

scher, je näher sie den inneren, psychischen Bedürfnissen der einzelnen kommen. Diese Ideologie der Intimität verwandelt alle politischen Kategorien in psychologische.¹⁴³

Dabei sei, so Sennett, ein gewisses Maß an Distanz notwendig für zivilisierte Beziehungen untereinander.¹⁴⁴ Der kulturelle Narzissmus verhindere paradoxerweise den Respekt vor der Privatheit anderer beziehungsweise ein Verständnis dafür, dass man sich für zivilisierte Beziehungen untereinander nur bis zu einem bestimmten Grad öffnen kann.¹⁴⁵ Außerdem zerstöre die *intime Gesellschaft* die öffentliche Sphäre, in der Menschen eine vom Privaten verschiedene Rolle einnehmen können, sowie den Gemeinschaftssinn als Verbindung von gemeinsamem Handeln und kollektiver Identität.¹⁴⁶

Zusammenfassend sei bemerkt, dass Sennett heute im Vergleich zur Situation vor einigen Jahrzehnten auch Menschen mit Qualifikationen vom sozialen Abstieg und Jobverlust bedroht sieht. Strukturell begründet sieht er diese Entwicklungen in der neoliberalen Arbeitswelt, allen voran in kurzfristigeren und flexibleren Arbeitsmodi. Hinsichtlich einer Gefahr des Scheiterns ist auch die von Sennett beschriebene Erosion des öffentlichen Raumes bzw. der öffentlichen Rolle relevant: Das Auftreten als Privatperson im Öffentlichen macht ein Individuum ungleich verletzlicher. Byung-Chul Han geht hier mit seiner *Psychopolitik* noch einen Schritt weiter, wenn er auch die Wirkung digitaler Medien auf das individuelle Verhalten und den Drang, Gefühle öffentlich zu äußern, betont. In der Herauskehr von Gefühlen wiederum schließt er an Eva Illouz' Thesen über Emotionen als Ware und die Wichtigkeit der affektiven Arbeit an, die im folgenden Kapitel vorgestellt wird.

3. Der öffentliche Gefühlsgestus: Eva Illouz

Mehrere Untersuchungen aus den Bereichen der Arbeits- und Kultursoziologie sowie der Philosophie haben sich in den letzten Jahren über die gegenwärtige »diskursive Hervorbringung von Gefühlen« in der Öffentlichkeit beschäftigt.¹⁴⁷ In Werbung, Rundfunk und Fernsehen werden sie nun nicht mehr unterschwellig, sondern *ostentativ* angesprochen: So soll nicht nur der öffentliche Umgang mit Gefühlen neu formatiert, sondern auch das Verhältnis zu Gefühlen neu definiert werden: »Menschen sollen ermuntert werden, ihre Gefühle nicht mehr als ›privat‹ zu

143 Ebd., 453.

144 Vgl. ebd., 24.

145 Vgl. ebd., 24.

146 Vgl. ebd., 387-392.

147 Vgl. Penz und Sauer 2016, 9; Siehe auch Ahmed 2018 (2010); Hochschild 2012; Han 2013; Illouz 2015.

betrachten, sondern sie zu äußern, zu veröffentlichen.«¹⁴⁸ Dass dieser auffordernde Diskurs neue Machtverhältnisse etabliert, nach denen der Gefühlsgestus zum »Credo eines auf Gewinn in allen Lebenspraxen bedachten Menschen«¹⁴⁹ wird, ist eine der Grundannahmen von Otto Penz und Birgit Sauer in deren Publikation *Affektives Kapital* (2016).

Laut Eva Illouz sind Gefühle aber kein neues Thema für die Soziologie: Sie sieht dort eine lange Tradition der Beschreibung von Emotionen, wenn auch nicht explizit. So beziehen sich implizit, so Illouz, bereits die kanonischen soziologischen Theorien der Moderne, vordergründig mit den Brüchen der modernen Ära beschäftigt, auf einzelne Emotionen.¹⁵⁰ Max Weber etwa analysiere in seiner Untersuchung über die *Protestantische Ethik*¹⁵¹ insofern die Rolle der Angst im ökonomischen Handeln, als dass darin »die durch die Unergründlichkeit der Gottheit ausgelösten Angsteffekte [...] im Mittelpunkt rastloser unternehmerischer Tätigkeit stehen«¹⁵².

In ihrer Publikation *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus* entwickelt Eva Illouz die These, dass die Bildung des Kapitalismus in der Moderne auch eine stark spezialisierte emotionale Kultur hervorbrachte.¹⁵³ Die Vorlesungen Sigmund Freuds an der Clark University im Jahr 1909 markieren für Illouz sowohl den Beginn eines therapeutischen Diskurses als auch die nachhaltige Prägung der emotionalen Kultur in den USA.¹⁵⁴ Freuds größter Einfluss auf die Kultur sei dabei eine Akzentuierung des Interpersonellen in Bezug auf unsere Selbstwahrnehmung, die uns »das Selbst in seinem Verhältnis zu anderen vor dem Hintergrund eines neuen Verständnisses der Position des Selbst zu seiner eigenen Vergangenheit« neu denken lasse.¹⁵⁵

148 Penz und Sauer 2016, 9.

149 Ebd., 9.

150 Vgl. Illouz 2015, 9. Illouz gibt auch einen Ausblick darauf, was eine Wiedergewinnung eben dieser emotionalen Dimension der Moderne mit sich brächte: Nämlich eine Neubewertung der sozialen Organisationen des Kapitalismus sowie der Fragestellungen nach »der Konstitution des modernen Selbst, der modernen Identität, der Spaltung zwischen Öffentlichem und Privatem mitsamt geschlechtsspezifischen Artikulation« Illouz 2015, 9; Siehe auch Illouz 2015, 12.

151 Vgl. Weber 2016.

152 Illouz 2015, 7.

153 Vgl. ebd., 12.

154 Vgl. ebd., 14-17.

155 Ebd., 17. Illouz führt aus, dass sich im Freud'schen psychoanalytischen Verständnis das Selbst in einem Spannungsfeld befindet: Zum einen wird es stark von der Kernfamilie geprägt, dem Ursprung der Persönlichkeit und gleichzeitig dem, von dem es befreit werden muss; Andererseits sieht die Psychoanalyse das Selbst auch im Alltag verankert, man denke etwa an die Schriften Freuds zur Bedeutung von Versprechern oder Witzen. Das brachte vor allem das Bürgertum dazu, seine Identität verstärkt im Bereich des Alltäglichen zu suchen, unter anderem in der Erwerbsarbeit und der Familie. Vgl. Taylor 2016, zit.n. Illouz 2015, 18.

Unter anderem werde dieser *therapeutische emotionale Stil* daran ersichtlich, wie Frauen und Männer der Mittelschicht im Laufe des 20. Jahrhundert dazu angehalten wurden, sich in der Arbeit als auch in der Familie auf intensive und auch ähnliche Art ihren Emotionen zuzuwenden.¹⁵⁶ Diese stärkere Bedeutung der Emotionen löste, so Illouz, die konventionelle Trennung zwischen der emotionsfreien öffentlichen und der mit Emotionen gesättigten privaten Sphäre auf.¹⁵⁷ Illouz sieht als Konsequenz daraus aber keinen Rückzug ins Privatleben, wie Autor*innen in der Nachfolge Alexis de Tocquevilles es suggerieren;¹⁵⁸ Im Gegenteil, die öffentliche Inszenierung des privaten Selbst sei, so Illouz, nie zuvor in ähnlichem Ausmaß praktiziert und auch ökonomisiert worden: »Niemand zuvor ist das private Selbst [...] so sehr auf die Diskurse und Werte der ökonomischen und politischen Sphäre zugeschnitten worden.«¹⁵⁹

Weiters beschreibt Illouz mit dem *Narrativ der Anerkennung* die Tendenz, dass die moderne Identität zunehmend an einer Vielzahl sozialer Orte unter Bezugnahme auf ein Narrativ öffentlich inszeniert werde, in dem sich das Bestreben nach Selbstverwirklichung und der Anspruch auf emotionales Leiden verbinden.¹⁶⁰

Illouz skizziert mit dem *emotionalen Kapitalismus* eine Kultur der gegenseitigen Formung von emotionalen und ökonomischen Diskursen; Es folgt also nicht die Ökonomie der Kultur oder vice versa, sondern die beiden bedingen sich gegenseitig. Dabei werden Affekte zu einem wesentlichen Bestandteil ökonomischen Verhaltens, und das emotionale Leben – vor allem das der sogenannten Mittelschicht – wird der Logik ökonomischer Beziehungen und Austauschprozesse unterworfen: Emotionen werden rationalisiert und *verdinglicht*. Das wird besonders deutlich an der Stelle, wo Illouz argumentiert, dass sich zu verlieben heute einem *Shoppen* gleicht: Am Internet sei am besten ablesbar, wie aus dem Selbst eine emotionale und öffentliche Angelegenheit wird.¹⁶¹ Dass digitale Netzwerke nicht nur für die Partner*innensuche, sondern auch für die Persönlichkeitsbildung eine immer größere Rolle spielen, mag Illouz' Theorie bestätigen.

Digitale Anrufung

Der Kulturphilosoph Byung-Chul Han macht die digitale Vernetzung mit ihrer fehlenden Distanz in der Kommunikation verantwortlich, wenn er in der Tradition

156 Vgl. Illouz 2015, 12. Illouz spricht in diesem Zusammenhang von ähnlichen Techniken am Arbeitsplatz und in der Familie, »um das Selbst und seine Beziehungen zu anderen in den Vordergrund zu rücken.« Ebd., 12.

157 Siehe dazu auch Sennett 2013.

158 Illouz 2015 verweist in diesem Zusammenhang auf Bellah 2008 und Lasch 1984.

159 Illouz 2015, 12.

160 Vgl. ebd., 12-13.

161 Vgl. ebd., 13.

von Sennett und Illouz die immer weiter fortschreitende Vermischung von Öffentlichem und Privatem kritisiert. Die *Kommunikationssymmetrie* des Internets – jede/r ist zugleich Sender*in und Empfänger*in, Konsument*in und Produzent*in von Inhalten – ermuntert laut Han zur ständigen Gefühlsäußerung. Jene sieht er wiederum durch das Digitale verstärkt: Vom Smartphone gehe ein fataler »Zwang zur Kommunikation« aus, wir hätten ein »fast obsessives, zwanghaftes Verhältnis zu dem digitalen Apparat«¹⁶². Soziale Netzwerke wie Instagram oder Facebook verstärken laut Han den Zwang noch massiv, er ergebe sich schon allein marktwirtschaftlich aus der Logik des Kapitals: »Mehr Kommunikation bedeutet mehr Kapital. Der beschleunigte Kreislauf von Kommunikation und Information führt zum beschleunigten Kreislauf von Kapital.«¹⁶³

Bildtheoretisch schließt er an Roland Barthes an, der in *Die helle Kammer* (erst-mals 1980 erschienen als *La Chambre claire*) schreibt: »›Privatleben‹ ist nichts anderes als jene Sphäre von Raum, von Zeit, wo ich kein Bild, kein Objekt bin.«¹⁶⁴ Die vernetzte Kommunikation, so Han, erodiere diesen Raum. Es gebe darin keine Privatsphäre mehr.¹⁶⁵ Tatsächlich scheint sich die Darstellung des Privaten im Netz immer weiter auszuweiten; Rund um die potenzierte Produktion visueller *privater* Inhalte im Internet haben sich neue Berufsfelder gebildet, und *Influencer* machen ihren Lebensstil zum Objekt der Bewunderung für andere. Anders als die optimistischeren Michael Hardt und Antonio Negri, die 2004 in *Multitude* die digitale Vernetzung als neue Chance sehen, gemeinsam Widerstand zu organisieren und demokratische Strukturen als *Multitude* zu verwirklichen,¹⁶⁶ sieht Han aber ganz im Gegenteil das Hauptproblem der Vernetzung darin, dass sie den Menschen in der Isolation zurücklässt:¹⁶⁷

Die neoliberalen Wirtschaftssubjekte bilden kein zum gemeinsamen Handeln fähiges Wir. Die zunehmende Egoisierung und Atomisierung der Gesellschaft lässt die Räume für das gemeinsame Handeln radikal schrumpfen und verhindert da-

162 Han 2013, 50.

163 Ebd., 50.

164 Barthes 2016, 23.

165 »Es gibt nun keine Sphäre, wo ich kein Bild wäre.« Han 2013, 8.

166 Siehe Hardt und Negri 2004. In dieselbe Kerbe schlägt auch die peruanische Schriftstellerin Gabriela Wiener, die im Internet eine Chance für Geschlechtergerechtigkeit und Gewaltprävention sieht: »Meine Arbeiten sind der Versuch, die Bedeutung des Persönlichen beim Kampf gegen Ungerechtigkeit und für die Erlangung von Rechten aufzuzeigen. Das Private, das Persönliche ist politisch. Dank der Tatsache, dass sich Gewalt nicht mehr so einfach verstecken lässt als Privates, haben wir heute ein Narrativ, das an die Öffentlichkeit tritt und enthüllt. Und damit die Welt verändert.« Böhnel 2019.

167 »Die digitale Kommunikation lässt die Gemeinschaft, das Wir, [...] stark erodieren. Sie zerstört den öffentlichen Raum und verschärft die Vereinzelung des Menschen.« Han 2013, 65.

durch die Bildung einer Gegenmacht, die die kapitalistische Ordnung wirklich infrage zu stellen vermöchte.¹⁶⁸

Je nachdem, ob eher die mannigfachen Verbindungen oder aber die einzelnen Knotenpunkte des digitalen Netzes im Fokus der Analyse stehen, gibt die Vernetzung also Grund zum Fürchten oder Grund zur Hoffnung. Beide Interpretationen, so die Meinung der Autorin, sind logisch nachvollziehbar: Das Netz an sich ist nicht mehr als ein Werkzeug, das auf unterschiedlichste Arten benützt werden kann.

Um noch einmal auf Barthes' Zitat zurückzukommen, wird das Privatleben also nicht nur über den Raum definiert, in dem man kein Objekt ist, sondern auch über die *Zeit*. Dass sich die Grenzen zwischen Erwerbstätigkeit und Freizeit gegenwärtig immer mehr auflösen, ist ein oft geführter Diskurs, der auch in dieser Arbeit schon angeklungen ist und sich auch materiell in den neuen Lebens- und Arbeitsformen des *Co-Working* und *Co-Living* niederschlägt.¹⁶⁹

Byung-Chul Han macht nun die digitale Vernetzung für die fortschreitende räumliche und zeitliche Entgrenzung der Arbeit hauptverantwortlich. Vilém Flussers quasireligiöse Idee einer zukünftigen Welt, in der *undingliche Informationen*¹⁷⁰ die Dinge ablösen, und digitale Apparate uns von der Last der Materie befreien,¹⁷¹ ist Han zufolge absolut unrealistisch. Und weiter noch schreibt Han, dass die Hände des künftigen Menschen zwar – wie von Flusser vorausgesagt – mangels materieller Bearbeitung und Behandlung von Dingen verkümmern werden; Er werde aber nicht »nur genießen und spielen wollen.«¹⁷² Vielmehr attestiert Han der zukünftigen Arbeit eine Anbiederung ans Spiel, da vom Digitalen kein materieller Widerstand ausgehe, den man mittels Arbeit zu überwinden hätte.¹⁷³ Flussers Vision einer »undinglichen, digitalen Zeit der Muße«¹⁷⁴ lasse laut Han das Leistungsprinzip außer Acht, das jedes Spielerische wiederum zur Arbeit mache: »Der Spieler dopt sich und beutet ich aus, bis er daran zugrunde geht. Das digitale Zeitalter ist kein Zeitalter der Muße, sondern das der Leistung.«¹⁷⁵

Kultureller Narzissmus und die intime Gesellschaft

Die »intime Sichtweise auf die Gesellschaft« sei zum einen durch eine narzisstische Leidenschaft für das Eigene und das Authentische, und zum anderen durch »destruktive Gemeinschaft« bestimmt. Damit meint Sennett, dass wir heute einer vor-

168 Ebd., 24.

169 Siehe dazu Šiaulytė 2019, unpag.

170 Siehe Flusser 1994, 81.

171 Vgl. Han 2013, 46.

172 Ebd., 47.

173 Vgl. ebd., 47.

174 Ebd., 47-48.

175 Ebd., 48.

kapitalistischen, vorstädtischen Gemeinschaft mit ihren emotionalen, innerlichen und offenen zwischenmenschlichen Beziehungen frönten, während der modernen Gesellschaft folgerichtig eher eine »Arbeitsteilung der Gefühle« entspreche, bei der sich jede/r nur partiell emotional engagiert.¹⁷⁶ Das narzisstische Selbst, immerzu auf der Suche nach Gratifikation, »wobei das Selbst zugleich verhindert, dass diese Gratifikation tatsächlich eintritt«¹⁷⁷, beurteilt die Realität danach, ob es sich in ihr wiederfindet; Die Umwelt dient vorrangig dem Selbstausdruck und der Selbstvergewisserung: »Sich selbst kennenzulernen ist zu einem Zwecke geworden, ist nicht länger ein Mittel, die Welt kennenzulernen.«¹⁷⁸

Angestoßen wurde die *intime Gesellschaft* vom Vordringen der Persönlichkeit ins öffentliche Leben während des 19. Jahrhunderts.¹⁷⁹ Diente die bürgerliche Familie bis dahin als Schutzwall, der die Unterschiede zwischen privater und öffentlicher Sphäre sozialer Wirklichkeit aufrechterhalten sollte,¹⁸⁰ entstand im 19. Jahrhundert die Vorstellung, »gesellschaftlicher Austausch sei gleichbedeutend mit Offenbarung der Persönlichkeit.«¹⁸¹ Das Bedürfnis nach Selbstoffenbarung ging einher mit der Abwertung sozialen Handelns bei gleichzeitiger Aufwertung des psychischen Kontexts, also des »subjektiven Gefühlszustandes des Handelnden«¹⁸². Im Hang zur Introspektion und Selbstoffenbarung bekundete sich das starke Verlangen nach Authentisierung der eigenen Gefühle und Motive: »Jedem einzelnen ist das eigene Selbst zur Hauptbürde geworden.«¹⁸³ Das flexible Selbst befindet sich im Widerspruch zwischen dem Drang zur authentischen Selbstdarstellung und jenem, sich zu *verbiegen*.¹⁸⁴ Diesen Puritanismus wiederum sieht Sennett insofern in der Tradition der Weber'schen protestantischen Ethik stehend,¹⁸⁵ als dass Webers Studie als frühe Beschreibung narzisstischer Symptome gelesen werden könne: In Webers Gegenüberstellung von »innerweltlicher Askese« und Egoismus¹⁸⁶ sieht Sennett die Parallelen zwischen ersterem und dem neueren Phänomen des

176 Vgl. Sennett 2013, 390.

177 Ebd., 388.

178 Ebd., 23.

179 Vgl. ebd., 386-388.

180 Vgl. ebd., 35; 51.

181 Ebd., 386.

182 Ebd., 37; Siehe auch ebd., 36.

183 Ebd., 23.

184 »Die Verwirklichung der der Flexibilität konzentriert sich [...] vor allem auf die Kräfte, die die Menschen verbiegen.« Sennett 1998, 57.

185 Vgl. Sennett 2013, 36-37.

186 Siehe dazu Weber 2016.

Narzissmus bestätigt.¹⁸⁷ »In beiden Fällen wird die Frage: ›Was fühle ich?‹ zur Obsession.«¹⁸⁸

Von diesen Parallelen zwischen innerweltlicher Askese und Narzissmus ausgehend, stellt Sennett eine Wiedererstarkung der protestantischen Ethik durch die kulturellen Kräfte des Narzissmus in den Raum.¹⁸⁹ Der Protestant wie auch der Kapitalist entzögen sich, einem säkularen Ethos folgend, durch Askese¹⁹⁰ den Erfahrungen in der Welt, und demonstrierten so den Wert ihres eigenen Selbst. Säkularismus und Kapitalismus, so Sennett, unterminieren das öffentliche Leben, indem sie »den Glauben [unterhöheln], dass Erfahrungen in der dem Selbst äußerlichen Welt Bedeutung haben.«¹⁹¹

Daraus leitet Sennett zwei Gefühlszustände ab, die sich in dem »asketischen Charakter des in der modernen Gesellschaft mobilisierten Narzissmus« verdichten: Die Furcht, etwas zum Abschluss zu bringen, man könnte sie auch *Perfektionismus* nennen, sowie ein Gefühl innerer Leere, das von Selbstverneinung und Selbstversenkung zeugt.¹⁹² Die Unfähigkeit, etwas zum Abschluss zu bringen, zeige sich in der ständigen Steigerung der Erwartungen, durch die das Gefühl, ein Ziel erreicht zu haben, vermieden wird. Denn dadurch würde das eigene Erleben objektiviert, und es müsste folgerichtig außerhalb des eigenen Selbst Bestand haben. In ständiger Selbstverneinung ist das Selbst »nur dann wirklich, wenn es stetig, unabgeschlossen ist.«¹⁹³

Sennetts Argumentation rund um das Unabgeschlossene und den Perfektionismus erinnert an Theorien der Selbstoptimierung des zum *Projekt* befreiten Subjekts, wie sie mehr als zehn Jahre später unter anderem von Byung-Chul Han sowie Luc Boltanski und Ève Chiapello wieder aufgenommen werden.¹⁹⁴ Besonders inter-

187 Das narzisstische Ich bilde sich, wenn das »aufgeklärte Eigeninteresse« als Teil des psychischen Apparates außer Kraft gesetzt sei. Denn im Gegensatz zum narzisstischen ziellosen Wünschen habe ein »funktionierendes«, also egoistisches Ich gelernt, »zu nehmen und nicht bloß zu wünschen«, was im Grunde bescheidener sei. Vgl. Sennett 2013, 388–389.

188 Ebd., 579. Robert Pfaller, nach dem Rituale, Feierlichkeiten, Spiele und das Als-Ob wichtige Funktionen für die Psychohygiene in der Gesellschaft erfüllen, trauert dem öffentlichen Leben vor allem als Bühne der Darstellung von etwas vom Privaten Verschiedenes, Feierliches nach. Vgl. Pfaller 2011, 83.

189 Sennett 2013, 578.

190 Sennett betont an anderer Stelle den asketischen Aspekt, wenn auf das katholische Ritual der Beichte, und somit auch auf die Absolution der Sünden verzichtet wird. Vgl. ebd., 578.

191 »Der Verlust der rituellen Religion, des Katholizismus, und der Aufstieg des Kapitalismus führen zum selben Ergebnis: Die Verneinung des Genusses dient der Aufwertung und Bestätigung des Selbst.« Ebd., 579.

192 Vgl. ebd., 580.

193 Ebd., 581.

194 In ihrer Theorie des *Wollens* nimmt Hannah Arendt den Terminus *Projekt* gewissermaßen voraus; in der bemerkenswerten Feststellung, dass der auf die Zukunft gerichtete Wille sich

essant ist in diesem Zusammenhang auch die Zeitlichkeit, das Unabgeschlossene und potenziell Unendliche, das in der Mythologie oft in Form von Verdammnis und Strafe zu finden ist, wie etwa bei Sisyphos, auf den später noch genauer eingegangen wird.

Exkurs: Legitimation des Kapitalismus

Bei Ausführung all dieser negativen Aspekte der neoliberalen Wirtschaftsordnung und ihrer Selbsttechnologien stellt sich natürlich die Frage nach der breiten Legitimierung dieser Wirtschafts- und Lebensform. Warum leben Menschen freiwillig unter den oben beschriebenen kurzfristigen und prekären Arbeitsverhältnissen? Was kam zuerst, die Ökonomie oder die Kultur? Dass kulturelle Bedingungen ökonomische Systeme hervorbringen können, hat erstmals Max Weber in seiner Untersuchung zur protestantischen Ethik aufgezeigt. Dass umgekehrt eine wirtschaftliche Ordnung eigene Ideale hervorbringt, ist schwerer vorstellbar. Insofern stellt sich auch die Frage, ob Sennetts flexibler Mensch vielleicht nicht allein die Folge, sondern vielmehr auch ein Wegbereiter des neuen Kapitalismus ist. Dessen Aufkommen im Wirtschaftswachstum der Nachkriegszeit ist naturgemäß von vielen Faktoren abhängig und im Rahmen dieser Publikation nicht zu klären. Carl Sasse hebt jedenfalls hervor, dass die Flexibilität als Arbeits- und Lebenstugend seit den 1980er-Jahren nicht nur in Erfolgsratgebern und der Managementliteratur, sondern auch für die Erstellung von Unternehmensidentitäten in Werbebrochüren o.Ä. zu einer breiten Anwendung kommt.¹⁹⁵

In ihren Ausführungen zur Legitimation des Kapitalismus kommen sowohl Colin Campbell als auch Boltanski und Chiapello zu dem Schluss, dass für den Glauben an die kapitalistische Wirtschaftsweise als »die beste und dem Allgemeinwohl dienlichste«¹⁹⁶ weiterhin kulturelle Sinnmuster notwendig sind, also ökonomische Zwänge allein nicht zu ihrer Legitimierung ausreichen.¹⁹⁷ Nun sehen Boltanski und Chiapello, was auf den ersten Blick unwahrscheinlich scheint, das kapitalistische Wirtschaftssystem seit den 1970er-Jahren gerade von denjenigen Kunstschaffenden und Intellektuellen, die den Kapitalismus kritisiert hatten, mit neuen Idealen und Glaubenssätzen versorgt.¹⁹⁸

Konsum war früher gerade im puritanisch geprägten Bürgertum etwas Verwerfliches. Und doch schlugen die von Max Weber charakterisierten Werte der

mit noch nicht existierenden *Projekten* befasste: »In dem Augenblick, da wir unseren Geist auf die Zukunft richten, haben wir nicht mehr mit ›Objekten‹ zu tun, sondern mit *Projekten*, und es ist nicht entscheidend, ob diese spontan oder als vorweggenommene Reaktionen auf zukünftige Verhältnisse entstehen.« Arendt 2008, 253; Hervorheb. im Original.

195 Vgl. Sasse 2006, 285.

196 Ebd., 298.

197 Vgl. Boltanski und Chiapello 2013; Campbell 2005; Siehe auch Sasse 2006, 298.

198 Vgl. Boltanski und Chiapello 2013, 506f.; Siehe auch Sasse 2006, 298.

Askese und Entsagung¹⁹⁹ an einem Punkt zuallererst im Bürgertum, unter gleichzeitiger Beibehaltung der Arbeitsmoral, in Hedonismus um.²⁰⁰ Und nicht nur das: In Campbells Augen haben mit dem Bürgertum und den Handelsleuten, neben den Künstler*innen, gerade die Gruppen mit den stärksten puritanischen Traditionen der britischen Gesellschaft die sogenannte »Verbraucherrevolution« vorangetrieben.²⁰¹ Sah Weber dafür im Wesentlichen die ökonomische Entwicklung verantwortlich,²⁰² vermuten Boltanski und Chiapello, dass sich der Kapitalismus an den Idealen der (Künstler-)Kritik wie Authentizität, Autonomie und Individualität bewähren musste, um nicht an Legitimität zu verlieren. Während die Arbeiter*innen seit jeher kritisch gegenüber dem Kapitalismus eingestellt waren, wurden die bürgerlichen Mittelschichten so zur zentralen »Trägergruppe der Künstlerkritik«²⁰³.

»Die Ideale der Künstlerkritik entspringen der Romantik«²⁰⁴, so Sasse. Im Hinblick auf Weber könnte man sagen: Der romantische Individualismus ist eine Struktur, die sich auf die Lebensführung auswirkt. Das *protestantische Pflichtgefühl* gilt als überholt, aber das *eherne Gehäuse* muss ständig mit Sinn gefüllt werden, damit die Akteure mitmachen.²⁰⁵ »Steckt nicht hinter den romantischen Idealen der künstlerischen Kritik – ebenso wie hinter dem modernen Hedonismus – eine quasireligiöse Lehre, nämlich der romantische Individualismus?«²⁰⁶

Wenn Carl Sasse sich fragt, wer als Träger des Selbsterfindungsmodells oder des *modern consumerism*²⁰⁷ in Frage käme, denkt er an romantische Künstler*innen, Schriftsteller*innen und Konsument*innen ihrer Produkte. Jene wiederum seien von der sogenannten *Mittelklasse* aufgegriffen worden, die in der Folge maßgeblich an der erhöhten Nachfrage an Konsumgütern beteiligt war.²⁰⁸

Robert Pfaller findet diesen Diskurs wie auch den über die affektive Anrufung der Individuen absurd, da er große Zweifel daran hegt, ob sich professionelle Kunstschaffende jemals des Affektmoments und der damit verbundenen Vorstellung einer Adressatenperson entbehren können. Er sieht Affekte als notwendige

199 Siehe Weber 2016.

200 Sasse 2006, 298–299.

201 Vgl. Campbell 2005, 31.

202 Vgl. Weber 2016; Zit. nach Sasse 2006, 299.

203 Vgl. Boltanski und Chiapello 2001, 468–470; Sasse 2006, 299; Siehe auch Campbell 2005, 31–35.

204 Sasse 2006, 299.

205 Vgl. Boltanski und Chiapello 2013.

206 Sasse 2006, 301. Zum *Romantischen Individualismus*, siehe auch Eberlein 2000.

207 Vgl. Campbell 2005.

208 Vgl. Sasse 2006, 301. Siehe auch Campbell 2005, 25: »The very considerable expansion of demand in the early part of the Industrial Revolution was essentially middle class in origin.« Hier schließt sich der Kreis zu Richard Sennett, der argumentiert, dass im Laufe des 20. Jahrhunderts der Konsument*in zur *kulturell dominierenden Sozialfigur* wurde. Siehe dazu das Kapitel *Menschlicher Abfall im leichten Kapitalismus*.

Bedingung für jede künstlerische Tätigkeit: »Man muss lieben, um Kunst machen zu können.«²⁰⁹

209 Pfaller 2011, 174.