

Alltagsverstand. Zu einem hegemonietheoretischen Verständnis alltäglicher Sichtweisen und Deutungen

Ove Sutter

Der Beitrag führt interdisziplinäre Überlegungen und Konzepte zu einem hegemonietheoretischen Verständnis von alltäglichen Sichtweisen und Deutungen zusammen. In einem ersten Schritt wird dieses vor dem Hintergrund von Antonio Gramscis Überlegungen zum Begriff des Alltagsverstands sowie deren interdisziplinärer Rezeption erarbeitet. Im Anschluss werden Parallelen zwischen Gramscis Verständnis von Hegemonie und Alltagsverstand und Michel Foucaults gouvernementalitätstheoretischen Arbeiten aufgezeigt, um es dann mit Pierre Bourdieus Konzept des Alltagsverstands vergleichend zusammenzuführen. Abschließend wird auf Moritz Eges jüngsten Vorschlag zur Formulierung der empirischen Kulturanalyse als »Konjunkturanalyse« im Sinne einer umfassenderen Analyse gesellschaftlicher Prozesse und Formationen eingegangen, der ebenfalls Verbindungen zu den Ansätzen Gramscis herstellt.

Einleitung

In meinem Beitrag führe ich macht- und herrschaftstheoretische Überlegungen und Konzepte aus unterschiedlichen Disziplinen zusammen, die sich auf den für die empirischen Kulturwissenschaften als »Alltags- und Erfahrungswissenschaft«¹ so wichtigen Forschungsgegenstand der alltäglichen Sichtweisen und Deutungen beziehen lassen. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht die Frage, wie sich alltägliche Sichtweisen und Deutungen im Rahmen der empirischen Kulturanalyse als Gegenstand

1 Katharina Eisch-Angus: Kultur-Konzepte zwischen künstlerischer und ethnographischer Forschung. In: Reinhard Johler u.a. (Hg.): Kultur_Kultur. Denken, Forschen, Darstellen. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen 21.–24. September 2011. Münster u.a. 2013, S. 278–281, hier S. 278. So schreibt z.B. auch Ina Merkel: »Unser Fach versteht sich als Erfahrungswissenschaft, die

und Effekt der gesellschaftlichen Aushandlung von Deutungshoheit und damit verbunden in Beziehung zu makro-gesellschaftlichen Prozessen und Formationen denken lassen.² Die von mir zusammengeführten Überlegungen lassen sich mehr oder weniger direkt auf ein hegemonietheoretisches Verständnis von »Alltagsverstand« beziehen, das ausgehend von den fragmentarischen Überlegungen Antonio Gramscis zum »*senso comune*«³ bis heute vor allem in den Cultural Studies, in der Sozial- und Kulturanthropologie, aber auch in der Soziologie und in der Politikwissenschaft angewandt wird. Obwohl der von Gramsci abgeleitete Begriff des Alltagsverstands (im Englischen »*common sense*«) in den anglophonen Cultural Studies wie auch in der anglophonen Kultur- und Sozialanthropologie nicht selten verwendet wurde und wird, ist er bislang nur unzureichend definiert.⁴ Gramsci selbst konzipierte seinen

danach fragt, wie die Individuen ihr Leben in gegebenen Machtverhältnissen und Strukturen bewältigen, welchen Sinn sie ihm geben, welche Bedeutungen sie dabei produzieren.« Ina Merkel: Außerhalb von Mittendrin. Individuum und Kultur in der zweiten Moderne. In: Zeitschrift für Volkskunde, 98, 2002, S. 229–256, hier S. 237.

- 2 Ich danke Hannah Rotthaus, Andrea Graf, Klaus Schönberger und Katharina Hajek für ausführliche Kritik und Anmerkungen, Benjamin Opratko für Hinweise zum Werk Antonio Gramscis und dessen Rezeption in der Politikwissenschaft und Moritz Ege für Hinweise zur fachgeschichtlichen Rezeption marxistischer Theorie. Ich danke außerdem den GutachterInnen für ihre Zeit, die sie sich für die hilfreichen Kommentare zu meinem Manuskript genommen haben.
- 3 Mit der Verwendung des Begriffs Alltagsverstand folge ich der Übersetzung von Gramscis Begriff »*senso comune*« in der deutschen Fassung der Gefängnishefte, vgl. Antonio Gramsci: Gefängnishefte, hg. von Klaus Bochmann (Bd. 1–10. Hamburg 1991–2002; im Folgenden zitiert als GH). Z. B. in der deutschen Fassung von Stuart Halls Rezeption ist dessen Übersetzung von Gramscis »*senso comune*« als »*common sense*« wiederum als »Alltagsbewusstsein« übersetzt worden, vgl. Stuart Hall: »Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von »Rasse« und »Ethnizität«. In: Ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus (=Ausgewählte Schriften, Bd. 1). Hamburg, Berlin 1989, S. 56–91. Der Begriff des »*common sense*« als politischer, philosophischer und soziologischer Begriff verfügt auch über Gramsci hinaus über eine lange Geschichte; vgl. hierzu Sophia Rosenfeld: Common Sense. A Political History. Cambridge, London 2011; Albersmeyer-Bingen, Helga: Common Sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Berlin 1986.
- 4 Ausnahmen bilden hier die Arbeiten der US-amerikanischen Anthropologin Kate Crehan. Vgl. Kate Crehan: Gramsci's concept of common sense: a useful concept for anthropologists? In: Journal of Modern Italian Studies, 16, 2011, 2, S. 273–287; Kate Crehan: Gramsci, Culture and Anthropology. London 2002.

hegemonietheoretischen Ansatz vor allem in seinen ca. 13.000 Seiten umfassenden »Gefängnisheften« (»quaderni del carcere«).⁵ Dass er dies nur bruchstückhaft und in teils widersprüchlicher Weise tat, war nicht zuletzt den erschwerten Bedingungen seiner Haft im faschistischen Italien in den 1920er und 1930er Jahren geschuldet. Die definitorische Offenheit und der experimentelle Charakter von Gramscis Werk haben in der Folge zu vielfachen Interpretationen und weiteren Ausarbeitungen seines Verständnisses von Hegemonie geführt. Daraus resultiert die einerseits und aus wissenschaftlicher Sicht problematische Situation der Koexistenz sich einander widersprechender Definitionen von Alltagsverstand. Andererseits lässt sich die damit verbundene Unbestimmtheit des Begriffs auch nutzen, um diesen aktuellen Gesellschaftstheorien sowie den Notwendigkeiten der empirischen Kulturanalyse gegenwärtiger Alltagswelten anzupassen.

Ziel meines Beitrags ist es nicht, ein fertig ausformuliertes theoretisches Konzept zu präsentieren. Eher möchte ich zur Diskussion über die theoretische Ausrichtung der empirischen Alltagskulturanalyse beitragen, insbesondere zur Diskussion über das Verständnis der Beziehung zwischen empirisch-kulturwissenschaftlicher Mikroanalyse und makropolitischen Prozessen und Formationen.⁶

5 Vgl. Gramsci 1991–2002 (wie in Anm. 3).

6 Eine solche Diskussion wird derzeit ausführlicher im Zuge der Formierung einer deutschsprachigen Anthropologie des »Politischen« geführt. Deren ProtagonistInnen entwerfen eine solche entweder mit starken Bezügen zur anglophonen »Anthropology of Policy« oder auch »Political Anthropology«, oder aber sie unterbreiten dezidiert programmatische Vorschläge, das »Politische« in den Fokus der empirischen Kulturanalyse zu rücken. Das Verständnis vom »Politischen« reicht dabei von »Policies« im Sinne von z.B. staatlichen und transnationalen Migrations- oder Gesundheitspolitiken, über »institutionelles Führungshandeln« bis hin zu gesellschaftlichem Konflikt handeln im Sinne von kriegerischen Auseinandersetzungen, sozialen Bewegungen oder auch gegenkulturellen Praktiken. Vgl. Call for Papers zur Tagung des Österreichischen Fachverbands für Volkskunde 2016, online unter <http://www.volkskunde.org> (Zugriff: 6.10.2015); vgl. Jens Adam, Asta Vonderau: Formationen des Politischen. Überlegungen zu einer Anthropologie politischer Felder. In: Dies. (Hg.): Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder. Bielefeld 2014, S. 7–32.

In diesen Formierungsprozessen dominieren aktuell emergenztheoretische Ansätze eines Verständnisses von Policies als »Assemblage«, während Arbeiten z.B. der British Cultural Studies weniger Beachtung finden. In diesem Sinne ist der folgende Beitrag auch als Anregung zur Diskussion zu verstehen, wie sich neue theoretische

Im Anschluss an die Verortung meiner Überlegungen in der volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff des Alltags näherte ich mich dem Begriff des Alltagsverständs auf der Grundlage von Gramscis eigenem Werk sowie dessen interdisziplinärer Rezeption an. Anschließend weise ich auf Verbindungen zwischen Gramscis hegemonietheoretischen Überlegungen zu zwei weiteren Ansätzen hin, die alltägliche Sichtweisen und Deutungen aus einer macht- und herrschaftstheoretischen Perspektive behandeln und ein häufig verwendeter Bestandteil im Theoriebaukasten der empirischen Kulturwissenschaften sind: Dies sind erstens Michel Foucaults *gouvernementalitäts*-theoretische Arbeiten und zweitens Pierre Bourdieus Verständnis von Alltagsverstand (im Original *sens commun*), das in enger Verbindung zu seinem Habitus-Konzept sowie seinem Verständnis von symbolischer Macht und Gewalt steht. Zwar nimmt die Rezeption Bourdieus eine herausragende Stellung im Fach ein, sein Verständnis von Alltagsverstand ist jedoch bislang nur wenig beachtet worden. Abschließend nehme ich

Impulse zu bereits existierenden empirisch-kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der Frage nach dem »Politischen« in Beziehung setzen lassen. Anregende und empirisch gesättigte Vorschläge dazu finden sich z.B. in der aktuellen Grenzregimeanalyse der kritischen Migrationsforschung, insbesondere in Vassilis Tsianos, Bernd Kasperek: Zur Krise des europäischen Grenzregimes. Eine regime-theoretische Annäherung. In: Widersprüche, 35, 4, 2015, S. 8–22. Vgl. auch Sabine Hess, Vassilis Tsianos: Ethnographische Grenzregimeanalyse. Eine Methodologie der Autonomie der Migration. In: Sabine Hess, Bernd Kasperek (Hg.): Grenzregime. Diskurse, Praktiken, Institutionen in Europa. Berlin 2010, S. 243–264. Zur Kritik emergenztheoretischer Ansätze im Fach vgl. Elisabeth Timm: Bodenloses Spurenlesen. Probleme der kulturalanthropologischen Empirie unter den Bedingungen der Emergenztheorie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXVII/116, 2013, S. 49–75. Unabhängig davon ist das »Politische« wie hier definiert selbstverständlich schon lange Thema im Fach, sei es z.B. in der Migrationsforschung, der Protestforschung oder auch in der Frauen- und Geschlechterforschung. Wobei sich auch hier aktuell explizitere Thematisierungen des »Politischen« finden, wie z.B. der Call for Papers der dgv-Kommission Frauen- und Geschlechterforschung für eine Tagung im Jahr 2016 zum Thema »Politics of Care« verdeutlicht (vgl. Webseite der Kommission unter <http://www.d-g-v.org/kommissionen/geschlechterforschung/nachrichten/cfp-fuer-die-tagung-politics-care-im-februar-2016-ham> (Zugriff: 6.10.2015)).

Moritz Eges⁷ Vorschlag auf, empirisch-kulturwissenschaftliche Mikro-Analysen im Sinne einer »Konjunkturanalyse« in Beziehung zur makro-gesellschaftlichen Prozessen zu setzen. In diesem Vorschlag spielt der Begriff des Alltagsverstands ebenfalls eine tragende Rolle.

Alltag, alltägliche Sichtweisen und Deutungen in den empirischen Kulturwissenschaften

Die Untersuchung alltäglicher Sichtweisen und Deutungen ist spätestens seit den 1970er Jahren ein wichtiger Gegenstandsbereich der empirischen Kulturwissenschaften. Unter anderem die damalige Orientierung des Faches in Richtung Sozialwissenschaften sowie die während dieser Zeit publizierten Arbeiten insbesondere von Ina-Maria Greverus, aber zum Beispiel auch Utz Jeggles beförderten eine zunehmende Ausrichtung entlang des Alltagsbegriffs.⁸ Carola Lipp hat umfassend verdeutlicht, wie sich die Volkskunde als Alltagskulturforschung entlang von mindestens zwei, eher noch drei theoretischen Linien entwickelte.⁹ Entlang einer ersten theoretischen Linie etablierte sich im Fach ab den 1970er Jahren ein wissenssoziologischer Alltagsbegriff, der ausgehend von Edmund Husserl maßgeblich auf den Arbeiten von Alfred Schütz sowie deren deutschsprachiger Verbreitung durch Peter Bergers und Thomas Luckmanns wissenssoziologische Arbeit »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« aufbaute.¹⁰ Die alltägliche Lebenswelt wird hier als subjektiv erfahrener und erlebter Sinnhorizont, als institutionell routinisierter Hintergrund des alltäglichen Denkens und Handelns definiert,

7 Vgl. Moritz Ege: Policing the Crisis, Zum Verhältnis von Europäischer Ethnologie und Cultural Studies. In: Irene Götz u.a. (Hg.): Europäische Ethnologie in München. Ein kulturwissenschaftlicher Reader. Münster, New York 2015, S. 53–86.

8 Vgl. Ina-Maria Greverus: Kultur und Alltagswelt. München 1978.

9 Carola Lipp: Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzeptes. In: Zeitschrift für Volkskunde, 1993, S. 1–33.

10 Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag 1971; Peter L. Berger, Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. London u.a. 1966. vgl. Lipp 1993 (wie Anm. 9), S. 3 f.

der sich historisch herausbildet und in sozialen Interaktionen konstituiert. Das alltägliche Denken ist demnach geprägt von »Deutungsrouتين, wie z.B. Normalitätsdefinitionen oder Typisierungen von Situationen und Personen«¹¹.

Einen wichtigen theoretischen Baustein stellt bei Berger und Luckmann der Begriff des »*common sense*«¹² dar, hier zum Beispiel als »gemeinsame Auffassung« übersetzt oder auch im Fall des Begriffs »*common-sense consciousness*« als »Jedermannsbewußtsein«.¹³ *Common sense* im Sinne dieser Bedeutungen definieren sie als grundlegende gesellschaftliche Bedeutungs- und Sinnstruktur sowie als Wissen, das in der normalen, selbstverständlichen und gewissen Routine des Alltags geteilt wird. Demnach erscheint der *common sense* als gesichertes, gesellschaftlich bewährtes und erfahrungsgesättigtes Wissen der alltäglichen Lebenswelt, als natürliche und intersubjektiv geteilte Weltsicht.

In dieser Linie rückten Fragen »nach dem individuellen Lebenslauf und seinen Rahmenbedingungen, nach den Erfahrungs- und Erwartungshorizonten, nach Interpretationen und Selbstentwürfen«¹⁴ in den Mittelpunkt volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Untersuchungen. Entsprechend diesem Fokus bildete sich unter dem Einfluss phänomenologischer und wissenssoziologischer Ansätze unter anderem die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Biographieforschung aus. Hier formulierte Albrecht Lehmann ab den 1970er Jahren sein Konzept der Analyse alltäglichen Erzählens als »Bewusstseinsanalyse«, das insbesondere auf die Untersuchung der subjektiven Erfahrungskonstitution in »Leitli-

11 Vgl. Lipp 1993 (wie Anm. 9), S. 4.

12 Tatsächlich ist das von Berger und Luckmann erarbeitete Verständnis von »*common-sense*« als Wissen »I share with others in the normal, self-evident routines of everyday life« (Berger, Luckmann 1966 [wie Anm. 10], S. 37) jenem Gramscis in vielen Punkten ähnlich. Dies mag auch der Tatsache geschuldet sein, dass auch Ber- gers und Luckmanns wissenssoziologischer Ansatz einen seiner Ausgangspunkte bei Marx' Annahme hat, dass »man's consciousness is determined by his social being« (Berger, Luckmann, S. 17) und der Frage nach dem Verhältnis« von »substructure« und »superstructure« hat (Berger, Luckmann 1966 [wie Anm. 10], S. 18).

13 Vgl. Peter L. Berger, Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M. 1972, S. 26.

14 Lipp 1993 (wie Anm. 9), S. 10

nien des Erzählens« sowie unterschiedlichen Erzähltypen und -mustern abzielt.¹⁵

Die zweite historische Linie der volkskundlichen Auseinandersetzung mit dem Alltag hat ihren Anfangspunkt in der Rezeption von Henri Lefebvres einflussreicher Arbeit »Kritik des Alltagslebens«¹⁶. In seiner historisch-materialistischen Analyse der Herrschaftsstrukturen bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften beschränkte sich Lefebvre nicht auf eine Kritik der Produktionsverhältnisse, sondern räumt dem Alltag in der Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse eine zentrale Stellung ein.¹⁷ Dabei sah er die Sphäre des Alltags durch das widersprüchliche Verhältnis zwischen einerseits passivem Konsum und andererseits produktiver Kreativität geprägt. Entgegen einem ökonomischen Reduktionismus ging Lefebvre davon aus, dass die Sphäre des Alltags nicht vollständig von den Produktionsverhältnissen determiniert werde und ihr eine gewisse Autonomie innewohne. Der hier geprägte Alltagsbegriff fand vor allem bei Tübinger Fachvertretern Resonanz. So definierte Utz Jeggle zum Beispiel in seinem grundlegenden Aufsatz im Band »Grundzüge der Volkskunde« den Alltag als »durch die Art der Produktion festgelegte Erfahrung von Zeit und Raum als Grunddimensionen menschlicher Erfahrung überhaupt«.¹⁸ In dieser Linie bildeten sich schließlich die volkskundlich-kulturwissenschaftlichen Dorf- und Gemeindestudien, die historisch orientierte Alltagsforschung wie auch die Arbeiterkultur-forschung aus.¹⁹ Im Mittelpunkt stand hier die Frage, »wie sich alltägliche Erfahrungen und alltägliches Handeln zu den sozialen und materiellen Strukturen des Alltags verhalten und wie beide vermittelt sind«²⁰. Ege

15 Albrecht Lehmann: Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt a. M., New York 1983; Ders.: Bewusstseinsanalyse. In: Silke Götsch, Ders. (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie. Berlin 2001, S. 271–288; Ders.: Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007.

16 Henri Lefebvre: Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäg-lichkeit. München 1974.

17 Vgl. Roland Lippuner: Raum. Systeme. Praktiken. Zum Verhältnis von Alltag, Wis-senschaft und Geographie. Stuttgart 2005, hier S. 63.

18 Utz Jeggle: Alltag. In: Hermann Bausinger u.a. (Hg.): Grundzüge der Volkskunde. Tübingen 1978, S. 81–126, hier S. 123.

19 Vgl. Lipp 1993 (wie Anm. 9), S. 8 f.

20 Ebd., S. 24.

zufolge setzte sich die materialistische Linie vor allem über die Frankfurter Schule der Kritischen Theorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos fort.²¹ Wenngleich im Fach nur vereinzelt rezipiert, können hinsichtlich des theoretischen Verständnisses alltäglicher Deutungen und Sichtweisen im Sinne von »Alltagsbewusstsein« beispielhaft Thomas Leithäusers sozialpsychologische Arbeiten angeführt werden.²² Dieses definierte er unter anderem als »Modus des Bewußtseins der Individuen, der ihre Bewußtlosigkeit von den gesellschaftlichen Verhältnissen und deren Entstehungsgeschichte ausdrückt«²³. Oder wie es wiederum Jeggle formulierte:

»Alltag bedeutet beides: eine spezifische Welt [...] und eine Anschauungsweise, die zu ihr paßt und die nur zumutbare Erfahrungen durchläßt. Bestimmte Dinge, die den Alltag wesentlich bestimmen, können nicht mit jeder Optik gesehen werden. Das ist die Blindheit des Alltags, daß er einem die Brille verpaßt, mit der man das sehen kann, was man sehen darf. Deshalb ist Alltag in der Regel auch so geordnet, normal und krisensicher; die Wahrnehmung der Alltagswelt ist ein elementarer Teil des Alltags.«²⁴

Schließlich sei – ebenfalls im Anschluss an Lipps fachgeschichtliche Darstellung – noch Pierre Bourdieus Habitus-Konzept der sozial strukturierten und subjektiv verinnerlichten »Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata«²⁵ genannt, auf das ich weiter unten ausführlicher eingehe. Das Habitus-Konzept nahm seit den späten 1980er Jahren ebenfalls einen wichtigen Einfluss auf die volkscundlich-kulturwissenschaftliche

21 Vgl. Ege 2015 (wie Anm. 7), S. 53–86.

22 Vgl. Hermann Bausinger: Sprachschranken vor Gericht. In: Konrad Köstlin, Kai Detlev Sievers (Hg.): Das Recht der kleinen Leute: Beiträge zur Rechtlichen Volkskunde. Festschrift für Karl-Sigismund Kramer zum 60. Geburtstag. Berlin 1976, S. 12–27.

23 Thomas Leithäuser: Formen des Alltagsbewußtseins. Frankfurt a. M. 1976, S. 11. Vgl. zur volkscundlich-alltagshistorischen Rezeption eines historisch-materialistisch abgeleiteten Verständnisses von Bewusstsein auch Dieter Kramer: Sozialkulturelle Lage und Ideologie der Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert. In: Günther Wiegelmann (Hg.): Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Göttingen 1973.

24 Jeggle 1978 (wie Anm. 18), S. 125.

25 Lipp 1993 (wie Anm. 9), S. 25.

Alltagskulturforschung. Bourdieus Arbeiten boten die Möglichkeit, das bereits in der von Lefebvre ausgehenden Alltagsforschung angelegte Erkenntnisinteresse an der »Wechselwirkung von ökonomischen Bedingungen und Bewußtsein«²⁶ weiterzuverfolgen und mit einem differenzierten und operationalisierbaren Begriffs-Repertoire zu untersuchen.

Mehr als zehn Jahre nach Lipps Aufsatz wird Bernhard Tschofen zufolge die Argumentation mit dem Alltagsbegriff mittlerweile im Fach vorausgesetzt. Dieser sei zwar »unerlässliche und distinktionable Kategorie«²⁷ des Fachverständnisses, jedoch würde in jüngerer Zeit nur wenig theoretische und konzeptionelle Begriffsarbeit geleistet.²⁸ In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Brigitta Schmidt-Lauber, da sie den Alltagsbegriff unter anderem als »Klammer« zwischen historischer und gegenwartsorientierter Kulturanalyse sieht, gleichzeitig aber dessen schärfere Konturierung fordert.²⁹

Mein Vorschlag zur Diskussion des theoretischen Verständnisses alltäglicher Deutungen im Sinne des Begriffs Alltagsverstand setzt an diesen jüngeren Forderungen aus dem Fach an und nimmt dabei verschiedene Anregungen der Auseinandersetzung mit dem Alltagsbegriff im Laufe der Fachgeschichte auf.³⁰ Ich bemühe mich im Folgenden aber vor allem darum, den hier bereits mehr oder weniger ausformulierten Verständnissen von alltäglichen Sichtweisen und Deutungen eine hegemonietheoretische Komponente hinzuzufügen.

26 Ebd., S. 24

27 Bernhard Tschofen: Vom Alltag. Schicksale des Selbstverständlichen in der Europäischen Ethnologie. In: Olaf Bockhorn, Margot Schindler, Christian Stadelmann (Hg.): Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltagen seit 1945. Wien 2006, S. 91–102, hier S. 93.

28 Vgl. ebd., S. 92.

29 Vgl. Brigitta Schmidt-Lauber: Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach. In: Michaela Fenske (Hg.): Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp. Berlin u. a. 2010 (Studien zur Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie, 5), S. 45–61, hier S. 56.

30 Weitere für die Kulturanthropologie einflussreiche Verständnisse von *common sense* stammen z.B. von Clifford Geertz; vgl. Clifford Geertz: *Common sense as a Cultural System*. In: *The Antioch Review*, 33, 1, 1975, S. 5–26.

Hegemonie und Alltagsverstand

Antonio Gramscis Biographie passt kaum in das »Schema eines traditionellen akademischen Intellektuellen«³¹, wie es Ines Langemeyer formuliert. Seine Überlegungen zu Hegemonie und Alltagsverstand sind von seinem politischen Engagement in den sozialistischen und kommunistischen Bewegungen der 1910er bis 1930er Jahre geprägt.³² Terry Eagleton bringt die Frage, die Gramsci bei seiner damaligen Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft Italiens umgetrieben haben mag, wie folgt auf den Punkt:

»Wie kann die Arbeiterklasse in einem gesellschaftlichen Gefüge die Macht übernehmen, in dem die herrschende Macht so subtil und allenthalben durch tägliche Gewohnheiten verbreitet wird, die auf das Engste mit der ›Kultur‹ verwoben sind und die in unsere Erfahrungen vom Kindergarten bis zur Leichenhalle eingeschrieben sind? Wie können wir eine Macht bekämpfen, die zum *common sense* einer ganzen Gesellschaftsordnung geworden ist und die allgemein nicht mehr als fremd und repressiv wahrgenommen wird?«³³

Gramsci gelangte zu der Erkenntnis, dass Staatsgewalt in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft eng mit den zivilgesellschaftlichen

31 Ines Langemeyer: Antonio Gramsci: Hegemonie, Politik des Kulturellen, geschichtlicher Block. In: Andreas Hepp u.a. (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden 2009, S. 72–82, hier S. 72.

32 Zur Rezeption Gramscis in der deutschsprachigen Volkskunde und ihren Nachfolgedisziplinen vgl. z. B. Iso Baumer: Antonio Gramsci: »eine irreversible Kehrtwendung in der Ausrichtung der volkskundlichen Studien in Italien und anderswo«. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 72, 1976, 3–4, S. 171–190; Klaus Schönberger: Arbeitersportbewegung in Dorf und Kleinstadt. Zur Arbeiterbewegungskultur im Oberamt Marbach 1900–1933. Tübingen 1995; Kaspar Maase: »Antiamerikanismus ist lächerlich, vor allem aber dumm«. Über Gramsci, Amerikanisierung von unten und kulturelle Hegemonie. In: Johanna Borek, Birge Krondorfer, Julius Mende (Hg.): Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci. Wien 1993, S. 9–27; Elisabeth Timm, Karin Harrasser: Behaviour Guides and Law. Research Perspectives on the (In)Formal and its Currently Shifting Foundations. In: BEHE-MOTH. A Journal on Civilisation, 2, 2010, S. 11–55.

33 Terry Eagleton: Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart u.a. 2000, S. 135.

Strukturen des Alltags und deren Institutionen verknüpft ist.³⁴ Hiervon ausgehend formulierte er seine so komplexen wie fragmentierten Überlegungen zum »integralen Staat« sowie zu Hegemonie als spezifischer Form der Ausübung von Herrschaft in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften. Diese waren in der Folge und bis in die Gegenwart nicht nur für politische Bewegungen von Bedeutung. Gramscis Arbeit lässt sich sicherlich ohne Übertreibung auch als »Schlüsselwerk« insbesondere der Cultural Studies bezeichnen. Insbesondere seine hegemonietheoretischen Arbeiten nehmen bis heute – wenngleich in aktualisierten Formen, so zum Beispiel hinsichtlich der Weiterentwicklung von Gramscis Klassenbegriff – starken Einfluss auf geistes- und sozialwissenschaftliche Debatten zum Verständnis von Macht und Herrschaft.

Integraler Staat, Zivilgesellschaft und Hegemonie

Die Machtausübung des bürgerlichen Staates funktioniert Gramsci zufolge nicht allein über die effektive Organisierung der Güterproduktion und die Berücksichtigung und Einbeziehung ökonomischer und politischer Interessen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen. Ebenso wenig funktioniert sie nur über die passive Duldung durch die »Subalternen« oder über Durchsetzung per Gewalt und Zwang staatlicher Apparate. Gramsci bringt sein »integrales« Verständnis von Staat in seiner berühmten Formel »politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie, gepanzert mit Zwang«³⁵ zum Ausdruck. Zwar basiere im integralen Staat politische Macht auch auf der tatsächlichen oder potenziellen Ausübung von Gewalt und Zwang. Diese können Teil eines hegemonialen Verhältnisses sein, wenn weite Teile der Gesellschaft ihr zustimmen, so zum Beispiel in alltäglicher Ausübung durch PolizistInnen oder auch SachbearbeiterInnen des Arbeitsmarktservice.³⁶ Darüber hinaus ist bei Gramsci die Sphäre der Zivilgesellschaft von entscheidender Bedeutung.

34 Vgl. Christoph Scherrer: Hegemonie: empirisch fassbar? In: Andreas Merckens, Victor Rego Diaz (Hg.): Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis. Hamburg: 2007, S. 71–84, hier S. 71.

35 GH, B4, Heft 6, §88, S. 783.

36 Vgl. Benjamin Opratko: Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci. Münster 2012, S. 190.

Sie umfasst unterschiedliche Akteure, Institutionen und Praktiken, wie zum Beispiel Familie, Kindergarten, Schule, Universität, Kirche, Vereine, Industrieverbände, Autofahrerverbände oder Gewerkschaften, NGOs bis hin zu Bürgerinitiativen und sozialen Bewegungen. Ebenso umfasst sie Massenmedien wie Fernsehsender oder Boulevardzeitungen bis hin zu sozialen Medien. In dieser Sphäre ringen die unterschiedlichen und sich teils widersprüchlich zueinander verhaltenden gesellschaftlichen Akteure um die Zustimmung und aktive Unterstützung der Menschen, in Gramscis Worten um »kulturelle Führung«. Kulturell zu führen bedeutet, Werte und Gebräuche, Weltanschauungen, Sprachgewohnheiten bis hin zu Lebensstilen und Alltagsgewohnheiten mit den eigenen Interessen verknüpfen zu können, dabei aber auch Kompromisse einzugehen und Zugeständnisse zu machen.³⁷ In der Sphäre der Zivilgesellschaft versuchen gesellschaftliche Akteure, mit ihren jeweiligen sozialen Positionen und Interessen verbundene »Weltauffassungen«³⁸ – so Gramscis Begriff für das Feld des Ideologischen – als veralltäglichte, das heißt als selbstverständlich erscheinende Deutungen durchzusetzen. Um ihre Interessen durchsetzen zu können, bemühen sich gesellschaftliche Akteure, mit ihnen verbundene Weltauffassungen in alltägliche Sichtweisen und Deutungen, in gelebte und selbstverständlich wie normal erscheinende Vorstellungen und Alltagspraktiken der für sie relevanten Bevölkerungsschichten, deren Zustimmung sie bedürfen, zu übersetzen.³⁹ Gleichzeitig kommen Menschen nicht umhin, hegemoniale Weltauffassungen in ein

37 Vgl. Eagleton 2000 (wie Anm. 33) S. 135.

38 GH, B6, H11, §12, S. 1375.

39 So versuchen ökonomisch-politische Interessensverbände und damit verbundene Lobbyorganisationen wie z.B. die »Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft«, die im Jahr 2000 vom Arbeitgeberverband Gesamtmetall gegründet wurde und mit einem Jahresetat von sieben Millionen Euro (Stand 2016) ausgestattet ist, unter anderem in Medienkampagnen marktliberale Ideen als hegemoniale Weltauffassungen durchzusetzen (Vgl. Rudolf Speth: Die politischen Strategien der Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft. 2004. Online verfügbar unter http://www.boeckler.de/pdf/fof_insm_studie_09_2004.pdf (Zugriff: 6.6.2016); vgl. Christian Nuernbergk: Die PR-Kampagne der Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft und ihr Erfolg in den Medien. Erste Ergebnisse einer empirischen Studie. In: Ulrike Röttger (Hg.): PR-Kampagnen. Über die Inszenierung von Öffentlichkeit. 3. überarb. Auflage. Wiesbaden 2006, S.159-178). Ebenso sind die Praktiken politischer Graswurzel-Initiativen wie z. B. »Refugees Welcome« oder die Anti-TTIP-Kampagne grundlegend vom Versuch bestimmt, durch öffentlichkeitswirksame und vergemeinschaftend

Verhältnis zu sich selbst zu setzen, insofern diese »Voraussetzung und Mittel für die Ausbildung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit«⁴⁰ sind. Als gesellschaftliche Subjekte können sie sich diesen hegemonialen Weltauffassungen nicht einfach entziehen, da diese »Formen« zur Verfügung stellen, in denen die Menschen »sich selbst und ihre Umwelt imaginieren und danach handeln«⁴¹. In den Praktiken und Institutionen der Zivilgesellschaft werden Weltauffassungen in »innere Vorstellungen von ›Normalität‹«⁴² übersetzt, die den Menschen in ihrem Alltag zur Orientierung dienen. Diese Vorstellungen von Normalität beziehen sich auf unterschiedliche Elemente der alltäglichen Lebensführung, zum Beispiel auf Ernährung, Sexualität, Familie, soziale Beziehungen oder auch das eigene Verhältnis zur Erwerbsarbeit.⁴³

Die Prozesse der Herstellung von Hegemonie dürfen somit nicht einfach als Top-down-Dynamiken verstanden werden, in denen ökonomisch und politisch starke gesellschaftliche Gruppen – vermittelt durch Parteien, Interessensverbände oder auch Stiftungen – ihre Weltauffassungen in der Sphäre der Zivilgesellschaft ungebrochen an die Individuen vermitteln. Zwar haben sie mehr Ressourcen, ihre Weltauffassungen im Sinne veralltäglichter Sichtweisen durchzusetzen, indem sie zum Beispiel auf Medienberichterstattung, Entwicklungen in der Wissenschaft oder die Formierung von Policies Einfluss nehmen können. Dennoch ist Hegemonie immer ein umkämpftes und dynamisches Verhältnis, in das vielfältige Akteure verstrickt sind, oder wie es Raymond Williams formuliert: »It has continually to be renewed, recreated, defended, and modified. It is also continually resisted, limited, altered, challenged by pressures not at all its own.«⁴⁴ Es gibt nicht nur eine einzige kohärente und dominante Ideologie, die alles beherrscht, und damit auch nicht den einen alles beherrschenden »Autor« alltäglicher Sichtweisen und Deutungen.

wirkende direkte Aktionen oder auch die virale Verbreitung von eigenen Expertisen über die Netzwerke sozialer Medien auf alltägliche Sichtweisen und Deutungen in ihrem Sinne einzuwirken.

40 Gundula Ludwig: *Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie*. Frankfurt a. M., New York 2011, S. 72.

41 Ebd., S. 73.

42 Ebd..

43 Vgl. ebd.

44 Raymons Williams: *Marxism and Literature*. Oxford, New York 1977, S. 112.

Vielmehr existieren viele »Strömungen« gleichzeitig.⁴⁵ Gegenstand einer Kulturanalyse der ideologischen Dimensionen von Hegemonie ist somit Hall zufolge

»nicht eine einzelne Strömung ›herrscher Gedanken‹, in die alles und jede/r absorbiert wurde, sondern die Ideologie in einem ausdifferenzierten Terrain, die verschiedenen diskursiven Strömungen, ihre Verknüpfungspunkte und Bruchstellen sowie die zwischen ihnen herrschenden Machtbeziehungen. Kurz: ein komplexes Ensemble ideologischer Verhältnisse oder eine diskursive *Formation*.«⁴⁶

Weltauffassungen werden nie einfach ungebrochen im intendierten Sinne eines Autors in alltägliche Sichtweisen und Deutungen übersetzt. In den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen verändern sie sich unter anderem durch Kompromisse und Zugeständnisse oder auch lokalspezifische Übersetzungen bis hin zu subjektiven Aneignungen. Das Terrain, auf dem sich diese Auseinandersetzungen vollziehen, nennt Gramsci den »Alltagsverstand«.

Alltagsverstand

Wie bereits einleitend erwähnt, ist der Alltagsverstand bei Gramsci nicht exakt sowie teils auch widersprüchlich definiert, und seine fragmentarischen Ausführungen haben zu einer Vielzahl an Interpretationen ange-regt. Ohne diese Widersprüche auflösen zu können, wird im Folgenden eine Vielzahl einzelner Definitionen zusammengeführt, die von kultur-analytischem Interesse erscheinen.⁴⁷

Der Alltagsverstand stellt einen Bedeutungsrahmen zur Verfügung, aus dem heraus die alltägliche Lebenswelt wie eine solide Realität

45 Vgl. Hall 1989 (wie Anm. 3), S. 83.

46 Ebd.

47 Dabei sei an dieser Stelle noch einmal betont, dass es sich bei dem Begriff des Alltagsverstands nicht einfach um ein anderes Wort für »falsches Bewusstsein« handelt, das es aufzudecken und abzustreifen gelte. Vielmehr findet laut Eagleton hier der »zentrale Übergang von Ideologie als ›System von Vorstellungen‹ zu Ideologie als gelebter, habituellem gesellschaftlicher Praxis statt« (Eagleton 2000 [wie Anm. 33], S. 136).

erscheint.⁴⁸ Dabei wirkt er wie eine Art spontane Philosophie.⁴⁹ Der Alltagsverstand umfasst leicht zugängliches Wissen, das keine komplizierten Ideen enthält, keine anspruchsvollen Argumente voraussetzt und nicht auf tiefgehenden Gedanken und umfassender Lektüre basiert. Er besteht aus gebräuchlichen Meinungen und Überzeugungen, aus »weisen« Sprüchen, populären Patentrezepten und Vorurteilen wie auch aus Wert- und Moralvorstellungen.⁵⁰ Das zum Alltagsverstand gehörende Wissen wirkt, als resultiere es direkt aus der Erfahrung und reflektiere lediglich die Realitäten des täglichen Lebens.⁵¹ Ebenso umfasst der Alltagsverstand emotionale Dimensionen alltäglich gelebter und damit auch emotional erlebter Bedeutungen, Werte und Sichtweisen.⁵² Der Alltagsverstand ist nicht nur eine Denk- und Wahrnehmungs-, sondern auch eine »Fühlform«⁵³. Als solche artikuliert er sich vor allem in der Umgangssprache und an den Orten des Alltags, in Face-to-Face-Interaktionen in der Familie, in der Mensa oder auch in der Kneipe.⁵⁴

Stuart Hall definiert den Alltagsverstand nach Gramsci als eine »unzusammenhängende, fragmentarische und widersprüchliche Form von Bewusstsein«⁵⁵, die Elemente aus unterschiedlichen Quellen umfasst, die sich im Laufe der Geschichte in ihm abgelagert haben.⁵⁶ Er ist auch des-

48 Vgl. Stuart Hall, Alan O'Shea: Common-sense Neoliberalism. In: Soundings, 55, 13. Dezember 2013, S. 9–25, hier S. 8 f.; vgl. Crehan 2011 (wie Anm. 4), S. 286.

49 Vgl. Crehan 2011 (wie Anm. 4), S. 283; vgl. Stephen Olbrys Gencarella: Gramsci, Good Sense and Critical Folklore Studies. In: Journal of Folklore Research, 47, 2010, 3, S. 221–252, hier S. 230.

50 Vgl. Hall, O'Shea 2013 (wie Anm. 48), S. 9; vgl. Ludwig 2011 (wie Anm. 40), S. 72.

51 Vgl. Hall, O'Shea 2013 (wie Anm. 48), S. 8 f.

52 Hier weist der Begriff der »Sichtweise« eine Nähe zu Raymond Williams' Begriff der »structures of feeling« auf, den dieser in Auseinandersetzung mit Gramscis Hegemonietheorie entwickelte. Vgl. Williams 1977 (wie Anmerkung 44), S. 132.

53 Ludwig 2011 (wie Anm. 40), S. 73. Vgl. zur emotionalen Dimension von Alltagsverstand aus ethnologischer Sicht auch Daniel T. Linger: The Hegemony of Discontent. In: American Ethnologist, 20, 1993, 1, S. 3–24, hier S. 5.

54 Vgl. Hall, O'Shea 2013 (wie Anm. 48), S. 9.

55 Hall 1989 (wie Anm. 3), S. 80 und S. 83.

56 Vgl. Hall, O'Shea 2013 (wie Anm. 48), S. 9 f. Vgl. auch Gramscis berühmtes Zitat hierzu: »Wenn die Weltauffassung nicht kritisch und kohärent, sondern zufällig und zusammenhangslos ist, gehört man gleichzeitig zu einer Vielzahl von Masse-Menschen, die eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt: es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten

halb widersprüchlich, »weil hegemoniale Normen [...] von den Subjekten angeeignet und gelebt werden müssen, um überhaupt hegemonial sein zu können«⁵⁷. Im Zuge dieser Prozesse werden hegemoniale Normen oder auch, um in Gramscis Terminologie zu bleiben, Weltauffassungen verschoben und (teils subversiv) umgedeutet.⁵⁸ In dieser widersprüchlichen und fragmentarischen Form ist der Alltagsverstand offen für vielfältige Interpretationen der Welt und potenziell unterstützend für sehr unterschiedliche Arten sozialer Visionen und politischer Projekte.⁵⁹ Der Alltagsverstand umfasst sowohl individuelle wie auch soziale und kollektive Elemente. So lässt er sich einerseits sozial im Sinne milieuspezifischer Weltauffassungen verorten und konstituiert sich in Relation zu solchen anderer sozialer Gruppen.⁶⁰ Auf der anderen Seite ist der Alltagsverstand nicht kohärent und homogen und kann dementsprechend auch innerhalb sozialer Gruppen widersprüchlich strukturiert sein.⁶¹

Gramsci zufolge ist der Alltagsverstand »auf bornierte Weise neuerungsfeindlich und konservativ«⁶² und baut stark auf bestehenden Traditionen auf.⁶³ Dies artikuliert sich zum Beispiel in Deutungen wie »Das war schon immer so« und damit in der Anmutung historischer Kontinuität – ein aus empirisch-kulturwissenschaftlichen Erhebungssituationen bekannter Satz. Der Alltagsverstand scheint aus der Zeit gefallen und immer schon existente Regeln oder zumindest »jahrhundertealte

geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinigten Menschengeschlecht zueigen sein wird.« GH, B6, H11, §12, S. 1376.

57 Gundula Ludwig: *Performing Gender, Performing the State*. Vorschläge zur Theoretisierung des Verhältnisses von modernem Staat und vergeschlechtlichter Subjektkonstitution. In: Dies., Birgit Sauer, Stefanie Wöhl (Hg.): *Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie*. Baden-Baden 2009. S. 93.

58 Vgl. ebd.

59 Vgl. Mark Rupert: *Globalising common sense: a Marxian-Gramscian (re-)vision of the politics of governance/resistance*. In: *Review of International Studies*, 29 (2003), S. 181–198, hier S. 185.

60 Vgl. GH, B9, H24, §4, S. 218; vgl. auch Gencarella 2010 (wie Anm. 49), S. 231.

61 Vgl. GH, B6, H11, §13, S. 1394; vgl. auch Tobias Boos: *Sentido común und Hegemonie. Das kirchneristische Regierungsprojekt in Argentinien*. Diplomarbeit. Wien 2013, S. 20.

62 GH, B6, H11, §13, S. 1397.

63 Vgl. Hall, O'Shea 2013 (wie Anm. 48), S. 9.

Weisheit oder Wahrheit«⁶⁴ zu beinhalten. Dennoch unterliegt er dem historischen Wandel, »ist ein historisches Produkt und ein geschichtliches Werden«⁶⁵. Der Alltagsverstand wird ständig modifiziert, rekonstruiert und den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen angepasst, und dies oft auch in unvorhersehbarer Weise.⁶⁶ Permanent fügen sich ihm »wissenschaftliche[n] Ideen oder auch philosophische[n] Auffassungen«⁶⁷ hinzu, die ins gewöhnliche Alltagsleben eingedrungen sind. Auf diese Weise kann der Alltagsverstand auch neuen Entwicklungen Bedeutung geben und Antworten auf neue Problemlagen hin formulieren.⁶⁸

Die Zusammensetzung des Alltagsverstands sowie der Prozess, in dem Bestandteile gegenüber anderen den Vorrang in der Deutung der sozialen Welt erhalten, ist umkämpft. Hegemonie lässt sich als »Kampf um die Aktivierung bestimmter Elemente«, als »ihre Verknüpfung mit dem eigenen hegemonialen Projekt, wie auch die Desaktivierung anderer Elemente«⁶⁹ verstehen. So entscheidet sich auf der Ebene des Alltagsverstands, »ob eine bestimmte Version des Konsens mit dem Anschein von Plausibilität ausgestattet werden kann«⁷⁰.

Alltagsverstand und Subjektivierung – Gramsci und Foucault

Gramscis Überlegungen zum Alltagsverstand betonen das antagonistische Moment in der Formierung alltäglicher Sichtweisen und Deutungen. Darüber hinaus ermöglicht ein hegemonietheoretisches Konzept von Alltagsverstand produktive Schnittstellen zu anderen macht- und herrschaftstheoretischen Verständnissen alltäglicher Sichtweisen und Deutungen, die in den empirischen Kulturwissenschaften in zentraler Weise rezipiert werden. Zunächst seien hier ansatzweise die Parallelen zu Michel Foucaults Verständnis von »Subjektivierung« genannt. Insbesondere Gundula Ludwig hat in ihren gender- und staatstheoretischen Untersuchungen die Frage ausführlicher behandelt, wie sich die

64 GH; zitiert nach Hall 1989 (wie Anm. 3), S. 80.

65 GH, B6, H11, §12, S. 1377.

66 Vgl. Crehan 2002 (wie Anm. 4), S. 114; vgl. Hall, O'Shea (wie Anm. 48), S. 9.

67 GH zitiert nach Hall 1989 (wie Anm. 3), S. 81.

68 Vgl. Hall, O'Shea 2013 (wie Anm. 48), S. 9.

69 Oliver Marchart: Cultural Studies. Konstanz 2008, S. 81.

70 Ebd.; vgl. auch Opratko 2012 (wie Anm. 36), S. 120.

Formierung des Alltagsverstands zu Prozessen der Subjektwerdung verhält. Dabei zeigt sie Anknüpfungspunkte zwischen Gramscis Verständnis von Hegemonie und Alltagsverstand sowie Michel Foucaults Verständnis von »Gouvernementalität« und »Regieren« auf.⁷¹

Auseinandersetzungen um Hegemonie und Alltagsverstand lassen sich demnach auch als Auseinandersetzungen darum verstehen, »wie die Subjekte selbst sich bilden und eine »Persönlichkeit« entwickeln«⁷². So konstituieren sich nach Gramscis Verständnis bereits im Prozess der Übersetzung von Weltauffassungen in den Alltagsverstand bestimmte Formen der Subjektivität. Der Alltagsverstand fungiert dabei als »Schnittstelle zwischen staatlicher Machtausübung und Subjektkonstitution«⁷³. Foucault arbeitet diesen Prozess der machtvollen Subjektkonstitution als »Selbstführungstechniken«⁷⁴ in seinen Gouvernementalitätsstudien theoretisch weiter aus. Insbesondere Foucaults Begriff des »Regierens« verfügt über das Potenzial, diese Funktionsweise von Hegemonie zu konkretisieren. So konzipiert Foucault den Begriff des Regierens als »Modus der Machtausübung [...], bei dem die Subjekte dazu angeleitet werden, sich selbst und ihr Leben auf bestimmte Art und Weise zu führen«⁷⁵. Regieren basiert grundlegend auf Selbsttechnologien im Sinne der »Übersetzung von Regierungstechniken«⁷⁶ ins eigene Selbstverhältnis und Selbstverständnis. Dabei orientieren sich die Subjekte in ihrer praktischen Selbstführung an einer geltenden »Normalität« – im Sinne von Gramscis hegemonialen Weltauffassungen –, der sie vor allem zu entsprechen versuchen und sich dabei selbst – im Sinne gelebter Hegemonie – »normalisieren«. Gleichzeitig besteht die Möglichkeit, dass Menschen sich dieser Normalisierung widersetzen und Vorstellungen von sozialer Normalität herausfordern. Dies kann in kleinen widerständigen Akten des Alltags geschehen oder aber in kollektiven Widerständen. Der Alltagsverstand umfasst wiederum die orientierend wirkenden Vorstellungen von Normalität im Sinne hegemonialer Weltauffassungen. Diesem

71 Vgl. Gundula Ludwig : Gramscis Hegemonietheorie und die staatliche Produktion von vergeschlechtlichten Subjekten. In: *Das Argument*, 49, 2007, 2, S. 196–205; Ludwig 2009 (wie Anm. 57); Ludwig 2011 (wie Anm. 40).

72 Opratko 2012 (wie Anm. 36), S. 63.

73 Ludwig 2011 (wie Anm. 40), S. 145.

74 Ludwig 2009 (wie Anm. 57), S. 94.

75 Ludwig 2011 (wie Anm. 40), S. 141 f.

76 Ebd., S. 145.

Verständnis nach stellt der Alltagsverstand also einerseits Selbstdeutungen im Prozess der Subjektivierung zur Verfügung. Auf der anderen Seite wird er durch die Selbsttechniken, durch die je spezifische Anwendung von »Folien der Subjektivierung«⁷⁷ auf sich selbst permanent aktualisiert und performativ hervorgebracht.

Wie sich alltägliche Deutungen und Sichtweisen als Elemente des Alltagsverstands dabei in widersprüchlichen und umkämpften gesellschaftlichen Prozessen herausbilden, hat in Bezug zu Foucaults Gouvernementalitätstheorie insbesondere Nikolas Rose verdeutlicht.⁷⁸ Dies zeigt er an der gesellschaftlichen Verbreitung des »unternehmerischen Selbst« im Sinne eines zeitgenössischen neoliberalen Leitbildes, in dem sich »Selbst- und Sozialtechnologien« verdichten.

So garieten demnach ab den 1960er Jahren der fordistische Wohlfahrtsstaat und mit ihm verbundene Vorstellungen von gesellschaftlicher Normalität nicht nur von Seiten antidisziplinärer und antifordistischer sozialer Revolten unter Druck, in deren Weltauffassungen das Streben nach Autonomie, persönlicher Erfüllung, Selbstverantwortung und freier Wahl eine zentrale Rolle spielten. Mit einem teilweise ähnlichen Vokabular kritisierten ihn auch liberale und konservative politische Kräfte in den 1970er Jahren. Im nachfolgenden Prozess der Neuordnung westlicher Ökonomien entlang neoliberaler wirtschaftspolitischer Grundsätze unter den konservativen Regierungen Margaret Thatchers in Großbritannien und Ronald Reagans in den USA konnten die Forderungen, die aus den sozialen Revolten erwachsen waren, integriert werden. In diesen widersprüchlichen und umkämpften Prozessen formierten sich Vorstellungen von Normalität, die sich im Leitbild des unternehmerischen Selbst verdichten. Das Vokabular des Unternehmertums fand Eingang in den Alltagsverstand und prägte damit auch alltägliche Sichtweisen und Deutungen.

77 Anne Waldschmidt u.a.: Diskurs im Alltag – Alltag im Diskurs: Ein Beitrag zu einer empirisch begründeten Methodologie sozialwissenschaftlicher Diskursforschung. In: Forum Qualitative Sozialforschung, 8, 2, 2007. Online unter <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-07/07-2-15-d.htm> (Zugriff: 2.10.2015).

78 Vgl. Nikolas Rose: »Das Regieren unternehmerischer Individuen«. In: Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschafts-, wirtschafts- und umweltpolitische Alternativen, 2, 2000, S. 8–27, hier S. 8 ff.

Alltagsverstand bei Bourdieu

Neben den Schnittstellen zwischen Gramscis Überlegungen zu Hegemonie und Alltagsverstand auf der einen und Foucaults Verständnis von Gouvernementalität und Subjektivierung auf der anderen Seite zeigen sich deutliche, wenngleich nur wenig rezipierte Verbindungen zu Pierre Bourdieus Konzept von symbolischer Macht und Gewalt. Bourdieu hat sich nur in wenigen Fällen explizit und zumeist eher kritisch auf Gramsci bezogen.⁷⁹ Michael Burawoy betont in seinem Vergleich von Gramsci und Bourdieu die auffälligen Schnittstellen zwischen beiden Werken und kommt zu folgender Einschätzung: »If there is a single Marxist whom Pierre Bourdieu had to take seriously it has to be Antonio Gramsci. The theorist of symbolic domination must surely seriously engage the theorist of hegemony.«⁸⁰ Er erklärt die Distanz Bourdieus zu Gramsci damit, dass letzterer »simply too close for comfort«⁸¹ war.

Sowohl Gramscis als auch Bourdieus Arbeiten beschäftigen sich in zentraler Weise mit der Frage, warum Herrschaftsverhältnisse so stabil

79 Jens Kastner folgt der Vermutung García Canclinis, dass dies vor allem institutionelle und zeithistorische Gründe gehabt haben mag, insofern Bourdieu seine Arbeit »durch zu große Nähe zum Marxismus nicht hatte kontaminieren wollen«; vgl. Jens Kastner: Gramsci und Bourdieu. Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer Herrschaftskritik. In: *ak – analyse und kritik*, 573, 2012, S. 23; vgl. Néstor García Canclini: Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. In: *Nueva Sociedad*, 71, 1984, S. 69–78, März–April 1984.

80 Michael Burawoy: III: Cultural Domination: Gramsci Meets Bourdieu. 2011. Online unter: <http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu/4.Gramsci.pdf> (Zugriff: 2.10.2015), S. 1. Vgl. auch Michael Burawoy: The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci. In: *Sociology*, 46, 2012, 2, S. 187–206.

81 Burawoy 2011 (wie Anm. 80) S. 2. Er schreibt weiter: »Indeed, the parallels are remarkable. Both repudiated Marxian laws of history to develop sophisticated notions of class struggle in which culture played a key role, and both focused on what Gramsci called the superstructures, what Bourdieu called fields of cultural domination. Both pushed aside the analysis of the economy itself to focus on its effects – the limits and opportunities it created for social change. Their interest in cultural domination led both to study intellectuals in relation to class and politics. Both sought to transcend what they considered to be the false opposition of voluntarism and determinism, subjectivism and objectivism. They both openly rejected the positivism of materialism and teleology and instead emphasized how theory and theorist are inescapably part of the world they study.«

sind.⁸² Wie Gramsci wendet sich auch Bourdieu jenen subtileren Formen der Herrschaft zu, die nicht auf der Ausübung von physischer Gewalt und Zwang basieren. Verwendet Gramsci zum Verständnis der Durchsetzung von Weltauffassungen als alltägliche Sichtweisen und Deutungen den Begriff der Hegemonie, so verhandelt Bourdieu die Frage nach der Reproduktion von Herrschaft über die Durchsetzung von Wahrnehmungs- und Deutungsweisen der sozialen Welt entlang der Begriffe der »symbolischen Macht« und der »symbolischen Gewalt«⁸³.

Die größten Differenzen werden darin gesehen, gesellschaftlichen Wandel und damit auch die Veränderung von Herrschaftsverhältnissen zu denken. Burawoy zufolge ist bei Bourdieu die Möglichkeit, die eigene Position in Herrschaftsverhältnissen zu erkennen und sich diesen zu widersetzen, sehr viel eingeschränkter als bei Gramsci.⁸⁴ Er kritisiert, dass Bourdieu zufolge das »Verkennen« von Herrschaftsverhältnissen aufgrund von deren tiefer habituellen Verinnerlichung quasi unumgänglich sei.⁸⁵ In Anlehnung an Gramscis Verständnis von *buonsenso/good sense*⁸⁶ als Potenzial des Alltagsverstands, Herrschaftsverhältnisse zu

82 Vgl. Jens Kastner: Herrschaft und Kultur. Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei Gramsci und Bourdieu. In: Kulturelle Bildung 2015. Online unter www.kubi-online.de (Zugriff: 2.10.2015).

83 Pierre Bourdieu: Die männliche Herrschaft, Frankfurt a. M. 2005; Pierre Bourdieu, Loïc Wacquant: Reflexive Anthropologie, Frankfurt a. M. 1996; Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und symbolische Macht. In: Ders.: Rede und Antwort. Frankfurt a. M. 1992, S. 135–154.; vgl. Kastner 2015 (wie Anm. 80).

84 Vgl. Burawoy 2011 (wie Anm. 80), S. 8; Burawoy 2012 (wie Anm. 80), S. 203.

85 Vgl. Burawoy 2012 (wie Anm. 80), S. 195.

86 Der Begriff *buonsenso/good sense* in der englischen Übersetzung, ins Deutsche problematisch als »gesunder Menschenverstand« übersetzt) ist aus wissenschaftlicher Sicht problematisch und wird deshalb hier nicht weiter thematisiert. So schreibt Gramsci an einer Stelle: »Die Philosophie ist die Kritik und die Überwindung der Religion und des Alltagsverstandes und fällt in diesem Sinne mit dem »gesunden Menschenverstand« zusammen, der sich dem Alltagsverstand entgegensetzt.« (GH, B6, H11, §12, S. 1377) In diesem Sinne leitet sich der Begriff des *buonsenso/good sense* aus Gramscis politischen Zielsetzungen der Überwindung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse ab und bezeichnet eine für Gramsci politisch anzustrebende Form eines zukünftigen kohärenten und kritischen Alltagsverstands (Vgl. Opratko 2012 [wie Anm. 36], S. 46). An anderer Stelle schreibt Gramsci wiederum: »Es ist dies der gesunde Kern des Alltagsverstands, das was eben gesunder Menschenverstand genannt werden könnte und das es verdient, entwickelt und einheitlich und kohärent gemacht zu werden« (GH, B6, H11, §12, S. 1379). Hier

erkennen und damit auch zu verändern, sieht Burawoy bei Bourdieu nur »bad sense« im Sinne von »class unconsciousness and acceptance of the world as it is«⁸⁷.

definiert er *buonsenso/good sense* als Teil des gegenwärtigen und nicht erst eines zu entwickelnden Alltagsverstands. Crehan versteht *good sense* ebenfalls eher im Sinne des letzteren Zitats als Teil des gegenwärtigen Alltagsverstands, aus dem sich gegenhegemoniale Verständnisse entwickeln können (vgl. Crehan 2002 [wie Anm. 4], S. 114.). Ihr zufolge bezeichnet *good sense* jene Elemente des Alltagsverstands, die stärker auf Rationalität und Vernunft als auf Emotionalität basieren (vgl. Crehan 2011 [wie Anm. 4], S. 283). Dieser Interpretation steht auch Gencarella nahe, da er *good sense* als »the empirical and social knowledge that promotes class consciousness, an understanding of the practices of a given hegemony, and a awareness of the philosophy of praxis« (Gencarella 2010 [wie Anm. 49], S. 231) begreift. Diese Elemente des Alltagsverstands stellen aus Gramscis Sicht das Potenzial für gegenhegemoniale Sichtweisen und daraus folgende Praktiken dar, die aber noch stärker in eine kohärentere und einheitlichere Form von Bewusstsein gebracht werden müssen (vgl. ebd.). Diese normative Dimension von *buonsenso/good sense* ist aus wissenschaftlicher Sicht problematisch. Bezeichnet *buonsenso/good sense* quasi einen prädiskursiven Sinn für Un-/Gerechtigkeit? Entspricht er gar dem volkskundlichen »Eigensinn«? Hier weist der Begriff doch eher in eine theoretische Sackgasse. Folgt man Ludwigs Interpretation, so leitet Gramsci den Begriff des *buonsenso/good sense* »klassentheoretisch« her, da die »lohnarbeitende Klasse« in ihren »kooperativen Tätigkeiten« eine eigene Weltauffassung entwickeln würde, die zur hegemonialen bürgerlichen Weltauffassung »quer« liege, wobei beide Weltauffassungen Teil des Alltagsverstands seien; vgl. Ludwig 2011 (wie Anm. 40), S. 76. Vielleicht kann *buonsenso/good sense* als wissenschaftliche Kategorie nützlich sein, wenn der Begriff das Potenzial des Alltagsverstands bezeichnet, hegemoniale Weltauffassungen oppositionell, subversiv oder abweichend zu deuten und zu verstehen. Auf diese Weise und ohne von einer prädiskursiven Entität auszugehen, würde *buonsenso/good sense* somit die Möglichkeit bezeichnen, dass Menschen hegemonialen Weltauffassungen widersprechen und oppositionell handeln. Inwiefern hierunter aber auch rechtsextreme oppositionelle Sichtweisen zu verstehen wären, wie sie sich aktuell in den »Pegida«-Demonstrationen und einem damit verbundenen alltagsweltlichen »Lügenpresse«-Diskurs zeigen, wäre weiter zu diskutieren.

- 87 Burawoy 2011 (wie Anm. 80), S. 9 f. Außerdem kritisiert Burawoy an Bourdieu, dass dessen Ableitung von sozialem Wandel aus dem Auseinanderfallen von Habitus und Feld nicht ausreichend sei und er darüber hinaus nicht erklären könne, warum symbolische Herrschaft in manchen Gesellschaften funktioniere und in anderen nicht (vgl. Burawoy 2012 [wie Anm. 81 9, S. 204). Burawoy erklärt die sehr unterschiedliche Einschätzung der Möglichkeit gesellschaftlichen Wandels und der Bewusstwerdung des eigenen Status als Subalterne bei Bourdieu und Gramsci, indem er deren Wirken historisch einordnet und gesellschaftlich kontextualisiert: »The most general answer must be that he [Gramsci; Anm. d. Autors] participated

Kate Crehan wiederum gesteht Bourdieus Konzept des Habitus zu, dass es ermögele, die machtvolle Inkorporierung sozialer Strukturen zu verstehen. Auf der anderen Seite eröffne es aber wenig Möglichkeiten, sozialen Wandel zu denken.⁸⁸ Crehan hält somit auch Gramscis Begriff des Alltagsverstands für einen ertragreicheren Ansatz, um aus anthropologischer Sicht Wandel zu begreifen.

Soweit mir nachvollziehbar, erwähnen aber sowohl Burawoy als auch Crehan nicht, dass auch Bourdieu⁸⁹ – wenn auch vergleichsweise selten – mit dem Begriff des Alltagsverstands beziehungsweise des *sens commun* oder auch *bon sens*⁹⁰ arbeitet und dieser Gramscis Verständnis durchaus nahe steht.⁹¹ Insbesondere Robert Holton hat Bourdieus Definition von Alltagsverstand ausführlicher behandelt.⁹² Er verortet gerade in diesem Begriff Bourdieus die Möglichkeit zum gesellschaftlichen Wandel. In Bourdieus Definition des Alltagsverstands steht dieser den Begriffen »Habitus« und insbesondere »Doxa« sehr nahe und ist zum Teil nicht eindeutig zu unterscheiden.⁹³ Bourdieu definiert Alltagsverstand als »consensus on the meaning (*sens*) of practices and the world«⁹⁴ oder auch als »the explicit consensus, of the whole group«⁹⁵. Im Anschluss an Holton beinhaltet der Alltagsverstand bei Bourdieu »those things commonly

in revolutionary struggles at a time when socialist transformation was on the political agenda, when capitalism did appear to be in some deep organic crisis – although, in the end, it gave rise to fascism rather than socialism. Capitalism was not the stable and enduring order it appeared to Bourdieu and to myself. For Gramsci, we can say, capitalism was more durable than it appeared to classical Marxism, but it appeared less durable than it appears to us today in our post-socialist pathos.« Ebd., S. 195.

88 Vgl. Crehan 2011 (wie Anm. 4), S. 281.

89 Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice*, 28th printing. Cambridge u.a. 2013 [1977]; Bourdieu, Pierre: *Language and Symbolic Power*. Cambridge 1991.

90 Robert Holton: Bourdieu and Common Sense. In: *SubStance*, 84, 1997, S. 38–52, hier S. 39. In der Volkskunde und ihren Nachfolgedisziplinen nimmt Carola Lipp, wenngleich nur kurz, in ihrer Fachgeschichte des Alltagsbegriffs auch auf Bourdieus Begriff des Alltagsverstands Bezug; vgl. Lipp 1993 (wie Anm. 9), S. 25.

91 Im Folgenden werde ich der Verständlichkeit halber auch bei Bourdieu von Alltagsverstand sprechen.

92 Holton 1997 (wie Anm. 90); Robert Holton: Bourdieu and Common Sense. In: Nicholas Brown, Imre Szeman (Hg.): *Pierre Bourdieu. Fieldwork in Culture*. Lanham u.a. 2000, S. 87–99.

93 Vgl. Holton 2000: (wie Anm. 92), S. 88.

94 Bourdieu 2013 (wie Anm. 89), S. 80.

95 Bourdieu 1991 (wie Anm. 89), S. 236.

known or even tacitly accepted within a collectivity; it also includes the consensus of the community as articulated in a variety of public discourses; and finally, it includes the sense of community that this commonly shared sense of the world provides«⁹⁶. Holton zufolge bezeichnet Habitus vor allem die soziale Strukturierung individueller Akteure, während der Alltagsverstand eher die kollektiven Dimensionen sozial strukturierter Sichtweisen auf die soziale Welt meine.⁹⁷ Dabei weist der Alltagsverstand bei Bourdieu eine implizite und eine explizite Dimension auf. Die implizite Dimension lässt sich mit der Bedeutung von »doxa« fassen, verstanden als die alltägliche ungebrochene Bestätigung bestehender Herrschaftsverhältnisse in den Sichtweisen der Beherrschten, das »taken for granted« der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung. Die explizite Dimension von Alltagsverstand umfasst Akte der Benennung der sozialen Welt.⁹⁸ Die Möglichkeiten, die eigenen, artikulierten Sichtweisen in expliziter Weise als legitimen Teil des Alltagsverstands durchzusetzen, sind dabei von der Autorität der Institution oder der Gruppe abhängig, der die Akteure angehören, insbesondere von deren Ressourcen an symbolischem Kapital, das heißt an öffentlichem Ansehen, Reputation und Prestige.⁹⁹ Vom symbolischen Kapital hängt demnach auch ab, ob sich ein »heretical discourse«, also eine vom Alltagsverstand abweichende oder sich dazu oppositionell verhaltende Sichtweise durchsetzen und diesen damit verändern kann.¹⁰⁰

Ähnlich dem Verständnis Gramscis ist auch bei Bourdieu Alltagsverstand umkämpft, und in ihm verankerte dominante Weltauffassungen müssen ständig aufs Neue durchgesetzt und stabilisiert werden.¹⁰¹ Ebenso könne der Alltagsverstand laut Holtons Bourdieu-Lektüre durch »cross-cultural contact«¹⁰² in seiner Selbstverständlichkeit sozialer Praktiken hinterfragt werden. Außerdem könne gesellschaftlicher Wandel aus gesellschaftlichen Krisen entstehen, in denen der Alltagsverstand in

96 Holton 2000 (wie Anm. 92), S. 88.

97 Vgl. ebd., S. 88.

98 Vgl. ebd. S. 89; Bourdieu 1991 (wie Anm. 89), S. 239.

99 Vgl. Bourdieu 1991 (wie Anm. 89), S. 241.

100 Vgl. ebd., S. 129.

101 Vgl. Holton 2000 (wie Anm. 92), S. 93.

102 Ebd., S. 90.

Frage gestellt und die Arbitrarität von als selbstverständlich erscheinenden gesellschaftlichen Ordnungen sichtbar werde.¹⁰³

Im Vergleich der Ansätze von Gramsci und Bourdieu zeigen sich trotz der deutlichen Differenzen viele Parallelen. Wenngleich Bourdieu die Möglichkeiten sozialen Wandels nur als zweitrangiges Thema gegenüber jenem der sozialen Reproduktion behandelt, beinhaltet gerade sein Verständnis von Alltagsverstand diesbezüglich Potenzial.

Eine wichtige Ergänzung von Gramscis Definition durch Bourdieu liegt in dessen systematischerer Berücksichtigung der unterschiedlichen Kapitalressourcen der Akteure. Diese entscheiden ihm zufolge mit darüber, welche Akteure in welchem Ausmaß in der Lage sind, ihre Weltauffassungen in alltägliche Sichtweisen und Deutungen des Alltagsverstands zu übersetzen. Gleichzeitig lenkt Bourdieus Ansatz die Aufmerksamkeit noch stärker auf die sozialen Bedingungen und Positionen von Alltagsverstand und ermöglicht zu fragen, über welche Kapitalressourcen die Akteure gesellschaftlicher Auseinandersetzungen verfügen und wie diese den Alltagsverstand ihrer Gruppe oder ihres Milieus mitstrukturieren.

Empirische Kulturanalyse des Alltagsverstands als Konjunkturanalyse

Abschließend möchte ich einen jüngst von Moritz Ege unterbreiteten Vorschlag aufnehmen, wie sich empirisch-kulturwissenschaftliche Mikro-Analysen zu makro-gesellschaftlichen Prozessen, genauer zur aktuellen Verfasstheit einer »Konjunktur« des Neoliberalismus in Bezug setzen lassen.¹⁰⁴ Dieser Vorschlag weist aufgrund seiner theoretischen Referenzen ebenfalls Verbindungen zu einem hegemonietheoretischen Verständnis von alltäglichen Sichtweisen und Deutungen im Sinne des Alltagsverstands auf. Ege bezieht sich hierbei auf die Arbeiten aus dem

103 Vgl. ebd.

104 Vgl. Ege 2015 (wie Anm. 7); zu weiteren aktuellen Arbeiten aus dem Fach sowie aus der Sozial- und Kulturanthropologie, die auf den Begriff der »Conjuncture« Bezug nehmen; vgl. Manuela Bojadžijev: Zur Entwicklung kritischer Rassismustheorie in Deutschland seit den 1980er Jahren in: Dirk Martin, Susanne Martin, Jens Wissel (Hg.): Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie. Münster 2015, S. 49–69; Nina Glick Schiller: Explanatory frameworks in transnational migration studies: the missing multi-scalar global perspective. In: Ethnic and Racial Studies, 38, 2015, 13, S. 2275–2282.

Umfeld des Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) wie auch auf Rolf Lindners Ansatz einer Analyse »kultureller Konstellationen [...], bei denen soziale, kulturelle und biographische Komponenten auf eine zeitspezifische Weise zusammentreffen«¹⁰⁵. Eine wichtige Ausgangsreferenz bildet hier die von Hall und anderen 1978 publizierte Arbeit »Policing the Crisis«¹⁰⁶, in der die AutorInnen die Formierung einer neoliberalen »conjuncture« unter der damaligen Regierung Thatcher analysierten. Den Thatcherismus interpretierten diese damals nicht nur als »politisch-ökonomische«, sondern auch als »ideologisch-kulturelle«¹⁰⁷ Formation.

Die hier vorgeschlagene Konjunkturanalyse ist stark akteurszentriert und fokussiert die Subjekte, ihre Erfahrungen sowie ihr Handlungspotenzial. Wie auch die Cultural Studies aus dem Umfeld des CCCS zeichnet den Ansatz der Konjunkturanalyse das stark von Gramsci ausgehende Bemühen aus, die gesellschaftstheoretischen Grundannahmen des Marxismus in eine zeitgemäße Kulturanalyse zu übersetzen, sich dabei aber von einem ökonomisch-deterministischen Denken abzusetzen.¹⁰⁸

Damit verwirft die Konjunkturanalyse auch die Annahme eines voraussagbaren Verlaufs sozialer Auseinandersetzungen sowie historischer Dynamiken und geht stattdessen von prinzipiell, jedoch nicht vollkommen offenen und kontingenten gesellschaftlichen Entwicklungen aus. Die Konjunkturanalyse setzt die Existenz grundlegender sozialer und historisch gewordener Strukturen voraus, die gesellschaftliche Verhältnisse prägen und zusammenhalten.¹⁰⁹ Damit behält sie auch ein

105 Rolf Lindner: Vom Wesen der Kulturanalyse. In: Zeitschrift für Volkskunde, 99, 2003, S. 177–188, hier S. 184.

106 Stuart Hall u.a.: Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order. London, Basingstoke 1978.

107 Ege 2015 (wie Anm. 7), S. 55.

108 Damit verbunden war die politische Zielsetzung ihrer ProtagonistInnen, »*Bruchstellen im Prozess der Reproduktion der gesellschaftlich-kulturellen Verhältnisse*« (ebd., S. 73; Hervorhebung im Original; Anm. d. Verf.) in der gegenwärtigen neoliberalen Hegemonie zu finden.

109 An diesem Punkt besteht damit wohl auch der größte Unterschied zu einer Anthropology of Policy, die ihre theoretischen Anleihen insbesondere von emergenztheoretischen Ansätzen im Anschluss an Cris Shore und Susan Wright sowie Bruno Latour und Michel Callon bezieht. Zu den Parallelen zwischen ANT und Konjunkturanalyse vgl. Matthias Wieser: Das Netzwerk von Bruno Latour. Die Akteur-Netzwerk-Theorie zwischen Science & Technology Studies und poststrukturalistischer Soziologie. Bielefeld 2012, S. 241 ff.

Verständnis von Totalität im Sinne eines umfassenden Zusammenhangs unterschiedlicher Bereiche kapitalistisch verfasster Gesellschaften bei. Sie verwirft aber ein Verständnis von Totalität als »expressiv«, demnach zum Beispiel kulturelle Prozesse immer nur ökonomische Dynamiken abbilden und durch diese determiniert würden. Wie bei Gramsci kommt der kulturellen Sphäre und damit auch dem Alltagsverstand eine »relative Autonomie«¹¹⁰ zu. Anstatt eine notwendige und immer gegebene Verbindung anzunehmen, geht die Konjunkturanalyse von einer komplexen, differenzierten, uneindeutigen¹¹¹ und immer erst herzustellenden Totalität aus. So argumentiert Grossberg, »while there are no necessary correspondences (relations) there are always real (effective) correspondences«¹¹². Die Konjunkturanalyse untersucht nun eben jene Prozesse, in denen die Verbindungen zwischen Ökonomie, staatlicher Politik, alltäglichen Lebensweisen und damit auch dem Alltagsverstand zu einer »gesellschaftlich-kulturelle[n] Situation beziehungsweise Konstellation«¹¹³ erst erzeugt werden.

Diese Produktionen von Verbindungen fasst die Konjunkturanalyse im Anschluss an Gramsci, Louis Althusser und auch Ernesto Laclau mit dem Begriff der »Artikulation«.¹¹⁴ Der Begriff der Artikulation hat hierbei eine doppelte Bedeutung. Erstens zielt er auf die Ausdrucksdimension der Verbindungen ab, die dann unter anderem als kulturelle Artikulationen, zum Beispiel in Form von artikulierten alltäglichen Deutungen und Sichtweisen, in TV-Serien oder auch in musikalischen Produktionen untersuchbar sind. Zweitens nimmt der Begriff die englische Konnotation einer »Verkoppelung, die gelöst werden kann«¹¹⁵, auf. Eine Artikulation ist demnach eine »Verknüpfungsform, die unter bestimmten Umständen aus zwei verschiedenen Elementen eine Einheit herstellen kann. Sie ist eine Verbindung, die nicht für alle Zeiten notwendig determiniert, absolut oder wesentlich ist«¹¹⁶.

110 Ege 2015 (wie Anm. 7), S. 59.

111 Vgl. ebd., S. 72.

112 Lawrence Grossberg: The Formation of Cultural Studies. An American in Birmingham. In: *Strategies*, 2, 1989, S. 114–149, hier S. 136.

113 Ege 2015 (wie Anm. 7), S. 40.

114 Vgl. Stuart Hall: Postmoderne Artikulation. Ein Interview mit Stuart Hall. In: Ders.: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3. Hamburg 2000, S. 52–77, hier S. 66.

115 Ebd., S. 65.

116 Ebd.

Hall zufolge geht es in der Konjunkturanalyse darum zu untersuchen, »wie ideologische Elemente unter bestimmten Bedingungen sich in einem Diskurs verbinden und [...] zu fragen, wie sie in bestimmten Konjunkturen mit politischen Subjekten artikuliert oder nicht artikuliert werden«¹¹⁷. Damit rückt auch die Frage nach der gesellschaftlich-ideologischen Verfasstheit alltäglicher Sichtweisen und Deutungen, nach der Konstitution des Alltagsverstands und dessen Aushandlung in Auseinandersetzungen um Deutungshoheit ins Zentrum der empirischen Kulturanalyse.

Fazit

In meinen Überlegungen habe ich mich um einen macht- und herrschaftstheoretischen Beitrag zur Diskussion über die Frage bemüht, wie sich alltägliche Sichtweisen und Deutungen im Rahmen der empirischen Alltagskulturanalyse als Gegenstand und Effekt der gesellschaftlichen Aushandlung von Deutungshoheit und damit verbunden in Beziehung zu makro-gesellschaftlichen Prozessen und Formationen denken lassen. Zu diesem Zweck habe ich einige macht- und herrschaftstheoretische Überlegungen und Konzepte aus unterschiedlichen Disziplinen zusammengeführt und in Beziehung zu Antonio Gramscis hegemonietheoretischem Begriff des Alltagsverstands gesetzt. In Gramscis macht- und herrschaftstheoretischen Überlegungen zum integralen Staat spielt die Sphäre der Zivilgesellschaft eine entscheidende Rolle. Hier versuchen gesellschaftliche Akteure, mit ihren Interessen und sozialen Positionen verbundene Weltauffassungen in hegemoniale, das heißt selbstverständlich und normal erscheinende alltägliche Sichtweisen und Deutungen zu übersetzen. Dieser Prozess, in den vielfältige Akteure verwickelt sind, ist umstritten und dynamisch. Das Terrain, auf dem sich diese Auseinandersetzungen vollziehen, ist bei Gramsci der Alltagsverstand. Dieser umfasst leicht zugängliches und populäres Wissen, spontane Philosophie, Vorurteile, Normen wie auch Wert- und Moralvorstellungen. Ebenso kann der Alltagsverstand emotionale Dimensionen des Alltagswissens umfassen. Das Wissen des Alltagsverstands wirkt erfahrungsgebunden und lässt

117 Ebd.

den Alltag als selbstverständliche Realität erscheinen. Seine Konstitution ist widersprüchlich, fragmentarisch und vielschichtig, er umfasst Deutungen aus verschiedenen historischen Stadien, ist offen für Uminterpretationen und Aktualisierungen und anschlussfähig an unterschiedliche soziale Visionen und politische Projekte. Der Alltagsverstand ist eher ein kollektives als ein individuelles Phänomen, insofern er an konkrete soziale Gruppen gebunden ist, wobei aber auch innerhalb sozialer Gruppen Differenzen und Widersprüche im Alltagsverstand bestehen können. Er ist historisch wandelbar und umkämpft, wird ständig in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Hegemonie aktualisiert sowie den veränderten Bedingungen angepasst.

Das hegemonietheoretische Verständnis von Alltagsverstand weist einige Parallelen zum gouvernementalitätstheoretischen Ansatz Michel Foucaults und damit verbunden seinem Begriff des Regierens auf. Die Art, wie bei Foucault die Subjekte Regierungstechniken ins eigene Selbstverständnis übersetzen und sich dabei an einer geltenden Normalität orientieren, lässt sich zum Prozess der Übersetzung von Weltauffassungen in alltägliche Sichtweisen und Deutungen sowie zur Praxis der gelebten Hegemonie in Beziehung setzen. Der Alltagsverstand stellt einerseits Selbstdeutungen im Prozess der Subjektivierung zur Verfügung und wird auf der anderen Seite durch die Anwendung von Selbsttechniken permanent aktualisiert und performativ hervorgebracht.

Insbesondere lässt sich ein hegemonietheoretisches Verständnis von Alltagsverstand zu Pierre Bourdieus Konzept der symbolischen Macht und Gewalt sowie zu seinem Begriff des Alltagsverstands in Beziehung setzen. Dabei gehen von Bourdieu weitere Impulse aus, noch stärker die Kapitalressourcen sozialer Akteure und damit die sozialen Strukturierungen und Positionen der untersuchten alltäglichen Deutungen und Sichtweisen zu berücksichtigen.

Moritz Eges Überlegungen zur empirischen Kulturanalyse als Konjunkturanalyse bieten weitere Anregungen, die Untersuchung alltäglicher Sichtweisen und Deutungen zu makro-politischen Prozessen in Beziehung zu setzen. Sie zielen darauf ab zu verstehen, wie sich zu bestimmten Zeitpunkten Alltagsverstand, alltägliche Lebensweisen, Ökonomie und staatlich-institutionelle Politik zu einer gesellschaftlich-kulturellen Situation oder auch Konjunktur verbinden. Das Denken in Konjunkturen »als Versuch, sich dem immer schon konfigurierten und dennoch kontingenten historischen Moment zu stellen und zu analysieren, wie er sich

neu organisiert«¹¹⁸, ist jedoch notwendig ein interdisziplinäres Projekt.¹¹⁹ Die empirischen Kulturwissenschaften könnten mit ihrer Expertise als Alltags- und Erfahrungswissenschaft daran mitwirken, indem sie die Formierung und Wirkung von Konjunkturen auf der mikrokulturellen Ebene alltäglicher Lebenswelten sichtbar zu machen versuchen. Der Begriff des Alltagsverstands wäre für ein solches kooperatives Vorhaben im Sinne einer interdisziplinären Verständigungskategorie weiter auszuarbeiten.

118 Diese Formulierung ist dem Einladungstext zum Workshop »(In) Konjunkturen denken. Gespräche zwischen Empirischer Kulturwissenschaft und Kritischer Politischer Ökonomie« entnommen, der wiederum aus einem Diskussionsprozess zwischen Manuela Bojadžijev, Moritz Ege, Alexander Gallas, Kelly Mulvaney und mir hervorgegangen ist.

119 Zu nennen wären hier insbesondere Verbindungen zu den Arbeiten der Kritischen Politischen Ökonomie. Vgl. z.B. Bob Jessop: Kulturelle Politische Ökonomie, räumliche Vorstellungswelten und regionale ökonomische Dynamiken. In: Ortrun Brand, Steffen Dörhöfer, Patrick Eser (Hg.): Die konflikthafte Konstitution der Region. Kultur, Politik, Ökonomie. Münster 2013, S. 42–73.

Common Sense. Hegemonic theory and an understanding of common sense perspectives and interpretations

The article brings together interdisciplinary reflections and concepts on an understanding of common sense perspectives and interpretations based on the theory of hegemony. A first step will elucidate this understanding by drawing on Antonio Gramsci's reflections on the concept of common sense and its interdisciplinary reception. The article will go on to highlight parallels between Gramsci's understanding of hegemony and common sense and Michel Foucault's works on the theory of governmentality, in order to then set up a comparison with Pierre Bourdieu's understanding of common sense. Finally, the article will explore Moritz Ege's recent suggestion that empirical cultural analysis be formulated as »conjunctural analysis« in the sense of a comprehensive analysis of social processes and formations, which also creates links to Gramsci's approach.