
Joachim Fischer • Stephan Moebius (Hrsg.)

Kultursoziologie im 21. Jahrhundert

 Springer VS

Herausgeber
Joachim Fischer
Technische Universität Dresden
Deutschland

Stephan Moebius
Karl-Franzens-Universität Graz
Österreich



Gedruckt mit Unterstützung der Universität Graz



Forschungsschwerpunkt „Kultur- und Deutungsgeschichte Europas“ der Karl-Franzens-Universität Graz

ISBN 978-3-658-03224-1

ISBN 978-3-658-03225-8 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-03225-8

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Lektorat: Dr. Cori Mackrodt, Daniel Hawig

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Inhalt

<i>Joachim Fischer und Stephan Moebius</i>	
Einleitung	9
 <i>Sina Farzin und Henning Laux</i>	
»Dies ist bloß ein Stein. Berührt ihn, und ihr werdet sehen.«	
Zur Gründungsszene der Latourschen Sozialtheorie	17
<i>Justin Stagl</i>	
Kommentar	24
 <i>Frithjof Nungesser</i>	
Kognitionswissenschaftliche Sozial- und Kulturtheorien. Eine Bereicherung für die Kulturosoziologie des 21. Jahrhunderts?	
Ein pugilistischer Versuch	27
<i>Jens Loenhoff</i>	
Kommentar	38
 <i>Heike Delitz</i>	
Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein	43
<i>Joachim Fischer</i>	
Kommentar	52
 <i>Serhat Karakayali</i>	
Solidarität und Affekt	57
<i>Stephan Moebius</i>	
Kommentar	64

Hilmar Schäfer

Kultursoziologie als praxeologische Analyse heterogener Relationen.

Zur Historizität und Translokalität kulturellen Erbes 71

Arnold Zingerle

Kommentar 81

Tobias Schlechtriemen

Plädoyer für eine soziologische Imagination 87

Hans-Georg Soeffner

Kommentar 99

Lars Gertenbach

Kultur ohne Bedeutung. Die Grenzen der Hermeneutik

und die Entgrenzung der Kultursoziologie 103

Karl-Siegbert Rehberg

Kommentar 116

Michael Kauppert

Negative Gesellschaft 125

Johannes Weiß

Kommentar 138

Johannes Scheu

Epistemische Krisen – Zur Historizität der Kultursoziologie

am Beispiel der Sozialen Frage 143

Andreas Göbel

Kommentar 152

Ute Tellmann

Schulden – eine Kultursoziologie ökonomischer Dinge 159

Dominik Schrage

Kommentar 171

Thomas Schmidt-Lux

Kultursoziologie online. (Verstehende) Soziologie

im Zeitalter des Internet 177

Markus Schroer

Kommentar 188

Samuel Strehle

Infantilizustände in der Megamaschine. Zur Funktion des Fiktiven
in der Konsumgesellschaft – zugleich ein Plädoyer
für eine Kulturosoziologie des Populären 193

Aida Bosch

Kommentar 206

Robert Seyfert

Die lösbaren Rätsel der Gesellschaft 211

Ulrich Bröckling

Kommentar 219

Alexander Leistner

Kulturen des Aufwachsens? Ein kulturosoziologischer Blick
auf wachsende Polarisierungen 223

Lutz Hieber

Kommentar 234

Stefan Meißner

Kulturtechnik und Techniken des Sozialen 241

Andreas Reckwitz

Kommentar 250

Patrick Wöhrle

Anflirten, Ablachen, Fremdschämen – Kulturosoziologische Überlegungen
zur Krise des sozialen Sinns 255

Andreas Ziemann

Kommentar 264

Sven Opitz

Zur Soziologie der Affekte: Resonanzen epidemischer Angst 269

Alois Hahn

Kommentar 281

Dana Giesecke

Die fetten Jahre sind vorbei – oder: heute Soziologie, morgen Zukunft 285

Clemens Albrecht

Kommentar 293

Hans-Georg Soeffner

Vom Rand aus mittendrin –

zum siebzigsten Geburtstag von Karl-Siegbert Rehberg 299

Autorinnen und Autoren 303

Infantilizustände in der Megamaschine

Zur Funktion des Fiktiven in der Konsumgesellschaft –
zugleich ein Plädoyer für eine Kultursoziologie
des Populären

Samuel Strehle

1 Einleitung

Im Folgenden geht es um das Experiment, Soziologie einmal anders zu betreiben als sonst: nämlich im Ausgang von Populärkultur und mit den Mitteln der Populärkultur. Damit verbunden ist ein Plädoyer für die soziologische Anerkennung der Fiktion – für ihre Anerkennung als Medium soziologischer Wirklichkeitsbeschreibung einerseits, aber auch als Bestandteil der beschriebenen Wirklichkeit andererseits.

Einsteigen möchte ich mit einigen theoretischen Vorüberlegungen zur gesellschaftlichen Relevanz von Soziologie. Seit jeher bezieht unser Fach seine gesellschaftliche Bedeutung daraus, dass es Antworten gibt auf zentrale Fragen, die die Gesellschaft auch ohne Soziologie immer schon umtreiben; Fragen, die Cornelius Castoriadis einst folgendermaßen umschrieben hat:

»Jede bisherige Gesellschaft hat versucht, sich einige Grundfragen zu beantworten: Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns?« (Castoriadis 1975: 252)

Die »Antworten auf solche Fragen«, so heißt es bei Castoriadis weiter, liefern die gesellschaftlichen »imaginären Bedeutungen« (ebd.). ›Imaginär‹ sind diese Bedeutungen, weil sie uns ein ganzheitliches Bild vermitteln von der Welt um uns herum. Die imaginären Bedeutungen sind *Spiegelbilder*, in denen Gesellschaften als Ganze sich wiedererkennen können – ganz gleich, ob das Bild, das sie zeichnen, der Wahrheit entspricht, einer Verzerrung der Wahrheit oder gar einer freien Erfindung.

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption des Imaginären wird deutlich, dass auch die Soziologie immer schon am gesellschaftlichen Imaginären mitarbeitet.

Auch sie gibt Antworten auf die gesellschaftlichen Grundfragen und zeichnet mit ihren Beschreibungen bestimmte ›Bilder der Gesellschaft‹. Sie steht nicht außen, sondern mittendrin im Ganzen, das sie beschreibt. Im selben Moment zeichnen soziologische Beschreibungen sich aber dadurch aus, dass sie immer auch eine *Außenperspektive* auf die Gesellschaft einnehmen (vgl. Kieserling 2004). Ein Soziologe beschreibt das ökonomische System grundlegend anders als ein Ökonom, und mitunter weichen soziologische Beschreibungen derart stark von der hegemonialen Selbstwahrnehmung der Gesellschaft ab, dass sie regelrecht befremdend anmuten.

Auf diesem *Verfremdungseffekt*, so möchte ich behaupten, beruht das eigentliche Wirkungspotential soziologischer Beschreibungen – ihre Fähigkeit nämlich, neue und ungewohnte Sichtweisen auf die Gesellschaft zu produzieren. Gesellschaftlich ›relevant‹ werden sie dann in dem Maße, als ihr fremdartiger soziologischer Blick von der Gesellschaft selbst wieder angeeignet wird, wenn also die Fremdbeschreibung wiederum zur Selbstbeschreibung wird. »Die Theorie ist fähig die Massen zu ergreifen«, hat Marx (1844: 385) diese Möglichkeit klassisch auf den Punkt gebracht.¹

Eine Soziologie, die gesellschaftlich relevant sein will, muss ins Imaginäre also gewissermaßen *eindringen*. Das kann heißen, gänzlich neue Bilder zu entwerfen und sie dem Diskurs ›anzubieten‹, ebenso gut aber kann es bedeuten, bereits zirkulierende Bilder aufzugreifen, weiterzuentwickeln und umzudeuten. Dann geht es um ›Arbeit am Bild‹, wie man in Anlehnung an Hans Blumenberg (1979) formulieren könnte. Arbeit am Bild hieße, sich den gesellschaftlich bereits zirkulierenden Bildern unvoreingenommen zu nähern und sie soziologisch fruchtbar zu machen.

Aus diesen Vorüberlegungen ergibt sich, warum *Kultursoziologie* ins Zentrum einer jeden politischen, das heißt um Relevanz bemühten Soziologie gehört. Sie gewinnt ihre Bedeutung nicht allein aus einem bestimmten kulturtheoretischen Denkraum, sondern auch daraus, dass die *Kultur* selbst – und zwar im engeren Sinne verstanden als Kunst, Literatur, Öffentlichkeit, Massenmedien etc. – zum Ausgangspunkt soziologischer Theoriebildung werden kann. Denn gerade im en-

1 Marx selbst ist ein Beispiel für diese Möglichkeit: Seine Wirkung beruhte auf einer spezifischen *Umkehrung des Blicks*, der es der Gesellschaft erlaubt hat, ihre eigene Wirklichkeit *mit anderen Augen* zu sehen und die Selbstverständlichkeit des Alltags als *verkehrte Welt* zu dechiffrieren, die es vom Kopf auf die Füße zu stellen gilt. Die Wirklichkeit des ›Gattungswesens‹, an deren utopischem Gegenbild Marx diese verkehrte Welt überhaupt erst kontrastieren und sichtbar machen konnte, mag dabei eine Fiktion gewesen sein; aber indem sich ganze Massen von Menschen in dieser Fiktion wiedererkannt haben, ist sie in gewissem Sinne ›wirklich‹ geworden; aus der soziologischen Fremdbeschreibung ist eine gesellschaftliche Selbstbeschreibung geworden.

gen, ›sektoralen² Sinne des Begriffs ist Kultur der Entstehungsherd, an dem die Bilder der Gesellschaft geschöpft werden, der Ort des gesellschaftlichen Imaginären schlechthin. Wer ›Arbeit am Bild‹ leisten will, hat keinen Grund, nicht eben hier zu beginnen: bei den Gestalt gewordenen, materialisierten Produkten dieses Imaginären, den Fiktionen der Kunst und der Populärkultur. Die »antiästhetische Haltung« (Eßbach 2001) in weiten Teilen der klassischen Soziologie ist auch darum so verhängnisvoll, weil sie die produktiven Austausch- und Übertragungsprozesse zwischen ästhetischer Sphäre und wissenschaftlicher Soziologie blockiert.

Einen solchen Austauschprozess will ich heute also versuchsweise in Gang bringen. Ich werde dazu ein ganz bestimmtes Sinnbild der Gesellschaft aus dem populärkulturellen Bilderschatz vorstellen und versuchen, es für eine Gegenwartsdiagnose des 21. Jahrhunderts soziologisch fruchtbar zu machen.

2 Die Megamaschine des Konsums

Die meisten von Ihnen kennen das Bild vermutlich: Es ist die ›Batteriestadt‹ aus dem ersten Teil des Spielfilms *Matrix* (USA 1999, Regie: Andy & Larry Wachowski) (Abb. 1). Vermutlich kennen Sie auch die gängigen, zumeist erkenntnistheo-

Abbildung 1



2 Zu den verschiedenen Kulturbegriffen, die meinen Ausführungen zu Grunde liegen, vgl. v. a. Reckwitz (2000) und Tenbruck (1996), darin insbesondere den Text zur »repräsentativen Kultur« (1990).

Abbildung 2



retisch geprägten Interpretationen dieses Bildes, seien sie platonisch oder baudrillardistisch angelegt. Mich interessiert heute keine dieser klassischen Deutungen im Paradigma von Wirklichkeit vs. Schein, zumindest nicht primär. Stattdessen geht es mir um das gesellschaftliche *Dispositiv*, das man in diesem Film erblicken kann: das Bild einer Gesellschaft, deren menschliche Mitglieder an eine umfassende Apparatur, eine Art ›Megamaschine‹ angeschlossen sind.

Wie der Film durch die ›Input-Buchse‹ am Hinterkopf der Gefangenen und die Schläuche am Körper nahelegt (Abb. 2), ist diese Maschine zuallererst eine *Versorgungsmaschine*. Alle Menschen der Gesellschaft werden von ihr mit Nährstoffen und biographischen Erlebnissen versorgt. Dieses Bild, und darin besteht mein Experiment, soll im Folgenden als ›Zeigeraum‹ für die soziologische Beschreibung der kapitalistischen Konsumgesellschaft fruchtbar gemacht werden. Immerhin scheint es ja bereits auf der elementarsten Ebene seines Dispositivs ins Schwarze der gesellschaftlichen Gegenwart zu treffen: Keine Gesellschaft in der Weltgeschichte hat ihre Bevölkerung derart umfassend mit Gütern und Erlebnissen versorgt, keine hat den Strom der materiellen und immateriellen Waren derart kontinuierlich und reichhaltig am Laufen gehalten wie der moderne Kapitalismus, den Marx bereits im 19. Jahrhundert als »ungeheure Warensammlung« (Marx 1867: 49) beschreiben konnte.

Wie das Bild außerdem nahe legt, ist der Anschluss an die kapitalistischen Versorgungsströme eine Verbindung ohne Unterbrechung. Es gibt in diesem Dis-

positiv keine Lebenszeit außerhalb der Maschine. Auch dies trifft ins Schwarze der Konsumgesellschaft: Freizeit und Arbeitszeit gehen fließend ineinander über; nicht allein, weil der Arbeiter die Freizeit nutzt, um seine Arbeitskraft zu regenerieren, sondern weil er in der Freizeit selbst schon gesellschaftliche Arbeit leistet, *indem* er konsumiert.³ Entsprechend eindringlich erklingt der gleichermaßen allgegenwärtige wie unerfüllbare Imperativ zum Glück durch Konsum.⁴ Auch darin gleicht die »hedonistische Tretmühle« (Layard 2005: 60) des Konsums einer Maschine: Beide, wie im Übrigen auch das Kapital, das ihr gemeinsamer Nenner ist, sind dadurch definiert, dass sie nie stillstehen dürfen, dass sie ununterbrochen *prozessieren* müssen.

Der Begriff der »Megamaschine« bezieht sich auf Lewis Mumfords *Mythos der Maschine* (1964/1966). Mumford beschreibt mit diesem Begriff die kolossale Organisation menschlicher Arbeit in den frühen Hochkulturen, wie sie beim Bau von Pyramiden zum Einsatz kam. Mindestens drei wichtige Aspekte unterscheiden die archaische Megamaschine gleichwohl von der heutigen. Erstens beruhte die alte Megamaschine auf festen Funktionszuschreibungen: Jeder Mitwirkende hatte genau *eine* Aufgabe zu erfüllen. In der modernen Gesellschaft dagegen gibt es keine festen Plätze mehr, sondern eine beständige Verschiebung von Tätigkeiten und Interessen – von Arbeitskraftströmen, noch mehr aber von Libidoströmen, die zugleich als Kapitalströme kommodifiziert werden, sobald sie durch Marktangebote befriedigt werden. »Der Konsumismus«, schreibt Zygmunt Bauman (2007: 41) zu dieser Tendenz, »ist eine Art gesellschaftliches Arrangement, das daraus resultiert, dass alltägliche, ständig vorhandene und gewissermaßen ›systemneutrale‹ menschliche Bedürfnisse, Wünsche und Sehnsüchte zur *entscheidenden Antriebs- und Triebkraft* der Gesellschaft recycelt werden.«

Mit diesem genuin modernen ›Arrangement‹ hängt ein zweiter wichtiger Unterschied zwischen alter und neuer Maschine zusammen. Die alte Maschine wurde durch einen Souverän zusammengehalten, die neue dagegen reguliert sich selbst. Im »kybernetischen Kapitalismus« (Tiqqun 2001) hat die Megamaschine die Fähigkeit erlangt, sich durch Feedbackschleifen selbst zu optimieren. »Die Konsumgesellschaft«, heißt es bei Bauman (2007: 66) weiter, »hat eine nie dage-

3 Zum Konsum als »*social labour*« vgl. Baudrillard (1970: 84), zur ›konsumtiven Produktion‹ aber auch bereits Marx (1857: 623 f.): »Die Produktion ist also unmittelbar Konsumtion, die Konsumtion ist unmittelbar Produktion. [...] Die Produktion vermittelt die Konsumtion, deren Material sie schafft, der ohne sie der Gegenstand fehlte. Aber die Konsumtion vermittelt auch die Produktion, indem sie den Produkten erst das Subjekt schafft, für das sie Produkte sind.«

4 Zur These einer post-protestantischen Konsumethik vgl. u. a. Baudrillard (1968: 197–201; 1970: 80), Bourdieu (1979: 489) und Barber (2007: 44–84), zur »Subjektivierung durch Konsum« auch Schrage (2009: 118–138).

wesene Fähigkeit entwickelt, jegliche Form von Dissens [...] zu absorbieren und ihn dann als Hauptquelle ihrer eigenen Reproduktion, Erneuerung und Expansion wiederzuverwerten.«

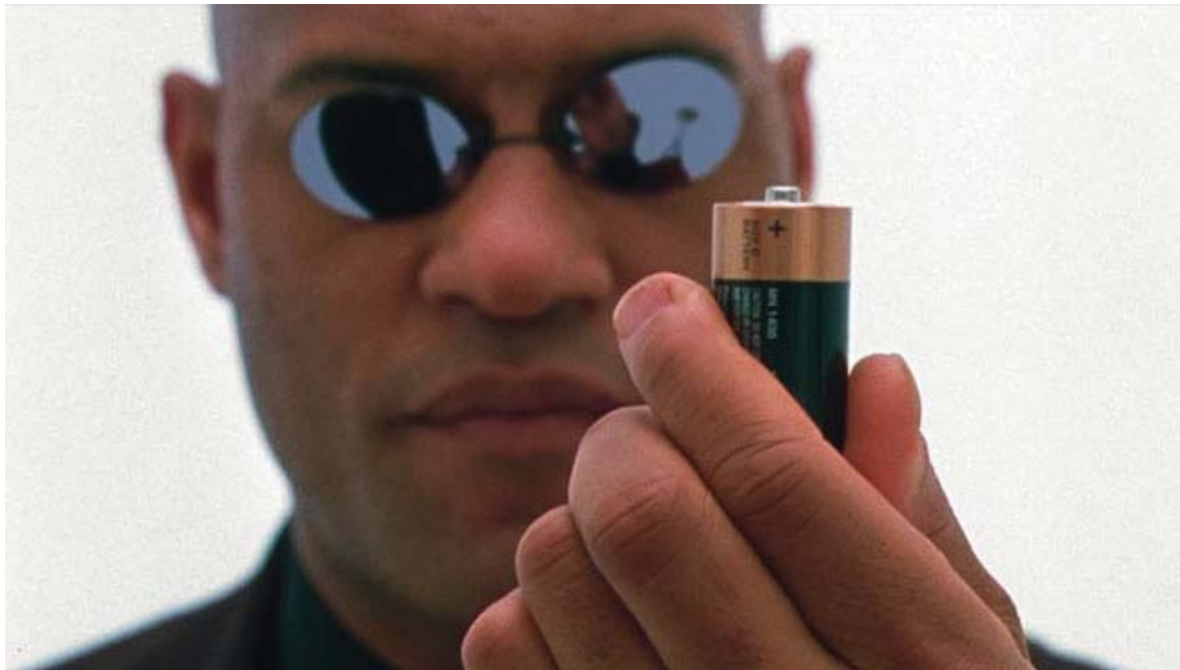
Das Stichwort der ›Wiederverwertung‹ führt mich erneut zu *Matrix* zurück. Die filmische Fiktion ist auch darin aufschlussreich, als sie noch einen dritten Unterschied zwischen alter und neuer Maschine ins Spiel bringt. An ihm erweist sich überhaupt erst die tiefere Fruchtbarkeit, der ›visuelle Mehrwert‹ des Bildes, sofern es die Totalität der Maschine und ihre Position als »automatisches Subjekt« (Marx 1867: 168) der Gesellschaft zum Vorschein bringt. Das Filmbild nämlich zeigt, dass jeder Mensch nicht einen, sondern *zwei* Anschlüsse besitzt. Einerseits wird der Mensch über den Input-Anschluss am Hinterkopf rundumversorgt, gleichzeitig aber produziert er *Output*, der von den Maschinen als Energiequelle genutzt wird. Das nämlich ist aus Sicht der Maschinen der eigentliche Zweck des Arrangements: Die Menschen liefern den Strom für das Leben der Maschinen (Abb. 3).

Im Filmbild kommen die Energieströme aus den Körpern der Gefangenen; in der realen Konsumgesellschaft sind hier einige Vermittlungen zwischengeschaltet. Einerseits kommt das Geld des modernen Arbeiters bzw. Angestellten zwar ebenfalls aus dem eigenen Körper, nämlich aus dem Verkauf der Ware Arbeitskraft; andererseits aber kommt der Lohn faktisch vom Arbeitgeber, der ihn uns monatlich überweist. Daraus folgt, dass wir das Geld im Konsum eigentlich nur wieder *zurückgeben* – zumindest wenn man im Bild der Maschine bleibt, das gerade in dieser Ungenauigkeit die Wirklichkeit besser trifft als zum Beispiel eine empirische Akteursanalyse, die diesen Strukturzusammenhang eher verwischen würde.⁵ Nur im Maschinenbild nämlich stellt sich der gesellschaftliche ›Zirkulationsprozeß des Kapitals‹ so dar, dass wir Geld von einer Unterabteilung der Gesamtmaschine erhalten, um es dann so schnell wie möglich an eine andere Unterabteilung weiterzuleiten – den Vermieter, den Supermarkt und so weiter. Die Megamaschine ist ein geschlossener Kreislauf, und wir sind in diesem Bild eigentlich nichts weiter als *Umschaltstellen* in diesem Kreislauf.⁶

5 Dass es empirisch nicht dieselbe Person ist, von der ich mein Geld erhalte und an die ich es dann weiterleite, verdeckt sowohl den gesamtmaschinellen Funktionszusammenhang wie auch die Klassenzusammensetzung dieses Arrangements: Für die lohnabhängig Beschäftigten ist es *objektiv einerlei*, an welche konkreten Kapitalisten sie ihren Lohn weiterleiten.

6 Man könnte die menschlichen Subjekte insofern selbst als kleine Maschinen im Gefüge der Gesamtmaschine beschreiben – als *Input/Output-Systeme* (die elementarste Definition von Maschine, vgl. Bammé et al. 1983: 113), bei denen alles darauf ankommt, möglichst hohen *Datendurchsatz* zu gewährleisten. Wann immer der nicht maschinisierte oder maschinisierbare Teil unserer Existenz psychischen oder körperlichen Widerstand gegen diese Maschinisierung leistet – etwa indem depressive Antriebslosigkeit oder anderen Anomien unseren Datendurchsatz verringern (vgl. Baudrillard 1970: 174–185, Ehrenberg 1998, Bröckling 2007: 288–291) –, müssen wir Selbstoptimierungskosten in Form von Therapien und ähnlichem

Abbildung 3



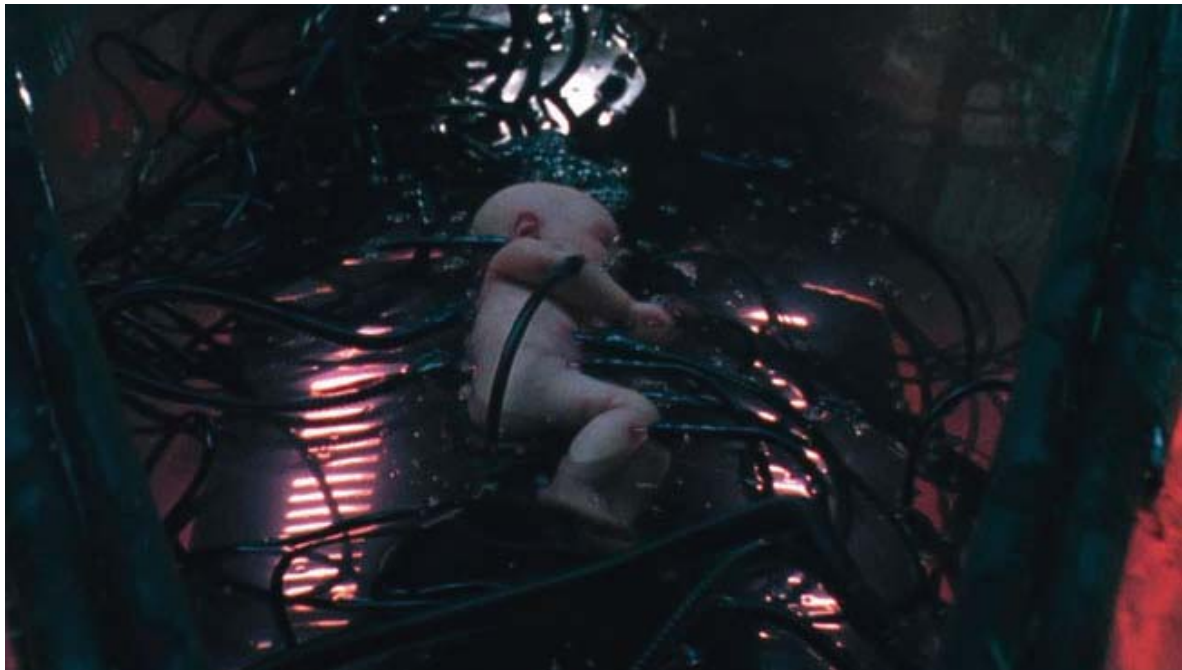
Das Bild der Maschine ist schließlich auch in dieser Hinsicht erhellend, als es die im Grunde hilflose und abhängige Situation der Gesellschaftsmitglieder zum Ausdruck bringt. Es ist kein Zufall, wenn das Filmbild die Maschine als *mütterliche Apparatur* darstellt, versinnbildlicht durch die embryonale Lage der Gefangenen, die sich in einer Art Gebärmutter mit Fruchtblüssigkeit und Nabelschnur befinden (Abb. 4). Tatsächlich sind wir in der Megamaschine des Konsums auf die Subjektposition kleiner Kinder regrediert: Wir leben in einem auf Dauer gestellten *Infantilizustand*.⁷

Es liegt auf der Hand, dass eine solche Infantilisierungsmaschine trotz aller Freiheitsgrade, die mit der Logik kybernetischer Selbstregulierung verbunden sind, zuallererst ein Herrschaftsapparat ist – eine *Maschine zur Regierung von Menschen*. Gerade aus der Kindheit aber wollen die meisten Kinder ja eigentlich eines Tages herauswachsen. Die entscheidende Frage lautet demnach, wie dieses Herauswachsen blockiert wird, anders gesagt: Wie es der Maschine gelingt, uns

aufbringen, bis wir unser normales Effizienzniveau wiederhergestellt haben. Das wären, um im Bild zu bleiben, gewissermaßen die Betriebs- und Reparaturkosten unserer maschinellen Existenz.

7 Dieser Gedanke ist nicht neu – zur Infantilisierung des Konsumenten vgl. Barber (2007), zum Konsumsystem als ›Mutterbrust‹ bereits Fromm (1956: 116). Allgemeiner zur »Gesellschaft des gelenkten Konsums« siehe Lefebvre (1968: 99–154) sowie natürlich Horkheimer/Adorno (1944: 141–191).

Abbildung 4



das Bewusstsein unseres Infantilizustandes – man möchte sagen: diese Wirklichkeitswahrnehmung – zu ersparen, um es stattdessen ins gesellschaftliche Unbewusste zu verdrängen.⁸

3 Zur Funktion des Fiktiven in der Konsumgesellschaft

Die filmische Fiktion regt auch in dieser Frage zum Denken an. Im zweiten Teil der Trilogie (*Matrix Reloaded*, 2003) lernt der Widerstandskämpfer Neo durch einen Besuch beim ›Architekten‹, dass seine ganze Existenz außerhalb der Matrix ein Teil der Matrix selbst ist – eine sekundäre Simulation, die von der Ausweglosigkeit der ersten Simulation ablenken soll. Damit die Menschen ihre Antriebsenergie nicht verlieren, werden sie vor eine *Wahl* gestellt: Sie können entweder glücklich in der Matrix leben, oder aber aus der Konsumwelt aussteigen, um im ›realen‹ Krieg gegen die Maschinen politischen Widerstand zu leisten. In Wirklichkeit ist aber auch diese »Wüste des Realen« nur ein Teil der Matrix. Das Schlachtfeld der

8 Zum Prozess der »gesellschaftlichen Produktion von Unbewusstheit« als kollektiver Verdrängung beunruhigender »Wahrnehmungen der Realität« vgl. Erdheim (1982: 220 f.). Eine ganze Theorie der Populärkultur als *Wiederkehr des Verdrängten in Traumform* wäre an dieser Stelle anzuschließen und ihrerseits an *Matrix* zu exemplifizieren.

Revolte ist nur ein *fiktives Außen des Systems* – ein psychologischer Trick, der das System umso effizienter stabilisiert.

Lässt sich ein solches fiktives Außen auch in unserer Alltagswirklichkeit ausmachen? Vielleicht ja, und damit käme nun die andere Sorte von Fiktionen ins Spiel, die ich eingangs angedeutet hatte: jene, die die Wirklichkeit selbst im Inneren zusammenhalten. Wie schon in der Einleitung implizit angeklungen war, stützt sich mein Fiktionsbegriff dabei auf Wolfgang Iser (1991). Er begreift ›das Fiktive‹ als *fingiertes Imaginäres*, das heißt als *Gestalt gewordene Einbildungskraft*. Mit dieser Betonung auf dem »Akt des Fingierens« (Iser 1991: 20) bzw. des Machens verliert der Begriff die traditionelle Opposition zum Realen: Denn auch Fiktionen sind, als Gestalt gewordene, real und wirklichkeitsmächtig. Es geht mir also nicht um bloße Vorstellungen, sondern um von Vorstellungen begleitete Praktiken, gewissermaßen um ausagierte Vorstellungen – unabhängig davon, ob diese ausagierten Vorstellungen explizit bewusst werden oder unbewusst bleiben.

Ich kann nur einige sehr wenige Beispiele für solche Fiktionen nennen, um ihren Mechanismus plausibel zu machen. Eine offensichtliche und viel diskutierte ist die Fiktion der *Wahlfreiheit*, die uns das Gefühl verleiht, Herr über unsere eigenen Entscheidungen zu sein, während wir zugleich dem Imperativ des Konsums und damit der Maschine gehorchen (vgl. Galbraith 1958: 124–131, Baudrillard 1970: 69–86, Schwartz 2004). Ein anderes Beispiel ist der *politische Konsum* im Bio- oder Fair-Trade-Laden: eine Fiktion des ›guten Konsums‹ als ›konsumierte Politik‹ in Warenform, mit der wir uns vom schlechten Gewissen freikaufen (vgl. Lamla/Neckel 2006). Ein drittes Beispiel ist die Fiktion des *Schnäppchens*: ein Angebot zur scheinbaren Austricksung des Marktes, das uns in den Glauben versetzt, aus der ökonomischen Transaktion als Gewinner hervorzugehen und dem Produzenten ein Schnippchen zu schlagen (vgl. Schwartz 2004: 61–67).

Die Liste der Beispiele ließe sich fortsetzen, aber schon an dieser knappen Aufzählung wird deutlich, was alle diese Fiktionen gemeinsam haben: Sie versetzen uns in eine Position des Triumphes und der Souveränität. Sie sind ›Souveränitätsfiktionen‹ und mithin sogar ›Subversionsfiktionen‹, die uns den Genuss desjenigen verschaffen, der dem Zwang der Maschine wenigstens für kurze Zeit entho- ben oder gar überlegen ist. Die Souveränität, die die Maschine uns raubt, erstattet sie uns als *käufliche Fiktion in Warenform* wieder zurück.

Es lässt sich noch eine weitere Gattung solcher Fiktionen ausmachen – die künstlerischen Produkte der Populärkultur. Die Fiktionen, die sie ›verkaufen‹, könnte man als *ästhetische Subversionsfiktionen* bezeichnen. ›Ästhetisch‹ sind sie, weil sie sich nicht so sehr im Supermarkt, sondern im Feld der Kunst abspielen; aber auch insofern, als sie auf dem Mechanismus der ›ästhetischen Distanz‹ beruhen. Ich kann auch dies nur sehr kurz andeuten, aber mir scheint, dass die fiktiven Bildwelten der Kulturindustrie nicht zuletzt auch die Funktion besitzen, uns den

eigenen Infantilizustand einerseits vor Augen zu führen, uns andererseits gerade dadurch aber auch in geistige Distanz zu diesem Zustand bringen. Eben darin liegt zum Beispiel der Genuss, den eine so hoffnungslos dem Konsumismus verfallene Figur wie Homer Simpson uns verschafft: Man lacht bei seinem Anblick über sich selbst, kann sich zugleich aber *verleugnen*, weil man genau genommen doch nicht über sich selbst lacht, sondern über seine stellvertretende Repräsentation, sein *Bildschirm-Double*. Es ist diese hochwirksame Mischung aus Identifikation und Verleugnung, Selbstkritik und ironischer Distanzierung, die auch radikalen Filmen wie *Matrix* zu Grunde liegt.

Der Verfremdungseffekt der ästhetischen Subversionsfiktion offenbart also eine doppelte Funktion: Einerseits erlaubt er »symbolische Prägnanz«⁹, das heißt einen gerade durch die Verfremdung verstärkten *Realitätsbezug* kritischer Selbstbeobachtung; andererseits ›zieht‹ er die symbolisierte Realität ins Feld des Fiktionalen hinüber, so dass sie uns nicht mehr konfrontiert, sondern in sicherer Distanz *genossen* werden kann. Die automatische Handlungskette des Konsums wird einerseits unterbrochen durch eine Art selbstreferentiellen Kurzschluss von Betrachter und Bild, der einen kritischen Raum des Innehaltens und der Selbstreflexion eröffnet; gleichzeitig aber wird der Anschluss an die Kette in zweiter Instanz wiederhergestellt, weil eben dieses Innehalten selbst wieder als ästhetisch optimierte Erlebnisware konsumierbar ist.¹⁰

4 Gesellschaftliche und soziologische Arbeit am Bild

Zum Abschluss komme ich noch einmal auf den Anfang meiner Ausführungen zurück. Der Begriff der ›Fiktion‹ in meinem Vortrag war doppelt belegt: einmal als Medium soziologischer Wirklichkeitsbeschreibung, das andere Mal als Element der beschriebenen Wirklichkeit selbst. Im Filmbild kamen beide Verwendungsweisen zusammen, denn die *Matrix*-Maschine war in meinen Ausführungen beides: Ein populärkulturelles Bild, das mir als fiktiver Ausgangspunkt für eine durchaus realistisch gemeinte Wirklichkeitsbeschreibung diente; aber auch eine ästhetische Subversionsfiktion, welche die beschriebene Wirklichkeit selbst mit konstituiert.

9 Zum Begriff der ›symbolischen Prägnanz‹ vgl. Ernst Cassirer (1929: 235).

10 In der Logik der Interpassivitätstheorie (Pfaller 2000) lässt sich dieser Mechanismus als ›interpassive Kritik‹ beschreiben: Das Kritisierte kritisiert sich selbst schon, also muss ich es nicht mehr tun. Man konsumiert auf diese Weise das subversive Selbstbewusstsein desjenigen, der sich der Maschine überlegen dünkt, weil er ihre Funktionsweise durchschaut, ohne zu bemerken, dass sein Durchschauen selbst schon Teil des maschinellen Gesamtarrangements ist.

›Arbeit am Bild‹ war in meinen Ausführungen dann zunächst der Ansatz, von einem Bild auszugehen, das in der Gesellschaft selbst schon zirkulierte; dieses Bild zu einem Bild der Konsumgesellschaft umzuarbeiten, es an einigen Stellen zu korrigieren und auszubauen; vor allem aber beinhaltete es, sich auf den *Zeigeraum* dieses Bildes einzulassen und es in seinen Möglichkeiten und Konsequenzen durchzuspielen – um die Wirklichkeit selbst in dieses Bild hineinzuziehen, damit sie in anderem Licht erscheint.

Das Bild der Gesellschaft, das dabei entstanden ist, war zweifellos einseitig und zugespitzt. Vielleicht konnte es aber gerade dadurch dazu beitragen, gesellschaftliche Strukturen sichtbar zu machen, die ohne diese Zuspitzung gar nicht erst oder nur ungleich schwerer in den Blick geraten würden. Schon die alte Megamaschine hatte Mumford (1964/1967: 219) als »*unsichtbare Maschine*« charakterisiert: als abstrakten Funktionszusammenhang von Menschen und Dingen, dessen Einzelelemente sich über den gesamten Gesellschaftsraum verteilen und erst in der theoretischen Zusammenschau die Gestalt der Maschine erkennen lassen. ›Arbeit am Bild‹, das hieße nicht zuletzt also auch: sichtbar machen, was ohne Bild unsichtbar bleiben müsste.

Das Hineinziehen der Wirklichkeit in die Fiktion war insofern nur die eine Seite der ›Arbeit am Bild‹. Die andere Seite führt umgekehrt ins Reale der gesellschaftlichen Wirklichkeit und damit zurück auf die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz von Soziologie. »Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen«, hatte ich Marx zitiert; aber das war nur das halbe Zitat: »Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert«, heißt es vollständig (Marx 1844: 385). Eine gesellschaftlich relevante Kultursoziologie, so möchte ich an diesen Gedanken anknüpfen, wäre vielleicht also eine, die *ad hominem* demonstriert. *Ad hominem*, ›am Menschen‹ aber demonstriert sie, indem sie – nicht nur, aber vielleicht stärker als bisher – von den populären Bildern der Menschen ihren Ausgang nimmt; indem sie sich den gesellschaftlich zirkulierenden Bildern unvoreingenommen zuwendet, ohne deshalb die Kritik an ihnen aufzugeben.

Eine solche ›Kultursoziologie des Populären‹ würde damit beide Seiten des Begriffs ›Kultur-Soziologie‹ gleichzeitig scharf stellen: Indem sie einerseits die Bilder der Menschen, wie sie im real existierenden *Kultursektor* zirkulieren, aufgreift und weiterentwickelt, um derart als imaginärer *Spiegel* der Gesellschaft zu fungieren (und sei es als utopischer oder dystopischer *Zerrspiegel*); andererseits aber, indem sie diese Bilder als Ausdrucksformen der *Gesellschaft* ernst nimmt, das heißt: sie aus der Sphäre der Fiktion in die Sphäre des Realen, aus dem Erzählrahmen der Unterhaltung in den Erzählrahmen einer Wirklichkeitswissenschaft übersetzt. Auch das könnte mit ›Arbeit am Bild‹ also gemeint sein: eine Art *sekundäre* Arbeit an jener Arbeit, die Gesellschaft in Gestalt ihrer Kultur immer schon an sich selbst leistet.

Literatur

- Horkheimer, M./Adorno, T. W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften, Bd. 3. Frankfurt/M. 1984 (1944).
- Bammé, A. et al.: Maschinen-Menschen, Mensch-Maschinen. Grundrisse einer sozialen Beziehung. Reinbek bei Hamburg 1983.
- Barber, B. R.: Consumed! Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Bürger verschlingt. München 2007.
- Baudrillard, J.: The Consumer Society. Myths and Structures. Los Angeles u. a. 1998 (1970).
- Bauman, Z.: Leben als Konsum. Hamburg 2009 (2007).
- Bourdieu, P.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/M. 1987 (1979).
- Bröckling, U.: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt/M. 2007.
- Cassirer, E.: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Bd. 3: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt 1982 (1929).
- Castoriadis, C.: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt/M. 1984 (1975).
- Ehrenberg, A.: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt/M.; New York 2004 (1998).
- Erdheim, M.: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Frankfurt a. M. 1982.
- Eßbach, W.: Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie. In: Lösch, A. et al. (Hg.): Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern. Heidelberg 2001, S. 125–138.
- Fromm, E.: Die Kunst des Liebens. Frankfurt/M. u. a. 1973 (1956).
- Galbraith, J. K.: The Affluent Society. Boston 1998 (1958).
- Iser, W.: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt/M. 1991.
- Kieserling, A.: Selbstbeschreibung und Fremdbeschreibung. Beiträge zur Soziologie soziologischen Wissens. Frankfurt/M. 2004.
- Lamla, J./Neckel, S. (Hg.): Politisierter Konsum – konsumierte Politik. Wiesbaden 2006.
- Layard, R.: Die glückliche Gesellschaft: Kurswechsel für Politik und Wirtschaft. Frankfurt/M./New York 2005.
- Lefebvre, H.: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt/M. 1972 (1968).
- Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1. Berlin (DDR) 1976 (1844), S. 378–391.
- Marx, K.: Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 13. Berlin (DDR) 1961 (1857), S. 615–642.
- Marx, K.: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23. Berlin (DDR) 1981 (1867).
- Mumford, L.: Mythos der Maschine. Kultur, Technik, Macht. Frankfurt/M. 1977 (1964/1967).

-
- Pfaller, R. (Hg.): Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen. Wien/New York 2000.
- Reckwitz, A.: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2006 (2000).
- Schrage, D.: Die Verfügbarkeit der Dinge. Eine historische Soziologie des Konsums. Frankfurt/M./New York 2009.
- Schwartz, B.: The Paradox of Choice: Why More is Less. New York 2004.
- Tenbruck, F.: Perspektiven der Kultursoziologie. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Clemens Albrecht. Opladen 1996.
- Tiqun: Kybernetik und Revolte. Zürich/Berlin 2007 (2001).