebe in Zeiten des Kapitalismus ist eben Liebe in Zeiten des Kapitalismus – und nicht einfach Liebe.

Was für die Liebe, dieses scheinbar Innerste des spätmodernen Menschen, in Zeiten des Kapitalismus gilt, das gilt nun aber auch für die Religion und den Glauben in Zeiten des Kapitalismus: Sie werden von jenem geprägt, zutiefst und zuinnerst. Denn die Priorität, die Macht, die Dominanz liegen beim Kapitalismus.

„Der heutige Hyperkapitalismus löst die menschliche Existenz gänzlich in ein Netz kommerzieller Beziehungen auf. Es gibt keinen Lebensbereich mehr, der sich der kommerziellen Verwertung entzöge. Der Hyperkapitalismus macht alle menschlichen Beziehungen zu kommerziellen Beziehungen.“ (Han 2016, 103)

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus ist souverän, nicht zuerst, weil er sich, wie der Staat, des äußeren Machtapparates bemächtigt, sondern weil er sich der Menschen auf einer viel wirksameren Ebene bemächtigt, jener, die sie zu dem macht, was sie sind: Er bemächtigt sich ihrer Sehnsüchte und Hoffnungen, ihrer Ängste und Nöte. Er formt bereits Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute und dann befriedigt er sie, er gibt all dem Sprachen, Bilder und – Erfüllung: und das konkret und fassbar. Der kulturell hegemoniale Kapitalismus arbeitet im Übrigen exakt dort, wohin sich auch die Kirchen gerettet hatten, als der moderne Staat ihnen als Souverän die äußere Macht nach und nach nahm: auf jener Sehnsuchts- und Gefühlsebene, die man christlich Frömmigkeit nennt. Der Protestantismus schrieb sie tief in die Person und ihr Gewissen ein, der Katholizismus in seine nachreformatorisch medial immer subtiler aufgerüsteten Räume und Sozialformen, über die er dann deren Bewohner und Bewohnerinnen regierte.

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus arbeitet dort, wohin sich auch die Kirchen gerettet haben: auf der Sehnsuchts- und Gefühlsebene.

Der Kapitalismus freilich ist so klug, sich weder an das protestantische Gewissen noch an kirchenanaloge Sozialformen zu heften, so sehr er bekanntlich mit den Formen, Diskursen, Techniken und Medien der Religionen spielt und diese nutzt. Aber festlegen lässt er sich nicht, dazu ist er zu anti-essentialistisch. Die Strategien der Wunschproduktion, Sehnsuchterfüllung und Kontingenzbewältigung des kulturell hegemonialen Kapitalismus

sind effizienter, flexibler, anschaulicher, adressatenorientierter, liquider als jene der Kirchen. Sie sind auch nicht traditionsbehindert.

Der Kapitalismus ist, wie sein zentrales Medium, das Geld, die anti-essentialistische Formation überhaupt. Schon Georg Simmel hatte in seiner *Philosophie des Geldes* 1900 zur Rolle des Geldes im Kapitalismus festgehalten:

„Indem sein Wert als Mittel steigt, steigt sein Wert als Mittel, und zwar so hoch, daß es als Wert schlechthin gilt und das Zweckbewußtsein an ihm definitiv haltmacht. Die innere Polarität im Wesen des Geldes: das absolute Mittel zu sein und eben dadurch psychologisch für die meisten Menschen zum absoluten Zweck zu werden, macht es in eigentümlicher Weise zu einem Sinnbild, in dem die großen Regulative des praktischen Lebens gleichsam erstarrt sind.“ (Simmel 1977, 234)

Für Simmel folgen aus diesem anti-essentialistischen Radikalrelativismus Entgrenzung, Quantifizierung, Entsubstantialisierung und Rationalisierung.

Auf der Basis dieser Überlegungen kann der Begriff des *kulturell hegemonialen Kapitalismus* präzisiert werden. Der Begriff *kulturelle Hegemonie* wurde bekanntlich von Antonio Gramsci geprägt. Bei ihm besitzt dieser Begriff in marxistischer Tradition eine stark normative, anti-kapitalistische Stoßrichtung. Er bezeichnet bei Gramsci jenen vorherrschenden gesellschaftlichen Konsens, den die kapitalistische Klasse über diverse zivilgesellschaftliche Institutionen wie das Bildungssystem, die Künste, die Kirchen, die Medien, auch das Erziehungssystem herstellt, um seine Herrschaft als legitime, ja als einzig wirklich mögliche zu plausibilisieren. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe kritisieren daran zu Recht spezifische „essentialistische Elemente“ (Laclau/Mouffe 2015, 175), so das Festhalten am Klassenbegriff als Identifikation der hegemonialen (und anti-hegemonialen) Akteure und auch die damit unmittelbar verbundene Annahme, „dass [...] jede Gesellschaftsformation sich um ein einfaches hegemoniales Zentrum herum strukturiert.“ (Laclau/Mouffe 2015, 175)

Ihre poststrukturalistische Überarbeitung und Radikalisierung von Gramscis Hegemoniethorie löst diesen Essentialismus auf und besteht darauf, dass „das Soziale [...] ein unendlicher Raum ist, der auf kein ihm zugrundeliegendes einheitliches Prinzip reduziert werden kann“ ((Laclau/Mouffe 2015, 177). Und Laclau/Mouffe bestehen auch darauf, dass eine

„hegemoniale Formation [...] auch das [umfasst], was sich ihr entgegensetzt, insofern die entgegengesetzte Kraft das System der grund-

legenden Artikulation dieser Formation als das von ihr Negierte akzeptiert, der Ort der Negation jedoch durch die inneren Parameter der Formation selbst definiert ist.“ (Laclau/Mouffe 2015, 176)

Auf der Basis dieses anti-essentialistischen Hegemonie-Begriffs soll der Begriff des kulturell hegemonialen Kapitalismus über das bisher Gesagte hinaus entwickelt werden. Er meint nicht die kulturellen Strategien, mit denen der Kapitalismus seine Alternativlosigkeit in der Zivilgesellschaft platziert, er meint auch nicht, dass nur eine, nämlich die kapitalistische Lebens- und Denkweise existiert, und schon gar nicht, dass diese im Klassenkampf überwunden werden kann, insofern Klassen die exklusiven Träger kultureller Hegemonialität und ihrer Überwindung wären.

Kulturell hegemonialer Kapitalismus meint jenen gesellschaftlichen Zustand, in dem kapitalistische Prinzipien so dominant geworden sind, dass sie sich tief ins Selbst einschreiben.

Der Begriff des *kulturell hegemonialen Kapitalismus* meint vielmehr jenen gesellschaftlichen Zustand, in dem kapitalistische Prinzipien wie die Simmelschen, also Entgrenzung, Quantifizierung, Entsubstantialisierung und Rationalisierung, anders gesagt: Wettbewerb, Verdinglichung (vgl. Honneth 2015), Kommodifizierung, Monetarisierung, extrinsische Motivationsanreize, dichte Rückkopplungsnetze, und damit verbunden jenes berühmte Verdampfen „alles Ständische[n] und Stehende[n]“ (Marx/Engels 1977 [1848], 465), wie es im Kommunistischen Manifest heißt, wo all diese ungeheuer erfolgreichen Dynamisierungsprozesse, die ja auch Befreiungsprozesse aus den ständischen Schalen des Geschlechts, der Nation, der Religion, der Geburtsfamilie sind, wo all diese großen Versprechen des Formalen und Effektiven und Dynamischen, die der Kapitalismus gibt, sozial so dominant geworden sind, dass sie sich tief ins Selbst einschreiben, dass sie dieses Selbst wenn nicht umfassend determinieren, so doch dominieren und seine grundlegende Ordnung bestimmen.

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus schreibt die aktuelle Logik der Welt. Anderes gibt es in ihm, der Hegemon ist nicht imperial, und weder das Soziale noch das Selbst sind geschlossene Systeme. Aber der kulturell hegemoniale Kapitalismus setzt die geltende Ordnung im Sozialen und, jenem korrespondierend, jene des Selbst. Denn ein unkorruptierbares, dekontextualisiertes Selbst ganz im eigenen Inneren ist eine idealistische Fiktion.

4.

Wie wir regiert werden, hat Folgen auch im Außen der Gesellschaft. Hartmut Rosas Buch zu den Zeitstrukturen in der Moderne (vgl. Rosa 2005, 489) lässt da keine Illusionen und endet mit einer desaströsen Alternative: Angesichts der „totalen Mobilmachung“ (Rosa 2005, 489) der modernen kapitalistischen Zivilisation drohe die Alternative von „finale[r] Katastrophe“ oder „radikale[r] Revolution“ (Rosa 2005, 489). Diese fatale Alternative ist die Konsequenz einer kulturellen und gesellschaftlichen Diagnose, die „soziale Beschleunigung“ als zentrales, letztlich einziges (Rosa 2016, 673)¹ Differenzkriterium moderner Gesellschaften ansetzt und schließlich zu einer apokalyptischen Diagnose wird: Wir alle rasen dem eigenen Untergang entgegen.

Moderne „und nichtmoderne Gesellschaften“ lassen sich nach Rosa „ganz unabhängig von ihrer historischen Einordnung systematisch und trennscharf unterscheiden“, insofern in modernen Gesellschaften nur noch „dynamische“ und eben nicht mehr „adaptive“ Stabilisierung (Rosa 2016, 675) möglich sei: Sie „gewinnen Stabilität gleichsam *in und durch Bewegung*“. Insofern „diese Bewegung“ aber mit der „Trias Wachstum, Beschleunigung und Innovationsverdichtung“ dann „genauer als eine Steigerungsbewegung bestimmt werden“ (Rosa 2016, 673) könne, ist die „wahrscheinlichste[...] Möglichkeit“ unter den Zukunftsszenarien moderner Gesellschaften das

„ungebremste[...] Weiterlaufen in einen Abgrund, der logisch durch das endgültige Zusammenfallen der Antinomien von Bewegung und Beharrung und durch die Realisierung [...] des rasenden Stillstandes als Kehrseite der totalen Mobilmachung, empirisch aber vermutlich lange vorher entweder durch den Kollaps der Ökosysteme oder durch den endgültigen Zusammenbruch der modernen Sozial- und Werteordnung unter dem Druck der wachsenden Beschleunigungspathologien und der Macht ihrer dadurch begünstigten Feinde bezeichnet wird.“ (Rosa 2005, 489)

Rosa beschreibt das sehr konkret.

Den „Verlust der Fähigkeit, Bewegung und Beharrung zu balancieren“, so Rosa, „wird die moderne Gesellschaft schließlich mit der Erzeugung nuklearer und klimatischer Katastrophen, mit sich rasend schnell ausbreitenden neuen Krankheiten oder neuen Formen des politischen Zusammenbruchs und der Eruption unkontrollierter Gewalt bezahlen,

¹ Zur Kritik des neo-romantischen Erlösungskonzepts bei Rosa: Bucher 2017.

die insbesondere dort zu erwarten stehen, wo die von den Beschleunigungs- und Wachstumsprozessen ausgeschlossenen Massen sich gegen die Beschleunigungsgesellschaft zur Wehr setzen.“ (Rosa 2005, 489)

Das ist plausibel und ja auch schon zu beobachten. Wir leben in Zeiten eines erstarkenden Rechtspopulismus, der seine Energien im Kampf gegen die Globalisierung, offenkundig auch ein Codewort für „Beschleunigung“, gewinnt und der verspricht, die Vorteile der kapitalistischen Dynamisierung genießen zu können, ohne deren kulturelle Verunsicherungs- und politische wie finanzielle Gerechtigkeitskosten bezahlen zu müssen. Es stellen sich denn auch tatsächlich („linke“ wie „rechte“) Massen und nicht die konservativen Eliten gegen die Beschleunigungsgesellschaft und ihre diversen Zumutungen. Die Ahnung, dass der kapitalistische gesellschaftliche Entwicklungsprozess in seiner spätmodernen Phase sich letztlich doch als unsteuerbar erweist, diffundiert gegenwärtig rasant in die letzten Winkel spätmoderner Gesellschaften. Man spürt jetzt auch außerhalb der Eliten, dass die in Gang gesetzten technologischen und kulturellen Entwicklungen komplex interagieren und unsere kognitiven Einsichts- und politischen Steuerungsfähigkeiten immer öfter übersteigen.

Der kapitalistische gesellschaftliche Entwicklungsprozess könnte sich letztlich doch als unsteuerbar erweisen.

Bevor aber alle zivilisatorische Entwicklung in der ökologischen und sozialen Katastrophe endet, durchleben, so Rosa, die Individuen im entwickelten Kapitalismus nicht nur eine Phase des „rasenden Stillstands“ (Virilio), in dem sich alles ständig ändert, aber gleichzeitig nichts wirklich verändert, sondern auch eine fundamentale „Entfremdung“. Rosa rehabilitiert diesen etwas aus der Mode gekommenen marxistischen Begriff. Denn für Rosa markiert er jenes Versprechen, das die Moderne gibt und doch nicht hält, das Versprechen, ihre dramatischen Reichweitensteigerungen menschlichen Weltzugriffs würden zu gelingendem, glücklichem Leben führen. Dem sei aber, so Rosa, ganz und gar nicht so. Die kapitalistische Steigerungsdynamik spätmoderner Gesellschaften führe vielmehr geradewegs in den Zustand der Entfremdung, führe zur „Schließung der Weltporen“ (Rosa 2016, 696). „Entfremdung“ definiert dann jenen „Zustand, in dem die ‚Weltanverwandlung‘ misslingt, so dass die Welt stets kalt, starr, abweisend und nichtresponsiv erscheint“ (Rosa 2016, 316). Denn „unter steigerungskapitalistischen Verhältnissen“ (Rosa 2016, 694–695) nehme die moderne Strategie der „(Welt-)Reichweitenvergrößerung“ (Rosa 2016, 694) notwendig

„die Form der Kapitalakkumulation in einem umfassenden Sinne an: Subjekte zielen darauf, Welt erwerbbar zu machen (ökonomisches Kapital), sie zugleich wissbar, beherrschbar und nutzbar werden zu lassen (kulturelles Kapital) und dabei die eigene Weltreichweite durch Zugang zu den Kapitalien und Positionen anderer zu erweitern (Sozialkapital).“ (Rosa 2016, 695)

„Entfremdung“ definiert bei Rosa dann jenen „Zustand, in dem die ‚Weltanverwandlung‘ misslingt, so dass die Welt stets kalt, starr, abweisend und nicht-responsiv erscheint“ (Rosa 2016, 316).

Das trifft sich mit Ulrich Bröcklings Analysen des „Formungsprozess[es]“ des Einzelnen in kapitalistischen Zeiten, „bei dem gesellschaftliche Zurichtung und Selbstmodellierung in eins gehen“ (Bröckling 2007, 31). Ist es bei Bröckling der Zwang zu ständiger Selbstoptimierung, der im Mittelpunkt steht, so sind es bei Rosa die „stummen“, resonanzlosen Weltbeziehungen, die diese Formation ausmachen. Es gilt eben: „Das Innere ist nichts anderes als ein auf sich selbst zurückgewendetes Äußeres – und umgekehrt.“ (Bröckling 2007, 34)

5.

Was bedeutet dies für das Christentum? Kurt Appel hat das Problem präzise benannt: Es wäre eine „Absurdität“, in einen „kirchlichen und gesellschaftlichen Konservatismus“ zu verfallen, der meint, man könne die „Leere [der kapitalistischen Kultur] mit einer Rückkehr zu vormodernen Vorschriften und Identitätsmarkern [...] wieder auffüllen“ (Appel 2013). Wie aber dann der „Leere“ und Unbarmherzigkeit des Kapitalismus entkommen?

Der kulturell hegemoniale Kapitalismus ist weder göttlich, noch unüberwindbar oder gar ewig. Wahrscheinlich wird er an seinen inneren Widersprüchen scheitern, wenn auch anders, als Marx es annahm. Aber er ist eine aktuelle und mächtige Realität, und es gibt kein leicht verfügbares Außen, über das man entkommen könnte. Wenn eine

„hegemoniale Formation [...] auch das [umfasst], was sich ihr entgegensetzt, insofern die entgegengesetzte Kraft das System der grundlegenden Artikulation dieser Formation als das von ihr Negierte akzeptiert, der Ort der Negation jedoch durch die inneren Parameter der Formation selbst definiert ist“ (Laclau/Mouffe 2015, 176),

dann gibt es kein einfach so zugängliches Außen zur hegemonialen kapitalistischen Kultur in ihr, keine von ihr unberührte Singularität, weder eine religiöse noch eine ideologisch konstituierte.

Dem radikalen, alles durchdringenden Anti-Essentialismus des Kapitalismus kann man in einem politischen Willensakt im öffentlichen Bereich rechtliche Normativitäten entgegensetzen. In funktionierenden Demokratien geschieht dies, indem menschenrechtbasierte Grundrechtskataloge außer Streit gestellt werden, was nicht verhindert, dass sie schleichend erodieren können. Funktionierende Demokratien sozialisieren zudem in ihrem Sozial- und Steuersystem relevante Teile der Wertschöpfung und regulieren durch diverse Strategien der Gewaltenteilung und Installation partizipativer Verfahren die Macht kapitalistischer Akteure mehr oder weniger erfolgreich.

Was aber kann dem radikalen Anti-Essentialismus des Kapitalismus im personalen Bereich entgegensetzt werden, was seine verführerische Subjektivierungskraft zumindest irritieren, dort, wo er sich in die Subjektivierungsmechanismen des Einzelnen einschleicht, dort, wo er mithin als kulturell hegemonialer Kapitalismus die individuellen Lebensformen dominiert? Wo führt ein Weg nicht in die Affirmation kapitalistischer Lebensformen und auch nicht in die Sackgasse der utopischen Hoffnung, dem anti-essentialistischen Universalismus des kulturell hegemonialen Kapitalismus, der sich alles angleicht, mittels revolutionären Umbruchs „nach hinten“ oder „nach vorne“ zu entkommen?

Was kann dem radikalen Anti-Essentialismus des Kapitalismus im personalen Bereich entgegensetzt werden?

Michel de Certeau hat in der „Kunst des Handelns“ (1988) eine analoge und zudem kontextverwandte Konstellation im Zusammenhang des Konsumverhaltens von Verbrauchern analysiert, Verbrauchern, die, wie Certeau schreibt, „angeblich zu Passivität und Anpassung verurteilt sind.“ (Certeau 1988, 11) Die naheliegenden Auswege, die Verbraucher als starke Individuen zu betrachten und an sie zu appellieren, aus dieser Stärke heraus ihren „Status als Beherrschte[...]“ (Certeau 1988, 11) einfach abzustreifen, oder sie klassisch marxistisch aufzufordern, den universalen Verblendungszusammenhang des Kapitalismus zu zerreißen, verbietet sich Certeau. Solch eine starke Größe ist der Einzelne nicht, vielmehr ein „Ort [...], an dem eine inkohärente (und oft widersprüchliche) Vielzahl von Größen aufeinandertrifft“ (Certeau 1988, 11). Es geht also um „Vorgehensweisen und Handlungsmuster und nicht direkt um das Subjekt, das Urheber oder Träger derselben ist.“ (Certeau 1988, 11f.) Das heißt aber nicht, dass die Individuen wehrlos seien, ihnen steht vielmehr eine „operative Logik“ von „Finten“ und „Listen“ zur Verfügung, „die überall von der heute in der westlichen Welt vorherrschenden Rationalität verdeckt wird.“ (Certeau 1988, 12) Hilflos ausgeliefert ist das Individuum also nicht.

Certeau unterscheidet dabei in Anlehnung an die Militärwissenschaft „Strategien“ und „Taktiken“. Strategien setzen voraus, dass ein „mit Macht und Willenskraft ausgestattetes Subjekt [...] von einer ‚Umgebung‘ abgelöst werden kann“, sie setzen mithin „einen Ort voraus, der als etwas *Eigenes* umschrieben werden kann und der somit als Basis für die Organisierung seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt [...] dienen kann.“ (Certeau 1988, 23) Als „Taktiken“ bezeichnet Certeau dann ein

„Kalkül, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann und somit auch nicht mit einer Grenze, die das Andere als eine sichtbare Totalität abtrennt. Die Taktik hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn vollständig erfassen zu können und ohne ihn auf Distanz halten zu können.“ (Certeau 1988, 23)

Es kann hilfreich sein, diese Unterscheidung für die Erörterung der Frage zu verwenden, ob und wenn ja, wie es möglich ist, im kulturell hegemonialen Kapitalismus ihm nicht zu verfallen. Immerhin entwickelt Certeau diese Unterscheidung am ähnlich gelagerten Problem des kapitalistischen Konsumenten, welcher der verführerischen Warenproduktion des Kapitalismus als Anreiz zum Konsum gleichzeitig unentrinnbar unterworfen ist, ihr aber doch auch nicht hilflos ausgeliefert bleibt, ohne dass Certeau dabei der Fiktion unterliegt, der Konsument könnte und hätte ein „starkes Subjekt“ zu sein. Es zeigt sich, worauf es ankäme: Es gilt die Fiktion zu vermeiden, das Individuum wäre in der Lage, strategisch einen Außenort einzunehmen, der nicht involviert wäre in den allgemeinen kapitalistischen Zusammenhang, man darf sich aber auch nicht damit zufriedengeben, rein taktisch „nur den Ort des Anderen“ zu bespielen. Will rein strategisches Denken zu viel, so reine Taktik zu wenig: Wie im Militärischen kommt es auch hier darauf an, Strategie und Taktik im konkreten „Ereignis“ des Handelns situativ und risikobereit zu verbinden.

Die Rolle des Eigenen gegenüber der herrschenden Totalität liegt in der Fähigkeit zur Herstellung kreativer Differenzen auf der Basis eines Eigenen in den Taktiken des Alltäglichen jenseits der Illusion eines unberührten Außen. Dieses Eigene, das ist festzuhalten, ist nicht in einem starken Subjekt gesichert. Spätestens seine postmoderne Existenz ist stets Existenz im Raum eines dynamischen Feldes voller symbolischer Formen, Praktiken und Institutionen, denen es sich nähern, mit denen es arbeiten, die es einsetzen kann, die es zur eigenen Wirklichkeits- und Daseinsdeutung und zu seiner Handlungsorientierung verarbeiten kann – oder auch nicht.

Bei der Frage nach möglichen Strategien und Taktiken des Christlichen im kulturell hegemonialen Kapitalismus geht es also nicht nur und, wohl gerade

christlich, nicht zuerst um den Fortbestand des Christlichen als solchen, sondern um die Spielräume des Menschen angesichts einer kapitalistischen Beschleunigungsdynamik, die global-gesellschaftlich in ökologische und soziale Katastrophen, im Innen der Person in selbstoptimierungsgetriebene Leere, an der Schnittstelle von Person und Gesellschaft aber in posthumanistische Dystopien zu laufen droht. Es geht mithin darum, ob christliche Pastoral, ob die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz im kulturell hegemonialen Kapitalismus Unterschiede eröffnet, die in den Existenzen der Menschen einen wirklichen Unterschied setzen. Das ist offen.

Literatur

- Appel, Kurt (2013), Ein neuer Blick auf Papst Franz, Der Standard vom 5.8.2013. Online: <https://derstandard.at/1375625622381/Ein-neuer-Blick-auf-Papst-Franz> [14.06.2018].
- Bröckling, Ulrich (2007), Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M.
- Bucher, Rainer (2017), Was erlöst? Die Theologie angesichts soziologischer (Welt-) Frömmigkeit in spätkapitalistischen Zeiten, in: Kläden, Tobias/Schüßler, Michael (Hg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Freiburg i. Br., 310–333.
- de Certeau, Michel (1988), Kunst des Handelns, Berlin.
- Deutschmann, Christoph (2001), Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt a. M./New York, 2. überarb. Aufl.
- Foucault, Michel (1987), Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M., 243–261.
- Foucault, Michel (1994), Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Vogl, Joseph (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt a. M., 65–93.
- Foucault, Michel (1996), Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (2000), Die Gouvernementalität, in: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a. M., 41–67.
- Foucault, Michel (2014), Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980, Berlin.
- Han, Byung-Chul (2014), Neoliberalismus und die neuen Machttechniken, Frankfurt a. M., 3. Aufl.
- Han, Byung-Chul (2016), Müdigkeitsgesellschaft, Berlin.
- Honneth, Axel (2015), Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt a. M.
- Illouz, Eva (2007), Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt a. M.
- Illouz, Eva (2008), Gefühle in Zeiten des Kapitalismus, Frankfurt a. M.
- Illouz, Eva (Hg.) (2018), Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus, Frankfurt a. M.
- Kocka, Jürgen (2013), Geschichte des Kapitalismus, München.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2015), Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien.
- Lemke, Thomas (2001), Gouvernementalität, in: Kleiner, Marcus C. (Hg.), Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt a. M./New York, 108–122.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977 [1848]), Kommunistisches Manifest, in: MEW, Bd. IV, Berlin, 459–493.

Münch, Richard (2011), Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform, Berlin.

Neckel, Sighard (2003), Die Kultur des emotionalen Kapitalismus, in: Russel Hochschild, Arlie, Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle, Frankfurt a. M., erw. Neuausgabe, 13–24.

Rosa, Hartmut (2005), Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M.

Rosa, Hartmut (2016), Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin, 4. Aufl.

Russell Hochschild, Arlie (2003), Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle, Frankfurt a. M., erw. Neuausgabe. Originalausgabe: *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, 1983.

Schedler, Kuno/Proeller, Isabella (2006), *New Public Management*, Bern/Stuttgart/Wien, 3. Aufl.

Simmel, Georg (1977), *Philosophie des Geldes*, Berlin, 6. Aufl. (Gesammelte Werke Bd. I).