

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft

Geschmack und Urteilskraft

*bei Pierre Bourdieu
und
Hannah Arendt*

Matthias Meindl

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/2334>

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft

Band 47

Herausgegeben von Christoph Wulf
Freie Universität Berlin
Fachbereich Erziehungswissenschaft und
Psychologie

Redaktion: Gerald Blaschke

Matthias Meindl

Geschmack und Urteilskraft

bei Pierre Bourdieu

und

Hannah Arendt

Logos Verlag, Berlin 2009

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung: Lothar Detges, Krefeld

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2009

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN: 978-3-8325-2334-3

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 030 42 85 10 90
Fax: +49 030 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

*Gewidmet Herrn Prof. Gebauer,
dessen machtkritischem Denken
diese Arbeit viel verdankt,
sowie meinen fabelhaften Eltern,
die mich immer unterstützt haben*

Inhalt

1. Einleitung.....	9
2. Pierre Bourdieu.....	14
2.1. Bourdieus ‚antikantianische Ästhetik‘.....	14
2.1.1. Bourdieus Kritik an Kants Analytik des Schönen	14
2.1.2. Diskussion von Bourdieus Kritik Kants	25
2.2. Geschmack und Urteilskraft in Kultur, Politik und Gesellschaft..	44
2.2.1. Das politische Urteil bei Pierre Bourdieu	44
2.2.2. Interesse und Interessensfreiheit bei Pierre Bourdieu.....	54
3. Hannah Arendt: Vergleich und Kritik.....	63
3.1. Geschmack und Urteilskraft bei Hannah Arendt.....	63
3.1.1. Darstellung des Problems von Geschmack und Urteilskraft bei Hannah Arendt.....	63
3.1.2. Diskussion von Hannah Arendts Theorie von Geschmack und Urteilskraft.....	68
3.2. Die Gesellschaft als Krise der Kultur und der Standpunkt des Philosophen.....	95
3.2.1. Die Gesellschaft als Krise der Kultur.....	95
3.2.2. Hannah Arendt als ‚unbeteiligte Zuschauerin‘	102
3.2.3. Elemente einer Kritik des scholastischen Politikbegriffs.....	112
4. Conclusio.....	122
5. Exkurs zu Eichmann in Jerusalem.....	128
6. Literaturverzeichnis.....	133
7. Abbildungsnachweise:.....	141

1. Einleitung

Das Thema der Arbeit, „Geschmack und Urteilskraft bei Pierre Bourdieu und Hannah Arendt“, mag auf den ersten Blick etwas disharmonisch erscheinen, gerade wenn wir mit Bourdieu bedenken, dass auch die Philosophie keine frei schwebenden Sätze produziert, die unabhängig von ihren Entstehungsbedingungen einfach verstanden und verglichen werden können. Auch kam der Entschluss zur Bearbeitung des Themas zustande trotz Skepsis gegenüber dem Usus in der Philosophie, recht beliebige Gipfeltreffen zwischen den großen Denkern anzuberaumen. Denn in der Tat: Hannah Arendt und Pierre Bourdieu haben sich wechselseitig wohl kaum zur Kenntnis genommen. Wiederum sind die Texte, die hier im Mittelpunkt stehen werden, zeitlich nicht allzu weit voneinander entfernt. Arendts Auseinandersetzung mit den Themen Geschmack und Urteilskraft vollzog sich im Wesentlichen vom Ende der 1950er Jahre bis zu ihrem Tod im Dezember 1975, nach welchem man in ihrer Schreibmaschine das Titelblatt zur Abhandlung *Das Urteilen* fand, die den Abschluss ihres Werkes *Vom Leben des Geistes* gebildet hätte (s. Arendt 1998, 6). Zu diesem Zeitpunkt hatte Bourdieu bereits die wichtigsten Arbeitshypothesen seines Lebenswerkes formuliert; doch waren sie wohl noch nicht in einer Weise entfaltet, dass ihre Reichweite Bourdieu ins Blickfeld Arendts gebracht hätte. Vielleicht hätte dies, aufgrund der jeweiligen Thematik, Bourdieus *Die politische Ontologie Martin Heideggers* von 1976 vermocht oder *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979), womit Bourdieu der Durchbruch gelang und er weit über die Grenzen des Faches der Soziologie hinaus Beachtung fand.¹ Umgekehrt richtete sich Arendts rege Beschäftigung mit der französischen Philosophie in ihren

¹ Arendt, die unter anderem Vorlesungen an der New Yorker New School for Social Research hielt und von sich selbst behauptete, sie würde nicht eigentlich Philosophie, sondern „Politikwissenschaft und -theorie“ (Arendt 1998c, 13) betreiben, hat natürlich sehr viel Soziologie rezipiert. Die Kultursoziologie Theodor W. Adornos – so behaupten jedenfalls die Herausgeber des Adorno-Arendt-Konferenzbandes – hat sie aber wohl aktiv ignoriert. Gründe für ihre Feindseligkeit gegenüber Adorno waren das von diesem verursachte Scheitern des Habilitationsversuchs ihres ersten Mannes Günther Stern [Günther Anders], Adornos angeblicher Opportunismus als ‚Halbjude‘ in den ersten Jahren der NS-Herrschaft, der angeblich zweifelhafte Umgang des Instituts für Sozialforschung mit dem Nachlass Walter Benjamins sowie Adornos scharfe Kritik an Martin Heidegger (s. Auer 2003, 7-11).

letzten Lebensjahren entschieden auf die Generation der Lehrer Bourdieu, mit Merleau-Ponty und Sartre jedoch nicht einmal die, welche am nachhaltigsten Einfluss auf Bourdieus Methode genommen hatten. Auch beschäftigte sich nach seinem Philosophie-Studium der junge Bourdieu – in seiner Neuausrichtung auf Ethnologie, dann Soziologie offenbar zunehmend um ‚Ausnüchterung‘ bemüht – nicht mit Arendt, aber in kritischer Absicht mit deren großem Lehrer, Martin Heidegger.

Warum also dann ein Vergleich von Arendts und Bourdieus Denken? Die Antwort auf diese Frage ist, dass es wohl kaum einen weiteren maßgeblichen Denker im Zwanzigsten Jahrhundert gibt, bei welchem das Vermögen des Geschmacks einen solchen theoretischen Stellenwert einnehmen würde wie bei Arendt und Bourdieu. Die Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft* spielt dabei bei beiden eine ganz entscheidende Rolle. Obwohl das Habitus-Konzept Bourdieus viele Quellen hat und nur mittelbar über seine Auseinandersetzung mit dem aus dem Neukantianismus hervorgehenden Erwin Panofsky auf Kant zurückverweist (s. Magerski 2005), erweitert Bourdieu die philosophische Reichweite seines Konzepts ungemein in der Auseinandersetzung mit Kants „Analytik des Schönen“ aus der *Kritik der Urteilskraft*. Um diese Kritik des ‚reinen Geschmacksurteils‘ als solche wird es im ersten der vier Kapitel (2.1.) der Arbeit gehen – aber auch darum, wie Bourdieus Aufforderung zu einer forcierten Anamnese der historischen und sozialen Genese des ‚reinen‘ Geschmacksurteils die kantische Kritik perpetuiert und radikalisiert. Im Arendt-Teil der Arbeit wird dann der Kant-Kritik Bourdieus die Auseinandersetzung Arendts mit Kants dritter Kritik-Schrift (und einigen anderen Werken) gegenübergestellt (3.1). Arendt freilich behandelt Kant vordergründig weniger im Modus der Kritik; vielmehr stellt sie ihr Denken eher in die kantische Tradition. Doch modifiziert sie in der Anverwandlung der *Kritik der Urteilskraft* in der Vorlesung „Über Kants Politische Philosophie“ von 1970 Kants Theorie des Geschmacksurteils auf eine Art und Weise, dass im Ergebnis eine Theorie der Öffentlichkeit („Publizität“), eine Theorie des politischen Urteils und eine Wissenschaftskritik herauskommen. Auch Arendt übt im Modus der Anverwandlung der dritten Kritik-Schrift Kants Kritik an der transzendentalen Kritik des Geschmacks, auch wenn sie – wie sich insbesondere an ihrer Konzeption des ‚Zuschauers‘ und dem Politikbegriff in ihren historischen Texten zeigen wird – Schwierigkeiten hat, die Voraussetzungen jenes ‚reinen Geschmacksurteils‘ ganz zu überwinden. Dieser als Entwicklungsprozess aufzufassenden Urteilstheorie Arendts gerecht zu werden, erweist

sich als nicht ganz leicht. Dazu musste sie in ihrer Widersprüchlichkeit, in ihren wertvollen Ansatzpunkten und ihren Unzulänglichkeiten charakterisiert werden.

Die Breite des Themenspektrums der stellenweise recht vagen Vorlesungspapiere Arendts legte hier folgendes Vorgehen nahe. Erstens war eine hinsichtlich der Themenstellung sinnvolle Auswahl von ‚Gedankenfiguren‘ zu treffen. So beschäftigt sich das Kapitel zu Arendts Kant-Kritik im Wesentlichen mit der ‚erweiterten Denkungsart‘. Diese ist Arendts Modell eines Geschmack-basierten intersubjektiven Reflexionsprozesses. Ferner beschäftigt sich dieses Kapitel mit der ‚exemplarischen Gültigkeit‘ des Geschmacksurteils bei Arendt. In der Entwicklung dieser Figur suchte Arendt Urteilsprozesse in Politik, Kultur und historischer und politischer Wissenschaft von ‚objektivierender‘ wissenschaftlicher Rationalität abzugrenzen. Die von Kant für die Beschreibung des Schönen entwickelte Begrifflichkeit wurde dabei zur Beschreibung der Phänomenalität in Politik und Geschichte verwendet. Diese ungewöhnliche Theoriebildung Arendts wird u.a. vor dem Hintergrund von Bourdieus Kritik an der ‚charismatischen Ideologie‘ betrachtet werden. Zweitens wird eine Lesart von Arendts Vorlesung „Über Kants Politische Philosophie“ vorgestellt, welche die starke Kontinuität mit Arendts früheren Werken manifest werden lässt. Es ging Arendt eben konstant um ihr zentrales Thema des Verhältnisses von Politik und Kultur einerseits und Gesellschaft andererseits.

Um Arendts Denken im Vergleich mit – und kritisch mit Hilfe von – Bourdieus Denken zu erschließen, war es nötig, die Theorie des Geschmacks bei Bourdieu nicht nur in ihrer Ausdehnung auf die Konzeption politischer Meinungsbildung, sondern auch im weiteren Zusammenhang seiner Gesellschafts- bzw. Felder-Theorie zu betrachten (2.2.). Interessanterweise weiten sowohl Arendt als auch Bourdieu die Bedeutung des Begriffs der ‚Uninteressiertheit‘ aus Kants „Analytik des Schönen“ auf den Bereich der Politik aus. Indem der Begriff bei Bourdieu (*désintéressement*) im Hinblick auf die verschiedenen gesellschaftlichen Spiele hier mit Bedeutung angereichert wurde, konnte die Art der Begriffsübertragung bei Arendt einer neuen Bewertung unterzogen werden.

Sowohl Arendt wie Bourdieu interessieren sich für die Analogie der in Kultur und Politik wirksamen Urteilskraft. Im letzten Kapitel der Arbeit (3.2), welches einige frühere Werke Arendts aufgreift, wird ihr kulturkritischer Essay „Kultur und Politik“ im Hinblick auf seine Unterscheidung von Kunstwerk und Konsumgut und sein Postulat einer ‚Krise‘ der ästhetischen und politischen Urteilskraft in der ‚Massengesellschaft‘ betrachtet

und mit Bourdieus kultursoziologischer Analyse verglichen und kritisiert. Im Mittelpunkt des Interesses stehen hier der Blick des Philosophen auf die Gesellschaft und der Einfluss, den seine besondere Stellung in der Gesellschaft auf die Theoriebildung hat – eine Arendt persönlich nicht ganz fremde Thematik, stand doch nach der Ausarbeitung ihrer Handlungstheorie in *Vita activa* ihre Urteilstheorie zunehmend im Zeichen der Überlegung, dass das Nachdenken über das Handeln „von Leuten geprägt worden war, die ein kontemplatives Leben führten und alles Seiende von diesem Standpunkt aus betrachteten“ (Arendt 1998c, 16). Diesen Faden spinnen hier die letzten Unterkapitel weiter fort. Der tendenziell doch sehr scholastische und idealistische Politikbegriff Arendts wird diskutiert anhand einer konkreten Stellungnahme Arendts zu einer akuten Frage in ihrer Gegenwart – der Frage der Rassenintegration an den amerikanischen Schulen – sowie anhand ihrer Nachzeichnung des amerikanischen Gründungsmythos in *Über die Revolution*.

Damit ist schon angedeutet, dass es sich für den Verfasser in der Ausarbeitung des Vergleiches der beiden Denker zunehmend als notwendig erwies, die Philosophie Arendts einer Kritik zu unterziehen. Der Untertitel dieser Arbeit, „Kritik und Vergleich“, soll indes von vornherein andeuten, dass die vorliegende Analyse keinem engen Genrezwang nachgeben wollte, d.h. weder auf die Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Denken Bourdieus und Arendts verzichten noch sich in der kritischen Herausstellung origineller Leistungen von Arendts Politischer Philosophie behindern lassen wollte.

Die zweite Antwort auf die Frage, warum Arendt und Bourdieu verglichen wurden, liegt in einer Öffnung des Horizonts dieser Arbeit auf eine Kritik, die für den Leser zumindest assoziativ in den Blick treten sollte. Wenn die Politische Philosophie in der Postmoderne, wie Rancière, ein maßgeblicher ihrer zeitgenössischen Vertreter, schreibt (s. Rancière 2002, 103), sich von den Anfeindungen der Sozialwissenschaft und ihrer „idealen Geometrie“ (ebd., 18) emanzipieren konnte, so lohnt sich doch auch die Frage, ob diese Distinktion einen Erkenntnisgewinn oder einen Gewinn an Reflektiertheit beinhaltet. Es werden im Laufe der Arbeit einige Schwierigkeiten gezeigt werden, welche sich aus einer Disposition der Philosophie ergeben – und dieser wurde in den letzten Jahrzehnten sicherlich vermehrt entsprochen –, sich von der Soziologie abzugrenzen, statt den kritischen Dialog mit ihr zu suchen. Nachdenken über Geschmack erscheint dabei besonders geeignet, um deutlich zu machen, dass auch Kritik von Seiten einer empirischen Wissenschaft, der Soziolo-

gie, nie von einem objektiven Standpunkt innerhalb der sich verändernden Gesellschaft geäußert wird. Bourdieu hat sehr deutlich ausgesprochen, dass die Analyse der Gesellschaft und ihrer Spiele, und damit auch die des Spiels der Philosophie, mittels soziologischer Begrifflichkeit in letzter Konsequenz keine wertfreie theoretische Tätigkeit sein kann, weil die Soziologie eine rückgekoppelte Kraft im keineswegs zielgerichteten, sondern vielmehr umkämpften Rationalisierungsprozess selbst darstellt:

Man durchbricht nicht so leicht die spontan performative Logik der Sprache, die, wie ich immer wieder in Erinnerung gerufen habe, stets dazu beiträgt, namentlich über die zugleich kognitive und politische Konstruktionsleistung von Klassifizierung das, was sie sagt, auch zu tun (oder ins Leben zu rufen) [...] Unleugbar tendiert die historisch-soziologische Reflexion der Wissenschaft dazu, ihre eigenen Kriterien von Wissenschaftlichkeit in vollkommen zirkulärer Weise zu produzieren und durchzusetzen. (Bourdieu 2001a, 150)

Auch die Philosophie selbst untersteht im ‚Streit der Fakultäten‘ der Logik des Geschmacks. Wenn Kritik nicht auf Polemik reduziert bleibt, sind in der sachhaltigen, wissenschaftlichen Darstellung einer Theorie in kritischer Absicht jederzeit schon die Ansatzpunkte für eine Widerlegung der Kritik selbst enthalten. Ähnlich wie in der Literatur- und Kunstkritik, wo die Beschreibung des gleichen ästhetischen Phänomens mit etwas anderen Worten in kritischer und in affirmativer Intention die entsprechende Reaktion des Lesers hervorzurufen sucht, verhält es sich auch in der Philosophie. Der kritische Fortschritt indes liegt weniger in der Affirmation oder Ablehnung einer intellektuellen Konzeption als in der Erhöhung der Reflexivität in der Kritik.

2. Pierre Bourdieu

2.1. Bourdieus ‚antikantianische Ästhetik‘

2.1.1. Bourdieus Kritik an Kants Analytik des Schönen

Der Titel dieses Kapitels zitiert ein Unterkapitel von *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, der deutschen Ausgabe von Bourdieus *La distinction* (Paris, Minuit, 1979). Wenn am Ende dieses Kapitels nicht nur einzelne Kritikpunkte klar geworden sind, sondern auch andeutungsweise, was hier Kritik heißen soll, ist das Ziel der folgenden Ausführungen erreicht. Vorgriffe auf das Verhältnis der Kant-Lektüren Bourdieus und Arendts werden dabei weitgehend vermieden, um die Analyse nicht zu erschweren. Trennungslinien wie Parallelen können so in ihrem Denken in der Folge umso deutlicher hervortreten.

Zur Kritik der kantischen ‚Ästhetik‘² stützt sich Bourdieu auf Kants *Kritik der Urteilskraft* und zieht des Weiteren viele Schriften aus Kants anthropologischem und geschichtsphilosophischem Werk heran. Selbst wenn er Kants dritte Kritik-Schrift recht partiell verwertet, so lässt Bourdieu doch alles andere als ein ‚Abziehbildchen‘ kantischer Philosophie in der Art einer polemischen Zielscheibe entstehen. Auch würde man der Komplexität der Kant-Rezeption Bourdieus nicht gerecht, ließe man hier nicht einige der verstreuten Bemerkungen zu Kant aus den späteren Werken Bourdieus einfließen.

Welcher Art aber ist Bourdieus Interpretation? Kann man sagen, dass er Kants dritte Kritik-Schrift vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Prozesse ihrer Entstehungszeit interpretiert? Bis zu einem gewissen Grad sicherlich: Die ‚professorale Ästhetik‘ ist Rationalisierung eines bestimmten Ethos der sich emanzipierenden bürgerlichen Intelligenz, geht folglich aus deren Auseinandersetzung mit dem Adelsstand und den ungebildeten Schichten hervor. Darauf weist Bourdieu an manchen Stellen hin. Wenn seine Analyse der *Kritik der Urteilskraft* weit weniger auf die Entstehungszeit eingeht, als dies etwa in seiner Abhandlung zu Heideggers Philosophie der Fall ist (Bourdieu 1976), dann wohl deshalb, weil in der philosophischen Tradition der dritten Kritik-Schrift Kants eine besonde-

² Die Verwendung von ‚Ästhetik‘ folgt hier nicht Kant, für den dieser Begriff die Lehre von Sinnlichkeit allgemein bezeichnet.

re Bedeutung zukommt, welche Bourdieu gerade durch seine Kritik bestätigt. Die Kritik der Urteilskraft ist die exponierte, paradigmatische Schrift bürgerlicher Ästhetik. Deren charakteristische Züge finden hier ihre wirkungsmächtigste philosophische Formulierung – wenn man es recht bedenkt: fast in Antizipation der Klassengesellschaft. Ganz offensichtlich erscheint Bourdieu die kantische Ästhetik paradigmatisch für moderne Gesellschaften im Allgemeinen: wie könnte er es sonst anhand empirischer Forschungen im Frankreich der 1970er Jahre unternehmen, die kantische Ästhetik mit dem gesellschaftlichen Verhältnis, welches in ihm ‚verleugnet‘ erscheint, wieder in Beziehung zu setzen. Freilich kann Bourdieu in der Ästhetik Kants nicht alles finden, was er ästhetiktheoretisch kritisiert hat. Doch kann er Kant zu Recht prospektiv auf die fortschreitende Autonomisierung ‚der Kunst‘ hin lesen, das relativ autonome Feld, dessen Erkämpfung er anhand der französischen Literatur der Mitte des 19. Jahrhunderts beschrieben hat (Bourdieu 1999), denn tatsächlich ist die Zeit von Aufklärung und Klassik im deutschen Sprachraum eine Zeit erster Autonomisierungsbestrebungen der Literaten (s. Woodmansee 1984).³

Wenn Bourdieu in der empirischen Rekonstruktion der Ästhetik der unteren Bevölkerungsschichten die „negative Kehrseite“ (Bourdieu 1994a, 81) der kantischen Ästhetik erkennt und dieser entgegengesetzte Annahmen implizit formuliert findet, so ist dies für ihn kein Zufall, denn für ihn richtet sich die Ästhetik Kants von vornherein gegen eine ‚barbarische Ästhetik‘ unterer Gesellschaftsschichten.

Die für Kants Analytik des Schönen grundlegende Unterscheidung sieht Bourdieu in der Opposition von ‚uninteressiertem Wohlgefallen‘ und ‚Genuss‘. Im Gegensatz zum Schönen, dessen „bloße Vorstellung“ von „Wohlgefallen begleitet sei“ (Kant 1974b, X, 117)⁴, verschafft das Angenehme nur Genuss. Kant trifft so die Unterscheidung von ‚reinem Geschmacksurteil‘, welches sich auf die Form eines Gegenstands bezieht, und natürlichem, tierischem und bloß empirischem Sinnengenuss, in dem der Gegenstand funktionaler Art ist bzw. als Materie behandelt wird. Kant, so Bourdieu, ‚meint‘ damit das Volk als „Reich der Natur und der Sinnlichkeit“ (Bourdieu 1994a, 773). In der Privilegierung der Form ge-

³ Martha Woodmansee beschreibt die Genese des Begriffes der ‚Uninteressiertheit‘ bei Karl Philipp Moritz, von dem Kant ihn wahrscheinlich übernommen hat (s. Woodmansee 1984., 23, Fn. 2), als Rationalisierung einer Abwehr der Anforderung eines unterhaltsamen Schreibens für den neu entstandenen, massiven Markt populärer Literatur.

⁴ KU, §2, B 6.

genüber der Funktion, wie auch der Form gegenüber der Materie, zeigt sich das Streben nach Sublimierung von Sinnlichkeit. Das Paradox des von der Philosophie formulierten ‚reinen‘ Geschmacksurteils ist folglich, dass mit diesem die Zustimmung des ‚Das-schmeckt-mir‘ vom ‚reinen‘ Geschmack geschieden, der Genuss der schönen Kunst (aber auch der Natur) vom unmittelbaren, körperlichen, fleischlichen Verlangen gereinigt werden soll. Bei Schopenhauer, dessen Ästhetik in der Tradition Kants steht, identifiziert Bourdieu in der auffälligen Kritik allzu naturalistischer Darstellung von Speisen und spärlich bekleideten menschlichen Gestalten in der Malerei eine Desavouierung oraler und sexueller Formen der Befriedigung (s. ebd., 759). Auf der gleichen Linie liege Kants Privilegierung der Form gegenüber dem bloß Reizenden der Farbe. Bourdieu stellt in seiner empirischen soziologischen Arbeit fest, dass es unter den Eigenschaften eines Bildes gerade die Farbe ist, welche nach der Meinung der Vertreter der unteren Gesellschaftsschichten ‚an sich‘ schön ist und einem Bild, weitgehend unabhängig vom Abgebildeten, Schönheit zu verleihen vermag: ein gutes Beispiel dafür, wie sich die ‚barbarische‘ Ästhetik als ‚negative Kehrseite‘ der kantischen erweist (s. ebd., 84). Der Bruch, den die kantische Ästhetik hier vollzieht, ist weitreichend. Der reine Blick bricht mit der gewöhnlichen Einstellung, den alltäglichen Leidenschaften, Gefühlen und Empfindungen, und sieht man auf die notwendigen Voraussetzungen eines solchen Bruches, erscheint er auch als gesellschaftlicher.

Neben ‚dem Volk‘ macht Bourdieu einen zweiten Pol der sozialen Distinktion ausfindig in einer Interpretation des Gegensatzes von Zivilisation und Kultur in Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Die ‚professorale Ästhetik‘ Kants, rationalisierter Ausdruck des Ethos einer Schicht bürgerlicher Intelligenz, stellt sich nicht nur gegen den grobschlächtigen Genuss des Volkes, sondern auch gegen die ostensive Raffinesse des Adels, welche nicht als ein natürliches, sondern als ein naturwidriges Laster, der Zivilisation zugehörig, apostrophiert wird. Mit dieser Richtung der Polemik Kants korrespondiert für Bourdieu auch die Abwertung des bloß empirischen Interesses am Schönen in der Gesellschaft oder der Geselligkeit (s. ebd., 770-771.).

Da Bourdieu, wie Gunter Gebauer und Beate Kraus feststellen, einer der wenigen Soziologen war, welche Geschlechterverhältnisse immer berücksichtigt haben (s. Gebauer/Kraus 2002, 48), soll dies hier kurz angesprochen werden, auch wenn Bourdieu das Geschlechterverhältnis nicht direkt am kantischen Text darlegt – es gehört einfach in den hier verhan-

delten Zusammenhang. Bourdieu stellt fest, dass Frauen angesichts von Darstellungen von Hässlichem und Abstoßendem im Schnitt weniger bereit sind, eine ästhetische Einstellung einzunehmen als Männer (s. Bourdieu 1994a, 79). Gebauer und Kraus weisen in ihrem Bourdieu-Buch darauf hin, wie Geschlechterverhältnisse „sinnliche Wahrnehmung“, „Körpervorstellung und Körpererleben“ (Gebauer/Kraus 2002, 51) beeinflussen und sich dabei mit Klassenverhältnissen überlagern. Als Veranschaulichung dient Bourdieus „Darstellung der klassenspezifischen Essgewohnheiten, die zugleich geschlechtsspezifisch konnotiert sind“ (ebd.). Abgesehen davon, dass die Unterscheidung von Geschlecht polar funktioniert (vgl. ebd., 49) und nicht wie die Unterscheidung von Klassen anhand von Positionen im diskreten und kontinuierlichen sozialen Raum, zeigt sich, dass in der Unterscheidung von ‚Kultur‘ – „Ort aller Sublimierungen und Springpunkt aller Distinktionen“ (Bourdieu 2001a, 35) – und ‚Natur‘ letztere doppelt konnotiert ist: als „volksnah“ und „weiblich“. Dem widerspricht sicher nicht die Konvention der größeren Stilisierung der weiblichen Erscheinung (Schmuck, Schminke, Kleidung), vielmehr funktionieren wohl jene Attribute gerade als Rechtfertigung der Stilisierung.

Ein eindrückliches Beispiel für die Überkreuzung von Geschlechter- und Klassenverhältnis finden wir bei Sigmund Freud in dessen Analyse des Gebrauchs der Zote. Die Zote ist obszöne Rede des Mannes im Beisein der Frau mit der verschleierte Absicht, die Frau sexuell zu erregen und zu passivem Exhibitionismus herauszufordern (s. Freud 1970, 92-93).⁵ Je mehr die Zote die „formelle Witzbedingung“, „technische Mittel“ wie die feine Anspielung, hinzugewinnt, je „größer das Missverhältnis zwischen dem in der Zote direkt Gegebenen und dem von ihr im Hörer mit Notwendigkeit Angeregten ist, desto feiner wird der Witz, desto höher darf er sich dann auch in die gute Gesellschaft hinaufwagen“ (ebd., 95-96). Freud zeigt hier also gleichfalls, wie im Erklimmen der Klassenleiter der direkte Reiz von der Form gebändigt wird und es dabei

⁵ Diese Rede, für sich schon Sublimierung eines offenen sexuellen Antrags, ist gebräuchlich – so Freud – „beim gemeinen Volke“ (Freud 1970, 95) und sorgt beim „Landvolk oder im Wirtshaus“ (ebd., 94) unter Heranziehung Dritter, also Publikums, für große Heiterkeit; auf höherer sozialer Stufe erst tritt das Gegenteil ein, macht die Anwesenheit des weiblichen Wesens der Zote ein Ende; die Männer sparen sich diese Art der Unterhaltung, die ursprünglich ein sich schämendes Weib voraussetzt, auf, bis sie allein, ‚unter sich‘ sind. So wird oft die Instanz des Weibes als gemeinte Zuhörerin in die Form der Zote internalisiert, „und diese nähert sich durch solche Wandlung bereits dem Charakter des Witzes“ (Freud 1970, 94-95).

sogar zur Etablierung einer Art alltäglichen ‚Rede-Genres‘⁶ (Bachtin) kommt.⁷ Klassen- und Geschlechterverhältnis durchkreuzen sich hier. Das Hindernis – „die der höheren Bildungs- und Gesellschaftsstufe entsprechend gesteigerte Unfähigkeit des Weibes, das unverhüllte Sexuelle zu ertragen“ (Freud 1970, 96) – mag im Gebrauch des Witzes durch gebildete Männer auch in Abwesenheit der Frau fortwirken. Was gebildete Männer im Umgang mit ihren Frauen, Töchtern und sogar untereinander ‚geschmacklos‘ finden mögen, kann sich seinen Weg bahnen an einem anderen Ort, in einem anderen sozialen Verhältnis: „Man kann beobachten, wie Männer höherer Stände durch die Gesellschaft niedrigstehender Mädchen sofort veranlasst werden, die witzige Zote in die einfache zurücksinken zu lassen“ (ebd.).

Mit Abwertung des sinnlichen Genusses eng zusammen hängt die Zurückdrängung der ökonomischen Notwendigkeit. Die Rezeptionshaltung in der Sphäre der Kunst setzt voraus, Dinge im Hinblick auf ihre Form zu betrachten und durch diese nicht einfach hindurchzublicken auf einen

⁶ Bourdieu bezieht sich bisweilen positiv auf die Strukturalismus-Kritik Michail Bachtins (bzw. Valentin Vološinovs), in welcher dieser der Genfer Schule „Philologismus“ (Vološinov 1975, 127) vorwirft: sie täten so, als seien Sprachen nur dazu gemacht, um Objekt der Dechiffrierung zu sein (s. Bourdieu 1999, 480.). Bachtin entwickelt diese Kritik in *Das Problem der Rede-Genres (Problema rečevych žanrov)* fort. Dort heißt es u.a.: „Die Rede-Genres sind, im Vergleich mit den Formen der Sprache, sehr viel veränderlicher, biegsamer und plastischer, aber sie haben eine normative Bedeutung für das sprechende Individuum, es schafft sie nicht, sie werden ihm gegeben. Deshalb darf die einmalige Äußerung [*vyskazyvanie*], bei aller ihrer Individualität und bei all ihrem schöpferischen Charakter, keinesfalls als *vollkommen freie Kombination* sprachlicher Formen angesehen werden, wie das, etwa, Saussure (wie auch andere Linguisten im Anschluss an ihn) tut, welcher die Äußerung (*parole*), als rein individuellen Akt, dem System der Sprache als Erscheinung gegenüberstellte, die dem Individuum rein sozial und zwanghaft gegenübertritt“ (s. Bachtin 2000, 274-275; Übersetzung durch den Verfasser, M.M.; s. auch engl. Übersetzung: Bakhtin 1986, 80-81).

⁷ Hier nur einige Andeutungen zum Verhältnis Bourdieu–Freud: Im Aufsatz „Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld“ nennt Bourdieu den Habitus auch das ‚kulturell Unbewusste‘ (Bourdieu 1970, 120). In *Die politische Ontologie Martin Heideggers* ist die Verwendung Freudscher Terminologie – „Euphemisierungsstrategien“ (Bourdieu 1976, 7), „Verneinung“ (ebd., 14) – auffällig. Bourdieu deutet jedoch an, dass die Übernahme der Freudschen Kulturtheorie zu einer Verallgemeinerung der Interessen derer führen kann, welche nur „Entfremdung schlechthin“ (ebd., 8) kennen. In dieser Kritik zeigt sich deutlich der Einfluss der antipsychiatrischen Bewegung des Frankreichs der 1970er, deren exponiertester Vertreter Félix Guattari ist. S. für eine Diskussion der Nähe der Theorie Bourdieus zur Psychoanalyse auch Fraser 2007.

Inhalt mit gesellschaftlich prädestinierter Bedeutung.⁸ Für diese spielerische Einstellung zu den Dingen bedarf der Mensch der Muße, der *scholé*, „jener freien, von den Zwängen dieser Welt befreiten Zeit“ (Bourdieu 2001a, 7).⁹ Die Suspendierung ökonomischer Zwänge und praktischen Handlungszwangs ist typisch für die Situation von Lernenden – Kindern und Heranwachsenden. „[J]edes Kind beginnt sein Leben wie ein Bourgeois“ (Bourdieu 1994a, 101). Im Erwerb kulturellen Kapitals aber scheint es oft entscheidend, wie lange diese Kindheit verlängert werden kann. Mit bemerkenswerter Sensibilität legt Bourdieu die tiefsten Schichten der Genese der ästhetischen Einstellung zur Welt frei. Es ist demnach alles andere als unwichtig, in welcher Umgebung ein Mensch aufwächst, ob in einer Welt der Notwendigkeit und Funktionalität oder einer Welt der Kunstwerke, handverlesenen Bücher und erlesenen Speisen, in der die Funktion in der Form überwunden scheint.

Die „Disposition zum ‚Zweckfreien‘, ‚Interessellosen‘¹⁰ [*désintéressement*] als dem paradoxen Produkt einer negativen ökonomischen Bedingtheit“ (Bourdieu 1994a, 103) ist indes eine symbolische Verdoppelung einer objektiven Überwindung des materiellen Zwanges. Darin ist der Grund dafür zu sehen, dass, so sehr materielle Unterschiede in der Gesellschaft dieser Ästhetik zu Grunde liegen, die ästhetische Systematisierung der Lebensführung eine relative Unabhängigkeit von guter materieller Ausstattung erreichen kann und so ökonomisches und kulturelles Kapital nicht mehr kongruieren. Die Lebensweise des Bohemien (s. Bourdieu 1999, 93-98) ist in dieser Hinsicht besonders ambivalent: einerseits

⁸ Das Museum mit seiner Neutralisierung des Zusammenhangs von Produktion des Kunstwerkes, seines historischen Kontextes und der Existenzbedingungen des Künstlers, und Einreihung des Objekts in eine Reihe von Objekten mit sich periodisch wandelnden formalen Merkmalen ist für Bourdieu die zur Institution geronnene ästhetische Einstellung, d.h. es antwortet mit seiner Präsentationsweise sehr genau auf die Anforderungen zur Ausbildung der ästhetischen Einstellung.

⁹ Bourdieu 1997, 9: „*skholè*, temps libre et libéré des urgences du monde“.

¹⁰ Bei Kant heißt es „uninteressiertes [...] Wohlgefallen“ (Kant 1974b, X, 123; *KU*, §5, B 15), meistens verwendet er aber die Konstruktion ‚ohne ... Interesse‘. Hier werden in der Folge das gleichfalls gebräuchliche Substantiv ‚Interesselosigkeit‘ sowie das sich in der deutschen Übersetzung von Bourdieus *Raisons pratiques* (Bourdieu 1994b) – *Praktische Vernunft* (Bourdieu 1998) – findende, weniger gebräuchliche Substantiv ‚Interessefreiheit‘ synonym verwendet. Selbiges gilt für die von diesen Substantiven abgeleiteten Adjektive. Im Französischen entspricht den genannten Substantiven bei Bourdieu *désintéressement*; meistens verwendet er Konstruktionen mit dem Adjektiv *désintéressé*. Eine Übersetzung dieses Wortes mit ‚Desinteresse‘ wäre indes falsch, weil gerade *nicht* ‚Indifferenz‘ (*indifférence*) gemeint ist.

die Notwendigkeit (und Schwierigkeit) der Umwandlung kulturellen Kapitals in ökonomisches, andererseits die Notwendigkeit der Distanzierung von jener Notwendigkeit, um den Anschein der ‚Reinheit‘ des ästhetischen Interesses zu wahren.

Die ästhetische Einstellung ist eine in der Lebensführung erworbene Disposition zum Bruch mit alltäglichen ethischen Dispositionen, in welche Angehörige unterer Bevölkerungsschichten in der Betrachtung eines Kunstwerkes so schnell zurückfallen. Während ‚einfache Leute‘ von der gesellschaftlichen Valenz der in Kunstwerken dargestellten Gegenstände und Situationen oft nur schwer abstrahieren können, ästhetisieren ‚hartgesottene‘ Ästheten alles Mögliche auch außerhalb künstlerischer Darstellung gemäß ihrer Sichtweise. Man denke nur an die Entrüstung, welche der Avantgarde-Komponist Karlheinz Stockhausen hervorrief, als er die Zerstörung des World Trade Center am 11. September 2001, welche mehreren Tausend Menschen das Leben kostete, mit „jetzt müssen Sie alle Ihr Gehirn umstellen“ kommentierte und es das „größte Kunstwerk, das es je gegeben hat“ nannte.¹¹

Eine weitere Eigenschaft des reinen Geschmacksurteils ist der Anspruch des Urteilenden auf ‚allgemeine Beistimmung‘. Wiederum erweist sich hier die ‚barbarische Ästhetik‘ als die ‚negative Kehrseite‘ der kantischen. Bourdieu macht in seinen soziologischen Tests die Erfahrung, dass die unteren Bevölkerungsschichten ihr Urteil für wenig allgemein halten, sondern für ganz einfach subjektiv – „Das mag schön sein, aber nicht für mich!“ – bzw. im Hinblick auf viele Abbildungen, die ihnen Bourdieu zeigt, einen gesellschaftlichen Gebrauch identifizieren. Beharrlich verweisen die Befragten auf die „Grenzen und Geltungsbedingungen ihrer Urteile“ (Bourdieu 1994a, 82). Der Anspruch auf Universalität beruht somit eigentlich auf dem Anspruch der höheren Bevölkerungsschichten, im Besitz der *legitimen* Ästhetik (und damit auch im Besitz des legitimen Ethos) zu sein. Ohne dass deswegen diese *Legitimität* gefährdet sein muss, deren Ausdruck die Forderung der Allgemeingültigkeit ist, besteht in der Praxis ein spontanes Wissen, das bestimmte Gegenstände – das Tokyo-Hotel-Plakat einerseits, das Gemälde von Magritte andererseits – verschiedenen Gruppen von ‚Liebhabern‘ und verschiedenen Bereichen gesellschaftlicher Kommunikation zuweist und somit das ‚empirische‘ Interesse der Kunst in der Gesellschaft oder Geselligkeit (s. Kant 1974b, X, §41, 228-231) identifiziert.

¹¹ So Stockhausen auf dem Hamburger Musikfest am 16. September 2001 (s. Spahn 2001).

Die Differenzierung des Geschmacks in den gebildeten Geschmack wie auch in den rohen Ungeschmack wird verschleiert in den, auch bei Kant so prominenten Begriffen des ‚Talents‘ und der ‚Naturgabe‘. Damit soll hier nicht jede Rede von ‚Talent‘ oder ‚Naturgabe‘ für unsinnig erklärt werden, vielmehr ist eine grundsätzliche Tendenz beschrieben, die Ergebnisse sozialer Prozesse als naturwüchsig zu empfinden, wobei diese Tendenz ihre Ursache sicher nur zu einem kleinen Teil im Einfluss des philosophischen Gebrauchs der Begriffe ‚Talent‘ oder ‚Naturgabe‘ hat. Der hier erörterte ‚Schein‘ ergibt sich vielmehr aus der Nähe dessen zur Natur, was Bourdieu ‚Habitus‘ nennt. Als ein Kernbegriff von Bourdieus Denken ist das Habitus-Konzept zum weiteren Verständnis der Argumentation klärungsbedürftig.

In der *Reflexiven Anthropologie* definiert Bourdieu den Habitus als „ein sozial konstituiertes System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das durch Praxis erworben wird und konstant auf praktische Funktionen ausgerichtet ist“ (Bourdieu/Wacquant 1996, 154). Auf diese zwei Seiten des Habitus ist in seiner Explikation Wert zu legen: Der Habitus ist ‚strukturierte Struktur‘ – *opus operatum*, „verinnerlichte, inkorporierte Geschichte“ (Gebauer/Krais 2002, 6). Diese Seite der Haltungen und Dispositionen, die am Verhalten von Personen ablesbar ist, entdeckt Bourdieu – laut Gebauer/Krais – vor allem in der Auseinandersetzung mit Max Webers Schriften. Er führe diese Haltungen und Dispositionen jedoch nicht auf die Bindung an religiöse Dogmen zurück, sondern auf das ‚Ganze der Existenzbedingungen‘ (ebd., 22).¹² Die andere Seite des Habitus-Konzeptes – *modus operandi*, die ‚strukturierende Struktur‘ – gewinnt Kontur in Bourdieus Auseinandersetzung mit Erwin Panofskys Studie *Gothic Architecture and Scholasticism*. Der Habitus wird hier vor allem anhand der künstlerischen Praxis analysiert. Kunstwerke werden unzureichend verstanden im Aufweisen epochentypischer stilistischer Merkmale, aber auch die Rückführung letzterer auf einen Zeitgeist oder eine Weltanschauung geht fehl (s. Bourdieu 1970, 139). Das Kunstwerk wird erst verstanden in der Beschreibung der schöpferischen Tätigkeit der Subjekte im Rahmen der Gesamtheit der künstlerischen Möglichkeiten, welche eine Kultur den Subjekten bietet. Das Subjekt konstituiert sich in der Bildung der objektiven, gegenständlich-geronnenen Kultur und

¹² Die Profilierung der Bruchstelle zwischen Weber und Bourdieu ist nicht ganz leicht und wird in dieser Arbeit nicht entwickelt werden. S. dafür das ausgiebige Nachwort von Stephan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis zu Bourdieu 2000, 131-176.

bringt diese in seiner Praxis neu hervor. Der Habitus leistet diese Vermittlung von Subjekt und Kultur. Bourdieu nennt ihn auch eine „Verkoppelung von Sinn und Zufall“ (ebd., 153). Die Orientierung Bourdieus an den Schriften Panofskys und Ernst Cassirers (s. Magerski 2005), deren Kunstwissenschaft und Kulturphilosophie im sogenannten ‚Neukantianismus‘ ihren Ausgangspunkt nahm, kann den Blick dafür schärfen, dass Bourdieu gerade mit dem Konzept des Habitus in wichtigen Aspekten in der kantischen Tradition der Philosophie steht. Es gibt bei Bourdieu ein Apriori, dieses ist jedoch nun geschichtlich und sozial bedingt: „das Unbewusste ist die Geschichte“. Die Geschichte der „Dispositionen und Klassifikationsschemata“ als Voraussetzungen „ästhetischer Erfahrung“ (Bourdieu 1993b, 15) muss wieder ‚anamnetisch‘ angeeignet werden. Zudem ist das Subjekt, gleichfalls wie bei Kant, schon in der Apperzeption schöpferisch. So findet sich etwa bei Gebauer/Krais (2002, 63) die Andeutung, dass der Begriff des Schemas, welcher bei Kant die Leistung der Einbildungskraft beschreibt, Empfindungen auf Begriffe zu beziehen, in einer zukünftigen, mit der Gehirnforschung verbundenen Ausarbeitung des Konzepts des Habitus durchaus Anwendung finden könnte.

Wie verhält sich nun (a) der Geschmack zum Habitus und was macht (b) seine ‚Natürlichkeit‘ aus?

(a) „Der Geschmack ist die Grundlage alles dessen, was man hat [...] wie dessen, was man für die anderen ist, dessen womit man sich selbst einordnet [„se classe“] und von den anderen eingeordnet wird [„est classé“]“ (Bourdieu 1994a, 104)¹³. Bourdieu macht hier einen intimen Zusammenhang zwischen Habitus und Geschmack deutlich. Die Begriffe sind jedoch nicht koextensiv, wie anhand folgender Grafik deutlich wird, die aus *Die feinen Unterschiede* übernommen wurde.

In dieser Grafik (s. Abb. 1) wird deutlich, dass Bourdieu den Habitus unterteilt in Praktiken und Werke produzierende und bewertende Schemata. Die bewertenden bilden den ‚Geschmack‘. Bourdieu hebt damit hervor, dass die Ausbildung der Lebensstile der Individuen und Klassen die Beurteilung und Bewertung der Praktiken der anderen Individuen und Klassen mit einschließt. Die Möglichkeit der soziologischen Konstruktion eines objektiven sozialen Raumes wird in der Tätigkeit dieser Beurteilung bereits antizipiert. Der Geschmack bewirkt die oben ange-deutete ‚Verdoppelung‘ der Dinge in Zeichen (vgl. auch Bourdieu 1970, 60), derer sich gesellschaftlich handelnde Subjekte bedienen, um sich

¹³ Eingefügte Wörter aus dem franz. Ausgangstext (Bourdieu 1985, 59) in eckigen Klammern durch den Verfasser, M.M.

voneinander abzugrenzen. Verkennt der Soziologe dies, kann er nicht zu einer Analyse der Lebensstile gelangen, sondern bleibt stecken in lebensfernen, papierenen Konstruktionen von Klassen (s. Bourdieu 1994a, 277-286).¹⁴

(b) Es ist die Verdoppelung der objektiven Strukturierungen in der symbolischen Ordnung, welche den Schein von Naturhaftigkeit erzeugt. Auf Grundlage ihrer objektiven Existenzbedingungen und in wechselseitiger Bezugnahme entwickeln die Individuen und Klassen ihre Geschmä-

¹⁴ Da wir hier eher auf abstraktere Aspekte des Habitus-Konzepts abheben, unterbleibt eine (in diesem Rahmen ohnehin nicht mögliche) Modifikation der Analyse auf die heutigen Verhältnisse in den ‚Klassengesellschaften‘. Dennoch seien hier zwei Herausforderungen genannt, welche solche Modifikationen anzunehmen hätten.

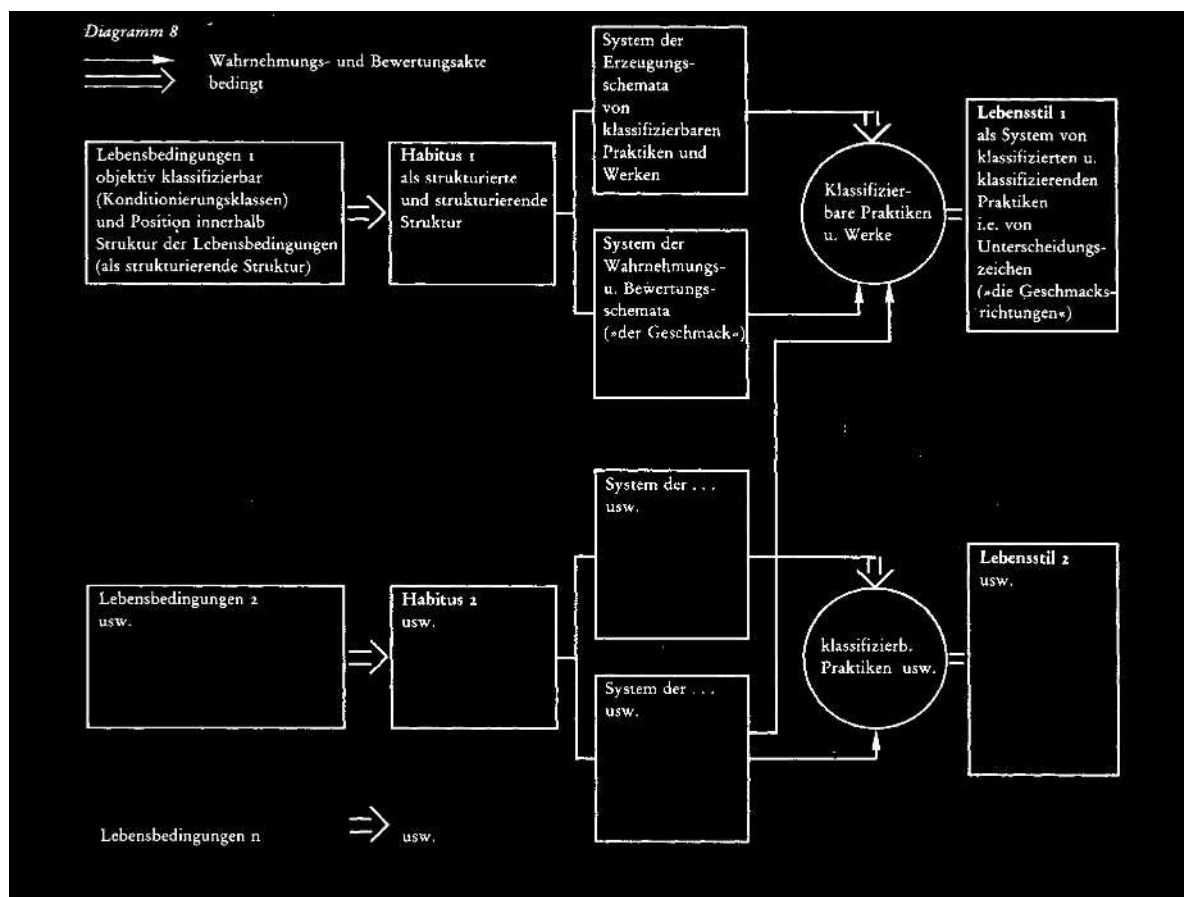
Erstens erscheint aus heutiger Sicht insbesondere eine ‚praxeologische Migrationsforschung‘ (Bröskamp 1993) als Desiderat. Bourdieu ist keineswegs in allen seinen Arbeiten, aber sicherlich in *Die feinen Unterschiede* orientiert an der Untersuchung einer nationalen Klassengesellschaft. In der Betrachtung binnengesellschaftlicher Prozesse ist ‚Ethnie‘ bzw. ‚Kultur‘ als Strukturkategorie des Habitus aufzunehmen. Wiederum kommt dabei der wechselseitigen Überdetermination der verschiedenen Strukturkategorien entscheidende Bedeutung zu. Die sich aus der Emigration ergebenden Probleme (und Chancen) für Gesellschaften lassen sich nicht allein mit dem Paradigma der ‚Fremdheit‘ beschreiben (wie es Nationalisten oder Multikulturalisten wollen), da verschiedenen Minoritäten sehr verschiedene Orte im sozialen Stratifikationssystem des Nationalstaats zugewiesen sind (s. ebd., 183).

Die zweite, von diesem Thema durchaus nicht unabhängige große soziologische Herausforderung dürfte in der ‚Prekarisierung‘ der Gesellschaft liegen, wie sie insbesondere, entgegen der bisweilen verschleiernenden populären Verwendung jenes Begriffs, in der neueren französischen Soziologie sinnvoll beschrieben wird (vgl. Link 2007). Die französische Gesellschaft, wie Bourdieu sie in den 1970er Jahren untersuchte, stellte (und stellt bisweilen noch weitgehend) eine durch Umverteilung ‚normalisierte‘ Klassengesellschaft dar. Durch das zunehmende Schwenden kontinuierlicher Erwerbsbiographien sowie durch den Abbau der sozialen Sicherungssysteme in den letzten Jahrzehnten wird dieses westeuropäische Gesellschaftsmodell der Nachkriegszeit abgelöst durch eines, in welchem die Menschen über die Klassengrenzen hinweg (‚transversales Prekariat‘) bedroht sind, in ein ‚abgehängtes Prekariat‘ (meist ‚Unterschicht‘ genannt) abzurutschen (s. ebd., 34-35). Dies führt zu interessanten Gegenständen empirischer Geschmackssociologie. Man denke etwa nur an die Vielzahl der in Berliner Veranstaltungs- und Stadtmagazinen in den letzten Jahren veröffentlichten Ratgeber, wie man trotz weitgehender Mittellosigkeit einen ‚geschmackvollen‘ Lebensstil aufrecht erhalten kann, d.h. möglichst viel kulturelles Kapital gegen immer weniger ökonomisches zu tauschen vermag.

Die Berücksichtigung der ‚Prekarisierung‘ stellt jedoch eine an Klasse orientierte Soziologie keineswegs grundsätzlich in Frage, denn als eine der Strukturkategorien muss ‚Klasse‘ in der Beschreibung der Prekarisierung weiter

cker. Bourdieu prägt den paradoxen Begriff des ‚Notwendigkeitsgeschmacks‘ (*goût de nécessité*) – paradox, weil doch anzunehmen wäre, dass Geschmack, wie im Luxusgeschmack (*goût de luxe*), die Freiheit der Wahl voraussetzt. Die Not drängt jedoch dazu, aus ihr eine Tugend zu machen (s. ebd., 285), und so scheint das einfache Volk auch nichts anderes zu wollen als die einfache standardisierte ‚Bedürfnisbefriedigung‘, welche Massenproduktion und Freizeitindustrie anbieten. „Der Geschmack bewirkt, daß man hat, was man mag, weil man mag, was man hat, nämlich die Eigenschaften, die einem de facto zugeteilt werden und durch Klassifikation de jure zugewiesen werden“ (ebd., 285-286).

Abb. 1: Funktionsweise des Habitus



berücksichtigt werden, möchte man nicht zu einer ‚neozosozialdarwinistischen‘ Betrachtung der Gesellschaft zurückkehren, in welcher gesellschaftliche Mobilität unabhängig von strukturellen Faktoren auf ‚Begabung‘, ‚Leistung‘ oder ‚Motivation‘ zurückgeführt wird (s. ebd., 34).

Für beide der beschriebenen Herausforderungen findet sich eine Vielzahl von Ansatzpunkten in Bourdieus späterem, weniger wissenschaftlich systematisiertem als öffentlichkeitswirksam politischem Werk.

In Kants „Analytik des Schönen“ wird der Zusammenhang von *opus operatum* und *modus operandi* im Geschmack verworfen, insofern das ‚reine Geschmacksurteil‘ seine empirischen Voraussetzungen hinter sich lässt. Die schöne Kunst ist die Kunst des Genies, und das Genie ist nach Kant „Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt“ bzw. „Genie ist die angeborne Gemütsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“ (Kant 1974b, X, 241)¹⁵. Man darf sich hier nicht wundern, dass die Sublimierung des Natürlichen und der Sinnlichkeit im Genie-Begriff auf die Natur zurückgeführt wird. Das Genie steht hier in Analogie zum voraussetzungslosen Schöpfer, der *natura naturans*. Bourdieu wendet jedoch in einer Fußnote, in welcher er den ‚professoralen‘ Charakter von Kants Ästhetik belegt, ein:

Ein weiteres Indiz kann darin gesehen werden, daß Kant sich zum Verteidiger schulgerechten Lernens von Kunst und der notwendigen Unterordnung unter Regeln macht. Das deckt sich vollkommen mit der Logik seines untergründigen Diskurses als Verteidiger der akademischen Werte der Kultur, steht jedoch im Widerspruch zu seiner Ablehnung einer jeden empirischen Genese des Geschmacks; denn diese müsste ihn konsequenterweise zur Annahme der Theorie des schrankenlosen, vom „Schulzwange der Regeln“ vollkommen befreiten Genies führen (die er jedoch kritisiert [...]). (Bourdieu 1994a, 771)

Offensichtlich ist dieser ‚Widerspruch‘ im Hinblick auf Bourdieus Begriff des Habitus zu sehen. Im Laufe der folgenden Ausführungen wird davon noch die Rede sein.

2.1.2. Diskussion von Bourdieus Kritik Kants

Es wurde versucht, die Kritik Bourdieus an Kants Ästhetik zwanglos zusammenzufassen. In diesem Unterkapitel wird auf Kants Text zurückgegangen, um die Kritik Bourdieus zu interpretieren, auf ihre Triftigkeit zu prüfen und nach Möglichkeit erweiternd an sie anzuknüpfen. Eine Verortung der Kritik Bourdieus innerhalb des Texts von Kant wird versucht durch ihre Entfaltung anhand der vier Momente des reinen Geschmacksurteils.

(a) *erstes Moment (der Qualität nach) – uninteressiertes Wohlgefallen*: Das uninteressierte Wohlgefallen angesichts der schönen Kunst unterscheidet Kant vom Vergnügen/Genuss (s. Kant 1974b, X, §3). Neben dem uninteressierten Wohlgefallen gibt es bei Kant aber das praktische Interesse, d.h. das Interesse am Guten (ebd., §4), womit Ästhetik von Ethik bei

¹⁵ KU, §46, B 181

Kant klar geschieden wird. Es ist Bourdieu und Arendt indes gemein, dass sie den Begriff der ‚Interesselosigkeit‘ ausdehnen auf den Bereich der praktischen Philosophie, in welchem Kant nicht von ‚Interesselosigkeit‘ sprach, sondern Vernunftinteresse empirischem Interesse (Begierde) entgegenstellte; dies könnte man kantisch mit der Analogie zwischen Schönheit und Sittlichkeit erklären. Geschmacksurteil und moralisches Urteil erheben den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, nur letzteres aber auf der Grundlage eines allgemeinen Begriffes.¹⁶

Wie bereits oben angedeutet, ist die Unterscheidung des Wohlgefallens an der ‚bloßen Vorstellung des Gegenstandes‘ (ebd., §2) vom Genuss, also der Konsumtion des Gegenstandes, Rationalisierung bürgerlicher Verkehrsformen, welche sich in der sozialen Praxis in Abgrenzung zum Geschmack des einfachen Volks wie auch dem ‚der Hofleute‘ entfalten. Der Geschmack ist also ‚ethisch‘ – im Sinne eines Ethos, einer Lebensweise. Dazu noch einige differenzierende Bemerkungen: Die doppelte soziale Konnotation – barbarischer Volks- und überzivilisierter Adelsgeschmack – kommt in Kants Ästhetik an vielen Stellen zur Geltung. Das heißt jedoch nicht, dass Kant alle Formen des Angenehmen desavouieren würde. Gewiss, der Modegeschmack – ein wichtiger Bestandteil der höfischen Kultur – wird abgewertet als eine intrinsisch wertlose Form der Nachahmung, als bloßer „Zwang [...], sich durch bloßes Beispiel, das uns viele in der Gesellschaft geben, knechtisch leiten zu lassen“ (Kant 1968, 245). Doch erkennt Kant andere angenehme freie Spiele der Empfindung – Glücksspiele, (Tafel-)Musik und Scherze – als nützlich für das Gemüt und die Geselligkeit an.¹⁷ Distinktionen dieser Art sind manchmal sehr subtil. Es wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass innerhalb von Kants Ästhetik auch Tafelmusik Gegenstand des reinen Geschmacksurteils sein kann (s. Böhme 1999, 35), damit aber hört sie, recht bedacht, eigentlich auf, Tafelmusik zu sein, weil im typischen Gebrauch derselben, innerhalb der höfischen Repräsentationskultur, musikalischer und kulinarischer, oraler Genuss einander synästhetisch verstärken. Die Entwicklung der scholastischen Sicht mit dem cartesianischen Zeitalter geht mit einer Distanzierung von den Vergnügungen der Nahsinne einher (Bourdieu

¹⁶ S. §59 der *Kritik der Urteilskraft*, „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit“. Das Kapitel enthält eine besonders übersichtliche Darstellung des Verhältnisses von ‚Schönheit‘ und ‚Sittlichkeit‘ (s. Kant 1974b, X, 297-298; *KU*, §59, B 258-261).

¹⁷ S. die Unterscheidung der Spiele der Empfindungen in „Glücksspiel, Tonspiel und Gedankenspiel“ (Kant 1974b, X, 271; *KU*, §53, B 223).

2001a, 34).¹⁸ Dieser Sublimierung der Sinnlichkeit entspricht auch Kants relativ strenge Hierarchisierung der Gattungen der schönen Künste, die offensichtlich die Nähe des Zeichenmaterials zur Signifikation als Grundlage hat: ganz oben die Dichtkunst, danach bildende, zu unterst die Tonkunst. Solchen Hierarchisierungen und Einteilungen leistet die gegenwärtige Kant-Sekundärliteratur freilich selten Folge, vielmehr liest sie Kants Analytik des Schönen, meist ausgehend von überraschenden Details, quer. Ein kondensiertes Fazit solcher Lesarten ist die Behauptung des Kant-Handbuch-Herausgebers Gerd Irrlitz, dass es in der *Kritik der Urteilskraft* um eine Vielzahl von „freie[n] Vergesellschaftungsformen im Medium der ästhetischen und alltagspraktischen Lebensäußerung“ (Irrlitz 2002, 351) gehe. Die Frage ist jedoch, ob die eigentliche Tendenz der dritten Kritik-Schrift damit nicht verwässert wird. Schließlich sind diese verschiedenen Praktiken in eine Werthierarchie eingebunden, welche im ‚uninteressierten Wohlgefallen‘, dem ‚reinen Geschmacksurteil‘ und in der ‚schönen Kunst des Genies‘ kulminiert. Zwar handelt es sich beim reinen Geschmacksurteil tatsächlich nur um eine regulative Idee (vgl. ebd.), welche eine empirische Praxis zu leiten vermögen soll, mit Bourdieu aber stellt sich die wichtige Frage des sozialen Sinns dieser hochgradig abstrakten Operation der Transzendentalphilosophie und damit auch die Frage nach dem Sinn der Wiederholung dieser Operation innerhalb einer bestimmten Gemeinde von Forschern, konstituiert durch einen „grundlegenden Glauben [doxa, illusio] an den Sinn des Spiels und den Wert dessen, was auf dem Spiel steht“ (Bourdieu 2001a, 19-20).

Dieser schwierigen Fragestellung stehen reduktionistische Strategien der Kant-Kritik entgegen. Den „raffinierteste[n] Geschmack für erlesenste Objekte wieder mit dem elementaren Schmecken von Gaumen und Zunge [zu verknüpfen]“¹⁹ etwa kann nicht heißen, Raffinesse mit dem ‚barbarischen Geschmack‘ gleichzusetzen. Im schon angeführten Beispiel der Zote etwa kann ein technisches Mittel hinzutreten, um eine sexuelle Befriedigung (Ersparnis von Hemmungsenergie) zu ermöglichen: Die grobe Zote findet Einlass in die bessere Gesellschaft als formal verfeinerter tendenziöser Witz. Die sexuelle Lust des tendenziösen Witzes mag dabei um ein vielfaches größer sein als die Lust an der Technik des Witzes, welche jene legitimiert – irreduzibel ist letztere dennoch. Freud vermutet auch andere Lustquellen im Witz, etwa die Wiederholung des kindlichen

¹⁸ Bourdieu weist an dieser Stelle auch auf das Freudsche Thema der Verbindung der Nahsinne mit frühkindlicher Lust hin.

¹⁹ Auf dem Buchrücken von Bourdieu 1994a.

Spiels mit der Sprache in ihrem Erwerb: jenes Experimentieren mit verschiedenen formalen Möglichkeiten (Widersinn, Reim, Assonanz etc.), Worte zu sinnhaften, Welt erschließenden Gebilden zu verbinden, welches sich im Spracherwerb meist den ‚richtigen‘ Formen beugen muss.²⁰ Gerade diese im Hinblick auf Poesie nicht uninteressanten Überlegungen Freuds können darauf aufmerksam machen, dass bei ästhetischen Objekten verschiedenste Lustquellen einander verstärken, welche überhaupt nur in einer konstruktiven Analyse unterscheidbar sind. Die Quellen der Lust erweisen sich häufig als irreduzibel. Freud interessiert sich für ihre Verknüpfung im psychischen Haushalt, Bourdieu für ihre gesellschaftliche Differenzierung. Beides sind, indem nicht nach dem Wesen der Lust gefragt wird, funktionalistische Ansätze.²¹ Gerade der Name Kants steht mit dem transzendentalphilosophischen Blickwechsel von den Wesenheiten auf die Voraussetzungen von Erkenntnis und ästhetischer Wahrnehmung im Subjekt für eine funktionalistische Wende in der Philosophie.²² Die soziale Genese der Kritik der Urteilskraft zu analysieren, kann auch als Fortführung des kantischen Projekts der Kritik gesehen werden. Bourdieu selbst bezieht sich bei aller Kritik an Kants Ahistorismus und ‚Verschleierung gesellschaftlicher Verhältnisse‘²³ auf den kantischen Begriff der ‚Kritik‘ im Grunde positiv: Bourdieus Kritik der ‚scholastischen Ver-

²⁰ Solche sprachlichen Spiele mit der Ähnlichkeit von Signifikanten analysiert Bourdieu in Heideggers Text. Seine Kritik ist dabei recht unnachgiebig, weil Heidegger diese, der Poesie entlehnten technischen Mittel innerhalb seiner Philosophie zu suggestiv gebrauche; s. Bourdieu 1976, 12-13.

²¹ Die Unterscheidung von funktionalistischem und essentialistischem Denken folgt hier Cassirer, insbesondere seiner *Philosophie der symbolischen Formen*.

²² Es ist immer auch die Frage des Temperaments von Philosophen, ob sie die Kontinuität oder Diskontinuität zu denen betonen, an welche sie kritische Fragen herantragen. Das transzendentalphilosophische ‚Vermächtnis‘ Kants hat etwa Cassirer und Panofsky, während sie in ihrer Kulturphilosophie deutlich über den Neukantianismus hinauswiesen, doch immer bewogen, sich auf die kantische Tradition zu berufen.

²³ S. Bourdieu 2001a, 37 sowie Bourdieu: „Über die ‚scholastische Ansicht‘“. In Anspielung auf einen Vortrag, in dem Jules Vuillemin die transzendente Grundlegung der Ästhetik Kants weitgehend verteidigt, sagt Bourdieu: „Wie also nicht bemerken – um noch kantischer als Kant und mein Freund Jules Vuillemin zu sein –, daß das uninteressierte Spiel des Empfindungsvermögens, die reine Übung der Empfindungsfähigkeit, kurz: der transzendental genannte Gebrauch der Sinnlichkeit geschichtliche und gesellschaftliche Bedingungen der Möglichkeit unterstellen und daß das ästhetische Vergnügen, dieses reine Vergnügen, „das für jeden Menschen erfahrbar sein muß“, das Privileg jener bleibt, die Zugang haben zu den Bedingungen, unter denen die ‚reine‘ Disposition sich dauerhaft herausbilden kann?“ (Bourdieu 1993c, 349).

nunft' bei Kant ist eine Weiterführung der kantischen Kritik zur Kritik der Voraussetzungen der scholé.

(b) *Zweites Moment (der Quantität nach) – subjektive Allgemeinheit des Urteils*: Kants Antinomie des Geschmacks ist intuitiv verständlich (bzw. unverständlich), wenn man versucht, die zwei gleichermaßen populären Sprichwörter „Über Geschmack lässt sich streiten“ und „Über Geschmack lässt sich nicht streiten“ zusammen zu denken. Kant unterscheidet, um der Antinomie zu begegnen, Sinnengeschmack und Reflexionsgeschmack. Ersterer fällt nur „Privaturteile“, letzterer aber „gemeingültige (publike)“ (Kant 1974b, X, 128)²⁴. Subjektiv aber ist auch das reine Geschmacksurteil des Reflexionsgeschmacks, weil es sich nicht auf logische, objektive Beweisgründe stützen kann. „Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee“ (ebd., 130)²⁵. Bevor auf diese Antinomie weiter eingegangen wird, Folgendes: Bourdieu hat, wie oben angesprochen, in seinen empirischen Tests festgestellt, dass Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils von den Probanden aus dem einfachen Volk meist nicht angenommen wird. Ist aber nicht auch jedem Ästheten klar, dass sein Geschmack für einen neuen Avantgardekünstler von vielen Gruppen in der Gesellschaft nicht geteilt werden wird? In der Praxis würde er wohl versuchen, einen anderen Kunstliebhaber von seinem Urteil zu überzeugen, selbiges bei völlig Unwissenden jedoch unnötig finden. Vielleicht würde er, danach gefragt, zugeben, dass dieser Künstler den meisten unverständlich bleiben wird, oder gar durchblicken lassen, dass das ‚allgemeine‘ Unverständnis Maxime des eigenen erlesenen Geschmacks ist. Ob er nun Kants These von der Allgemeingültigkeit zustimmen würde oder nicht, tendenziell besteht seine Kennerschaft genau darin, einen Geschmack zu haben, den viele nicht teilen können. Hier können wir offensichtlich den ‚objektiven‘ Distinktionswert, welcher einer Lebensweise *Legitimität* zu verleihen vermag, von den theoretischen Formulierungen ihrer Universalität und deren praktischer Realisierung durch die Besitzer des Distinktionswerts bis zu einem gewissen Grad trennen. Eine Gesellschaftsordnung, in der, wie Marx es im Hinblick auf die feudalistische glücklich formuliert hat, die Menschheit „in bestimmte Tierrassen zerfallen [erscheint]“ (Marx 2006=MEW 1, 114-116), kann den angeführten Begriff von ‚gemeingültig‘ so nicht ausbilden. Die bürgerliche Ästhetik erweist sich hier als recht kompliziert. Ähnlich wie die bürgerliche Philosophie das Universelle ihrer Wahrheiten einerseits allen nur mit gesundem Menschen-

²⁴ KU, §8, B 22.

²⁵ KU, §8, B 26.

verstand Begabten zumuten und andererseits sich aristokratisch an die Eingeweihten wenden kann (s. Bourdieu 2001a, 38), bildet eine transzendent-transzendente Gleichheit der Individuen (Gemeinsinn als Grundlage des reinen Geschmacksurteils als Idee vorausgesetzt) logische Voraussetzung für die Vereinbarkeit von Allgemeingültigkeit in der Theorie und Aristokratismus in der Praxis (auch der Praxis der Theorie). Das Stichwort der Publizität fällt bei Kant nicht zufällig in diesem Kontext, und gleichfalls nicht zufällig deutet Irrlitz diesen Sachverhalt mit „freie Geselligkeit unabhängiger Individuen“ (Irrlitz 2002, 361). Die Subjekt-Konstruktion, welche hier aufscheint, ist analog der des politischen Bürgers, der der bürgerlichen Öffentlichkeit (in ihrer Selbstsicht): Die naiven Individuen wie die gebildeten, die duckmäuserischen wie die allgemeingültigen, die stammelnden wie die dozierenden – alle sind in der allgemeinen Stimme gleich gesetzt. Stellt dieses transzendental-logische Denken ein Problem dar? Müssen wir nicht so eine allgemeine Stimme denken? Problematisch erscheint daran Folgendes: Die empirischen Urteile müssen sich offensichtlich nicht an eine allgemeine Urteilsgemeinschaft richten, vielmehr wird sich das Urteil einer Gruppe wohl unterscheiden (im aktiven Sinne) von dem einer anderen. Dies führt dann zu dem absurden Ergebnis, dass wir in einer exkludierenden Kundgabe eines Geschmacks („Dies hier ist schön, aber das kannst du nicht beurteilen!“) den Exkludierten einschließen müssen („Weil ich dir sage, dass das schön ist, erkenne ich dich als Beurteilenden an!“). Liegt hier nicht ein Missverständnis von Urteilsvermögen vor? Urteilsvermögen kann wie jedes andere Vermögen (Kapital) mehr oder weniger besessen werden; dass jemand einem anderen gegenüber seinen Geschmack demonstriert, schließt keine Anerkennung der Gleichheit des letzteren ein, eine durch die Tradition der normativen Aufladung von ‚Sprache‘ oft verstellte Einsicht. Die ‚charismatische Ideologie‘ vom unmittelbaren Verständnis des Kunstwerks funktioniert mit ‚demokratischen‘ Anleihen zwar am besten, wie umgekehrt die ästhetische Kommunikation als das Muster der demokratischen Öffentlichkeit erscheint. Der Glaube an die Unmittelbarkeit der ästhetischen Erfahrung kann sich jedoch ‚aristokratisch‘/elitär äußern oder demokratisch oder beides verbinden. Worauf sich der gebildete Geschmack beruft, ist das Erbe: „eine Begnadung, die Verdienst, und ein Verdienst, das Begnadung ist“ (Bourdieu 1970, 196). Weil der Habitus zur Natur gewordene Kultur ist, erscheint der Hinweis auf die sozialen Bedingungen seiner Hervorbringung so selbstverständlich wie skandalös (s. ebd. 193-201).

Bourdieu's Kritik der normativen Forderung der Allgemeingültigkeit im reinen Geschmacksurteil sollte jedoch nicht mit einem simplen Relativismus verwechselt werden. Vielmehr ist Universalität der Gewinn in den Kämpfen um Legitimität, etwa zwischen verschiedenen künstlerischen Standpunkten in künstlerischen Feldern. ‚Uninteressiertheit‘ kann dabei nicht leicht von strategischem Verhalten getrennt werden. Am klarsten hat Bourdieu dies vielleicht demonstriert anhand sich im Widerstreit befindlicher Besprechungen eines Theaterstücks (s. Bourdieu 1994a, 367-373). Worte des Lobes in einem Blatt würden in einem anderen als ironische Kritik gelesen, weil der ästhetische Richtungsstreit durch soziale und politische Kämpfe überdeterminiert ist. Im Eifer des Gefechts ist man versucht, Opportunismus und Zynismus dem Gegner vorzuwerfen, der oft nicht weniger ‚uninteressiert‘ sein, nicht weniger Interesse ‚an der Sache‘ haben kann als man selbst. Man denke auch daran, dass gerade gute Künstler bis in die letzten Poren ihres Körpers überzeugt sind von der Sache, die sie – häufig explizit – gegen andere vertreten; und selbst das unbeteiligte Publikum will doch in Zukunft mehr von diesem oder jenem sehen. In den ‚Geschmacksdingen‘, welchen sich Kant in der Analytik des Schönen widmet, gilt allemal das, was Bourdieu mit Nietzsche dem reinen Denken entgegenhält – dass eine Wahrheit, von der man nachwies, dass sie in eigenem Interesse entdeckt wurde, nicht im Geringsten entwertet wird (s. Bourdieu 2001a, 10).

c) *Drittes Moment (der Relation nach) – subjektive, formale Zweckmäßigkeit*: Dieses Moment des Geschmacksurteils ist das schwierigste, denn es enthält Kants Lösungsstrategie für das Dilemma, die Antinomie, dass Urteile des Reflexionsgeschmacks Beistimmung ansinnen, obwohl sie doch über keine begriffliche Beweisführung verfügen und sich auf die Privatbedingung von Lust und Unlust im Subjekt stützen. Kants „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ (Kant 1974b, X, 131) besteht darin, der bloß empirischen Lust eine kognitive Instanz vorzuordnen, ein freies Spiel der Gemütskräfte. Dies ist nur im Verhältnis zu Kants Beschreibung des Erkenntnisurteils verständlich. Im theoretischen Urteil bezieht die bestimmende Urteilskraft die Darstellung der Sinnesdaten durch die Einbildungskraft auf eine Regel des Verstandes. Es ist diese begriffliche Bestimmung eines Gegenstandes, in welcher, nach Kant, der Schematismus der Einbildungskraft als drittes, verbindendes Moment zum Tragen kommt. Im reinen Geschmacksurteil hingegen, so Kants Lösung der Antinomie des Geschmacks, wird die Einbildungskraft nicht auf bestimmte

Begriffe bezogen, sondern nur „auf Erkenntnis überhaupt“: „freies Spiel der Erkenntnisvermögen“ (ebd., 132).

Ob dieser „Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ auch wirklich schließt – darüber wird in der Sekundärliteratur in fein ziselierten Analysen gestritten. Auf eine solche Diskussion ist kurz einzugehen, zuvor aber soll eine kurze Explikation versucht werden dessen, was die freie Einbildungskraft ist.

Dazu wird vom Begriff der ‚Form‘ ausgegangen, und zuvor von der bisher schon häufiger gemachten, intuitiv verständlicheren Unterscheidung, dass die ästhetische Einstellung von der Funktion absieht und auf die Form des Gegenstandes hinblickt. Diese Form des Gegenstandes kann zwar beschrieben werden, aber es kann nicht in einer logischen Proposition nachgewiesen werden, dass der Gegenstand mit seinen formalen Eigenschaften Lust erregt – schon gar nicht, wenn man berücksichtigt, dass für Kant im Theoretischen für einen theoretischen Nachweis die Mathematik und Physik des Zeitalters Newtons paradigmatisch sind. Dennoch kann man mittels der Sprache in der ‚Kritik‘ am einzelnen Gegenstand versuchen, seine Schönheit zu zeigen (oder das Gegenteil). Man stellt aber dann keine allgemeingültigen Regeln wie die der Physik auf.

Die wissenschaftliche Diskussion kreist in diesem Kontext um die subjektive, formale Zweckmäßigkeit, wobei der ‚formale‘ Charakter der Zweckmäßigkeit in der neueren Sekundärliteratur heftig umstritten ist. Die eher orthodoxe, philologisch aber genaue Lesart Jürgen Stolzenbergs beharrt darauf, dass ‚formal‘ bedeutet, dass im freien Spiel der Einbildungskraft sich diese nur auf die Erkenntnis überhaupt bezieht und damit gar keine Theorie von der objektiven schönen Form gegeben ist (s. Stolzenberg 2000, 18 u. 22). Jens Kulenkampff hält mit einigem Recht dagegen, dass es dann vollkommen unverständlich ist, wie *zwei Vermögen*, Einbildungskraft und Verstand, *übereinstimmen* sollen (s. Kulenkampff 2000, 33). Wenn sie sich gerade nicht in einem bestimmten Begriff treffen (Schematismus), so müsste ein anderes Prinzip benannt werden. Kulenkampff findet es in der Analogie zum objektiven Naturzweck, also dem Organismus, in welchem jedes Teil nur für das Ganze und kraft selbigem nur für sich ist (s. ebd., 36-41). Stolzenberg kann aber mit einigem Recht sagen, dass diese „äußere Organisiertheit“, welche Kulenkampff mit viel Spitzfindigkeit aus der ‚inneren objektiven Zweckmäßigkeit‘, wie sie allgemein dem tierischen Organismus zugebilligt wird, gewinnt, durch Kants Ablehnung des Prinzips der Vollkommenheit desavouiert ist; Stolzenberg wiederum muss einräumen, dass Zweckmäßigkeit, eine „gewisse

Ordnung“ (Stolzenberg 2000, 14) ist, die uns scheinbar im Objekt entgentritt.

Vom Standpunkt der bourdieuschen Kritik erscheint diese Diskussion sehr fruchtlos, ja ‚scholastisch‘. Die Diskutanten möchten mit Kant einerseits Schönheit transzendental-logisch allein im Subjekt begründen; andererseits fordern sie objektive Gültigkeitskriterien ein. Dabei gerät das eigentliche Problem aus dem Blick: Wie wird im reinen Geschmacksurteil die Unterscheidung von transzendental und empirisch von Kant konstruiert und warum? Mit Bezug auf das Habitus-Konzept Bourdieus wird das Problem deutlich: Der Begriff des Schemas ist, wie schon angedeutet, in einer bestimmten Fassung anknüpfbar an das bourdieusche Habitus-Konzept, nämlich dann, wenn man ein strukturiert-strukturierendes Netzwerk von Schemata annimmt, welches sich in der Praxis von Bewertung und Urteil immer neu organisiert. Das freie Spiel der Einbildungskraft ist bei Kant aber in Abgrenzung zum Schematismus konzipiert. Und dies mit gutem Grund: So wie Kant den Schematismus beschreibt, nämlich als einfache Subsumtion des Besonderen unter die Regel, erscheint er zuweilen als Idealisierung wissenschaftlicher Systematizität (vergleichbar der Newtonschen Physik). Dagegen wird in der Analytik des Schönen das freie Spiel der Einbildungskraft postuliert, womit an die Stelle der idealisierten logischen Regelanwendung streng genommen nichts tritt.

Es ist verlockend, diese Lücke zu füllen mit einem Begriff von Praxis in aristotelischer Tradition, also einem impliziten, praktischen Wissen unterhalb wissenschaftlicher Gültigkeit. Gibt es aber ein solches Wissen in der „Analytik des Schönen“? Im Hinblick darauf sei eine aussagekräftige Textstelle zu praktischem Wissen aus der *Kritik der reinen Vernunft* zitiert:

Ein Arzt daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er selbst darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urteile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und große Nutzen der Beispiele: daß sie die Urteilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präzision der Verstandeseinsicht betrifft, so tun sie derselben vielmehr gemeinlich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als casus in terminis) und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im allgemeinen, und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zu-

länglichkeit, einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundsätze, zu gebrauchen angewöhnen. So sind Beispiele der Gängelwagen der Urteilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent desselben mangelt, niemals entbehren kann. (Kant 1974a, III, 185)²⁶

Der Begriff der Regel erscheint hier gefasst als ‚explizites Wissen‘, zu welchem je nach Begabung des Beurteilenden („natürliche Urteilskraft“) implizites Wissen hinzutreten muss, in der „Abrichtung“ durch Einzelfälle, Beispiele. Dieses Verhältnis von Regel und Fall (Casus) wird nicht an einer Wissenschaft, sondern in Künsten (Heilkunst und angewandtes Recht, nicht dessen Wissenschaft) angenommen. Vergleichen wir nun mit diesen Künsten das Geschäft der Kritiker der schönen Gegenstände. Das folgende, für diese Arbeit ungewöhnlich lange Zitat, soll dem Leser die Möglichkeit geben, die sich anschließende Lesart zu überprüfen:

Worüber aber Kritiker dennoch vernünfteln können und sollen, so daß es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurteile gereiche: das ist nicht, den Bestimmungsgrund dieser Art ästhetischer Urteile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich ist; sondern über die Erkenntnisvermögen und deren Geschäfte in diesen Urteilen Nachforschung zu tun, und die wechselseitige subjektive Zweckmäßigkeit, von welcher oben gezeigt ist, daß ihre Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit des Gegenstandes derselben sei, in Beispielen aus einander zu setzen. Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjektiv, in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird: nämlich sie ist die Kunst oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältnis des Verstandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Mißhelligkeit derselben, unter Regeln zu bringen, und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt; sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurteilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transzendentalen Kritik, haben wir es hier überall allein zu tun. Sie soll das subjektive Prinzip des Geschmacks, als ein Prinzip a priori der Urteilskraft, entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik, als Kunst, sucht bloß die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurteilung seiner Gegenstände anzuwenden, und kritisiert die Produkte der schönen Kunst, so wie jene das Vermögen selbst, sie zu beurteilen. (Kant 1974b, X, 216)

Kants transzendente Kritik des ‚reinen Geschmacksurteils‘ bestimmt dieses in Entgegensetzung zum logischen Urteil. Im Geschmacksurteil anhand eines Beispiels, wird von der ‚Zweckmäßigkeit‘ dieses Besonderen abstrahiert. Dies bedeutet zum einen – wie Bourdieu im Begriff der ästhe-

²⁶ *KrV*, B 172-174.

tischen Einstellung zu Recht zeigt – das Absehen von der Funktion, der ‚äußeren Zweckmäßigkeit‘ (Nutzen) des Gegenstands. So können wir nach Kant in einem nur subjektiven, teleologischen Urteil etwa einen Gegenstand der Natur im Hinblick auf seinen Nutzen beurteilen, also etwa von einem Obstbaum sagen, er ‚diene‘ dazu, nahr- und schmackhafte Früchte zu tragen. Dies ist offensichtlich nicht der Fall, wenn wir ein bestimmtes Exemplar eines Obstbaums schön nennen. Darüber hinaus aber beinhaltet für Kant das reine Geschmacksurteil auch das Absehen von der ‚inneren Zweckmäßigkeit‘ des Gegenstands, also seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art oder Gattung von Gegenständen.²⁷ Einen Gegenstand schön zu nennen, bedeutet nicht, ihn als zu einer bestimmten Art zugehörig, ja nicht einmal ihn als ‚Ideal‘ seiner Gattung zu bestimmen. Kant geht von der ästhetischen Erfahrung aus und stellt fest, dass, wenn wir einen einzelnen Gegenstand als schön beurteilen, wir uns auf einen subjektiven Reflexionsprozess berufen, welcher nicht in erster Linie dazu dient, einen Gegenstand logisch zu bestimmen – also: ein bestimmtes Gemälde von Picasso schön zu nennen, heißt nicht, zu zeigen, dass es sich bei dem Gemälde um einen Picasso handelt. Als Geschäft des Kritikers bezeichnet er es dennoch, die ‚bloß empirischen Regeln‘, nach denen der Geschmack verfährt, zu bestimmen. Das ‚reine Geschmacksurteil‘ wiederum postuliert, dass das in der Praxis erworbene Wissen dessen, was Bilder Picassos auszeichnet, das unsere Reflexion leiten wird, wie auch die Disposition, anhand eines Bildes von Picasso Lust zu empfinden, keine Rolle spielen soll. Deswegen ist für Kant die ästhetische Erfahrung der Mannigfaltigkeit der Naturformen paradigmatisch, weil diese (vermeintlich) voraussetzungsfrei ist. So wie die teleologische reflektierende Urteilskraft ermöglicht, die Natur nicht nur als dem Menschen dienlich zu betrachten (Mensch als Endzweck der Natur), sondern allgemeiner als dem begrifflich systematisierenden Verstande gemäß (‚technisch‘/‚künstlich‘) (s. Kant 1974b, 32-34), kann die reflektierende Urteilskraft in einem *exemplarischen* Urteil den Kunstgegenstand als Natur auffassen. Im §45 heißt es dementsprechend: „Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint“ (ebd., 240)²⁸. Diese Naturhaftigkeit ist es, die Bourdieu als ‚charismatische Ideologie‘, ‚Ideologie des reinen Auges‘ be-

²⁷ S. zum gegenüber dem heutigen Sprachgebrauch weiteren Verständnis des Begriffes der ‚Zweckmäßigkeit‘ zu Kants Zeiten und der Tradition dieses Begriffes in der philosophischen Spekulation über eine Ordnung in der Natur Cassirer 2001, 265-276.

²⁸ KU, §45, B 179.

zeichnet, derzufolge der ästhetische Gegenstand ‚physiognomisch‘, also augenblicklich erkannt wird wie die Physiognomie – das Gesicht – aufgrund der „expressiven Eigenschaften“ des Gegenstands (Bourdieu 1970, 167). Auch bei Kant ist indes diese ‚Naturhaftigkeit‘ des Schönen als Schein angesprochen: „Man *will* das Objekt seinen *eigenen* Augen unterwerfen [...] und wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, *glaubt* man eine allgemeine Stimme für sich zu haben“ (Kant 1974b, 130)²⁹. Wenn Bourdieu dagegen hält, dass dem Kunstwerk ein Kontinuum von Gebrauchsweisen entspricht – vom einfachen sinnlichen „Vergnügen“ bis zum „Genuß, den der gelehrte Geschmack bereitet“ (ebd., 168) – dann deshalb, weil die Formalisierung des Augenscheins durch Kant droht, das reale Verhältnis zwischen den Subjekten in Vergessenheit geraten zu lassen. Selbst wenn für die Kritiker, über die Kant schreibt, der Bestimmungsgrund ihrer Geschmacksurteile letztlich immer die subjektive Lust oder Unlust bleibt, bedürfen sie der „adäquaten Erkenntnis des Werkes“ (Bourdieu 1970, 166), um ihrer Forderung nach „Beitritt von jedermann“ (Kant 1974b, 130) performativ Legitimität zu verleihen. In dieser kritischen Tätigkeit nehmen sie Einfluss auf die ‚Begriffe‘, welche wir uns von ‚Schönheit‘ machen.

Das praktische Wissen auf der Produktionsseite der Lust wird von Kant durchaus angesprochen – es ist dies der oben angedeutete, von Bourdieu bemerkte Widerspruch von Genie- und Geschmacks-Begriff bei Kant. Wenn Kant die Produktion des Kunstwerks bedenkt, kommt er um Begriffe des praktischen Wissens offenbar nicht herum. Geschmack taucht hier überraschenderweise auf als der empirische, durch *Mimesis* gebildete Geschmack. Das Muster des Lehrmeisters dient der „Nachahmung“, nicht der „Nachmachung“. Im oben zitierten §45 heißt es, die Kunst erscheine als Natur durch die „Pünktlichkeit in der Übereinkunft mit Regeln, aber ohne Peinlichkeit, *ohne daß die Schulform durchblickt*“ (ebd., 241)³⁰. Nachdem der Künstler den Geschmack „durch mancherlei Beispiele der Kunst, oder der Natur, geübt und berichtigt hat“ (Kant 1974b, X, 248)³¹, befriedigt er die Form der Darstellung eines Begriffes (was erst einmal nichts anderes heißt, als dass der Diskuswerfer etc. richtig gezeichnet ist). Den Künstler aber zeichnet darüber hinaus das Genie aus. Diese Naturgabe kann von keiner Wissenschaft gelehrt und nicht durch Fleiß erlernt werden. Kant bezeichnet das Vermögen des Ge-

²⁹ KU, §8, B 25 (kursive Hervorhebungen durch den Verfasser, M.M.).

³⁰ KU, §45, B 180.

³¹ KU, §48, B 190.

nies auch als „Geist“ (ebd., 253)³² und stellt diesen dem Körper der unverzichtbaren Regeln entgegen:

Daß aber in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmäßiges, oder, wie man es nennt, ein Mechanismus erforderlich sei, ohne welchen der Geist, der in der Kunst frei sein muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde: ist nicht unratsam zu erinnern (z.B. in der Dichtkunst, die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichtum, imgleichen die Prosodie und das Silbenmaß), da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen, und sie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln. (ebd., 238)³³

Diese Dichotomie von Körper und Geist ist es gerade, welche Bourdieu im Habitus-Konzept überwinden möchte, in dem der Körper ja nicht weniger kreativ als der Geist verstanden ist. Bei Bourdieu, in dessen Habitus-Konzept, umfasst das Spiel von Sinn und Zufall als Ergebnis der ‚Schule‘, der ‚Bildung‘, den ‚Regelverstoß‘. Kants Begriff des ‚Genies‘ erscheint überdeterminiert von der Ausdifferenzierung von freier und mechanischer ‚Lohnkunst‘ (s. ebd.)³⁴ – das Genie überwindet die notwendige mechanische Arbeit durch die ästhetische Idee. Ist die Arbeit des Künstlers zwar tendenziell bloßes ‚Spiel‘, erscheint das Subjekt dennoch erst im freien Spiel der Gemütsvermögen ganz frei, denn in seinem Geschmacksurteil muss es sich „durch keine Gründe und Grundsätze *beschwatzen*“ (ebd., 130)³⁵ lassen, obwohl sich doch zu Kants Zeiten die Kaste der Kritiker – der professionellen ‚Beschwatzer‘ der Kunst – entwickelt.

Wenn Bourdieu in „Die Liebe zur Kunst“ auf quantitative Weise untersucht, wie verschieden der Besitz eines ‚Codes‘ zur Entschlüsselung der Kunstwerke über die Klassengesellschaft verteilt ist, so mag man darauf hinweisen, dass es Kant in der transzendental-logischen Kritik des Geschmacksurteils *gerade nicht* darum geht, unter welchen Bedingungen ein theoretisches Urteil nach der Art „Dies ist ein Picasso“ gefällt werden kann, sondern er das Wert-Urteil nach der Art „Dieser Picasso gefällt mir“ untersucht. Tatsächlich aber drückt sich in der berühmten Formel, man könne sich in Geschmacksurteilen nicht zur Beistimmung zwingen lassen, eine übertriebene Polarisierung von Verstandes- und Geschmacksurteil aus. Diese bietet sich an, weil es eben ein Verstoß gegen die ästhetische Praxis der Moderne ist, pedantisch auf strenge Prinzipien zu beharren, die der eigenen Wahl zugrunde liegen. Der Kenner ist wie

³² KU, §49, B 197.

³³ KU, §43, B 176.

³⁴ KU, §43, B 175.

³⁵ KU, §8, B 25.

Bourdieu schreibt, „zwanglos“ (Bourdieu 2006, 103) in seinen Urteilen. Entgegen der ‚charismatischen Ideologie‘ beruht der individuelle Charakter des Geschmacks jedoch weder auf der ‚Unbefangenheit des Auges‘ noch auf der ‚Begabung‘, sondern auf einem besonderen Typus des Bildungserwerbs: als Frage des Stils, der Manier wird Kunstgeschmack „nur durch kaum wahrnehmbare und unbewußte Lernerfahrungen einer frühen, gleichzeitig diffusen und totalen Erziehung erworben“ (ebd.), weshalb er auch nur rudimentär schulisch vermittelbar ist. Praktiken, in denen klare Prinzipien das Urteilen leiten, ‚zwingen‘, sind tatsächlich wesentlich weniger von den *luziden Zwängen symbolischer Herrschaft* strukturiert, die Bourdieu analysiert. Dies zu erkennen bedarf es einer dialektischen Herangehensweise an das Geschmacksurteil. Im treffenden Geschmacksurteil angesichts des *individuellen* Kunstwerks sind die gelehrten Kategorien wie auch die an der Genese des Urteils beteiligten Interpretationsschemata sicherlich *aufgehoben*, vielleicht könnte man sogar sagen ‚suspendiert‘ – im gleichen Moment aber bewähren und erneuern sich diese auch, wie sich auch die symbolische Herrschaft reproduziert. Der Ahnungslose, der einem Kunstwerk seinen Wert zuspricht, *weil* es von einem bedeutenden Künstler stammt, ist von dem ‚individualistischen‘ Ästheten, der sich angesichts jenes treuherzigen Bekenntnisses indigniert zeigt, nur durch eine Kluft getrennt: Bildung, bzw. Macht. Der mit Begeisterung ausgesprochene Satz, Werke dieses oder jenes Künstlers seien per se gut, hat aus dem Mund eines naiven Kleinbürgers eine ganz andere Bedeutung als aus dem Mund eines Kunstkritikers.

(d) *Viertes Moment des Geschmacksurteils (der Modalität nach) – vom Gemeinsinn*: Es würde hier zu weit gehen, eine Tradition des Begriffs des Gemeinsinns aufzeigen zu wollen;³⁶ jedoch soll Kants Idee eines transzendental-transzendenten Gemeinsinns, also der Idee einer allgemeinen Beistimmung, welche im Geschmacksurteil angesonnen wird, verglichen werden mit der Figur des *common sense*, wie sie William Hogarth in seiner *Analyse der Schönheit* verwendet. Böhme hat auf die Beeinflussung Kants durch das 1753 erschienene Buch hingewiesen (s. Böhme 1999, 27-29). Er sieht eine Parallele zwischen Kants Spiel der Einbildungskraft, welche unterhalb des Begriffs verbleibt, und der Wirkung der ‚Verwicklung‘ (*intricacy*), welcher Hogarth der Schlangenlinie beimisst:

Das Auge findet diese Art des Ergötzens [der Verwicklung] an sich schlängelnden Flüssen und an all den Dingen, deren Formen, wie wir hiernach sehen werden, vornehmlich aus dem, was ich die Wellen- und Schlangenlinien nenne zusammenge-

³⁶ Einige Andeutungen wird es im nächsten Teil zu Arendt geben.

setzt sind. / Verwicklung der Form will ich also das Besondere der Linien bestimmen, welches sie ordnet, so das Auge zu einer spielerischen Weise des Verfolgens führt, und aus Freude, die wir dabei empfinden, geben wir diesem Besonderen den Namen der Schönheit. (Hogarth 1995, 61)

Vielleicht versteht man Kant anhand dieser Beschreibung besser. Die Schlangenlinie als Reiz der Natur korrespondiert mit dem historischen Geschmack, welcher Kant zugemessen werden kann:

Kant ist ein Mensch des Rokoko. Sein Geschmack bildete sich an den Möbeln des Louis XV und des Louis XVI, an den „Stubenverzierungen“, dem Stuck des Spätbarock und Rokoko, den Blumengirlanden, den Ranken, den Muschelsequenzen, er bildete sich an den Fichus und Falten der Damenbekleidung, an den zierlichen und eleganten Formen der Scherenschnitte, an Geselligkeit und Gespräch, das spielerisch sein sollte und der Heiterkeit verpflichtet war. (Böhme 1999, 27-29)

Diese Methode der „Historisierung“ (ebd., 40), wie Böhme es nennt, zeigt einen neuen Kant. Ist dieser nicht fast zu harmlos, als dass er Bourdieus Kritik verdiente? Wenden wir uns aber, wie versprochen, dem ‚Gemeinsinn‘ zu. Hogarths Analyse heißt im Untertitel „Written with a view of fixing the fluctuating Ideas of Taste“. Er nennt sechs Prinzipien der Schönheit: Zweckmäßigkeit [!], Vielfalt, Gleichförmigkeit, Einfachheit, Verwicklung und Größe, und legt fest, dass diese alle, sich berichtigend und gegenseitig einschränkend, bei der Hervorbringung der Schönheit zusammenwirken. Diese Prinzipien sind leicht verständlich. Zweckmäßigkeit etwa ist ein Teil der Schönheit: Mag ein Haus auch in der Größe, und mit ihm die Größe der Fenster und Türen wachsen, so werden die Stufen und Fensterbretter ihre Höhe bewahren müssen, damit sie nicht zweckwidrig werden und der Schönheit widersprechen (s. Hogarth 1995, 44-49). Der *common sense* erscheint innerhalb dieser Argumentation wie ein rhetorischer Topos: Die Maler werden die Explikation der ‚schwankenden Begriffe des Geschmacks‘, bei denen es sich um ein „praktisches Wissen“ (ebd., 12) handelt, wohl besser verstehen als die Kunstkenner, weil diese durch die Kenntnis der vielen falschen Manieren verdorben sind; genau genommen sind aber auch die Maler oft durch die Nachahmung der falschen Schulen verdorben. Daraus folgert Hogarth, daß diejenigen, „die keine Vorliebe irgendeiner Art haben (weder für ihre eigene Ausübung noch für die Unterweisung anderer) am fähigsten sind, die auf den folgenden Seiten niedergelegte Wahrheit zu beurteilen“ (ebd., 39). Der Leser wird hier also als ein vorurteilsfreier Zuschauer angesprochen, und diese Schau ist wörtlich zu verstehen. Der Text ist nämlich nicht selbstständig, er verweist auf Bildtafeln (s. Abb. 2), welche als Beispiele

seiner klassizistischen Ästhetik Geschmack und Schönheit vor Augen führen sollen. Wenn wir eine derartige, zirkuläre Form der Begründung vor uns haben, wird die kritische Wendung, die Kant vornimmt, deutlich. Statt dass jeder nach Gusto sucht zu beweisen, dass dieses oder jenes Merkmal eines Gegenstandes die Schönheit ausmacht, muss die Schönheit sich auf einen Zustand im Gemüt berufen können. Während Hogarth also fragt „Was ist schön?“, fragt Kant „Was ist schön?“ (vgl. Böhme 1999, 14). Während Hogarth einfach dem Leser seinen Geschmack ansinnt, versucht Kant zu erklären, wie es möglich ist, jemandem seinen Geschmack anzusinnen. Die Zweckmäßigkeit, welche bei der Abbildung von Frauen, Kindern, Kühen und Häusern ihren einfachen Sinn haben soll, wird zu einer schwer verständlichen subjektiven Reflexionsfigur, aus der empirischen Geschmacksgemeinschaft der Leser wird eine ideale, allgemein menschliche. Das vorurteilsfreie Auge funktioniert bei Hogarth als rhetorischer Topos – es ist ja klar, dass er Widerspruch seitens der Kenner entschärfen will und die reinsten Augen, die analphabetischen, nicht gemeint sind. Kant unterzieht das seiner Kritik, was im rhetorischen Gebrauch implizit verbleibt. Dieser kritische Fortschritt in der Philosophie sublimiert einerseits den Gemeinsinn zu einer Idee und essentialisiert andererseits den subjektiven reinen Kunstgenuss, erzeugt eine scholastische Ansicht dessen, was es heißt, praktisch ein Geschmacksurteil zu fällen.

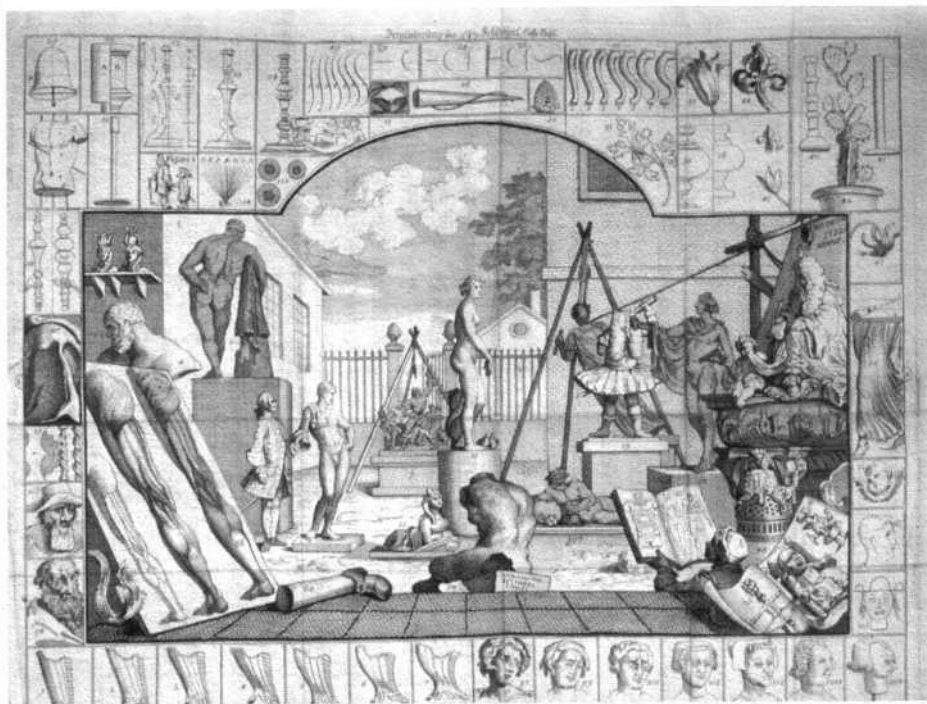


Abbildung 2: Bildtafel aus Wilhelm Hogarths Zergliederung der Schönheit

weiterhin verschleiert. Die fast vollständige *Ethisierung* der Religion bei Kant erscheint so mehr als jemals zuvor als Ausdruck zeitloser vernünftiger Ideen, auch wenn die Rationalisierung und Systematisierung konkreter gesellschaftlicher Praxis, im Streit der Philosophie mit der theologischen Fakultät etwa, verhandelt wird.

(e) *Offene Fragen*: Es dürfte klar geworden sein, wie gewinnbringend Bourdieus Kant-Kritik ist. Zum Abschluss dieses Kapitels soll nun Bourdieus Kritik in einen Horizont offener kritischer Nachfragen gestellt werden.

Es lohnt sich etwa, Bourdieus Kant-Kritik hinsichtlich ihrer methodischen Voraussetzungen zu überprüfen. Bourdieu verwendet Kants ‚Ästhetik‘ als paradigmatisch für die bürgerliche Ästhetik im Allgemeinen. Einige Argumente wurden angeführt, warum dies berechtigt erscheint: die Abwertung des Sinnengeschmacks zu Gunsten des Reflexionsgeschmacks, die Hierarchisierung der Kunst- und Kulturprodukte mit ihrer Aufgipfelung in der Kunst des Genies. Diese Aspekte erlauben es, Kants Analytik des Schönen prospektiv, auf den Autonomisierungsprozess der Kunst hin, zu lesen. Wiederum sollte man sich bewusst sein, dass Kant nicht das künstlerische Feld von heute vor Augen hatte, geschweige denn dessen spektakuläre Brüche mit dem gemeinen Menschenverstand à la Duchamp und Warhol. Kant hat nicht solche komplexe ästhetische Erscheinungen der Kunst im Sinn, wenn er vom Geschmacksurteil handelt. Innerhalb der Architektur seines Werkes interessiert ihn das Geschmacksurteil im Allgemeinen in Abgrenzung zum logischen Urteil. Gerade diese harte Entgegensetzung von Geschmacksurteil und logischem Urteil freilich droht das Urteilen über das Schöne zu einer Form der Kommunikation zu euphemisieren, in welcher autonome Subjekte zwanglos und unabhängig von symbolischen Machtverhältnissen – ‚persönlich‘ – zueinander in Beziehung treten.

Doch sollte man nicht ohne Weiteres davon ausgehen, dass Kant ganz ahistorisch verfährt und soziale und ökonomische Voraussetzungen der Urteilenden bei ihm gar nicht berücksichtigt sind. Schließlich beschreibt er im §41 „Vom empirischen Interesse am Schönen“ einen Prozess der „Zivilisierung“, welcher undenkbar ist ohne das empirische Interesse am Schönen. Ein „verlassener Mensch“ würde „weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen“ (Kant 1974b, 229)³⁸. Von basaler Hygiene über einfachste Überwindung der Funktion in der Form in alltäglichen Lebensbe-

³⁸ KU, §41, B 163-164.

reichen bis hin zur ‚uninteressierten‘ Lust an einem Gegenstand, dessen gesellschaftlicher Wert durch die Idee der allgemeinen Mitteilbarkeit des Urteils unendlich steigt – all dies ist für Kant nur denkbar durch einen Zivilisationsprozess, in welchem der „Trieb zur Gesellschaft“ (ebd.) wirkt. Selbst die Dialektik dieses Zivilisationsprozesses ‚der Menschheit‘ – die Kluft zwischen den „happy few“ (Bourdieu 1998, 213), welche die zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften genießen, und denen, welchen das nicht vergönnt ist – erkennt Kant. Er stellt im Rahmen der teleologischen Diskussion des Natur- bzw. Geschichtsprozesses fest, dass wohl immer ein Großteil der Menschen gleichsam „bei saurer Arbeit“ und „wenig Genuß“ gehalten werde und „gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße anderer“ „die Notwendigkeiten des Lebens [besorget]“ (Kant 1974b, X, 390)³⁹. Kants transzendente Kritik des Geschmacks ist ambivalent. Tatsächlich vollzieht er in der transzendentalen Kritik des reinen Geschmacksurteils den von Bourdieu kritisierten magischen Einschnitt empirisch/transzendental, wodurch der Geschmack seine historischen und sozialen Voraussetzungen zu überwinden scheint – der Geschmack wird von den Füßen auf den Kopf gestellt. Auf der anderen Seite berücksichtigt Kant den Zivilisations- und Aufklärungsprozess.⁴⁰ Eine erschöp-

³⁹ *KU*, §83, B 392-393.

⁴⁰ Besonders deutlich wird dieser Widerspruch an einem für die Diskussion der Analytik des Schönen prädestiniert erscheinenden Gegenstand – der Gartenarchitektur. Gernot Böhme gibt Kants Briefwechsel mit seinem Zeitgenossen William Marsden wieder. Dieser äußert in einer Reisebeschreibung die Ansicht, dass die Pfeffergärten auf Sumatra inmitten der „wilden Szenen der Natur“ (zit. nach Böhme 1999, 42) mit ihrer rechtwinkligen („französischen“) Rasterstruktur sehr gefallen, während er den Stil, der in seiner Heimat Gefallen findet, „zivilisationshistorisch [deutet], indem er das Aufkommen des englischen Geschmacks als eine Reaktion auf die rationale Durchorganisation des Raumes, insbesondere durch Eigentumsprinzipien versteht“ (Böhme 1999, 42). Bourdieu schreibt über die gleiche kunsthistorische Thematik: „Die von Raymond Williams untersuchte Erfindung des Naturparks im England des 17. Jahrhunderts zeigt all dies besonders deutlich: Die neue Raumgestaltung, die aus dem englischen Land eine Landschaft ohne Landwirte macht, das heißt einen reinen, auf dem Kult des ‚Natürlichen‘ und der Suche nach der gebogenen Linie beruhenden Gegenstand ästhetischer Kontemplation, ist Bestandteil der Weltsicht einer aufgeklärten Agrarbourgeoisie, die die landwirtschaftliche Bodennutzung durch und durch umwandelt und zugleich eine von der Spur produktiver Arbeit und jeder Beziehung zu den Produzenten völlig befreite Blickwelt schaffen will: die ‚natürliche‘ Landschaft“ (Bourdieu 2001a, 36).

Der schon mehrfach zitierte §45 – nach dem Kunst nur schön sein kann, wenn sie als Natur scheint, und Natur nur schön sein kann, wenn sie „zugleich als Kunst

fende Bewertung dieser Ambivalenz müsste sich der Frage des Verhältnisses der transzendentalen Bedingungen des (vermeintlich) autonomen Urteilens zu ihrer Bewusstmachung und -werdung im Prozess der Aufklärung der Menschheit widmen; sowie dem Verhältnis von Sinnlichkeit und reiner Vernunft bei Kant. Die philosophische Tradition in der Philosophie, welche die *Kritik der Urteilskraft* als vermittelnde Position zwischen jenen Extremen aufgefasst hat, geht zurück bis zu Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Dann wiederum ist zu bedenken, dass, entgegen solcher Lesarten, in der transzendentalen Kritik des Geschmacks der Analytik des Schönen das autonome Subjekt des Geschmacks noch voraussetzungsloser erscheint als das moralische in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Die „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“ (Kant 1991a, 285-302)⁴¹, die den zweiten Teil der *Kritik der praktischen Vernunft* bildet, zeigt ja die subtilsten Beschreibungen einer Kants Werk unterströmig durchwirkenden pädagogischen Praxis und Affektenlehre. Er zeigt hier, wie anhand fiktiver und historischer Beispiele selbstlosen moralischen Handelns den Urteilenden das ‚Gefühl‘ der Achtung eingepflegt werden kann – für die moralische ‚Natur des Menschen‘ im Allgemeinen und für die Menschen, welche die Vernunft zur Triebfeder ihres Handelns machen, im Besonderen. Gerade in einem derart wi-

aussieht“ (Kant 1974b, X, 241) – eignet sich offensichtlich gut für die Beschreibung dieser ‚natürlichen Landschaft‘. Kant jedenfalls antwortet Marsden, wenn er sich nur einen Tag in so einem Pfeffergarten aufhielte, dann würde er den Reiz der Abwechslung vermissen. Böhme hält nun „die unbestimmte Form, die zu einem nie vollendeten Spiel der Einbildungskraft anregt“ für ein „starkes Argument“ (Böhme 1999, 43) Kants: Man könne nicht zu einem Kulturrelativismus im Sinne Marsdens zurückkehren. Ohne hier über Marsden zu urteilen, kann man mit Bourdieu festhalten, dass – wie auch Marsden sagt – die Schönheit des Naturparks sich notwendig und relativ zu einer weiteren Raumgestaltung verhält, so dass die Präferenz für den Naturpark eine bestimmte zivilisatorische Maßnahme im Rücken hat und nicht unabhängig von dieser auf die ‚gebogene Linie‘, die ‚Schlangenlinie‘ oder den Reiz der Abwechslung verweisen kann. Diese generative Analyse ist schon deshalb nicht relativistisch, weil Geschichte kumulativ ist (s. Bourdieu 1993b, 31). Die Diskurse schreiben sich ein in ihre Gegenstände (und selbst in der Wiederkehr der Moden wird die Zeit nicht wirklich umgekehrt). Kants Entgegnung auf Marsden behandelt englische Landschaftsparks und Pfeffergärten auf Sumatra so, als könnten diese ‚ihrer Natur gemäß‘ ihre Schönheit zeigen (und dies trotz seiner transzendental-logischen Wende); dennoch ist in der Frage nach der Allgemeingültigkeit der Geschmacksurteile über Pfeffer- und Landschaftsgärten der zivilisationshistorische Diskurs als normative Matrix jener Frage im Hintergrund immer präsent.

⁴¹ *KpV*, A269-292.

dersprüchlichen Begriff wie dem des ‚Gefühls der Achtung‘, welche einerseits – von reiner praktischer Vernunft bewirkt – nicht ‚sinnlich‘, empirisch sein darf, jedoch andererseits, um in der Praxis kausal wirksam werden zu können, doch eine Art ‚praktischen Sinn‘ darstellen muss, deuten sich Fragen zur Architektur des kantischen Werks an, die deutlich über das in dem Rahmen dieser Arbeit Machbare hinausgehen. Man könnte sich auf Bourdieus Überlegungen zu ‚Formgebung‘, zu ‚Zensur‘ und ‚Homologie‘ berufen, um die methodische Schwierigkeit der Auslegung von Kants Werk anzudeuten. Als eine immense, der Erkenntnis verpflichtete Arbeit am Begriff, lässt es sich zwar wie eine vulgäre Ideologie behandeln, jedoch wird die Reduktion des Werks auf einige Gedankenfäden und das Ignorieren der tausendfachen Faltenwürfe genauso wenig die ‚Wahrheit‘ des Werkes darlegen wie eine quasi mimetisch verfahrenende, textimmanente Auslegungspraxis oder die banalisierende Rückübersetzung in den ideen- und zeitgeschichtlichen Kontext – ein Übersetzungsakt, welcher droht, die Erklärung der transzendentalphilosophischen *illusio* selbst aus den Augen zu verlieren. Andeutungsweise wurde hier versucht, einerseits die Weite und Diffizilität des Fragehorizonts und die Vielfalt der konkurrierenden methodischen Befragungsweisen zu vermitteln, und andererseits nahe gelegt, dass Bourdieu nicht nur als Kritiker Kants zu verstehen ist, sondern als Nachfahre. Bourdieus forcierte Anamnese des historischen, sozialen und ökonomischen Apriori mit den Mitteln moderner empirischer Wissenschaft erscheint als Fortsetzung der kantischen Kritik.

2.2. *Geschmack und Urteilskraft in Kultur, Politik und Gesellschaft*

2.2.1. Das politische Urteil bei Pierre Bourdieu

Der folgende Abschnitt betrachtet das politische Urteil bei Bourdieu und geht ein auf die Zusammenhänge von Urteilskraft und Herausbildung relativ autonomer gesellschaftlicher Felder. Vollständigkeit in der Darstellung der Theorie der gesellschaftlichen Felder wird nicht angestrebt, vielmehr ist die Darlegung bereits orientiert an den Analogien von Geschmack und Urteilskraft in Kultur und Politik, wie sie uns auch im zweiten Teil der Arbeit bei Arendt beschäftigen werden. Zwecks größerer Übersichtlichkeit der Inhalte und Argumente wird das vorliegende Kapitel untergliedert in vier Aspekte: (a) Problem des politischen Urteils, (b)

Produktionsweisen von Meinung, (c) Verhältnis von Laie und Feld und schließlich (d) Politik und symbolische Macht .

(a) *Das Problem des politischen Urteils*

Das Kapitel über Politik und Bildung in *Die feinen Unterschiede* beginnt mit einer Analogie von Politik und Kunst. Bourdieu zitiert dabei aus der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels eine Aussage über die Aufhebung der exklusiven Konzentration des künstlerischen Kapitels und der Rückgängigmachung der künstlerischen Enteignung des Volkes in einer kommunistischen Gesellschaft. Die Passage kommt zu dem Ergebnis, dass es dann „keine Maler [gibt], sondern höchstens Menschen, die unter Anderm auch malen“ (Engels/Marx 1969, 379)⁴². Dazu konstruiert Bourdieu den analogen Satz „Es gibt keine Politiker, sondern höchstens Menschen, die u. a. auch politisch tätig sind“ (Bourdieu 1994a, 620). Bourdieu kennzeichnet diesen Satz als einen utopischen, bei dem es ihm weder um die Frage geht, ob ein derartiger Zustand der Gesellschaft realisierbar ist, noch darum, ob er wünschenswert wäre, denn ihren wissenschaftlichen (aber auch politischen) Wert erhält die Utopie in der Hervorrufung von Zweifeln am Selbstverständlichen. Diese Zweifel bewirken eine Erosion von zwei komplementären Ideologemen: dem der elitären Denunziation der Mitwirkung des Volkes an der Politik und dem des populistischen Euphemismus, der „dem Volk ein gleichsam angeborenes Wissen über Politik zuerkennt“ (ebd.). Wir haben diese gedankliche Figur mit dem aristokratisch-demokratischen Janusgesicht schon kennen gelernt, als es um die vermeintliche Universalität des ästhetischen Geschmacksurteils ging. Die beiden Ideologeme sind als komplementär zu betrachten, weil das eine explizit fordert, was das andere verschleiert: die Monopolisierung der politischen Produktionsmittel.

In der arbeitsteiligen Klassengesellschaft sind für deren Mitglieder die Voraussetzungen bei der Bildung einer Meinung unterschiedlich. Die politische Urteilsfähigkeit hat zur Voraussetzung das kulturelle Kapital des gesellschaftlichen Subjekts im Allgemeinen und seine politische Bildung im Besonderen. Real entspricht diese Urteilsfähigkeit der Teilung der politischen Arbeit in einer Gesellschaft, wobei die politische Arbeit sich im politischen Feld konzentriert, welches Bourdieu gleich dem künstlerischen Feld als ‚relativ autonom‘ bezeichnet.

⁴² MEW 3, 379.

Beschränkte sich die scholastische Annahme eines Subjekts, das per se über eine politische Meinung verfügt, auf abstrakte Theorie und Philosophie, so wäre sie vergleichsweise harmlos. Bourdieu aber zeigt, wie jene Annahme in der Demoskopie am Wirken ist, etwa wenn die ‚Nicht-Antworten‘ und mit ihnen der mit seiner Meinung zurückhaltende Teil der Bevölkerung – der ‚Morast‘ (*marais*) – einfach ausgestrichen werden (s. Bourdieu 1994a, 621-622). Da zudem eine Umfrage tendenziell immer eine Meinung hervorbringt, welche es so zuvor nicht gegeben hat, und da das Ergebnis nicht unabhängig von der Form der Frage ist, ist der Demoskopie genauso wenig einfach Glauben zu schenken wie der bestimmten Darstellung eines geschichtlichen Ereignisses, Prozesses. Als Konstruktion ist der mit statistischen Methoden hervorgebrachte soziale Raum immer mehr oder weniger ein Zerrspiegel der gesellschaftlichen Wirklichkeit, welche in ihrem nackten Wesen nicht erkannt werden kann. Die sich daraus ergebende Aufforderung an die Soziologie zur (Selbst-)Reflexion ihrer demoskopischen Methoden hat Bourdieu einmal in den schönen Vortragstitel „Die öffentliche Meinung gibt es nicht!“ (Bourdieu 1993a) gekleidet – es gibt sie nicht, weil es die persönliche Meinung, aus einer Vielfältigkeit welcher die öffentliche sich zusammensetzen würde, auch nicht gibt. Bourdieu ist sich sicher, dass es sich bei der vermeintlich jedem zukommenden Meinung um eine ‚Erfindung‘ des 18. Jahrhunderts handelt, also um eine Fiktion aufklärerischer Praxis, den rationalistischen Glauben,

demzufolge das Vermögen zu „richtigem Urteilen“ – wie Descartes es ausdrückte –, d.h. kraft eines spontanen und unmittelbaren inneren Gefühls, das Gute vom Bösen und das Wahre vom Falschen scheidern zu können, eine allen Menschen zukommende Veranlagung mit universeller Anwendung darstellt (gleich dem ästhetischen Urteilsvermögen Kants). (Bourdieu 1994a, 622)

Das ästhetische Urteilsvermögen bei Kant scheidet allerdings nicht das Gute vom Bösen oder das Wahre vom Falschen, sondern nur das Schöne vom nur Angenehmen. Gerade aber der gesellschaftliche Differenzierungsprozess lässt die Kunst als den privilegierten Ort gesellschaftlicher Aussöhnung erscheinen. Während Wissenschaft, aber auch formales Recht, auf Begriffen beruht, die eine Professionalisierung erfordern, wurde das Kunsterlebnis zum Rückzugsort der vermeintlich allen gemeinsamen Menschlichkeit, erscheint doch das auf Gefühl beruhende oder dieses zumindest einbeziehende ‚begriffslose Erkennen‘ in seiner nicht-arbeitsförmigen – weil der Arbeit und dem Ökonomischen gegenübergestellten – Form immer schon natürlich. Wenn Bourdieu Analogien zwi-

schen Kunst und Politik herstellt, dann genau *im Gegensatz* zu jenem theoretischen Akt der Euphemisierung: Kunst und Politik können gerade deswegen als analog betrachtet werden, weil auch letztere eine spezifische Einstellung erfordert (s. ebd., 658), die gleich der ästhetischen Einstellung einen Bruch zum Ethos, der im Bereich des häuslichen Alltags hinreichend sein mag, vollziehen muss.

Ein Fehler der Demoskopie, noch weitreichender als die Ausstreichung der Enthaltungen, ist die Annahme, dass alle Befragten eine Frage als ‚politische‘ zu erkennen vermögen – und nicht etwa als ‚nur‘ ethische. Dieses Erkennen setzt die Kompetenz voraus, sich mit seiner Meinung aktiv innerhalb eines ‚Raums‘ politischer Positionen zu situieren.⁴³ Bourdieu legt dabei besonderen Wert auf die Feststellung, dass die politische Urteilsfähigkeit sich nicht auf die Wissenskompetenz beschränken lässt. Ganz ähnlich wie die ästhetische Einstellung enthält die politische Einstellung nämlich eine Komponente der Legitimität – der Urteilende muss sich berufen und legitimiert fühlen, politisch zu urteilen (s. Bourdieu 1994a, 623). Hinsichtlich des politischen Urteilsvermögens ergeben sich dabei ganz ähnliche Befunde wie beim Geschmacksurteil im Hinblick auf die kulturelle Produktion: Die Fähigkeit/Bereitschaft, politisch zu urteilen, ist bei Männern tendenziell stärker ausgebildet als bei Frauen, welche tendenziell eher auf Fragestellungen ethischer Natur antworten. Höhere Gesellschaftsschichten antworten kompetenter und häufiger als niedrigere (s. ebd., 623). Diese Diskrepanz scheint zuzunehmen, je weiter eine Gesellschaft depolitisiert wird (s. Bourdieu 2004b, 100). Den genannten Unterschieden entsprechen die Güter auf dem Informationsmarkt. Die Kluft zwischen Verstand und Sinnlichkeit, gebildeten Schichten und Volk, spiegelt sich wider in unterschiedlichen Gütern der Information. Während die *Sensationspresse* auf den Reiz des Ereignisses, des Kurzweiligen und des Vermischten, das die ‚Menschen von Nebenan‘ betrifft, eingestimmt ist, distanziert die ‚Reflexionspresse‘ die Sensation (ein Wort das im Französischen wie im Englischen auch ‚Empfindung‘ bedeutet) dank ihrer Kategorien historischer und politischer Reflexion: ein Unterschied wie der zwischen dem Feldherrenblick und dem Blick des „in der Schlacht verlorenen Soldaten“ (s. Bourdieu 1994a, 700).

In diesen Kontext gehört auch, dass Bourdieu Fragen benennt, die in besonderem Maße ‚politisch‘ sind (etwa außenpolitische Fragen) bzw.

⁴³ Dieser Begriff des Raums ist weiter als der des politischen Feldes. „Raum der Positionen“ benützt Bourdieu in seiner Besprechung der Politisierung der Gesellschaft im Mai ’68 (vgl. Bourdieu 1992b, 293).

stärker politischer Natur zu sein scheinen. Bourdieu gibt damit dem Umstand Ausdruck, dass zur Beurteilung bestimmter Fragen ‚politische Bildung‘ bzw. politische (Selbst-)Legitimation unerlässlich ist, weil die Fragen den Alltag nicht betreffen (oder wie etwa die sozialen und ökologischen Lebensbedingungen in einem entfernten Land nicht zu betreffen scheinen). Dabei kann schon eine subtile Modifizierung der Fragestellung ins Ethische bewirken, dass eine Frage nicht unbeantwortet bleibt (s. ebd., 627-631). An der Unterscheidung zwischen sozialen Interessen und politischen Interessen hält Bourdieu also insofern fest, als es den Unterschied zwischen alltäglicher, der sozialen Situiertheit entsprechender Einstellung und der politischen Einstellung gibt. Während man an einem der besonderen sozialen Position zukommenden ‚objektiven‘ Interesse als heuristischer Konstruktion festhalten kann, ist der Begriff der „,wahren‘ Meinung“ (Bourdieu 1992b, 294)⁴⁴ abzulehnen. Weder sind privat geäußerte Meinungen per se wahrer als politisch zensurierte, noch ist das Gegenteil der Fall, denn beide stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Bestimmung.

(b) Produktionsweisen von Meinung

Bourdieu kritisiert in *Die feinen Unterschiede* die intellektualistische Voraussetzung, dass jede Antwort auf eine politische Frage ein ‚Urteil‘ darstellen müsse, noch dazu ein ‚genuin‘ politisches. Dagegen setzt Bourdieu in *Die feinen Unterschiede* ein bemerkenswert subtiles Modell der Produktion politischer Meinung. Er unterscheidet drei Produktionsprinzipien: das *Ethos*, die systematische politische *Gesamtkonzeption* und die *Delegierung*. Es ist das Ethos, auf das Bourdieu das Urteil zurückverwiesen sieht, wenn nicht die Kompetenz oder das Gefühl der Berechtigung vorhanden ist, *politisch* zu urteilen. Das Ethos ist im Wesentlichen Klassenethos. Bourdieu wendet sich gegen die meist „aus populistischen Motiven gespeiste Tendenz, den Unterschichten eine ‚Politik‘ (wie übrigens auch eine ‚Ästhetik‘) zuzuschreiben“ (Bourdieu 1994a, 657). Die Alltagsfragen, seien sie nun ethisch oder schon politisch, werden in der Praxis vom Habitus gemeistert. ‚Objektiv‘ verfügt eine Klasse eher über ein Klassenunbewusstes als ein Klassenbewusstsein. Die systematischen politischen Gesamtkonzeptionen der gesellschaftlichen Akteure stellen in gewisser Weise nur die Spitze des Eisberges dar, denn kein gesellschaftliches Subjekt, nicht einmal der Politprofi, hat auf alle Fragen und in allen

⁴⁴ Bourdieu 2002b, 243: „l’opinion ‚vraie‘“.

Situationen die Antwort parat, die aus seiner politischen Gesamtkonzeption ‚logisch‘ folgen würde. Die intellektuelle Gesamtkonzeption ist damit, etwas überspitzt formuliert, fast eher als Reflexionskomponente des Habitus aufzufassen denn als eigenständige Urteilsinstanz. Selbst wenn wir unsere unumstößlichen Anschauungen haben, wird es sich doch erst in der Praxis erweisen, wie sie sich in einer bestimmten Situation in Sprechen und Handeln manifestieren. Ganz ähnlich der künstlerischen Konzeption bleibt die politische Konzeption eine Dimension des Ethos bzw. ist das Ethos in ihr ‚aufgehoben‘. Oder: Jede Äußerung zu einer Äußerung einer politischen Gesamtkonzeption zu machen, ist selbst eine Dimension des Ethos (s. ebd., 657-658). Es ist dieser Übergang, welcher mit der kantischen Begrifflichkeit des ‚autonomen Subjekts‘ nicht gut formulierbar ist.

Die dritte Weise der Produktion der Meinung ist die *Delegierung*. Die Anerkennung bestimmter, von einer Partei als ‚politisch‘ aus- und vorgegebener Fragestellungen, die Zustimmung zu den Antworten, welche die Partei parat hat, kann stillschweigend oder offen ausgesprochen sein. Die Delegierung kann auf der Grundlage des Ethos erfolgen oder gemäß einer ‚bewußten‘ Ausrichtung an der ‚Linie der Partei‘, welche der eigenen politischen Gesamtkonzeption weitgehend (oder mehr als andere Parteien) entspricht (s. ebd., 656). Das Prinzip der Delegierung steht offensichtlich in einem spannungsreichen Verhältnis zur bürgerlichen Auffassung der persönlichen Meinung (*l'opinion personnelle*) als exklusiv, einzigartig, unvergleichlich, originell usw. Besonders die *illusio* innerhalb der scholastischen Felder bekräftigt diesen Glauben an die Persönlichkeit,⁴⁵ und dies auch nicht ohne Grund, schließlich haben erfolgreiche Philosophen, Wissenschaftler und Kulturschaffende das oft mit großem persönlichen Einsatz erkämpfte Privileg, sich ganz scholastischen Tätigkeiten widmen zu können.⁴⁶ Es wäre dabei ein Missverständnis anzunehmen, Bourdieu wolle die nonkonforme ‚persönliche Meinung‘ denunzieren, vielmehr will er zeigen – was auf den ersten Blick paradox anmuten mag –, dass auch der Besitz einer ‚persönlichen Meinung‘ bzw. der Disposition, sich eine solche zuzuschreiben, nicht universell ist, sondern der Praxis der Distinkti-

⁴⁵ Bourdieu zitiert Andre Gide: „In der Literatur hat nur Persönliches Wert“ (Bourdieu 1994a, 650).

⁴⁶ Dabei können aufgrund der besseren Ausstattung mit kulturellem Kapital die ‚Erben‘ der besseren Kreise in der universellen Ausbildung des persönlichen Geschmacks das individualistische Ethos oft legitimer verkörpern als gesellschaftliche Aufsteiger (s. Bourdieu 1994a, 650-651).

on entspringt und in einigen Teilen der Gesellschaft mehr anzutreffen ist als in anderen.

(c) *Verhältnis von Laie und politischem Feld*

Bevor das Verhältnis von Feld und Laie hier thematisiert wird, sind ein paar Anmerkungen zum Konzept des Feldes bei Bourdieu nötig. Nach Gebauer/Krais (2002, 56-60) können an diesem Konzept die folgenden Aspekte als konstitutiv gelten. Ein gesellschaftliches Feld ist, erstens, ein Kräftefeld, das von gesellschaftlichen Akteuren gebildet wird, welche um die hegemoniale Stellung spielen. Die Spiele, die grob eingeteilt werden in künstlerische, ökonomische, juristische usw., aber weiter untergliedert werden können (Malerei, Kino etc.), funktionieren nach einer „Feld-spezifischen Logik“ (ebd., 56). Zweitens setzt die Zugehörigkeit zu einem Feld ein gewisses Maß an Professionalisierung voraus. Drittens schließt der Begriff des Feldes geradezu aus, dass die Akteure eines Feldes *homogen* sind. Innerhalb der Felder und Subfelder nehmen die einzelnen Akteure verschiedene Positionen ein bzw. spannen letztere das Feld auf. Das Feld-Konzept, dessen Ausarbeitung Bourdieu anhand des ‚wenig kodifizierten‘ (s. Bourdieu 1999, 358) literarischen Feldes begann, setzt keine Entscheidung zwischen Struktur und den Akteuren voraus (s. Gebauer/Krais 2002, 57), denn zwar bietet ein Feld zu jedem Zeitpunkt objektive Möglichkeiten, die Akteure aber erfinden auch ihre Positionen in dem Maße, wie sie diese verkörpern und ausfüllen, d.h. Feld-spezifisches Kapital ausspielen können. Voraussetzung dafür ist, viertens, eine gleichfalls Feld-spezifische *illusio*, ein Glauben an den Sinn des Spiels, welcher in der Praxis des Spiels erworben wird. Nicht jeder versteht beispielsweise den Sinn davon, sich mit Transzendentalphilosophie zu beschäftigen. Deswegen erscheint dem ‚unbeteiligten Zuschauer‘ ein Spiel von außen auch als „uninteressant“ oder „zwecklos“ (Bourdieu 2001a, 20). Fünftens bestehen Homologien zwischen dem Standpunkt der Akteure im sozialen Raum (bzw. deren sozialer Laufbahn) und den Positionen, welche sie einnehmen (s. Gebauer/Krais 2002, 60); aber auch Homologien als Entsprechungen zwischen den Feldern gibt es.⁴⁷ Hinzufügen möchte man dieser konzisen Erläuterung von Gebauer/Krais noch die Möglichkeit, dass Felder einander überlagern und stören können. Entgegen den idealisierenden Modellen der Systemwissenschaft überlagern sich Felder eigentlich immer. So ist etwa für das künstlerische Feld konstitu-

⁴⁷ So etwa nimmt Heidegger im Feld der Philosophie die homologe Position zu Ernst Jünger im Feld literarisch-politischer Essayistik ein (s. Bourdieu 1976, 75).

tiv, dass einerseits ‚kommerzielle‘ Subfelder einer ökonomischen Logik gehorchen und sich andererseits dem politischen Feld homologe Positionen ausbilden. Obwohl es schwierig ist, an vielen Tischen zugleich zu spielen – was gerade ‚sozial jüngere‘ Akteure versuchen, welche ihre Position noch nicht gefunden haben oder ihr ‚soziales Altern‘ hinauszögern wollen⁴⁸ –, gelingt es manchen Akteuren, etwa den ‚totalen Intellektuellen‘,⁴⁹ Gegensätze zu überwinden. Sie bewegen sich, möchte man die Spielmetapher fortführend sagen, zwischen den Spielen hin und her und erzielen mit Einsätzen in fremder Währung in verschiedenen Feldern hohe Gewinne.

Mit dieser Charakteristik im Hinterkopf kann man ermessen, was es bedeutet, wenn Bourdieu das „Feld der Ideologieproduktion“ eine den scholastischen Feldern analog „relativ autonome Sphäre“ (Bourdieu 1994a, 623) nennt. So wie das Feld der Kunst den Raum der möglichen künstlerischen Positionen absteckt, werden auf dem Feld der Ideologieproduktion – handle es sich dabei um Parlamentsdebatten oder die Politik-Redaktionen der Zeitungen – die *legitimen* politischen Positionen abgesteckt. Entgegen der Ansicht aristokratischer Provenienz, Demokratie stelle eine Tyrannei der Mehrheit dar, welche das Ressentiment auf Seiten der großen Zahl (der Stimmen) begünstige, oder eine Art Markt, auf der der Massengeschmack über das Angebot bestimme, werden die legitimen politischen Meinungen gemäß dem Prinzip der politischen Arbeitsteilung dort stärker produziert, wo sich ‚politische Arbeit‘ akkumuliert und letztlich im Umkreis der Orte, wo exekutierbare Entscheidungen getroffen werden und sich somit immer schon die ‚realistischen‘ von den ‚unrealistischen‘, die ‚machbaren‘ von den ‚phantastischen‘, die ‚extremen‘ von den ‚mehrheitsfähigen‘ Forderungen trennen.⁵⁰ Dies führt dazu, dass das politische Feld – selbst noch im sogenannten ‚Populismus‘ – den Bereich der politischen Möglichkeiten für jene und anstelle jener ‚Laien‘ produziert und abgrenzt (Bourdieu 1994a, 720), welche gemäß der Teilung der politischen Arbeit nur ein geringes Distinktionsvermögen besitzen:

Nicht anders als die philosophischen oder religiösen „Probleme“, haben auch die politischen stets nur in der Relation zwischen mindestens zwei antagonistischen Gruppen und durch sie Bestand. Was bedeutet, daß die *Laien*, da außerstande, aktiv

⁴⁸ S. zur Laufbahn und Lebensgeschichte sozialer Akteure das Kapitel „Die konstruierte Laufbahn“ in Bourdieu 1999, 409-413.

⁴⁹ S. das Kapitel „Der totale Intellektuelle und die Illusion der Allmacht des Denkens“ in Bourdieu 1999, 333-339.

⁵⁰ S. zum Einfluss der ‚Regierung‘ (*government*) auf die sozialen und ökonomischen Kräfte Bourdieu 1991, 182.

am eigentlichen politischen Spiel teilzunehmen, das damit *de facto* den *Vollprofis* – den Berufspolitikern, Parteifunktionären, politischen Journalisten und Berufsideologen – überlassen ist, kaum je Aussichten hätten aus dem Fundus der vorgefertigten Meinungen, die ihnen gemäßen und „passenden“ herauszufinden, trügen die angebotenen Produkte nicht immer auch ihr *Warenzeichen*, Markierung und Garantiesiegel gleichermaßen. (ebd., 675)

Die Asymmetrie zwischen Produzenten und Konsumenten auf dem Markt der Meinungen verschärft sich noch drastisch in dem Maße, wie die Schauseite der Parteien analog zu den ausdruckslosesten Schönheiten der Kulturindustrie produziert wird (s. ebd., 692-693). Die leeren Phrasen, mit denen Politiker die Öffentlichkeit abspeisen, wollen geschmacksneutral sein und niemanden verprellen: eine Erfolgsstrategie, die Autoren der Satirezeitschrift *Titanic* metapoetisch kommentierten, indem sie eine Partei namens „DIE PARTEI“ gründeten, welche sich unter anderem durch „Elitenförderung und basisdemokratische Initiative“⁵¹ hervortut.

(d) Politik und symbolische Macht

An dieser Stelle angelangt, gilt es, vorsichtig zu sein: Vom Irrtum geheilt, im politischen System eine geistlose Maschine sehen zu wollen, die mittels der Demoskopie die Politik dem sich aus Einzelmeinungen komponierenden Volkswillen anpasst, darf man nicht in die korrespondierende Gegenmeinung verfallen, im Feld der Politik würden vollkommen autonome Positionen vertreten – eine Ansicht, die verbreitet ist unter denen, welche die Fürsprache (Repräsentation) *grosso modo* verurteilen, weil die Parteien nicht den Willen des Volkes repräsentierten (s. Bourdieu 1994a, 662). Diese Ansicht übersieht nach Bourdieu, dass sich das soziale Feld notwendigerweise und gerade auf dem Feld der Politik (gebrochen) widerspiegelt. Hier besteht, analog dem Feld der Kunst⁵² und der Kulturgüter, ungeachtet der Konzentration der politischen Arbeit, von vornherein eine Strukturhomologie zwischen Angebot und Nachfrage, welche auf der Übereinstimmung der grundlegenden Urteils- und Bewertungsprinzipien beruht. Das politische Feld bietet theatralisierte Repräsentationen des sozialen Raumes, deren grundlegende kognitive Bedeutung man erahnen kann, wenn Bourdieu darauf hinweist, dass die Unterscheidung von ‚links‘ und ‚rechts‘ auf die Einführung der entsprechenden Sitzordnung in der Verfassungsgebenden Versammlung wäh-

⁵¹ S. die Website mit dem Programm der Partei:
http://www.die-partei.de/index.php?mode=content&content_id=1
(Stand: 20.07.07).

⁵² S. das Kapitel „Angebot und Nachfrage“ in Bourdieu 1999, 395-400.

rend der Französischen Revolution verweist (s. Bourdieu 1991, 186). Auf dieser Bühne werden die sozialen Gruppen über Repräsentation sichtbar und kommen so in ihrem Fürsprecher (*spokesperson*) in ihre aktive politische Existenz (s. ebd., 207, 248). Die Kämpfe der Repräsentanten können beschrieben werden als eine politische *Mimesis* der Kämpfe der Gruppen und Klassen, deren Favoriten zu sein sie behaupten (s. ebd., 182). Die theatrale Metapher – so hebt Bourdieu im Gespräch mit Philippe Fritsch hervor – hat auch ihre Gefahren: Sie verführt dazu, die Konflikte, welche hier erscheinen, allein auf symbolische Effekte zurückzuführen (s. Bourdieu 2001b, 35-36).

Weil das Urteilsvermögen unterschiedlich verteilt ist und weil zudem das politische Führungspersonal – aufgrund der hohen Professionalisierung (s. ebd., 69-74), mit Studium der Rechts- oder Politikwissenschaft und Parteikarriere als häufigen Lernstadien – sich vorwiegend aus den höheren Gesellschaftsschichten rekrutiert, ist die Tendenz zur ‚falschen‘ Identifikation mit einem Angebot in den unteren Schichten größer als in den gebildeteren. Der ‚falschen‘ Meinung – *Allodoxia* –, welche einer eingeschobenen, eingebildeten Stellung entspricht zwischen faktischer Stellung und Stellungnahme, kann wissenschaftlich nur heuristisch ein ‚wirkliches Klasseninteresse‘ entgegengehalten werden, und auch dies nicht ohne augenblickliches Eintreten eines performativen politischen Effekts. Der Begriff der *Allodoxia* bezeichnet ein ‚falsches Bewusstsein‘ der gesellschaftlichen Akteure nur in dem Sinne, dass die symbolische Ordnung, wie sie aus dem Feld der Politik entgetritt und dabei reale Auswirkung auf die eigene alltägliche Lebenserfahrung hat, nicht adäquat kritisiert werden kann mit den Wörtern, welche diese Lebenserfahrung zur Verfügung stellt. Diese Wirkung symbolischer Herrschaft zeigt sich für Bourdieu vor allem in der ‚geborgten Sprache‘. Es kommt dann zu einem Bruch zwischen mühsam gebildeter politischer Gesamtkonzeption einerseits und Ethos, alltäglicher Sprache und körperlicher Erfahrung andererseits (Bourdieu 1994a, 721). Dieser gebrochene Habitus ist das Symptom symbolischer Herrschaftsverhältnisse. Der Habitus der Herrschenden besteht daher nicht in erster Linie in einer souveränen politischen Gesamtkonzeption, sondern in einem souveränen Habitus, der spielend zwischen den gesellschaftlichen Erfahrungen und der politischen Sprache zu vermitteln vermag. Dies führt zu dem Paradox, dass die höheren und gebildeteren Schichten aufgrund der körperlichen *Hexis* des politischen Kandidaten – welcher ja trotz seines Programms und seiner Versprechen mehr einen *modus operandi* als ein *opus operatum* darstellt – ihrem Ge-

schmack mehr vertrauen können als die unteren Schichten, die sich an der politischen Gesamtkonzeption orientieren müssen.

2.2.2. Interesse und Interessensfreiheit bei Pierre Bourdieu

Bourdieu widmet das Kapitel „Ist interessensfreies Handeln möglich?“⁵³ seines Buchs *Praktische Vernunft. Zu einer Theorie des Handelns* der Frage nach dem Interesse und der ‚Interessensfreiheit‘ (‚Uninteressiertheit‘, ‚Interessenslosigkeit‘). Bei Bourdieu – und, wie sich zeigen wird, auch bei Arendt – erhält dieser kantische Begriff eine Reichweite, die weit über seine Bedeutung als ästhetische Einstellung in ästhetischen Spielen hinausgeht. Im vorliegenden Kapitel soll das semantische Feld des Interesses und der Interessenslosigkeit beschrieben und auf dem Wege noch Terminologie erarbeitet werden, welche im weiteren Verlauf der Arbeit benötigt wird.

Bourdieu zufolge verbindet sich mit dem Begriff des Interesses eine oft falsche Theorie der Voraussetzungen von Handeln. Gegen zwei vermeintliche Voraussetzungen schreibt Bourdieu an: erstens, dass Menschen ‚utilitaristisch‘⁵⁴ handeln, also für ihr Handeln gute Gründe in Form von rationalen Interessen, Zwecken haben müssen; zweitens, dass Menschen im Sinne eines wohlverstandenen ökonomischen Interesses handeln.

Zur ersten Voraussetzung wurde in dieser Arbeit bereits einiges gesagt. Die Überwindung der Theorie des durch rationale Interessen geleiteten Handelns gelingt Bourdieu eben mit dem Konzept des Habitus, welches das Handeln entgegen teleologischer Annahmen in Lernprozessen begründet sieht und den Blick des Theoretikers für die entscheidende Einsicht öffnet, dass die von ihm im Handeln erkannte Logik dem Handeln nicht eigentlich die Grundlage geben muss (s. Bourdieu 1987, 27). In *Praktische Vernunft* umschreibt Bourdieu den Begriff des Interesses mit den weniger vorbelasteten und irreführenden Begriffen der *illusio*, der *libido* und der *Investition* (s. Bourdieu 1998, 140). Die *illusio* – oder *libido*, wie Bourdieu mit Bezugnahme auf Freud an dieser Stelle schreibt – ist der grundsätzliche Glaube an den Sinn des Spiels, welcher das Spiel ermöglicht und der im Spiel gebildet wird. ‚Das Interesse‘ im Sinne der *il-*

⁵³ Bourdieu 1994b, 147: „Un acte désintéressé est-il possible?“ S. auch Fußnote 9 in Abschnitt 2.1.

⁵⁴ ‚Utilitarismus‘ (*utilitarisme*) bezeichnet hier offensichtlich im weiteren Sinne eine Theorie der ‚Zweckhaftigkeit‘, meint nicht im engeren Sinne die angelsächsische Lehre in Ethik und Volkswirtschaft (James und John Stuart Mill, Jeremy Bentham, Richard M. Hare usw.).

lusio ist, woraufhin die Spielenden mit ihren jeweiligen Positionen und Interessen übereinstimmen: die mentalen Strukturen, welche, homolog zur objektiven Struktur des Spiels, den Sinn für das Spiel darstellen. Die scholastische Behauptung von ‚Interessenssubjekten‘ (*homo oeconomicus*, die objektiven Klasseninteressen) verkennt die geschichtliche Gewordenheit dieser Spiele und dass die Spielenden immer schon beteiligt, betroffen (franz. ‚intéressé‘) sind und insofern ‚keine Zwecke haben‘, als sie immer schon ‚bei der Sache‘ (*pragma*) sind.

Bei Bourdieu steht der Begriff des Interesses stark unter dem Einfluss der Theorie der Felder. Das Interesse ist ein ‚In-Sein‘, Beteiligt- und Anerkannt-Sein im Spiel. Ein Gegensatz zum Interesse ist für Bourdieu daher die ‚Indifferenz‘ (*indifférence*), das Unbeteiligt-Sein an einem Spiel, dessen Sinn sich einem nicht erschließt, weil man unfähig ist, Unterschiede zu erkennen (s. ebd., 141)⁵⁵. Weil die Spiele in dem Maße, wie sie sich in der Gesellschaft ausdifferenzieren, die *libido* differenzieren, ist der Begriff des Interesses auch so vieldeutig: jedes Spiel erfordert ein bestimmtes Interesse und konstituiert sich über den Ausschluss anderer Interessen.

Die zweite der von Bourdieu kritisierten Vorannahmen, nach der Menschen gemäß wohlverstandenen ökonomischen Interessen handeln würden, findet ihre Zurückweisung ebenfalls im Rahmen der Theorie der Felder. Weil wir, wenn wir in bestimmten Zusammenhängen von Interesselosigkeit sprechen, gerade oft den Ausschluss eines bestimmten Interesses zur Stärkung eines anderen meinen, ist es zum besseren Verständnis nötig, verschiedene Interessen zu unterscheiden: (a) ökonomisches Interesse, (b) scholastische Interessen (künstlerische, wissenschaftliche), (c) politisches Interesse und schließlich (d) religiöses Interesse.⁵⁶ Da die diesen Interessen entsprechenden gesellschaftlichen Felder (ökonomisches, künstlerisches, akademisches, politisches etc.) nur relativ autonom sind, werden die Interessen zu ihnen in Beziehung gesetzt.⁵⁷

a) *ökonomisches Interesse*: Der Eigennutz gibt offensichtlich dem Handeln im ökonomischen Feld seine ‚Form‘. Wichtig ist auch hier die Feststellung, dass das ökonomische Verhalten, wie es von Betriebswirtschaft, *rational choice theory* usw. beschrieben wird, kein ‚ursprüngliches Interes-

⁵⁵ Vgl. Bourdieu 1998, 151-152.

⁵⁶ Damit sind nicht alle denkbaren Interessen erfasst – so etwa nicht die für den Sport oder das juristische Spiel erforderlichen.

⁵⁷ Vollständige Systematizität wird hier nicht angestrebt, weil dies zu einer allzu schematischen Darstellung einer Problematik führen würde, welche eigentlich durch das Zusammensammeln verschiedenster Stellen aus dem Werk Bourdieus erst erhellt wird.

se' widerspiegelt, sondern mit der Geschichte des ökonomischen Feldes verbunden ist. In seiner Beschreibung ökonomischen Handelns in der kabyllischen Gesellschaft wirft Bourdieu Licht auf ökonomisches Verhalten, welches mit den Maßstäben moderner Industriegesellschaften gemessen, häufig irrational erscheint (s. Gebauer/Krais 2002, 18-20 u. Bourdieu 1987, 209).

Im scholastischen Universum der Universität steht dem Eigennutz das konstitutive Interesse an Wissenschaftlichkeit, Objektivität gegenüber. Die relative Autonomie des Feldes verhindert die „Einführung nichtspezifischer politischer oder ökonomischer Waffen“ (Bourdieu 2001a, 142) – so zumindest der für das Feld konstitutive Anspruch.

Der Eigennutz innerhalb von Politik und Verwaltung wirkt sich nicht nur in Korruption und Veruntreuung öffentlicher Ressourcen aus. Bourdieu hält fest, dass die besonderen Interessen der Herrschenden mit den allgemeinen Angelegenheiten in besonderem Maße liiert sind (Bourdieu 1994a, 694). Das Problem verbleibt daher nicht auf der Ebene persönlicher krasser ethischer Verfehlung, sondern ist als strukturelles Defizit zu behandeln. Aber auch hier sieht Bourdieu die praktisch wirksame ‚Interessefreiheit‘ am Werk:

Diejenigen, die wie Marx das offizielle Bild, das die Staatsbürokratie von sich selbst zu geben sucht, umkehren und die Bürokraten als Usurpatoren des Universellen beschreiben, die als Privateigentümer öffentlicher Ressourcen agieren, haben nicht unrecht. Sie übersehen jedoch die durchaus realen Auswirkungen des obligatorischen Bezugs auf Werte wie Unparteilichkeit und uneigennütigen Dienst am öffentlichen Wohl.“ (Bourdieu 2001a, 159-160)

Bourdieu spricht gerade im Zusammenhang mit Politik und Verwaltung von ‚Universalisierungsgewinnen‘. Das politische und bürokratische Feld stellt ein Universum dar, in dem die ‚Tugend‘ (‚vertu‘) ‚Verallgemeinerungsprofite‘ (‚profits d’universalisation‘) in Form von ‚allgemeiner Anerkennung‘ (‚reconnaissance universelle‘) zu erzielen vermag. Diese Sublimierung des Interesses ist eine ‚Möglichkeit‘ der Universalisierung, welche im Zusammentreffen von Habitus und einem die Universalisierung befördernden Feld eintritt (s. Bourdieu 1998, 155-156). Bourdieu bezieht sich hier auf Machiavelli, nach dem „die Republik [...] ein Universum [sei], in dem die Tugend im Interesse der Bürger liege“ (Bourdieu 1998, 155)⁵⁸.

Die materiellen Interessen von Gruppen vermögen sich gleichsam zu universalisieren und können somit oft auch als ‚politische‘ Interessen ver-

⁵⁸ S. Bourdieu 1994b, 64-67.

standen werden. Auch wenn Ideologie dasjenige, was nur einem Klassen- oder Gruppeninteresse entsprechen mag, als nicht interessengeleitet aus- gibt, ist Ideologie ambivalent: In welchem Grad etwa ein materielles In- teresse nur verleugneter ‚Eigennutz‘ ist oder legitimer ‚aufrichtiger‘ Kampf für die ökonomische Ermöglichung eines Lebensstils (nicht not- wendigerweise des eigenen), dessen Existenz für die Gesellschaft für not- wendig oder wünschenswert erachtet wird, ist dem ‚Ideologen‘ wohl oft selbst nicht ganz klar. ‚Objektive‘ soziale Interessen begrenzen (und er- möglichen) Universalität und ‚Uninteressiertheit‘, weil die gesellschaftli- chen Subjekte die gesellschaftlichen Interessenskonflikte nicht im Kopf auflösen können und strukturellen Effekten sozialer Verkennung ausge- setzt sind. Materiell-politische Forderungen wie „Berlin muss unbedingt Künstlerstipendien einrichten“ oder „Eine Steuerreform muss die Anrei- ze zu unternehmerischer Perspektive fördern“ haben nicht die gleiche ‚Wahrheitsfähigkeit‘ wie wissenschaftliche Behauptungen (welche jene Forderungen unterstützen mögen). Sie haben eine ‚Geschmackskompo- nente‘, und die Objektivierung der Distribution des Geschmacks, sowie auch die Analyse der sozialen Genese der Forderungen, trägt streng ge- nommen auch nichts zur Beantwortung der Frage bei, ob die Forderun- gen ‚richtig‘ sind, so wie ein einzelner Satz innerhalb eines wissenschaftli- chen Systems oder Paradigmas richtig ist; offensichtlich jedoch können falsche ideologische Universalien in einer sachlichen Argumentation als partikular entlarvt werden. In Bourdieus Denken gibt es keine strenge Di- chotomie zwischen materiellem Interesse und politischer Forderung.

(b) Die *scholastischen Interessen* (künstlerische, wissenschaftliche) sind eigentlich die, welche gemeinhin als ‚uninteressiert‘ gelten. Zu Uninteres- siertheit in Kunst und Kultur, zur ästhetischen Einstellung, wurde hier schon einiges gesagt. Das Kunstwerk setzt sowohl in der Produktion als auch in der Rezeption eine ästhetische Einstellung voraus, welche sich *tendenziell* als Tautologie (l’art pour l’art) antagonistisch zur ökonomi- schen Tautologie – Geschäft ist Geschäft – verhält (s. Bourdieu 1998, 149). Die Geschichte des künstlerischen Feldes erweist sich als kumulativ: Reflexivität und Selbstreferenzialität des Feldes erhöhen die Zulassungsvoraussetzungen. Obwohl Bourdieu ein leidenschaftlicher Verfechter der Autonomie der Kunst war, bedeutete das für ihn nicht, dass sich Kunst nur um sich selbst drehen sollte. Die ästhetischen Interessen können sich beispielsweise symbiotisch mit dem Erkenntnis-Interesse verbinden. Die literarische Mimesis ermöglicht, wie Bourdieu es anhand von Flauberts Roman *L’éducation sentimentale* (*Die Erziehung des Herzens*) zeigt, eine

eigene Kunst- oder Roman-spezifische Form „verleugnenden Verstehens“ (Bourdieu 1999, 68-69). Der Roman führt die Realität als Illusion vor. Man kann hier alle Leben leben, weil man keines wirklich leben muss. Manche Erzählwerke sind geradezu dazu gemacht, die Voraussetzungen des Gemeinsinns, des ‚Wahrnehmungsglaubens‘ (Merleau-Ponty) freizulegen.⁵⁹ Dem wissenschaftlichen Blick erschließen die Erzählwerke die Realitäts- bzw. Glaubenseffekte als Korrespondenzen zwischen sozialen und tiefsten mentalen Strukturen (s. Bourdieu 1999, 518). Die wissenschaftliche Analyse der Mimesis⁶⁰ kann sowohl zum besseren Verständnis gesellschaftlichen Handelns als auch ihrer künstlerischen Ausdrucksformen (gleichzeitig Formen der Selbstreflexion) beitragen und bietet somit eine Alternative zu denjenigen Praktiken der philosophischen Ästhetik und Literatur- und Kunstwissenschaft, welche mittels formalistischer Epoché Kunstwerke als ganz eigenes Universum behandeln.⁶¹

Dem wissenschaftlichen Interesse hat Bourdieu in seinem Werk besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Wie auch der Künstler kann der Wissenschaftler ein Spiel ernst nehmen, d.h. sich Dingen widmen, welche gesellschaftliche Akteure mit einem anderen gesellschaftlichen Standpunkt als zwecklos auffassen mögen. Diese Diskrepanz führt zu dem Problem, dass der Wissenschaftler die Logik der Praxis, die er in der Theorie zu erkennen glaubt, den Objekten seiner Theorie selbst unterstellt bzw. seinen Standpunkt, welcher im Denken der Dringlichkeit und Notwendigkeit des Handelns enthoben ist, verallgemeinert. Die oben ausführlich dargestellte Verschleierung der gesellschaftlichen und sozialen Voraussetzungen in der ‚reinen‘ Ästhetik Kants hat Bourdieu in *Die feinen Unterschiede* noch nicht als ‚scholastische Ansicht‘ bezeichnet, sie stellt für Bourdieu später jedoch einen paradigmatischen Fall derselben dar (s. Bourdieu 1998, 213).

(c) *politische Interessen*: Ist ein selbstverliebter elitärer Gebrauch der Regeln des autonomen Feldes schon in der Kunst fragwürdig – Bourdieu hat solche Spielarten von Kunst einmal „programmierte Grenzüberschreitungen eines akademischen Antiakademismus“ (Bourdieu 2002a,

⁵⁹ S. Bourdieus Interpretation von William Faulkners Erzählung „A Rose for Emily“ (1999, 502-508).

⁶⁰ S. etwa zur Zeit-Mimesis ausgehend von Bourdieu Gebauer/Wulf 1993a.

⁶¹ Wichtig ist hier vor allem, dass Literatur- und Kunstwissenschaftler erkennen, dass nicht ihre Objekte ihnen bestimmte Methoden abverlangen, sondern letztere im Hinblick auf den Wechsel mit anderen gesellschaftlichen Praktiken und Erfordernissen reflektiert werden können.

121) genannt –, so ist die „primär unpolitische Haltung, die immer weiter um sich greift, weil das politische Feld immer stärker dazu neigt, sich selbst nur noch mit sich selbst zu beschäftigen und ohne Bezug auf seine Klientel zu funktionieren (also so ein bisschen wie ein künstlerisches Feld)“ (Bourdieu 1998, 142), ein sicherlich noch größeres Problem. In „Für einen Korporatismus des Universellen“, einem Postscriptum zu *Die Regeln der Kunst* – auf dessen Sonderstellung als nunmehr „normative Stellungnahme“ Bourdieu schon im ersten Satz hinweist – wird der Unterschied zwischen den scholastischen und den politischen Feldern recht deutlich. Bourdieu befürwortet die Autonomie der Schriftsteller, Künstler und Wissenschaftler, da diesen gerade „die mit dieser Autonomie verbundenen Werte – Interesselosigkeit, Kompetenz usw.“ (Bourdieu 1999, 524)⁶² – eine kritische Einflussnahme auf das Machtfeld ermöglichen, und fordert auf, in einer praktischen Politik den Gegensatz von reinem Schriftsteller (oder Wissenschaftler) auf der einen Seite und reinem politischen Akteur, Journalisten oder Experten auf der anderen Seite zu überwinden. Bourdieu gibt in seinem Werk dem Intellektuellen die Möglichkeit, sein „paradoxes Wesen“ (ebd.) zu verstehen: Die ‚unreinen‘ sozialen und historischen Voraussetzungen des Standpunkts des Intellektuellen sind vom Vergessen bedroht und damit auch seine Fähigkeit, sich kritisch und realistisch zum Feld der Macht in Bezug zu setzen. Während Bourdieu die relative Autonomie der Intellektuellen vor allem in ihrer aufklärerischen Funktion gerechtfertigt sieht, werden die wachsende Autonomie des Machtfeldes – bzw. seine Heteronomie gegenüber dem ökonomischen Feld –, die Zurückdrängung der Kritikfähigkeit in der Gesellschaft und die (selbstgewählte) Isolation der Intellektuellen zunehmend zum Problem.

Das Erkenntnisinteresse, welches für das wissenschaftliche Feld konstitutiv ist, ist durchaus nicht ganz aus der Politik zu verbannen. Da, wie bereits angedeutet, die Konstruktion der sozialen Welt in der Wirkungsweise des Habitus selbst angelegt ist, kann es kein der Politik absolut fremder Aspekt sein, die soziale Welt wissenschaftlich verstehen zu wollen. Das wissenschaftlich zugerüstete Verständnis spielt jedoch offensichtlich eine ambivalente Rolle bei der Universalisierung von Meinung, agiert an der Seite symbolischer Gewalt wie in der Durchleuchtung ihrer Mechanismen. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Politik ist ebenfalls eine zweischneidige. Der Glaube einer bestimmten ‚evolutionistischen‘ Form

⁶² Bourdieu 1992a, 462: „les valeurs associées à cette autonomie – désintéressement, compétence, etc.“.

(s. Vidoni 1997) des ‚historischen Materialismus‘, die Politiker durch Wissenschaftler und Ingenieure ersetzen zu können, war in dieser Hinsicht das eine große Missverständnis, denn ‚wie die Welt auszusehen habe‘ ist letztlich nun mal keine wissenschaftliche Frage. Das andere Missverständnis war die spontanistische Illusion (etwa bei Michail Bakunin), man könne die Antwort auf die Frage nach der gerechten Gesellschaft als eine Art verborgene Substanz dem ‚Volk‘ entlocken. Die beiden Antworten können auch originelle Verbindungen eingehen, beruhen sie doch beide auf verdinglichendem Denken von Substanzen. Bourdieu hat entschieden Szientismus-Kritik geübt, aber es abgelehnt, Wissenschaftler, und vor allem Soziologen, mit Zensur zu belegen unter Hinweis auf die Rolle von *Pseudowissenschaften* in geschichtlichen totalitären oder autoritären Staaten (s. 2001b, 36-38 sowie 136-140).

d) Das *religiöse Interesse* wird hier angeführt, weil anhand des religiösen Feldes Bourdieus Konzepte der Homologie und des Charismas besonders deutlich werden. Letzteren Begriff verwendet Bourdieu auch im Hinblick auf die Ästhetik, als Annahme der Überwältigung des reinen Auges durch das charismatische Kunstwerk.

Max Webers Religionssoziologie kritisch weiterentwickelnd, arbeitet Bourdieu im religiösen Feld das subtile Verhältnis zwischen ‚Klasseninteressen‘ – oder besser: Interessen von Gruppen mit gleichen Existenzbedingungen – und religiösen Interessen heraus. Erst mit dem Einsetzen von Prozessen ursprünglicher Arbeitsteilung, vor allem der Entstehung einer urbanen Bevölkerungsschicht mit rationalisierten Austauschbeziehungen, entwickeln sich Religionen, rational systematisierte Ethiken, welche den magischen Praktiken der Naturbezwungung entgegenstehen. So wie die Kunst ihr spezifisches Interesse jedoch im ‚uninteressierten Wohlgefallen‘ an der Form findet, werden die religiösen Spiele konstituiert durch die ‚existenziellen‘ Heilserwartungen (die ursprünglich diesseitig ausgerichtet sind). Die Ausübung der religiösen Handlungen, welche sich zunehmend in solche von Laien und solche von religiösen Spezialisten differenzieren, erfolgt „auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden“ (Bourdieu 2000, 15). Diese spezifisch religiösen Interessen sind aber nicht ablösbar von den Existenzbedingungen der sozialen Gruppen, so dass, wie Bourdieu festhält – die zwei Seiten des Missverständnisses markierend –, die Religionskriege weder ausschließlich als ‚Klassenkämpfe‘ noch als bloße gewalttätige theologische Auseinandersetzungen zu verstehen sind (s. ebd, 68).

Bourdieu's Untersuchung des religiösen Interesses entstammt auch der Begriff des ‚Charismas‘, der schon genannt wurde im Zusammenhang mit Bourdieus Zurückweisung der ‚charismatischen Ideologie‘ des Kunstwerks als der Ansicht, das Kunstwerk offenbare sich in der unmittelbaren Erfahrung eines ‚reinen Auges‘. Im religiösen Feld ähnelt dieser Erfahrung der Glaube an eine ‚ursprüngliche Prophetie‘. Der außeralltägliche Prophet stellt eine Positionierungsmöglichkeit im religiösen Feld dar. Seine Macht dem Anschein nach nur aus sich selbst beziehend, stellt der Prophet sich gegen die Priesterschaft, welche das Heilsversprechen der ursprünglichen Prophetie in kleine Münze gebrochen hat und es kraft religiöser Verbeamtung verwaltet. Bourdieu verwendet den Begriff des Charismas dementsprechend meist in einer sehr weiten Bedeutung, praktisch synonym mit der des ‚symbolischen Kapitals‘, in welches andere Kapitalsorten verwandelt werden, wenn sie in der Praxis anerkannt (und verkannt) werden (s. Bourdieu 1987, 257).

Die – im engeren Sinne des Begriffs – ‚charismatische‘ Herausforderung der etablierten Ordnung durch Newcomer und Revolutionäre sieht Bourdieu im Grunde in allen Feldern am Werk.⁶³ Gegenüber Weber, der noch gelegentlich Anklänge an eine heroische Geschichtsschreibung vernehmen ließe, geht es Bourdieu darum, die charismatischen Wirkungen als gesellschaftlich produzierte zu erweisen. Damit will Bourdieu keine Demontage der ‚großen‘, ‚maßgebenden‘ Menschen erreichen. Auch wenn er das Ruhmreden nicht gerade als die vordringlichste Aufgabe der Wissenschaft betrachtet, so sind die Revolutionäre keineswegs gesellschaftlich prädestinierte Instrumente. Die ‚Notwendigkeit‘ einer ‚unmöglichen‘ revolutionären Position darzulegen, die charismatische Wirkung zu erklären, heißt (post festum) zu zeigen, wie die Laufbahn eines bestimmten Subjekts oder einer Gruppe dazu angetan ist, die impliziten politischen und ethischen Stimmungen in Teilen der Gesellschaft zu bündeln und zum Ausdruck zu bringen (s. Bourdieu 2000, 105).⁶⁴ Dies ist ein ‚schöpferischer‘ Vorgang; vielleicht hat Bourdieu auch deshalb in der

⁶³ Auch die Analyse der konservativen Revolution an der deutschen Universität in den 1920er Jahren durch Martin Heidegger (Bourdieu 1976) steht deutlich im Zeichen des Charisma-Konzepts.

⁶⁴ Ein Beispiel aus dem künstlerischen Feld: Jacques Rancière hat im Hinblick auf Flauberts Romane darauf hingewiesen, dass sie in ihrer Enthaltung zu belehren und ihrer Gleichbehandlung der Sujets ganz unabhängig von der ‚aristokratischen‘ Herkunft und der wenig progressiven politischen Einstellung des Autors als ‚Demokratie in der Literatur‘ empfunden wurden (s. Rancière 2001, 123).

Entwicklung der Feld-Theorie das Konzept der Strukturhomologie von Produzent und Konsument gegenüber dem Konzept der direkten Nachfrage zunehmend gestärkt.⁶⁵

⁶⁵ S. Bourdieus nachträgliche Fußnote zu „Eine Interpretation der Religion nach Max Weber“ (Bourdieu 2000, 11-37, hier 28), in welcher er erklärt, das ihm die Beschreibung der Beziehung zwischen religiösen Akteuren und Laien als auf direkter Nachfrage beruhenden Interaktionen nun (1985) nicht mehr haltbar erscheint.

3. Hannah Arendt: Vergleich und Kritik

3.1. *Geschmack und Urteilskraft bei Hannah Arendt*

3.1.1. Darstellung des Problems von Geschmack und Urteilskraft bei Hannah Arendt

Für das Thema von Geschmack und Urteilskraft bei Arendt im Hinblick auf Kant ist vor allem die Vorlesung „Über Kants Politische Philosophie“ (gehalten 1970 an der New School in New York) zu behandeln, welche Ronald Beiner 1982 postum veröffentlichte (Arendt 1998a). Zu Lebzeiten hat Hannah Arendt 1958 einen Aufsatz „Kultur und Politik“ in der Zeitschrift *Merkur* veröffentlicht. Dieser Aufsatz – abgedruckt in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (Arendt 1994b) – stellte eine leicht veränderte Fassung eines Vortrags dar, den Arendt im gleichen Jahr anlässlich eines Kulturkritiker-Kongresses in München gehalten hatte. Arendts Interpretation von Geschmack und Urteilskraft bei Kant betreffend, antizipiert der Vortrag schon wichtige Aspekte, welche dann in der Vorlesung 1970 weiter entfaltet werden. Darüber hinaus hat „Kultur und Politik“ eine gesellschafts- bzw. kulturkritische Seite, die für diese Arbeit sehr wichtig ist, weitgehend aber erst in deren letztem Teil behandelt wird. „Kultur und Politik“ fand 1961 in einer englischen Variante, „The Crisis in Culture. Its Social and Political Significance“, in einem Sammelband Arendts mit dem Titel *Between Past and Present* (Arendt 1961) Aufnahme. In Grundaussage und Gedankengang stimmt dieser englische Aufsatz mit dem früheren deutschen überein, unterscheidet sich jedoch erheblich in Details und Wortlaut (der englische ist oft pointierter); deshalb werden hier beide zitiert.⁶⁶

„The Crisis in Culture“ ist in Teilen ein Extrakt aus Arendts wohl bekanntestem Werk, *Vita activa* (Arendt 2002b), das als *The Human Condition* im gleichen Jahr wie ihre Rede vor dem Kulturkritiker-Kongress, also 1958, erschien. Wie in *Vita activa* wird das Verhältnis von Arbeit, Herstellen der Werke (*poiesis*) und Handeln (*praxis*) beleuchtet. In vielem an Heidegger erinnernd, postuliert Arendt ein ursprünglicheres Verständnis der genannten Aktivitäten in der Antike. Aufgrund einer als krisenhaft zu bezeichnenden Aufwertung des *homo faber* und des *homo laborans* durch

⁶⁶ Für Veröffentlichungsgeschichte und Konkordanz s. Arendt 1994, 417.

die Moderne erscheine dieser nun der Künstler als das letzte Individuum in der Gesellschaft (s. Arendt 1961, 200). Die Griechen hingegen hätten gerade den Künstler als Banausen zu kritisieren gewusst, weil er das Handeln in der Öffentlichkeit den Maßstäben des Herstellens, der Zweckmäßigkeit unterwerfe. Der Gegensatz zwischen dem Herstellen der Werke, als einsame, weltabgewandte Tätigkeit begriffen, und dem Handeln als gemeinschaftlicher, weltzugewandter Aktivität verschwinde indessen aus der Perspektive der Urteilenden, denn für diese würden Werke und Handlungen einen *Erscheinungsraum* bilden bzw. werde der öffentliche Raum erst von ‚den Vielen‘, „the many“⁶⁷ (Arendt 1961, 217) konstituiert. Den Philosophen versteht Arendt als einen Zuschauer, der besonders trainiert darauf ist, Sachen auf ihre Schönheit hin anzuschauen (s. ebd., 217). Der kantische Begriff der ‚Uninteressiertheit‘ dient Arendt somit zur Beschreibung des öffentlichen Raumes der Kultur *und* der Politik. Auch weitet sie, gleich Bourdieu, die Reichweite des Begriffs der ‚Uninteressiertheit‘ auf die praktische Philosophie aus.

Der Begriff der ‚Uninteressiertheit‘ speist sich in „The Crisis of Culture“ – wie auch in der späteren Vorlesung „Über Kants Politische Philosophie“ – nicht nur aus Kants transzendental-logischer Begründung des Geschmacksurteils (aus der Unterscheidung von Sinnen- und Reflexionsgeschmack), sondern wird synkretisiert mit der ‚erweiterten Denkungsart‘ des gemeinen Menschenverstandes aus §40 der *Kritik der Urteilskraft*. Kant versteht unter dieser Denkungsart eine Verallgemeinerung des Standpunktes, wobei man „sich in den Standpunkt anderer versetzt“ (Kant 1974b, X, 227)⁶⁸. In der Vorlesung „Über Kants Politische Philosophie“ werden viele dieser Fäden wieder aufgegriffen. Zentraler Topos ist nun der ‚Zuschauer‘. Der Erscheinungsraum wird dementsprechend auch als „Schauspiel“ (Arendt 1998a, 83) apostrophiert. Es ist das ‚uninteressierte Wohlgefallen‘ des Zuschauers, welches als eine Art ‚transzendentes Prinzip der Publizität‘ zum Maßstab des Handelns wird (s. ebd., 81). Als Philosoph, Dichter und Geschichtsschreiber hat der Zuschauer Abstand vom Geschehen, in welches die Handelnden mit ihren Meinungen (*doxa*) und Interessen verstrickt sind. Hannah Arendts Behandlung der *Kritik der Urteilskraft* ist in der Vorlesung recht umfassend. Sie verortet die dritte Kritik-Schrift Kants innerhalb der Architektur seines Werks, in welchem sich für sie drei miteinander im Streit befindliche Begriffe des

⁶⁷ Diese und alle folgenden Übersetzungen aus „The Crisis in Culture“ (Arendt 1961) durch den Verfasser, M.M.

⁶⁸ KU, §40, B 159.

Menschen zeigen: erstens der Mensch als Teil der Naturgeschichte, der ‚List der Natur‘ unterworfen (Kritik der teleologischen Urteilskraft); zweitens – dem Moralgesetz unterworfen – der Mensch als Zweck an sich selbst (Kritik der praktischen Vernunft); drittens der Mensch als ‚Erdenbewohner‘, welcher nicht autonom ist, sondern vielmehr zum Urteilen und Denken der Gemeinschaft bedarf und mit dem *sensus communis* ausgestattet ist (s. Arendt 1998a, 41). Ronald Beiner hat gut fünfzehn Jahre nach seiner noch deutlich zurückhaltenderen Darstellung von Arendts Urteilstheorie (Beiner 1998b) dargelegt, welche Freiheiten sich Arendt im Umgang mit dem Werk Kants und seiner Systematik erlaubt (Beiner 1997). Unter Abwertung von Kants Rechts- und Staatslehre rekonstruiere Arendt Kants ‚eigentliche‘, ‚ungeschriebene‘ ‚Politische Philosophie‘ aus der *Kritik der Urteilskraft*, einigen vorkritischen Schriften und dem anthropologischen Werk. Diese unorthodoxe Anverwandlung der Schriften des philosophischen Übervaters Kant (s. Beiner 1997, 26) – eine Darstellung der Philosophie Kants als Antizipation der eigenen – richte sich gegen eine Form des Liberalismus, welcher Öffentlichkeit nur als residualen Ort der Deliberation vor dem Hintergrund eines rationalen Konsenses über unveräußerliche private Rechte begreift und eine Tradition darstellt, welche sich mit größerem Recht auf Kant berufen könne als Arendt (s. Beiner 1997, 24). Angemerkt sei, dass man Arendts Lesart getrost auch so beurteilen kann, wie Bourdieu es im Hinblick auf Heideggers Kant-Lektüre getan hat: als Schachzug im „Kampf um die Bemächtigung des Kantischen Erbes“ (Bourdieu 1976, 89), eine ambitionierte Positionierung im philosophischen Feld mittels einer revolutionären Neulektüre.

Zu berücksichtigen ist im Zusammenhang mit dem oben dargestellten Topos des uninteressierten Zuschauers auch Arendts Interpretation der berühmten Passage Kants zur Französischen Revolution in „Der Streit der Fakultäten“. Kant beantwortet die Frage, ob der Mensch in einem beständigen Fortschritt zum Besseren begriffen sei, mit dem Hinweis auf die „Denkungsart der Zuschauer“, „welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset“ (Kant 1991b, XI, 357)⁶⁹. Arendt zitiert das zentrale Kapitel, „Von einer Begebenheit unserer Zeit“, fast vollständig. Wir können ihr hier darin nicht folgen, ein Stückchen von dem Kapitel sei dennoch wiedergegeben.

Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen *öffentlich* verrät und eine so allgemeine und doch uneigennütige Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Ge-

⁶⁹ *SdF*, A 143.

fahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solcher ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht. (ebd.)

Kant, laut Arendt, hebt hier hervor, dass der moralische Charakter der Menschheit sich nicht in den (Un-)Taten der beteiligten Menschen zeige, sondern im Auge des Betrachters. Arendt scheint die im Zitat genannte ‚Uneigennützigkeit‘ gedanklich zu verbinden mit der ‚Uninteressiertheit‘ des Betrachters des Schönen in der Analytik des Schönen, auch wenn bei Kant von der „interessierte[n] Teilnahme“ (Arendt 1998a, 65) die Rede ist. Es handle sich bei diesem Interesse schließlich um ein uneigennütziges, universelles: die Gründung des allgemeinen weltbürgerlichen Zustands.

Arendt betont: „[...] der Handelnde, als Teilnehmer an dem Spiel, muß seine Rolle spielen; er ist per definitionem parteilich. Der Zuschauer ist per definitionem unparteilich; keine Teilnahme, keine Rolle wird ihm zugewiesen“ (Arendt 1998a, 75). Es ist dies eine der Textstellen, welche Beiner bewogen haben, zu behaupten, dass das Urteilen im Spätwerk Arendts aus der *vita activa* in die *vita contemplativa* übergeht (s. Beiner 1998b, 119, 177). Dies ist tendenziell richtig, verschweigt jedoch die Spannungen, welchen der Begriff des Urteilens in seiner Stellung zwischen dem manchmal sehr *scholastisch* aufgefassten ‚Denken‘ einerseits und dem ‚Handeln‘ und ‚Wollen‘ andererseits bei Arendt bis in die letzten Werke hinein ausgesetzt bleibt. Die *Tätigkeit* des Urteilens kann *nicht* ohne weiteres der einen oder der anderen *vita*-Konzeption zugeschlagen werden. Bezeichnenderweise zitiert Arendt die folgende Stelle aus dem angesprochenen Kant-Text:

Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen [den Revolutionierenden] hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten, und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äußere, zuschauende Publicum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisierte. (Arendt 1998a, 76)⁷⁰

⁷⁰ S. Kant 1991, XI, 359-360; *SdF*, A 146-147. Eckige Klammern im Zitat durch Herausgeber Beiner oder Arendt [!].

Hier steckt offensichtlich die Exaltation der Akteure die ‚uninteressierten‘ Zuschauer der Revolution an.

Zugegeben: Arendt relativiert ihre frühere Poliskonzeption – die Polis ist „dies ‚Publikum‘ in einem Zuschauerraum, in dem ein jeder zugleich Zuschauer und Mithandelnder ist“ (Arendt 2002b, 249). Man kann sogar sagen, dass Arendt in ihrer Vorlesung eine Art ‚kontemplative‘ Perspektive auf die Öffentlichkeit untersucht, welche der der ‚Guckkastenbühne‘ ähnelt. Verbliebe damit von der Hoffnung auf die Möglichkeit der Freiheit angesichts der fatalen Geschichte der Menschengattung nur ein matter Schimmer im Auge des ansonsten melancholischen Zuschauers? Dies wäre eine Fehlinterpretation von Arendt. Ihr geht es nicht um die Rückbesinnung (‚Subreption‘ bei Kant) des Zuschauers auf die moralische Anlage des Menschen im Modus des Erhabenen – dies ist die kantische Interpretation des ‚Enthusiasm‘. Vielmehr sucht sie die tatsächliche Möglichkeit freien Handelns in der Orientierung desselben am Ideal der ‚Uninteressiertheit‘ zu begründen. Die Akteure handeln schließlich auf die Zuschauer hin. Auch wäre die Theorie eines rein ‚parteilichen‘, interessegeleiteten Handelns gemäß Arendts Denken nichts anderes als deren Reduktion zu einer jener Ideologien, welche sie für die ‚totalitären Systeme‘ als handlungsleitend zu erkennen glaubt. Die Beglaubigung einer solchen Handlungstheorie hätte für Arendt im Prinzip gerade den Verlust jeglichen Urteilsvermögens – fehlgeleiteten Aberglauben – dargestellt.⁷¹

Tatsächlich liegt in der letzten Vorlesung Arendts – entgegen der Behauptung Beiners – eine Engführung von *vita activa* und *vita contemplativa* vor. Die ‚Idee der allgemeinen Mitteilbarkeit‘, ‚Freude‘ und ‚uninteressierten Lust‘ aller verlangt, dass „diese Idee zum Prinzip nicht nur ihrer Urteile, sondern auch ihrer Handlungen wird“ (Arendt 1998a, 99). Die Maxime des Akteurs und der Maßstab des Urteilens werden eins. Auf diese Weise werden die Urteile des ‚uninteressierten‘, ‚unbeteiligten‘ Zuschauers zum Bezugspunkt des in seiner Sicht beschränkten Akteurs. Der Handelnde sucht den Beifall der anderen, er ist von der Meinung (*doxa*) der anderen abhängig. Diese Abhängigkeit gilt nach Arendt aber nicht für den Zuschauer: Er ist der Maßstab, „und dieser Maßstab ist autonom“

⁷¹ Es ist im Rahmen der Theatermetaphorik übrigens die Semantik der Marionette, welche unter dem Einfluss des frühen französischen Materialismus der Veranschaulichung eines mechanischen Geschehens dient (s. Schramm 2004, 52). Kant weist das Verständnis des Menschen als „Marionette“ oder „Vaucansonsches Automat“ zurück. Jacques de Vaucanson, 1709-1782, war ein berühmter Pariser Konstrukteur von Automaten. Als sein Meisterwerk gilt die mechanische Ente von 1738.

(Arendt 1998a, 75-76). Arendt gesellt der Polis von *Vita activa* den Zuschauer bei. Sie handelt vom Verhältnis des Philosophen zur Politik, und dies stellt eine Erweiterung ihrer früheren Urteilstheorie dar, kein Abgehen von derselben.

Das Urteil des Zuschauers setzt Arendt zudem als ästhetische Reflexion des geschichtlichen Ereignisses einer teleologischen Geschichtsdeutung hegelscher und marxistischer Prägung entgegen, aber auch der teleologischen Geschichtsdeutung bei Kant (Geschichte des Menschen als Naturzweck, als Gattungswesen). Wie das Schöne ist auch das besondere Ereignis in der Geschichte, als Ausgangspunkt einer ‚erzählbaren Geschichte‘ „ohne Vergleichsmaßstab und zeitunabhängig“ (s. ebd., 102). Auch die Frage nach der Sinnfälligkeit dieser Gedankenfigur wird im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder in den Blick kommen.

3.1.2. Diskussion von Hannah Arendts Theorie von Geschmack und Urteilskraft

Im Folgenden wird Hannah Arendts Urteilstheorie anhand der einzelnen Momente des Geschmacksurteils bei Kant diskutiert und mit Bourdieus Kant-Interpretation kontrastiert. Die soziologischen Implikationen von Arendts Theorie werden angedeutet, aber erst im weiteren Verlauf der Arbeit entfaltet. Abweichend von der Vorgehensweise bei Bourdieu werden in der Folge das erste und vierte sowie das zweite und dritte Moment des Geschmacksurteils gemeinsam behandelt.

a) *Uninteressiertheit/Gemeinsinn*: Im Begriff des Gemeinsinns gibt Hannah Arendt dem Übergang vom Sinnenurteil zum Geschmacksurteil eine besondere Wendung, indem sie das erste Moment des reinen Geschmacksurteils, die Unterscheidung von Genuss und uninteressiertem Wohlgefallen, synthetisiert mit §40 der *Kritik der Urteilskraft*, wo vom ‚gemeinen Menschenverstand‘ die Rede ist. Damit tauchen im Hintergrund der Diskussion Kants durch Arendt verschiedenste Aspekte der Tradition des Nachdenkens über den Gemeinsinn auf. Impliziert ist dabei einerseits die sehr alte Frage nach dem ‚sechsten Sinn‘, welcher den Sinnen gemein ist (*kyrion aistheterion, sensus communis*). Zum anderen werden auch die Fragestellungen der *common-sense*-Philosophie, die sich aus jenen Überlegungen speiste, aufgerufen: inwiefern es eine den Menschen gemeinsame Ausstattung mit Prinzipien theoretischer und moralischer

Art gibt, welche der Wahrnehmung, dem Urteilen aller zu Grunde liegen.⁷²

(a-a) *aisthesis-Problematik – von der Sinnlichkeit zum Auge des Geistes*: Hannah Arendt hebt in ihrer Vorlesung mehrmals das idiosynkratische Wesen des Geschmacks hervor. Das „Es-gefällt-oder-mißfällt-mir“ ist in den ‚inneren Sinnen‘ – den Nahsinnen Geschmack und Geruch – „in überwältigender Weise anzutreffen“ (Arendt 1998a, 89). Sie betont, dass Kant das Gegenteil des Schönen nicht eigentlich im Hässlichen, sondern im Ekelhaften gesehen hat (s. ebd., 91). Arendt interessiert die Unterscheidung von idiosynkratischem und Reflexionsgeschmack deswegen, weil sie eine neue Begründung des politischen Vermögens sucht. Im Unterschied zur Monologizität in Kants praktischer Vernunft erscheint das Individuum in Geschmacksdingen abhängig von seinen Mitmenschen zu sein – „Wenn man urteilt, urteilt man als Mitglied einer Gemeinschaft“ (ebd., 97), so Arendts prägnante Formel. Oder, anders formuliert: Weil man nicht außerhalb der Gesellschaft von Menschen leben könne, urteile man als Mitglied dieser Gemeinschaft und „nicht als Mitglied einer übersinnlichen Welt“ (ebd., 91). Der sechste Sinn, der Gemeinsinn, wird von Arendt in „Das Denken“, dem ersten Teil von *Vom Leben des Geistes*, in die Nähe des Begriffs des Wahrnehmungsglaubens von Merleau-Ponty gerückt,⁷³ als unsere „Gewißheit, daß das Wahrgenommene unabhängig vom Wahrnehmungsakt existiert“ und der Gegenstand „auch anderen als solcher erscheint“ (Arendt 1998c, 55). Wenn sich ‚über Geschmack nicht streiten lässt‘ auf Grund seines idiosynkratischen Wesens, müsse, so Arendt, wohl etwas hinzutreten, damit die direkte Affiziertheit, die private Beschränktheit des Geschmacksurteils, zum Öffentlichen hin überwunden werden kann. Arendt sieht die Lösung dieses Problems in der Einbildungskraft und im Gemeinsinn. Die (re-)produktive Einbildungskraft beurteile Gegenstände, die nicht mehr länger gegenwärtig sind, oder entgegenwärtige die Gegenstände aktiv. Es wäre verengend zu glauben, es ginge Arendt hier etwa nur um die Geschichtsschreibung, vielmehr geht es ihr allgemeiner um *Distanzierung*. Nicht umsonst recurriert Arendt hier auf ihre oben schon angeführte Unterscheidung zwischen dem partiischen Handelnden und dem Zuschauer, welcher das *Ganze* zu überblicken vermag. Ob nun die zeitliche Distanz von einer Geschichte nach deren Ende oder ob eine räumliche Distanz – unter Sublimierung der Sinn-

⁷² S. zu den verschiedenen Traditionen, welche im Text Kants zusammentreffen, Naumann-Beyer 2002.

⁷³ S. zu diesem Begriff Merleau-Ponty 1994, 19, 32, 35-36 u. 139.

lichkeit im Bedeutungszuwachs der Fernsinne gegenüber den Nahsinnen – vorliegt, es geht Arendt prinzipiell darum, die Zeit der Praxis mit ihrer Gerichtetheit, ihrem Rhythmus und Tempo: kurz ihrer Dringlichkeit (s. dazu Bourdieu 1987, 149) zu suspendieren, den praktischen Sinn in der Reflexion zu überwinden. Arendt lokalisiert den sechsten Sinn nicht etwa, was auch schon vorkam, im Tastsinn, sondern in der „Chefetage des Kopfes“⁷⁴, und geht von einem Vorgang intellektueller Kritik, einem kognitiven Prozess zweiter Ordnung aus:

Wenn man sich etwas repräsentiert, das abwesend ist, schließt man in gewissermaßen jene Sinne, durch die einem Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit gegeben werden. Der Geschmackssinn ist ein Sinn, in dem man sich gewissermaßen selbst sinnlich wahrnimmt; er ist ein innerer Sinn. Also: Die *Kritik der Urteilskraft* erwächst aus der Kritik des Geschmacks. Diese Operation der Einbildung bereitet den Gegenstand für die „Operation der Reflexion“ zu. Und diese zweite Operation der Reflexion ist die eigentliche Tätigkeit des Etwas-Beurteilens. (Arendt 1998a, 92)

Arendt folgt in ihrer Beschreibungsmetaphorik zwar weitgehend dem Muster der kantischen Sublimierung des Geschmacks, doch geht es ihr durchaus auch darum, die Verbindung vom einfachen Geschmack zum Reflexionsgeschmack in der Theorie nicht abbrechen zu lassen. So ist ihr die Sinnlichkeit als Ausgangspunkt des Geschmacks und der Gemeinschaftlichkeit, welche sie zu stiften vermag, sehr wichtig: „Sie müssen allein sein um zu denken; Sie brauchen Gesellschaft, um eine Mahlzeit zu genießen“ (ebd., 91).

Man sollte als Interpret den unfertigen Charakter von Arendts Gedanken sowie den eher intuitiven Stil ihres Philosophierens berücksichtigen. Arendt vollzieht den ‚magischen Einschnitt‘ transzendental/empirisch nicht. Die Frage wird in der Folge jedoch sein, inwieweit sie ihn zu überwinden vermag.

a-b) *gemeiner Menschenverstand; Reflexion der Standpunkte*: Kant handelt in §40 der *Kritik der Urteilskraft* vom gemeinen Menschenverstand, für den er drei Maximen angibt: *vorurteilsfreie, erweiterte und konsequente* Denkungsart. Diese drei Maximen entspringen dem Verstand (vorurteilsfrei), der Urteilskraft (erweitert) und der Vernunft (konsequent). In unserem Zusammenhang ist die ‚erweiterte Denkungsart‘ wichtig, denn diese Maxime weist nach Kant über die subjektiven Privatbedingungen hinaus. Allgemein räumt Arendt dem ‚gemeinen Menschenverstand‘ derartige Bedeutung ein, weil in ihm die Universalität des reinen Ge-

⁷⁴ Naumann-Beyer beschreibt diese Intellektualisierung des Gemeinsinn-Begriffs anhand von Descartes (s. 2002, 213-216).

schmacksurteils relativiert erscheint: Der ‚allgemein[e] Standpunkt‘, von dem aus man „über sein eigenes Urteil *reflektiert*“ ist nur dadurch zu erreichen, daß man „sich in den Standpunkt anderer versetzt“ (Kant 1974, X, 227)⁷⁵. Kant zeigt im §40, Arendt zufolge, Ansätze einer Theorie der Intersubjektivität, man könnte auch sagen *Dialogizität*. Die Figur der Positionalität erlaubt es Arendt ihrer Meinung nach, den Menschen, wie er in der Sozialwissenschaft behandelt wird, in ihre Urteilstheorie aufzunehmen. ‚Standpunkt‘ versteht sie in der Vorlesung als Zugehörigkeit zu ‚Klassen‘ oder ‚Gruppen‘ (s. Arendt 1998a, 62). Dementsprechend hält sie in „Kultur und Politik“ fest, dass Geschmack nicht nur bestimmt, „wie die Welt aussehen soll, sondern auch wer in der Welt zusammengehört“ (Arendt 1994b, 301). Die erste Bestimmung kennzeichnet Arendts Begriff des Geschmacks als ‚politisches Vermögen‘, die zweite als *soziale Funktionsweise*. Arendt spricht damit *soziale Wahlverwandtschaften* an, wie sie Bourdieu im Habitus-Konzept erklärt hat, und registriert gleichfalls deren unwillkürliches, blitzartiges Funktionieren: „Wir wissen ja alle, daß Menschen sich an kaum etwas anderem so schnell erkennen und sich dann auch so unbedingt als einander zugehörig empfinden können als durch eine entdeckte Verwandtschaft in Fragen dessen, was gefällt und missfällt“ (ebd.). Die Analogie mit Bourdieu verdeutlicht auch, dass die Frage des Übergangs vom Sinnengeschmack zum Reflexionsgeschmack Arendt als ‚politische Theoretikerin‘, im Hinblick auf das Verhältnis von Politik und Gesellschaft interessiert.

Arendts oben zitierte Beschreibung des gemeinsamen Genießens einer Mahlzeit (die religiösen Konnotationen wären mitzudenken) ist ein Beispiel für ‚Intersubjektivität‘, denn das „nichtsubjektive Element bei den nichtobjektiven Sinnen ist Intersubjektivität“ (Arendt 1998a, 91). Ferner finden sich Belegstellen für Arendts Absicht, über die monologische Reflexion des Subjekts hinauszukommen, in Heft 12 (August 1957) ihrer *Denktagebücher* – Eintragungen, welche offensichtlich Gedanken in „Kultur und Politik“ antizipieren. Arendt postuliert, dass „die Entdeckung der [reflektierenden, ästhetischen] Urteilskraft das Schema von apriori–aposteriori sprengt“ (Arendt 2002a, 569). Die Bedeutung des intellektualistischen kategorischen Imperativs („gesetzgebende Vernunft“) relativiert sich für sie zu einem „Satz des Widerspruchs“, welcher „Einstimmigkeit mit sich selbst“ fordere, während mit dem ‚Gemeinsinn‘, wie er im §40 beschrieben sei, Einstimmigkeit mit anderen hinzukäme. Dieses Mitein-

⁷⁵ Kursive Hervorhebungen durch den Verfasser, M. M.; KU, §40, B 159.

ander ist nach Arendt „in der politischen Philosophie der größte Schritt seit Sokrates“ (ebd., 570).

Am leichtesten lässt sich Arendts Auffassung von Intersubjektivität nachvollziehen, wenn man an eine alltägliche Situation denkt, in der man mit einer vertrauten Person in einen Konflikt geraten ist. Man kann dann versuchen, den Standpunkt der anderen Person einzunehmen. Es ist dies eine Reflexion, bei der man ganz wesentlich auf Sprache angewiesen sein wird – man formuliert seinen eigenen Standpunkt und den des anderen. Kant spricht auch davon, dass der gemeine Verstand „nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur als nach dunkel vorgestellten Prinzipien, urteilt“ (Kant 1974b, X, 157)⁷⁶. Dass wir uns an ein ‚mögliches‘ Urteil und nicht an ein ‚wirkliches‘ halten, liegt im Wesen von dialogischen Situationen, in denen man gleichermaßen zu viel und zu wenig von seinem Gegenüber weiß. Man könnte hier die frühen Schriften des bedeutendsten Dialogizitätsforschers, Michail Bachtin, konsultieren. In seinem Begriff der ‚Außerhalbfindlichkeit‘ (*vnenachodimost*) hat Bachtin ein luzides Verhältnis von ich und anderem in sehr eindringlichen phänomenologischen Metaphern beschrieben.⁷⁷ *Ego* und *alter* haben inkongruente Horizonte (*krugozory*). Insofern *ego* und *alter* sich gegenseitig in begrenztem Maße objektivieren, Aspekte des anderen sehen, welche diesem unsichtbar bleiben (Mimik, Gestik und Hintergrund etwa), stellt sich ein ‚Exzess des Sehens‘ (*izbytok videnija*) ein. *Ego* und *alter* bewahren dabei immer eine gewisse Spontaneität, weil sie sich selbst wiederum in der Spiegelung durch den anderen reflektieren müssen. Bei Arendt gibt es durchaus vergleichbar subtile Figuren von Dialogizität. In *Vita activa* weist Arendt dem Handeln und Sprechen eine „Aufschlußgebende Qualität“ (Arendt 2002b, 220) zu und betont dabei das Risiko des Individuums, sprechend und handelnd sein ‚Wer‘ in Erscheinung treten zu lassen:

Nur vollkommenes Schweigen und vollständige Passivität können dieses Wer vielleicht zudecken, den Ohren und Augen der Mitwelt entziehen, aber keine Absicht der Welt kann über es frei verfügen, ist es erst einmal in Erscheinung getreten. Es ist im Gegenteil sehr viel wahrscheinlicher, daß dies Wer, das für die Mitwelt so unmissverständlich und eindeutig sich zeigt, dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen bleibt, als sei es jener δαίμων der Griechen, der den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt und

⁷⁶ KU, §20, B 64.

⁷⁷ S. insbesondere die Kapitel „The Spatial Form of the Hero“ und „The Spatial Whole of the Hero and His World in Verbal Art: The Theory of Horizon and Environment“ in Bakhtin 1990, 22-52 u. 92-99.

daher nur denen sichtbar wird, denen der Betreffende begegnet, niemals ihm selbst. (ebd., 219-220)

Hier wird also gleichfalls eine Inkongruenz der Gesichtsfelder von *ego* und *alter* gedacht. In gewisser Hinsicht kennt das Ich sein ‚Wer‘ weniger, als seine Mitwelt es kennt. *Alter* aber kennt das Schicksal von *ego* nicht vor dessen Tod, welcher aus dessen Leben eine erzählbare Geschichte macht.

Dass das ‚bloß mögliche‘ Urteil, nicht das ‚wirkliche‘ leitend ist, ist in Arendts Auslegung der Inkongruenz der Gesichtsfelder der Individuen in ihrer Positioniertheit geschuldet. Diese Überschneidung der Standpunkte bei nie eintretender Identität ist, genau besehen, überhaupt Voraussetzung dafür, dass Individuen gegeneinander Forderungen erheben können, einander des Irrtums bezichtigen oder durch anderer Worte und Taten positiv überrascht sein können. Inkongruenz der Standpunkte wird als Voraussetzung des Urteilens angesprochen. Kant handle vom „kritischen Denken“ gerade nicht als einer „außergewöhnlich erweiterten Empathie“, denn diese würde nur bedeuten, „ihre [der anderen Individuen] Vorurteile gegen die meinem eigenen Platz entsprechenden auszutauschen“ (Arendt 1998a, 61).

Nachdem nun Hannah Arendts theoretische Operation der Anbindung des reinen Geschmacksurteils an den ‚gemeinen Menschenverstand‘ deutlich geworden sein sollte, soll diese Figur nun diskutiert werden, der besseren Übersicht halber in Unterscheidung philologischer (a-b-a) und sachlicher Aspekte (a-b-b).

a-b-a) *philologische Diskussion*: Obwohl das Ergebnis, zu dem Arendt in der Verbindung des reinen Geschmacksurteils mit dem ‚gemeinen Menschenverstand‘ kommt, für sich Erkenntniswert hat, trägt es doch zum besseren Verständnis von Arendts Theorie bei, die philologischen Fehler aufzuzeigen, auf der ihre Kant-Interpretation beruht. §40 der *Kritik der Urteilskraft* ist überschrieben mit „Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*“. Arendt aber setzt in der Folge den *sensus communis* – als Forderung der ‚Beistimmung aller‘ im reinen Geschmacksurteil – mit dem ‚gemeinen Menschenverstand‘ gleich.⁷⁸ Tatsächlich argumentiert Kant aber, dass „der Geschmack mit mehrerem Rechte *sensus communis*

⁷⁸ Beiner (1997, 27) hat bereits auf den Irrtum Arendts hingewiesen, in Kants Analytik des Schönen etwas anderes von Kant intendiert zu sehen als die Ausarbeitung transzendentaler Gültigkeitskriterien für das Geschmacksurteil. Er ist dabei jedoch nicht auf die interessante Stellung des Begriffs des ‚gemeinen Menschenverstands‘ eingegangen, noch darauf, wie Arendt ihn entwickelt.

genannt werden könne, als der gesunde Verstand [=gemeiner Menschenverstand]“ (Kant 1974b, X, 227)⁷⁹. Für Kant ist der §40 nicht viel mehr als eine „Episode“. Er grenzt den gemeinen Menschenverstand vom reinen Geschmacksurteil ab, und zwar weil – wie bereits angedeutet – ersterer für Kant nach Begriffen, dunklen Maximen, urteilt, während das reine Geschmacksurteil als Bestimmungsgrund Lust/Unlust hat. Arendt möchte sich bei ihrer Suche nach dem politischen Urteil offensichtlich nicht auf ‚Begriff‘ und ‚Schema‘ im logischen Urteil berufen – diese bleiben, weil der ‚zwingenden Erkenntnis‘ zugeordnet, außen vor. Deswegen erscheint ihr der ‚gemeine Menschenverstand‘ aus §40, in dem die verschiedenen Urteilsformen ungeschieden sind – „Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit“ (Kant 1974b, 225)⁸⁰ – geeignet, um eine Grundlage für intersubjektive Kommunikation auf Basis von Geschmack einzuführen und die kantische Kritik der Urteilskraft überhaupt anschlussfähig für die Politik zu machen; das Ergebnis ist eine Kommunikation auf Basis einer „Reflexion, die alle anderen und ihre Gefühle berücksichtigt“ (Arendt 1998a, 96). Arendt ist also, ganz entgegen Kants Absichten, auf der Suche nach einer Bestimmung ‚unreiner‘ Rationalität: Das „eigentliche Reich des Menschen“ ist „gleich weit entfernt [...] von den tierischen Bedürfnissen und der ‚Vernunft überhaupt“ (Arendt 2002a, 573). Das ‚freie Wohlgefallen‘ in Verbindung mit dem ‚gesunden Menschenverstand‘ bestimmt Arendts Freiheitsbegriff, nicht Kants Identifikation von Freiheit und Vernunft.

In ihren Denktagebüchern exzerpiert Arendt den Absatz in §40, in welchem Kant seine eigene Definition des *sensus communis* gibt. Der Absatz beginnt mit „Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes [...] verstehen“ (Kant 1974b, X, 225)⁸¹ und kennzeichnet in der Folge die Bedingungen a priori des Urteilens: Das Beurteilungsvermögen nimmt „in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht [...] um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten“ (ebd.); das Urteil hält sich „an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile“ (ebd.); man versetze sich an eines anderen Stelle, und von „den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert“ man, indem man „das, was in *dem* Vorstellungszustande Materie, d.i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und

⁷⁹ KU, §40, B 160.

⁸⁰ KU, §40, B 156.

⁸¹ KU, §40, B 157.

lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung [...] Acht hat“ (ebd., 225-226). Arendt kommentiert dies im Exzerpt folgendermaßen:

(Dies identisch für Kant mit „von Reiz und Rührung abstrahieren“; dies natürlich ein Irrtum. Es gibt immer eine Grenze dieser Abstraktion, und wo diese Grenze anfängt, hört die Allgemeingültigkeit des Urteils, seine Kompetenz, auf. Ich kann nicht sagen, wie die indische Welt aussehen, wie indische Musik sich anhören soll, aber ich weiß doch, dass es auch da ein kompetentes Urteilen gibt.) (Arendt 2002a, 579)

Dieser Kommentar zeigt deutlich: Arendt akzeptiert die Voraussetzungen der transzendentalen Kritik des Urteilens nicht. Sie schränkt vielmehr dessen Allgemeingültigkeit (hier kulturell) ein. Arendt denkt den Gemeinsinn als das praktische Wissen einer tatsächlichen, empirischen Urteilsgemeinschaft. Die ‚allgemeine Mitteilbarkeit‘ ist für sie ein regulatives Ideal – eine Maxime der Urteilskraft, den Kreis der Urteilenden, deren Standpunkte berücksichtigt werden, zu erweitern (vgl. Beiner 1997, 27). In diesem Sinne interpretiert Arendt die Maxime der Urteilskraft, die ‚erweiterte Denkungsart‘, nach der sich der Urteilende „über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetz[t], und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert“ (Kant 1974b, X, 227). Beiner hat dieser Interpretation Arendts widersprochen: Auch bei der ‚erweiterten Denkungsart‘ in §40 handle es sich um eine transzendente Kategorie, welche nicht mit empirischer Geselligkeit verbunden sei (s. Beiner 1997, 26). Man könnte diese Interpretation Beinners indes anzweifeln. Vielleicht zeigt Arendt hier Gespür, mit der ‚erweiterten Denkungsart‘ eine für Kant eher ungewöhnliche Gedankenfigur ausfindig zu machen. Schließlich handelt Kant, indem er vom gesunden Menschenverstand spricht, in gewisser Weise vom Rohmaterial der Aufklärung – „der gesunde (fürs Haus hinreichende) Verstand“ (Kant 1968, 197) ist der Verstand des Volkes und der Frau, welcher für subalterne Tätigkeiten, jedoch nicht für die professionellen Tätigkeiten hinreichend erscheint. Insofern macht Kant in dieser Beschreibung vielleicht Abstriche von seinem Autonomiekonzept.

Es ist deutlich, dass Arendts Berufung auf den gesunden Menschenverstand in Kants Theorie und in dessen eigener philosophischer Praxis nur bedingt Rückhalt finden kann. Nicht umsonst liefert Kant in der berühmten Einleitung zu den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Meta-

physik“ einerseits eine popularisierende Verteidigung seiner *Kritik der reinen Vernunft*, welche „das eigene Schicksal hat, daß man fast allgemein über unüberwindliche Dunkelheit und Unverständlichkeit [...] klagt“,⁸² und andererseits eine scharfe Kritik der Philosophen des gemeinen Menschenverstandes. Er wirft der schottischen Common Sense School (Thomas Reid, James Oswald und James Beattie)⁸³ vor, mit dem gemeinen Menschenverstand dem Skeptizismus Humes nichts entgegengehalten zu haben als eine „Wünschelrute“, ein „Orakel“ (Kant 1993, V, 117)⁸⁴: „beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders, als eine Berufung auf das Urteil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph errödet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut“ (ebd., 118)⁸⁵. Mit diesem Vorwurf, dass Philosophen, die sich auf eingeborene selbstevidente Prinzipien berufen, hinter jeglicher wirklichen Kritik zurückbleiben, verbindet Kant die Abwehr jeglichen Popularitätsanspruchs an ein philosophisches Werk, das sich um ernsthaften Fortschritt bemüht und daher zumindest vorerst Spezialisten zu überzeugen habe (s. auch Irrlitz 2002, 268.). Bourdieu ist wohl nahe an der historischen Wahrheit, wenn er festhält, dass „insbesondere mit Kant, die sich professionalisierende Philosophie ihren Anspruch auf Strenge und Tiefe durch einen gegen mondäne Oberflächlichkeit und Leichtigkeit gerichteten Stil geltend machte“ (Bourdieu 1992b, 72-73).⁸⁶ Kant zeigt ein ambivalentes Verhältnis zum gesunden Menschenverstand. Vielleicht liegt gerade in der behaupteten Reinheit der Überwindung von jenem die transzendentalphilosophische *illusio*. Dies ergibt sich aus den Bereichseinteilungen, welche Kants Kritik ganz ‚transzendentalphilosophisch‘ in den Gemütsvermögen vornimmt und welche freilich die Autonomisierung gesellschaftlicher Felder beglei-

⁸² So die berühmte Formulierung aus J. Schultz' *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* (1784). Zitiert nach Irrlitz 2002, 264.

⁸³ Zur Common Sense School s. Einträge „Common Sense School“ und „Common Sense Ethics“, in *Routledge Encyclopedia II*, 446-448 u. 448-451: Die Verfasserin Charlotte Brown nennt diese „berühmte Reaktion“ Kants auf die christlich bewegten Schotten eine sehr ‚charakteristische‘ (ebd., 450).

⁸⁴ *PkM*, A 11.

⁸⁵ *PkM*, A 12.

⁸⁶ S. auch Kant 1974b, X, 239: „Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die, als solche, schön sein soll, ein Unding. Denn, wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man durch geschmackvolle Aussprüche (Bonmots) abgefertigt.“ Sowie Irrlitz 2002, 264: „Stil und Umfang erinnerten [...] an Wolffs grundlegende Werke. Das war der neuen, auf literarische Wirkung bei einem größeren Publikum berechneten Darstellungsweise Garves, Mendelssohns, Engels, Abbts entgegen und ließ nach Abwehrgründen suchen.“

tet und antizipiert. Philosophie kann nur sehr bedingt ‚populär‘ sein. Ihr Streit als untere Fakultät mit den oberen – die ‚Bevölkerung‘ (durchaus im Foucaultschen Sinne) regierenden – Fakultäten (Theologie, Rechtslehre und Medizin) ist zwar öffentlich und dient der Beförderung des Wahlspruchs der Aufklärung „Sapere aude!“ (Kant 1991b, XI, 53)⁸⁷. Die Freiheit der Philosophie, zum ‚Selbstdenken‘ aufzurufen, geht einher damit, „niemanden zu befehlen“ (ebd., 282)⁸⁸ zu haben, stammt also aus der scholastischen Machtferne der Philosophie. Die aufzuklärenden Menschen sind zugleich die „Idioten“⁸⁹, welche sich mit naivem Zutrauen an die oberen Fakultäten richten, um gesund, legal und selig gemacht zu werden. „Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (Kant 1991b, XI, 53). Hier zeigt sich wiederum die schon oben angesprochene Ambivalenz der kantischen Philosophie, welche nicht gleichzusetzen ist mit einer einfachen Ignoranz gegenüber den historischen und sozialen Entwicklungen. Was heißt es, dass der Verstand ‚Naturanlage‘ ist? Bedarf es nur des Muts und des Entschlusses sich seiner zu bedienen? Bourdieu nimmt in seinem Werk diesen „Mangel des Verstandes“ in den Blick, als Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses, von welchem die Entwicklung der Wissenschaften und der Philosophie einen Teil darstellt – wiederum: eine Radikalisierung der Aufklärung und keineswegs eine zynische Entlarvung.

Arendts Eintreten für den gesunden Menschenverstand hingegen erscheint manchmal idealistischer, als dies im Werk Kants selbst vorgezeichnet ist. Kant vollzieht, historisch betrachtet, im philosophischen Feld die Abwertung jenes einfachen Vertrauens auf den gesunden Menschenverstand sowie dessen ambivalente Neubestimmung innerhalb des Projekts der Aufklärung. Auch die große Bedeutung, welche Arendt dem Umstand beimisst, dass Kant ursprünglich die „Kritik des moralischen Geschmacks“ schreiben wollte (s. Arendt 1998a, 91), ist in dieser Hinsicht fragwürdig. Offensichtlich war dies nur ein Projekt des vorkritischen Kant, während der Kant, der die Philosophie ‚vorangebracht‘ hat, das Gute vom Schönen trennt.⁹⁰ Im Zuge dieser Feststellung wird klar, dass

⁸⁷ *WiA*, A 481.

⁸⁸ *SdF*, A 10.

⁸⁹ ‚Idiot‘, ‚idiotisch‘ hatte zu Kants Zeiten freilich nicht die rein pejorative heutige Bedeutung.

⁹⁰ Wenn er dabei auch interessante ‚Übergangsfiguren‘ wie das ‚Schöne als Symbol des Sittlichen‘ (s. Kant 1974b, X, §59) schafft.

Arendt wenig an dieser historischen Einordnung, als vielmehr – gemäß ihrer Urteilstheorie – an einer Neulektüre Kants interessiert ist, welche sich auch gegen das Urteil, das die Geschichte (über Kant) gefällt hat, richten mag. Allgemeiner wäre (an anderer Stelle) die Frage nach dem Verhältnis von ‚philosophischer‘ und philologischer Lektüre zu fragen. Nicht umsonst verdanken wir dem ‚Missverständnis‘, dem „Querlesen“ (Böhme 1999, 13), welches gerade im Falle der Kritik der Urteilskraft große Tradition hat, so kanonische Werke wie Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*.⁹¹

(a-b-b) *sachliche Diskussion*: Arendt erkennt, wie oben dargestellt, die Dimension des sozialen Geschmacks – der Wahlverwandtschaft – und hält sein blitzartiges Erkennen fest. Indes hält sie sich nur wenig mit der Frage nach der Funktionsweise dieses blitzartigen Erkennens auf. Indem Arendt, vom Geschmack handelnd, ihr Hauptaugenmerk auf eine intellektuelle Reflexionstätigkeit richtet, überspringt sie in ihrer Theorie die eigentliche Besonderheit des Vermögens des Geschmacks. Dies ist nicht unproblematisch, wie sich anhand einer Illustration zur Urteilstheorie Arendts auf der Grundlage einer ihrer unveröffentlichten Vorlesungen zeigen lässt, aus der Beiner zitiert:

Stellen Sie sich vor, ich schaute auf ein bestimmtes Wohnhaus in einem Slum und würde in diesem besonderen Gebäude die allgemeine Vorstellung, die es nicht ausdrückt, erkennen: die Vorstellung von Armut und Elend. Ich gelange zu dieser Vorstellung, indem ich mir vergegenwärtige, repräsentiere, wie ich mich fühlen würde, wenn ich dort zu leben hätte. Das heißt: Ich versuche, vom Standpunkt des Slumbewohners aus zu denken. Das Urteil, zu dem ich komme, wird keinesfalls unbedingt das gleiche sein wie das der Bewohner, bei denen die Zeit und die Hoffnungslosigkeit eine Abstumpfung gegenüber ihren schädlichen Lebensbedingungen bewirkt haben mögen; aber es wird für mein weiteres Urteilen in dieser Angelegenheit ein außergewöhnliches Beispiel werden, auf das ich zurückgreife ... Mehr noch, auch wenn ich bei Urteilen andere berücksichtige, so heißt das nicht, daß ich mich in meinem Urteil den Urteilen anderer anpasse. Ich spreche noch immer mit meiner eigenen Stimme und zähle nicht eine Majorität aus, um zu dem zu gelangen, was ich für richtig halte. Allerdings ist mein Urteil nicht länger subjektiv. (Arendt zit. nach Beiner 1998, 138)⁹²

Arendt beginnt ihre philosophische Erzählung mit der Formel „Stellen Sie sich vor...“, welche den Hörer die richtige Disposition für die angetragene Schau einnehmen lassen soll. Dem ‚Zuschauer‘ erscheint es so, als würde das ‚außergewöhnliche Beispiel‘ in einem Reflexionsakt die Bewer-

⁹¹ S. zur Tradition des ‚Querlesens‘ Böhme 1999, 13.

⁹² Auslassung, markiert durch Punkte, durch Beiner.

tung, eine ‚allgemeine Vorstellung von Armut und Elend‘ hervorbringen. Es ist jedoch fragwürdig, ob eine solche Reflexion notwendig ist. Der Geschmack als Ergebnis einer sich über die Zeit erstreckenden, auf Praxis ausgerichteten Klassifikations- und Interpretationsarbeit bedarf dieser Reflexion nicht; er erkennt intuitiv die Ärmlichkeit einer Wohngegend. Schließlich ist der Slum Faktum bestimmter Gesellschaftsordnungen. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an Friedrich Engels‘ vielleicht bestes Werk, die Pionierschrift der Stadtsoziologie, *Zur Arbeiterklasse in England*, wo gezeigt wird, wie, weitgehend ohne dass dies einer Planung entspräche, eine Ökonomie der Sichtbarkeit dafür sorgt, dass die elendsten Arbeiterviertel von den großen öffentlichen Straßen aus nicht sichtbar sind.⁹³ Es ist auch durchaus eine relevante Frage, wer eigentlich dieses Ich der Schau ist, denn wie Bourdieu feststellt, schützt sich der Habitus durch die „systematische ‚Auswahl‘, die er zwischen Orten, Ereignissen, Personen des Umgangs trifft [...] vor Krisen und kritischer Befragung“ (Bourdieu 1987, 114). Mit „Vermeidungsstrategien“ (ebd.) bestärkt der Habitus sich selbst. In seiner Reflexion von ‚Ortseffekten‘ in *Das Elend der Welt* beschreibt Bourdieu das Verhältnis zwischen dem Sozialraum, welcher aufgespannt wird von den verschiedenen Positionen entlang der Achsen der verschiedenen Kapitalsorten, und dem physischen, geographischen Raum als angeeignetem und bewohntem. Räumliche Oppositionen lassen letzteren als „spontane Symbolisierung des Sozialraums“ (Bourdieu et al. 2005, 118) funktionieren. In diesem Sinne ist der Raum bereits ausgelegt. Die Trägheit des Habitus entspringt den Bedingungen des ‚physischen Raums‘, in dem sich jener verräumlicht und verzeitlicht:

Ein Teil der Beharrungskraft der Strukturen des Sozialraums resultiert in dem Umstand, daß sie sich ja in den physischen Raum einschreiben und nur um den Preis einer mühevollen Verpflanzung, eines Umzugs von Dingen, einer Entwurzelung bzw. Umsiedlung von Personen veränderbar sind, was selbst wiederum höchst schwierige und kostspielige gesellschaftliche Veränderungen voraussetzt. (Ebd.)

Der architektonische Raum ist der Raum, der ‚stumme Gebote‘ an den Körper richtet, in dem sich Macht manifestiert und reproduziert.

Arendt interessiert sich hingegen für den Geschmack als Ausgangsbasis einer intersubjektiven Reflexionstätigkeit, wenn auf der politischen Bühne ein Phänomen zur Erscheinung kommt. Es handelt sich hierbei um eine sehr theatrale Konzeption von Öffentlichkeitsraum. Arendt beschreibt in „Kultur und Politik“ den Geschmack – offensichtlich Heidegger und Kant synthetisierend – als „uninteressiertes‘ Weltinteresse“: „Im

⁹³ S. das Kapitel „Die großen Städte“ (Engels 1972=MEW 2, 256-304).

Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlichkeit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen [...] soll“ (Arendt 1994b, 300). In dieser Beschreibung ist der Akteur tatsächlich aus seinen praktischen Bezügen gelöst; er wird zum reinen Zuschauer. Für sich genommen ist diese Beschreibung unverständlich, denn es ist unklar, wie der Urteilende, von den Voraussetzungen seiner Existenzbedingungen befreit, überhaupt urteilen soll. Allerdings gilt zu berücksichtigen, dass das „uninteressierte‘ Weltinteresse“ für Arendt nur ein Ideal ist, auf welches hin sie die Praxis der Reflexion im dialogischen Standpunktwechsel orientiert. In der Gedankenfigur der ‚erweiterten Denkungsart‘ wird der Urteilende als in der Welt verortet aufgefasst. Dementsprechend hält Arendt in einer sehr interessanten, leider nicht weiter entwickelten Kritik in ihren *Denktagebüchern* im Hinblick auf die „Präsenz des Anderen“ im Urteilsprozess und den „Bestimmungsgrund“ des Urteilens fest, dass das „Lebensgefühl“, welches Kant in §1 der Kritik der Urteilskraft nennt, völlig unzureichend verstanden ist als Bezug zu Lust/Unlust in der subjektiven Zweckmäßigkeit, denn das ‚Lebensgefühl‘ sei eigentlich die „Bewusstheit des Standortes in der Welt“ (Arendt 2002a, 573); und dieser Standpunkt umfasst für Arendt eine Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen und Klassen. Wie aber kommt dann die ‚Uninteressiertheit‘ ins Spiel? Diese wird nach Arendt ermöglicht durch die Fähigkeit des Menschen, an der Stelle anderer zu denken und auf diese Weise von seinen ‚subjektiven Privatbedingungen‘ und seinem ‚Selbstinteresse‘ zu abstrahieren. Dem unbeteiligten Zuschauer kommt diese Fähigkeit in besonderem Maße zu.

An dieser Stelle muss auf zwei Widersprüche in Arendts Theorie hingewiesen werden. Erstens meint Arendt, das Urteilen vergegenwärtige sich mittels der Einbildungskraft ‚bloß mögliche‘ Standpunkte, nicht ‚wirkliche‘, weil es nicht Sinn des Urteilens sein könne, die dem eigenen Standpunkt entsprechenden Vorurteile mit denen eines anderen Standpunkts auszutauschen (s. Arendt 1998a, 61). Dies erscheint nicht ganz schlüssig. Auch wenn das Urteil ‚bloß mögliche‘ Urteile eines anderen antizipiert, wird es doch versuchen, das tatsächliche Urteil des anderen zu erschließen, um es – sollte daran Interesse bestehen – zu entkräften. Die Urteilskraft übt sich ja auch nur in der Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Urteilen anderer. Die Meinung des Urteilenden wiederum – sollte eine geäußert werden – wird in einem echten Konflikt von vornherein nicht den Standpunkt des anderen annehmen, sondern versuchen, Gegenargumente zu entkräften. Arendts dialogische Philosophie bleibt in

der Beschreibung durch Begrifflichkeit, welcher Kants transzendentaler Kritik des Urteilens entnommen ist, zuweilen auf halbem Wege stehen.

Der nächste Widerspruch ist gravierender. Arendt behauptet einerseits, dass der ‚allgemeine Standpunkt‘ des unbeteiligten Zuschauers kein Handeln nahe legt (s. ebd., 61), andererseits sind doch die Akteure an der ‚Uninteressiertheit‘ des ‚Weltbetrachters‘ orientiert. Dies wirft die Frage auf, welcher Art eigentlich die Uninteressiertheit des Zuschauers ist. Sie könnte die Uninteressiertheit eines Wissenschaftlers sein, welcher in Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaftlern versucht, die objektiven Voraussetzungen eines Konflikts zu rekonstruieren. Davon aber ist bei Arendt nicht die Rede. Tatsächlich scheint die Uninteressiertheit des Zuschauers nur Ausdruck seiner scholastischen Tätigkeit, des Durcharbeitens der Standpunkte. Wenn der Zuschauer aber ein Urteil fällt, sei es auch ein vermittelnder Schiedsspruch, positioniert er sich im Feld der Akteure. Die ‚Uninteressiertheit‘ ist also Ausdruck der Kämpfe der Handelnden um Legitimität. Diese vermögen ihre Interessen zu verallgemeinern, indem sie die Zuschauer ins Spiel und auf ihre Seite ziehen, oder indem sie ihren Standpunkt soweit modifizieren, dass er für die Gegenseite tragbar erscheint. Machtverhältnisse können modifiziert werden, indem Akteure partikulare Interessen (teilweise) opfern im Tausch gegen Ansehen, symbolische Macht. Die Metapher des ‚Richters‘, die Arendt von Kant übernimmt, aber auch die des ‚Weltbetrachters‘, suggeriert jedoch einen ‚allgemeinen Standpunkt‘ außerhalb der Kämpfe um Legitimität, welchen jeder Weltbürger in der Lage sein sollte einzunehmen.

Damit droht Arendts Theorie jedoch einem Wunschdenken nachzugeben, welches Bourdieu in *Zur Soziologie der symbolischen Formen* als ‚praktischen Artifizialismus‘ bezeichnet und gegen das er sich mit Marx wendet:

Die Kritik, die Marx an Stirner übte, gilt für alle Sozialpsychologen, die die sozialen Verhältnisse auf Verhältnisse zwischen ‚Subjekten‘ zurückführen, wenn nicht gar auf die Vorstellungen, die die Subjekte sich von diesen Beziehungen machen, da sie in einer Art von praktischem Artifizialismus zu der Annahme neigen, man könne die objektiven Verhältnisse zwischen Individuen verändern, indem man die Vorstellungen ändert, die die Subjekte sich davon machen. (s. Bourdieu 1970, 23; vgl. Engels/Marx 1969=MEW 3, 422)

Der in diesem Zitat scheinbar klar zum Ausdruck kommende ‚Objektivismus‘ wird von Bourdieu als ‚vorläufig‘ gekennzeichnet (vgl. ebd., 24). Denn die objektiven Strukturen der Sozialwelt, welche von den Sozialwissenschaftlern konstruiert wird, sind nur objektiv, weil sie schon der sozia-

len Praxis des Urteilens, des Handelns, der symbolischen Akte zugrunde liegen. Bourdieu definiert in einer „Abschweifung“ den ‚gesunden Menschenverstand‘ (vielleicht bewusst etwas vage) so:

ein Fonds von allen geteilter Überzeugungen, der in den Grenzen des jeweiligen sozialen Universums eine grundlegende Übereinstimmung über den Sinn der Welt und einen Bestand von (stillschweigend akzeptierten) Gemeinplätzen sichert, die Konfrontation, Dialog, Konkurrenz, ja Konflikte erst ermöglichen [...]. (Bourdieu 2001a, 124)⁹⁴

Der ‚gesunde Menschenverstand‘ besteht aus stillschweigend akzeptierten Gemeinplätzen, beruht auf tiefer liegenden Übereinstimmungen, welche sehr selten überhaupt in den Blick geraten. Das politische Urteil ist für Bourdieu die performative Herausforderung *vorgefundener* Klassifizierungssysteme mit dem Ziel, diese zu *verändern* (s. Bourdieu 1991, 236 u. 2001b, 51). Mit einer fast magischen Kraft werden in der öffentlichen Rede Klassifikationen *demonstriert* und manifestiert. (Bourdieu spielt hier auch mit dem Wort ‚Manifest‘.) Das Gemeinsame, welches Konflikte erst ermöglicht, verändert sich im Fortgang der Geschichte; es verändern sich die *Maßstäbe*, oft hinter dem Rücken der Menschen, und die Ergebnisse sedimentieren sich im Unbewussten der Geschichte. ‚Uninteressiert‘ erscheinen Positionen wohl vor allem, wenn sie diesen ‚gesunden Menschenverstand‘ zum Ausdruck bringen. Diese performative Logik der politischen Sprache an sich hat Arendt, wie sich weiter unten zeigen wird, sehr gut erkannt.

Bei alledem geht es nicht um eine zynische Denunzierung des Ideals der ‚Uninteressiertheit‘. Arendt hat sicherlich recht, wenn sie betont, dass das Prinzip der Publizität, der Prüfstein der Mittelbarkeit der Maximen, ein „Interesse“ an der Uninteressiertheit“ (Arendt 1998a, 97) hervorbringen vermag. Diese ‚Verallgemeinerung des Standpunkts‘ kann jedoch nicht gut verkörpert werden in einem ortlosen Zuschauer, denn sie muss sich in der Praxis zeigen. Den öffentlichen Gebrauch der Vernunft zu stärken wiederum, erfordert in der Theorie wohl mehr als einen Appell an den Akteur auf ‚Ausgang seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit‘, sondern auch eine Kritik der – aufgrund der Wirkung des Habitus als zweiter Natur – in der präsentischen Zeiterfahrung immer bereits dem Vergessen anheimgegebenen ungleichen Voraussetzungen (symbolisches

⁹⁴ Den Geltungsbereich des sozialen Universums bezeichnet Bourdieu hier auch ein wenig vage als einen nationalen, „weil die Mehrzahl der großen Ordnungsprinzipien bisher von Bildungseinrichtungen eingetrichtert oder verstärkt wird“ (Bourdieu 2001a, 124).

Kapital) der Akteure zur Verkörperung eines legitimen Standpunkts.⁹⁵ Man könnte gerade diese Einsicht als die größte Herausforderung an den Geschmack verstehen – und auch als die größte Chance für seine Universalisierung. Dies lässt sich aber mit Begriffen wie ‚Lebensgefühl‘ und ‚Bewusstsein des Standpunkts in der Welt‘ nur unzureichend beschreiben, weil das Operieren mit spezifisch politischen Argumenten gerade einen Bruch mit der alltäglichen Einstellung, dem nur gesunden Menschenverstand, erfordert.

In *Das Elend der Welt* machte es sich Bourdieu geradezu zur Aufgabe, die „Vorannahmen des gesunden Menschenverstandes“ aufzuzeigen und die „Effekte der falschen Repräsentationen der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ zu bekämpfen. Diese werden sogar von den vom Elend Betroffenen selbst als ihre „eigenen Erfahrungen“ (Bourdieu et al. 2005, 405) behandelt. Das Problem, das in *Das Elend der Welt* im Mittelpunkt steht, das *Fremdverstehen* angesichts durch symbolische Macht ‚verzerrter‘ Kommunikationsbeziehungen, ist der arendtschen Begründung der Möglichkeit einer politischen Fürsprache für einen anderen Menschen, als Ergebnis eines Standpunktwechsels im Urteilen, verwandt – auch wenn dies auf den ersten Blick nicht so scheinen mag. So sehr auch Bourdieu zum Kritiker des französischen Strukturalismus wurde, so sehr setzt seine Kritik doch die strukturalistische Abwendung vom ‚Verstehens eines Innen‘ in der *geisteswissenschaftlichen* Tradition der Hermeneutik voraus. In diesem späten Text rät Bourdieu immerhin dem Interviewer, durch seine Fragen dem Befragten das Gefühl zu geben, dass er sich „in ihn hineinversetzt“ (Bourdieu et al. 2005, 398). Die Denunziation der Lexik der Unmittelbarkeit folgt freilich auf dem Fuße:

Sich gedanklich an den Ort zu versetzen, den der Befragte im Sozialraum einnimmt, um ihn von diesem Punkte aus zu fordern und von dort aus sozusagen für ihn Partei zu ergreifen (in dem Sinne, in dem Francis Ponge von 'Parteiergreifung des Faktischen' sprach), heißt eben nicht, das Selbst auf den anderen zu projizieren, wie die Phänomenologen meinen.“ (Ebd.)

Der Projektionsakt gelingt nur in dem Maße, in welchem der Fragende tatsächlich Einblick in die Existenzbedingungen und gesellschaftlichen Mechanismen hat, die den Befragten bewegen. Wenn Bourdieu in *Das Elend der Welt* dennoch häufig auf die Intimität von Interviewer und Befragtem setzte, dann weil er die Grenze zwischen innerem, ‚phänomena-

⁹⁵ Ein Problem, welches übrigens in die oben konsultierte bachtinsche Dialogizitätsphilosophie eingeführt wurde, indem diese im Bachtin-Kreis zu einer Ideologietheorie erweitert wurde.

lem' Verstehen und äußerem, ‚objektivem‘ Erklären praktisch zu überwinden und als ‚ontologische‘ Unterscheidung ins Reich der Mythen verweisen wollte.

Im Hinblick auf die Praxis des Fremdverstehens stellen sich zwei komplementäre Schwierigkeiten. Der wissenschaftliche Konstruktionsakt vermag dem Befragten eine Sprache zu leihen und Meinungen in den Mund zu legen, die dieser nicht hat, je weniger der Abstand zwischen Interviewer und Befragtem reflektiert wird. Die andere Gefahr ist jedoch eine tautologische Verständnisübung zwischen einem Interviewer und einem Befragten, die tatsächlich den gleichen Horizont haben – eine Verständnisübung, die keine Objektivierungsleistungen zu vollbringen vermag. So beschrieben, zeigt die methodische Problematik des durchaus wissenschaftlich zu verstehenden Interviews seine Nähe zum Problem der politischen Fürsprache, in der eine Übersetzungsleistung einer Not, einem Interesse, einem Wunsch *derer* Ausdruck geben soll, die zu ihrer Äußerung nur begrenzt in der Lage sind. Implizit verhandelt Bourdieu also nicht weniger als die Möglichkeit einer kritischen Soziologie selbst, tritt doch die Soziologie im 19. Jahrhundert in den Streit der Fakultäten ein, um das Schicksal der ‚Vielen‘ sichtbar und verständlich zu machen.

Bei aller Notwendigkeit der Kritik einer szientistischen Politik, die ihre Akte als notwendige Ergebnisse eines Naturgesetzes verschleiert und dabei – wie etwa Stalins scholastische Leninexegesen vor dem ZK zeigen – in prämoderne Praktiken zurückfällt, verbietet es das Konvergieren von Politik und Wissenschaft im Fremdverstehen dennoch, die Wissenschaft gänzlich ihres Platzes in der Polis zu verweisen. In der überzogenen Szientismus-Kritik spielt die Wissenschaft nur den Sündenbock einer Klassengesellschaft, die ihre hierarchischen Strukturen, in der Fremdverstehen als Herr-und-Knecht-Dialektik vonstatten geht. Solche Assymetrie lässt sich oben zitiertem Beispiel der Kontemplation angesichts der Slum-Wohnstätte zeigen – sicherlich: spräche man nicht mit seiner *eigenen* Stimme für den Slumbewohner, so wäre das Urteil tautologisch; gleichfalls tautologisch aber wäre ein Erheben der eigenen Stimme *für* den Slumbewohner, hätte dieser in seiner Abgestumpftheit den Fürsprecher nichts zu sagen. Dies wirft ein Licht auf das Problem der wissenschaftlichen Konstruktionsleistung in der Soziologie zwischen Objektivismus und Phänomenologie. Ersterer muss die Erklärung der Welt verfehlen, weil der Phänomen-Charakter von Welt verloren geht, letztere weil das Phänomen die Realitäten der Welt verbirgt.

b) *Allgemeingültigkeit/subjektive Zweckmäßigkeit*: Kant denkt in der Analytik des Schönen die Notwendigkeit, mit der in einem reinen Geschmacksurteil die ‚Beistimmung aller‘ gedacht wird, als nur ‚exemplarisch‘, weil sie auf keinem bestimmten Begriff beruht, sondern als Bestimmungsgrund nur Lust und Unlust hat (s. Kant 1974b, X, 156).⁹⁶ Es wurde mit Bourdieu schon auf die Schwierigkeit hingewiesen, das Geschmacksurteil auf ein freies Spiel der Gemütsvermögen zu gründen; denn auf diese Weise werden die teilweise inkorporierten, nicht begrifflichen, wie auch die intellektuell-konzeptionellen Interpretationsschemata ignoriert, welche in der Praxis der Kunstbetrachtung erworben werden und welche zu selbiger befähigen. Arendt hingegen bezieht sich auf den Begriff des ‚Exempels‘ positiv, zuversichtlich, allerdings nicht ohne – wie gezeigt werden wird – entscheidende Veränderungen vorzunehmen. Zum Verhältnis des Kunstwerks zum Regel-Begriff schreibt Arendt in den Denktagebüchern folgendes:

Also: 1. Die Regel der Kunst ist so dem Objekt verhaftet, dass nichts subsumiert werden kann. Kant nennt die Regel dann eine „Idee“, weil es im Grunde so viele „Regeln“ gibt als Kunstwerke. 2. Es kann nicht nachgeahmt werden, sondern nur *erweckt* werden. Die Muster sind nicht Exempel und doch das einzig Leitende. 3. Die Regel ist nicht apriori, sondern *erscheint* erst mit dem Gegenstand. – All dies ist wahr für Urteilen überhaupt. – (Arendt 2002a, 581)

Um einem Missverständnis vorzubeugen: Der Begriff des ‚Exempels‘ wird hier im Sinne des ‚Exempels‘ oder ‚Beispiels‘ im Sinne der bestimmenden Urteilskraft verwendet. Das ‚Exempel‘ im Zitat meint also ein Beispiel, das mit Hilfe der schematischen Einbildungskraft unter einem Begriff, einer Regel, subsumiert werden kann. Das Kunstwerk, das nur ‚exemplarisch‘ ist, ist offensichtlich nicht von dieser Art: es kann unter keiner Regel subsumiert werden. Für Arendt verbindet sich mit dem ‚Exemplarischen‘ des Kunstwerks die Qualität eines konkreten, sinnlichen Beispiels, die Fähigkeit, ein Unsinnliches, eine ‚Idee‘ zu veranschaulichen.

Die Bedeutung des Wörtchens ‚erscheint‘ im Zitat oben ist nicht zu unterschätzen. Das Geschmacksurteil bezieht sich auf ein ‚Besonderes‘ („Dies da“). Arendt arbeitet damit im Grunde einer Relativierung des Begriffes der Allgemeingültigkeit entgegen. So schränkt sie in „Kultur und Politik“ ein: „Ihm [dem Urteilen] kommt daher eine gewisse konkrete Allgemeingültigkeit zu, aber niemals eine universale Gültigkeit überhaupt. Der Anspruch auf Geltung kann nie weiter reichen als die anderen, an deren Stelle mitgedacht wird“ (Arendt 1994b, 298-299). In der

⁹⁶ KU, §18, B 62-63.

Frage nach dem Bestimmungsgrund des Urteilens in Kultur und Politik hält Arendt dem Zwang durch wissenschaftliche Beweise – den allgemeingültigen Begriffen – die öffentliche Praxis des Überzeugens und Überredens entgegen (s. Arendt 1961, 223)⁹⁷. Obwohl Arendt an der Unterscheidung von Erkenntnisurteil und Geschmacksurteil grundsätzlich festhält, erweitert sie die Bedeutung von letzterem gegenüber Kant doch deutlich. Sie unterscheidet zwar das Geschmacksurteil von der Evidenz des Seherlebnisses (s. Arendt 1998c, 116) als einer ihrer Meinung nach für das wissenschaftliche Erkennen paradigmatischen Erfahrung („*adaequatio rei et intellectus*“; ebd., 124) – bei Kant die bestimmende Urteilskraft –, erhöht aber gegenüber diesem Erkennen die ‚erkenntnismäßige‘ Reichweite des Geschmacksurteils. Der Geschmack sei es eigentlich, welcher den Menschen die Welt erschließt. Arendt synthetisiert hier offensichtlich Kants Lehre vom Geschmacksurteil mit Heideggers Kritik des ‚traditionellen Wahrheitsbegriffs‘, mit dessen Verständnis von ‚Erschlossenheit‘, ‚Entdecktheit‘ und ‚Erscheinung‘ (s. Heidegger 1960, §44). Nicht umsonst hatte Arendt in *Vita activa* die Öffentlichkeit – welche jeder Staatsgründung vorausgehe (s. Arendt 2002b, 168) – in ‚Erscheinungsraum‘ umgetauft. „Die Phänomenalität der Politik ist [...] analog der Phänomenalität der Kunst“ (Beiner 1998b, 41).

⁹⁷ Mit dem Paradigma der Überredung statt des Beweises als ‚Bestimmungsgrund‘ des politischen Urteilens knüpft Arendt offensichtlich auch an die Bedeutung der Rhetorik für die Politik an. Auch in dieser Hinsicht jedoch sollte philologischer Redlichkeit halber festgehalten werden, dass Kant eher als ein berühmter Verächter der Rhetorik als einer ihrer Befürworter gilt – dies aufgrund der Trennung des Geschmacks vom Zweckmäßigen (vgl. Beiner 1998, 172). In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu, insofern sie sich als ein bloßes unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft – und zwar der Form nach in Übereinstimmung mit Verstandesgesetzen – versteht. Sie verlangt nicht, „den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken“ (Kant 1974b, X, 267; *KU*, §53, B 217). Wo es um Rechte und Pflichten der Bürger geht – hinter den „Gerichtsschranken“ und „Kanzeln“ – ist „auch nur eine Spur von Üppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst, zu überreden und zu irgend jemandes Vorteil einzunehmen“ (ebd., 266; *KU*, §53, B 216) fehl am Platz. Diese vermeintliche Schärfe der Ablehnung der Rhetorik relativiert sich jedoch, berücksichtigt man die Fußnote, in der Kant die Rhetorik als „Beredtheit und Wohlredenheit“ dennoch zur schönen Kunst zählt und von der *ars oratoria*, den ‚Maschinen der Überredung‘ trennt: „Wer, bei klarer Einsicht in Sachen, die Sprache nach deren Reichtum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat, und, bei einer fruchtbaren zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft, lebhaften Herzensanteil am wahren Guten nimmt, ist der *vir bonus dicendi peritus*, der Redner ohne Kunst“ (ebd., 267, Anm.; *KU*, §53, B 217-218).

Einige interessante, jedoch nicht systematisch formulierte Ansätze, welche in Richtung einer Relativierung der Allgemeingültigkeit gehen, finden sich in ihren *Denktagebüchern*. Sie handelt hier von Begriffen beschränkter Gültigkeit in den historischen und politischen Wissenschaften, welche auf historischer Erfahrung – Zeitgenossenschaft oder Überlieferung – beruhen (s. Arendt 1998a, 111). Aber auch in der Politik sind es „Präzedenzfälle“ (Arendt 2002a, 569), also historische Vergleichsmaßstäbe, nicht allgemeine Regeln, welche das Urteil leiten.

Obwohl man die Stoßrichtung der Kritik Arendts, die Betonung der Historizität und Intersubjektivität der Begriffsbildung, begrüßen kann, zeigen sich in Arendts Vorstoß doch einige Widersprüche, wie anhand eines Beispiels, das sie gibt, gezeigt werden kann. Arendt unterscheidet am Ende ihrer Vorlesung „Über Kants Politische Philosophie“ verschiedene Möglichkeiten, die Verbindung des Besonderen mit dem Allgemeinen herzustellen. Jeder besondere Gegenstand, etwa ein Tisch, habe demnach einen bestimmten Begriff, welcher ermögliche, den Tisch als Tisch zu erkennen. Diesen könne man als „platonische’ Idee“ oder als „kantisches Schema“ (Arendt 1998a, 102) konzipieren. Mit dieser ‚bloß formalen Gestalt‘ müsse dann „jeder Tisch in irgendeiner Art und Weise übereinstimmen“ (ebd.). Die andere Möglichkeit sei, man gehe von den vielen Tischen aus, vergleiche sie und entkleide sie ihrer „sekundären Merkmale“ (ebd.) und komme auf diese Weise zu einem allgemeinen Begriff von Tisch. Eine weitere Möglichkeit bliebe, und hiermit betrete man „den Umkreis von Urteilen, die keine Erkenntnisse sind“ (ebd.):

Man mag einen Tisch antreffen oder sich ausdenken, den man für den bestmöglichen erklärt, und man nimmt diesen Tisch als Beispiel dafür, wie Tische in Wirklichkeit sein sollen: der *exemplarische Tisch*. (Exemplarisch kommt von „eximere“: etwas besonderes herausgreifen.) Dieses Exemplar ist und bleibt ein Besonderes, das gerade in seiner Besonderheit die Allgemeinheit, die sonst nicht definiert werden konnte, enthüllt.“ (ebd.)

Bewerten wir diese Unterscheidungen erst einmal *nur* im Hinblick auf Kants Terminologie. Arendt unterscheidet die Erkenntnis eines Gegenstandes, hier eines Tisches, unter einer Regel mittels eines Schemas der Anschauung, welches die Einbildungskraft zur Verfügung stellt. Das Vergleichen verschiedener Tische, die *Klassifikation*, wäre in kantischer Terminologie hingegen eine Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft – wobei festzuhalten ist, dass die reflektierende Urteilskraft ihre eigentliche Aufgabe in der subjektiven, heuristischen Voraussetzung des ‚systematischen Zusammenhangs‘ der empirischen Naturformen und -gesetze findet (s.

Kant 1974b, X, 16), während ein Tisch von vornherein seine Zweckmäßigkeit in der Ursache eines zweckhaft denkenden Wesens hat. Die Erkenntnisform, die Arendt vorschlägt – den besonderen Tisch anhand eines Besonderen, des *exemplarischen* Tisches, zu erkennen –, wäre im Sinne Kants nicht denkbar.

Bei Kant kann die reflektierende Urteilskraft in der ästhetischen Erfahrung dem auf dem Schema beruhenden Urteil entgegengehalten werden, weil die Vergabe des Prädikats ‚schön‘ für Kant auf keiner begrifflichen Erkenntnis beruht und dabei auch keine begriffliche Bestimmung gesucht wird. Kunstwerke sind daher für Kant die einzigen Gegenstände, für welche die reflektierende Urteilskraft *konstitutiv* ist (s. Jaspers 1981, 478)⁹⁸. Wenn man es aber mit ‚Begriffen‘ irgendeiner Art zu tun hat, bleiben ‚klassifizierende‘, reflektierende Urteilskraft und schematisierender Verstand aufeinander verwiesen. Man würde sonst, kantisch gesprochen, die zwei Säulen der Erkenntnis, ‚Erfahrung‘ und ‚Verstand‘, auseinander reißen (dann hätten wir einen ‚intuitiven Verstand‘). Erläutern wir dies an einem anderen Beispiel Arendts. In „Die Einbildungskraft“ führt Arendt das Beispiel an, ein Grieche würde mit dem Beispiel des Achilles in „den Tiefen des Gemüts“ (s. Arendt 1998b, 111) die Tat eines Mannes „spontan, ohne irgendwelche Ableitungen aus allgemeinen Regeln“ (ebd.) als mutig zu beurteilen wissen. Sicherlich, läßt sich argumentieren, hat das Wort ‚mutig‘ für uns eine ganz andere Bedeutung als für den Griechen. Begriffe erlangen ihre Bedeutung in historischer und sinnlicher Erfahrung. Aber der Grieche müsste dennoch, damit das Beispiel, das Achilles für ihn gibt, eine Bedeutung hat, über ein in der Praxis gebildetes vages, im Umbau befindliches Klassifikationssystem mit Oppositionsbeziehungen wie ‚mutig‘/‚ängstlich‘, ‚männlich‘/‚unmännlich‘ usw. verfügen. Es wurde oben angedeutet, dass der ‚Habitus‘ ja vorstellbar ist als eine Art Netzwerk unzähliger sich in der Praxis bildender und rekombinierender Schemata.

Man sollte Arendts Urteilstheorie, zumal sie ja nur in der Form von simplifizierten Vorlesungsvorlagen vorliegt, großzügig bewerten. Man muss etwa das Beispiel, in dem einem Mann spontan Mut zuerkannt wird, nicht in dem Sinne interpretieren, dass Arendt hier einen intuitiven Verstand postulieren würde, sondern kann annehmen, dass ihr die Begrifflichkeit der ‚Regel‘ und des ‚Schemas‘ zu starr erscheint für die Ur-

⁹⁸ Auf Jaspers' Darstellung wurde hier zurückgegriffen, weil auch Arendt auf sie verweist. Ihre Ausführungen finden sich in den Kant sehr gerecht werdenden Explikationen von Jaspers nicht vorgezeichnet.

teilsprozesse, welche sie im Sinn hat. Darüber hinaus kann man vermuten, dass sie Urteile beschreibt, in denen Erkenntnis- und Werturteil nicht streng geschieden sind: Wenn man jemandem Mut zuspricht, fällt man – obwohl man sicher Eigenschaften im Blick hat, welche den Betreffenden vor anderen auszeichnen – kein rein logisches Urteil. *Ego* gibt seinem Geschmack Ausdruck und fordert mit seiner Begeisterung *alter* auf, dieser gleichsam *mimetisch* zu entsprechen. Ob *alter* einer solchen Aufforderung nachkommt, hängt dabei nicht nur von der Berechtigung des Urteils ab, sondern auch von seinem Geschmack und davon, wie viel Wert er allgemein auf die Urteile von *ego* legt.

Es stellt sich jedoch die Frage, warum Arendt in ihrer Urteilstheorie an einer Dichotomie von den nunmehr skizzierten Geschmacksurteilen und den allgemeinen Begriffen festhält. Die Antwort findet man im Hinweis, dass sie mit ihrer Urteilstheorie „eine Grundlage für eine Auffassung von Politischer Wissenschaft [liefert], die das *Besondere* (Geschichten, historische Beispiele) und nicht *Universalien* (den Begriff des historischen Prozesses, allgemeine Gesetze der Geschichte) in den Mittelpunkt stellt“ (s. Beiners editorische Vorbemerkung zu „Die Einbildungskraft“; Arendt 1998, 104). Arendts Urteilstheorie erscheint somit von vornherein überdeterminiert von einem ‚Streit der Fakultäten‘. Ihre Theorie (und manchmal auch ihre Praxis) des ‚Geschichtenerzählens‘ anhand des Besonderen richtet sich nicht nur gegen eine im engeren Sinne teleologische Geschichtsdeutung, in welcher die Geschichte einen Endzweck hat (s. Arendt 1998a, 102), sondern gegen die ‚objektivierenden‘ Verfahren der Darstellung historischer Prozesse. Am deutlichsten wird dies in ihrer Polemik in *Vita activa* gegen das soziologische Verfahren der Statistik, welches, indem es „Ereignisse“, die „stets ein Alltägliches unterbrechen“ auf die Ebene des Alltäglichen herunterbricht. Die „Bedeutung der Politik“ und der „Sinn in der Geschichte“, welcher den „automatischen historischen Prozessen“ abgetrotzt werden muss, werden für Arendt auf diese Weise eliminiert (s. Arendt 2002b, 54).

„Das Schöne ist, in Kants Worten, ein Zweck an sich selbst, weil all sein möglicher Sinn in ihm selbst enthalten ist, ohne Bezug ist zu anderen – sozusagen ohne ‚linkage‘, ohne Verbindung zu anderen schönen Dingen“ (Arendt 1998a, 102). Betrachten wir zum Abschluss dieses Kapitels erneut, was die Konsequenzen der Analogie von Geschmacksurteil anhand des Kunstwerkes und politischem Urteil sind.

Der Begriff der ‚exemplarischen Gültigkeit‘ beschränkt die Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils auf die Anwesenden, welche gemein-

schaftlich urteilen oder in einem Traditionszusammenhang einbegriffen sind. Dieser ist von Arendt ganz sinnlich verstanden als die kulturelle Welt (der „Gebilde von Menschenhand“), die nur am Leben erhalten wird, weil sie und wenn sie durchwoben ist „von dem Geflecht menschlicher Angelegenheiten und Bezüge und den Geschichten, die aus ihnen entstehen“ (Arendt 2002b, 258). So kontextualisiert, erhält der Begriff der ‚exemplarischen Gültigkeit‘ die Voraussetzung für Arendts Ideal gelingender *symbolischer* Machtbeziehungen. Das Kunstwerk kann nur als schön, die Tat nur als mutig anerkannt werden, wenn die Urteilskraft weit verbreitet ist und im Urteilsprozess geübt wird: „Urteil und Tat in der Politik“ verhalten sich wie „Geschmack und Genie“ (Arendt 2002a, 582) in der Kunst. Hier findet man auf der Ebene der abstrakten Urteiltheorie die Grundlage von Arendts Vorstellung des Gemeinwesens, in dem stabile Machtverhältnisse nur bestehen können, wenn die Mitglieder in einer Praxis des Urteilens verbunden sind, welche sich in einem Gemeinsinn niederschlägt. Diese Vorstellung richtet sich gegen eine einseitige liberalistische Konzeption vom Gemeinwesen, nach der dieses darauf beruhe, dass Individuen einander vernünftigerweise Rechte einräumen (s. Wellmer 2001). Darüber hinaus ist Arendts Ideal auch die Grundlage für ihre Unterscheidung von legitimer Macht und Gewaltherrschaft.

Die für Bourdieu grundlegende Einsicht, dass die Erfahrung der Kunst des Genies und die Autorität des klugen Staatsmannes gesellschaftlich produziert sind, formuliert er im Charisma-Begriff: Das Charisma – hier in seinem weiten Verständnis als symbolisches Kapital – ist „lediglich das Produkt unzähliger Kreditübertragungen [...], mit denen die Subjekte dem Objekt Kräfte zuschreiben, denen sie sich dann unterwerfen“ (Bourdieu 1987, 257). Arendts Urteiltheorie drückt diese Übertragung in gewisser Weise verschleiert aus, weil sie Kultur und Geschichte eben als die Matrix dieser einheitsstiftenden Urteilsprozesse versteht. Nicht zufällig taucht in der oben zitierten Reflexion über das Verhältnis von Kunstwerk und ‚Regel‘ der Begriff des ‚Erweckens‘ auf – hier gar der *Mimesis*, der ‚Nachahmung‘, entgegengestellt und nicht wie bei Kant der ‚Nachmachung‘. Das ‚Erwecken‘ verweist auf die religiöse Praxis als ursprünglichen Bereich der charismatischen Übertragung, in der sich Empfänger und Anbieter religiöser Heilsgüter unterscheiden lassen. Die ‚Idee‘, das Übersinnliche der Kunst – diese zu Kants Rokoko-Zeiten mit „Je ne sais quoi“ benannte Erfahrung des Kunstwerks, welche man sich nicht besser erklären konnte als durch die verborgene unregelmäßige Regel der Schlangenlinie –, hat indes als Voraussetzung die künstlerische

(Selbst-)Enteignung des fortan nur noch mit Geschmack begabten Publikums im fortan vermeintlich mit einer Naturgabe ausgestatteten ‚Genie‘ – sei diese Enteignung nun zu beiderseitigem Nutzen oder nicht. Genau an dieser Stelle setzt Bourdieu mit dem Habitus-Begriff an. Er hat die schwierige Logik des Habitus als „System verinnerlichter Muster“ (s. Bourdieu 1970, 143) bezeichnenderweise das erste Mal entwickelt, indem er anhand des Zusammenhanges von gotischer Architektur und Scholastik nach der mimetischen Praxis fragte, welche den Zusammenhang der Werke leistet, den die Kunstwissenschaften als Stil beschreiben. In der Tat ist diese Wirkung der ‚Schule‘, der ‚Bildung‘, „das kollektive Erbe in ein sowohl *individuell* als *kollektiv Unbewußtes* zu verwandeln“ (ebd., 139), bei Kant gerade in den Begriffen der ‚Idee‘, des ‚Geistes‘ benannt und verschleiert (vgl. Bourdieu 2001a, 20)⁹⁹ – Begriffe, auf die sich Arendt meist positiv bezieht.

Die Opposition von kultureller, politischer, ‚begeisteter‘ ‚Welt‘ und automatischem Natur-, Lebens- und Gesellschaftsprozess wird am deutlichsten, wenn Arendt in *Vita activa* von der ‚Macht des Versprechens‘ handelt. Bevor hier auf diese Opposition weiter eingegangen wird, ein paar Erläuterungen zum Begriff des Versprechens.

Genauso wie Bourdieu erkannte, dass das politische Sprechen nicht eigentlich auf Wahrheit (*truthfulness*) beruht, sondern auf seiner performativen Kraft, der Macht und der Autorität eines Versprechens, etwas wahr machen zu können (Bourdieu 1991, 190-191), erkennt Arendt, dass die ‚Macht des Versprechens‘ auf dem „Privilegium der Verantwortlichkeit“ basiert (Arendt 2002b, 314)¹⁰⁰. Habermas könnte viel falscher nicht liegen als mit der Behauptung, Arendt führe die „ursprüngliche Äquivalenz zwischen Macht und Freiheit“ auf einen Vertrag „zwischen Freien und Gleichen“ (Habermas 1979, 303) zurück. Arendt sagt ja: „Jeder Mensch wird in eine Gemeinschaft mit bereits bestehenden Gesetzen hineingeboren, und er gehorcht ihnen vorerst deshalb, weil er, um leben zu können, mit-

⁹⁹ „Die spezifische Logik eines Feldes nimmt als spezifischer Habitus Gestalt an, genauer genommen in einem gewöhnlich als (‘philosophischer’, ‘literarischer’, ‘künstlerischer’ usw.) ‚Geist‘ oder ‚Sinn‘ bezeichneten Sinn für das Spiel, der praktisch niemals explizit artikuliert oder vorgeschrieben wird“ (kursive Hervorhebung durch den Verfasser, M.M.).

¹⁰⁰ Arendt bezieht sich hier auf Nietzsches Definition des Menschen, als „Thier [...], das versprechen darf“ (Nietzsche 1988, 291), in der Genealogie der Moral. Dabei geht sie freilich nicht ein auf die hier im Hintergrund stehende Straf- und Disziplinierungstheorie.

spielen muß“ (Arendt 1987, 96).¹⁰¹ Habermas gesteht nur indirekt in seiner Kritik ein, wie weit *sein* Ideal eines „zwanglos herbeigeführten Konsenses“ (Habermas 1979, 288) entfernt ist von dem Arendts, als dieses gar nicht die radikale Gleichheit der Diskutierenden der auf rationale Geltungsansprüche ausgerichteten Kommunikation ist, sondern das auf Anerkennung von persönlicher Einzigartigkeit beruhende Ideal gelingender Machtverhältnisse. Denn bei Arendt steht der Geschmack des wahren Humanisten über der Wahrheit des Philosophen oder des Wissenschaftlers. So führt sie in „Kultur und Politik“ einen Ausspruch Ciceros an, „Errare mehercule, malo cum Platone . . . quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire“, und überträgt ihn ins Deutsche mit: „Es ist eine Frage des Geschmacks, die Gesellschaft des Plato auch dann der anderer vorzuziehen, wenn man durch ihn in der Irre verbleiben sollte“ (Arendt 1994b, 302). Hierin ist auch wohl der Grund zu sehen, warum Arendt die oben kurz referierte „Methodenlehre der praktischen Vernunft“, deren Theorie der Ausbildung eines ‚Gefühls der Achtung‘ im Urteilen anhand moralischer Beispiele, ganz ignoriert. An der kantischen Gedankenfigur einer Achtung eines Individuums auf Basis der vollkommen unpersönlichen, allgemein menschlichen reinen Vernunft und der Möglichkeit, diese zur Triebfeder des Handelns zu machen, ist Arendt nicht interessiert.

Die Macht des Versprechens führt Arendt zurück auf die „Fähigkeit des Neubeginns“, das „Faktum der Natalität“:

Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt und als „Gesetz“ seine Bewegung bestimmt, ist schließlich diese Tatsache der Natalität, das

¹⁰¹ Bourdieu argumentiert ‚gegen‘ das Kooperationsprinzip von Grice (s. Grice 1993), dem zufolge der Beitrag zum Gespräch von dessen Ziel geleitet wird, und gegen das diskursethische Prinzip Habermas’, „dem zufolge der Konsens durch die schiere Stärke der Argumente erreicht werden soll“, weil in diesen Prinzipien „dem wirklichen Verhalten realer, real an einem Gespräch beteiligter Sprecher“ (Bourdieu 2001a, 157) keine Rechnung getragen wird: „Der Vorwand, auszusprechen, was eine Sache wahrhaft ist, führt stets in Versuchung, zu sagen, wie sie sein soll, um wahrhaft zu sein, was sie ist, und damit vom Positiven zum Normativen, vom Sein zum Sollen zu wechseln“ (ebd.).

Prinzipiell trennt sich Bourdieu von Habermas in der Frage des rationalen Konsenses, der Anerkennung, welche den (auch Gewalt ausübenden) Institutionen vorausginge (vgl. Habermas 1979, 298). Denn für Bourdieu ist die Grundlage der legitimen Streite, der ‚gemeine Menschenverstand‘, nicht rational; dieser ist das, was die Macht in den tieferen Schichten des Habitus anlegt und, wenn es versagt, am härtesten bestraft. Arendt sieht dies im Prinzip sehr ähnlich, wenn sie auch gemäß ihrer idealistischen Beschwörung gelingender Machtverhältnisse den Strafaspekt ausblendet.

Geborensen, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann. (Arendt 2002b, 316)

Arendt hält an der Beschreibung eines gewissen ‚Zaubers‘ in der Geschichte fest. Hierher gehört auch die von Arendt stark affirmierte Praxis des Geschichtenerzählens: „[...] das Geschehen in ein Gesagtes umzuwandeln. Dies gelingt, indem man in der Reflexion sich selbst und anderen die eigene Geschichte immer wieder vor- und nacherzählt; dadurch wird sie zum Schicksal“ (Arendt 2006, 12). Und hierher gehört auch das Urteilen über das ‚Besondere‘ als eine Diskontinuität, eine Erfahrung der Zeitlosigkeit in der Zeit, in der, wie in Kants enthusiastischem Urteil über die Französische Revolution, die ‚Begebenheit‘ in der ‚Idee‘ über die Gesetzlichkeit des Geschichtsprozesses des Menschen als Gattungswesen hinausgeht oder gar entgegen dem Augenschein letzteren Prozesses ‚bewiesen‘ wird.

Dabei müssen jedoch die Unterschiede zu Kants Philosophie deutlich benannt werden. Für Kant ergibt sich das ‚Prinzip der Publizität‘ aus der transzendentalen Formel allgemeiner Gesetzlichkeit, welche von der empirischen Bedingtheit des Menschen (seinem empirischen Interesse an Glückseligkeit) abstrahiert. In diesem Sinne stimmen alle Maximen mit Recht und Politik überein, welche der Publizität bedürfen (s. Kant 1991b, XI, 250-251).¹⁰² Für Arendt ist das Prinzip der Publizität hingegen Ausdruck des empirischen Interesses des Menschen an Geselligkeit und deren Ausweitung. Kant postuliert die Notwendigkeit einer bloß subjektiven, teleologischen Ansehung des Geschichts- und Naturprozesses, in welcher der Mensch „als Subjekte der Moralität“ (Kant 1974b, 395)¹⁰³, als dessen „Endzweck“ (ebd.) erscheinen muss. Arendt reklamiert das empirische Interesse an der Geselligkeit, das „Interesse an der ‚Uninteressiertheit‘“ (Arendt 1998a, 97) gegen den Natur- und Geschichtsprozess. ‚Geselligkeit‘ bestimmt sie dementsprechend nicht als Ziel des „Gangs der Zivilisation“ (ebd., 98), sondern als das „eigentliche Wesen des Menschen“ (ebd.). Dies sei „eine radikale Abwendung von allen jenen Theorien, die bei der menschlichen Interdependenz den Akzent auf eine sich aus *Bedürfnissen* und *Wünschen* ergebende, mitmenschliche Abhängigkeit legen“ (ebd.).¹⁰⁴

¹⁰² „Zum ewigen Frieden“, B 110-112.

¹⁰³ *KU*, §84, B 399.

¹⁰⁴ Vgl. auch Pitkin 1998, 177-202. Pitkin untersucht hier in einer etwas gewundenen Darstellung den Begriff des ‚Sozialen‘ in *The Human Condition (Vita activa)*. Arendts Zielkonflikt wird indes recht gut deutlich. Einerseits möchte Arendt die

Es ist diese Polarisierung des Menschen als geselligem Wesen einerseits und Bedürfniswesen andererseits – eine Wiederauflage der kantischen Dichotomie von Moralität und Glückseligkeit –, was Arendt einen Dualismus zwischen Geschichtenerzählen und dem objektivierenden, wissenschaftlichen Betrachten des Geschichtsprozesses behaupten lässt. Man kann diese Perpetuierung idealistischer Dichotomien sicherlich in Frage stellen, indem man deren Voraussetzungen aufzeigt und ihre Konsequenzen für die Geschichtsschreibung darstellt. Arendts Festhalten an derartigen Oppositionen, ebenso wie Bourdieus Versuch ihrer Überwindung, beruht jedoch letztlich auf verschiedenen Wahrnehmungen des Rationalisierungsprozesses selbst. Vom Standpunkt Arendts aus betrachtet, mag die Erklärung des Kunstwerks, des „individuum ineffabile“ (Bourdieu 1999, 11), mittels eines Kapital-Begriffs zersetzend wirken, während Bourdieu daran festhält, dass diese wissenschaftliche Erklärung das ästhetische Vergnügen nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern gar zu steigern vermag. Man kann – ohne dabei in Relativismus zu verfallen – feststellen, dass hier keine Kritik, die einen der beiden Standpunkte zum Maßstab des anderen macht, objektiv ist, denn solche Kritik bleibt unweigerlich

soziale Determiniertheit des Menschen als bloße Einbildung desavouieren, welche vom freien, individuellen Urteilen und dem gemeinsamen, ‚politischen‘ Handeln überwunden werden kann, andererseits scheint der objektive geschichtliche Prozess der Vergesellschaftung diese Überwindung zu verunmöglichen, indem er Handeln in bloßes ‚soziales Sich-Verhalten‘ (‚behaviour‘) verwandelt.

Es ist vielleicht nicht ganz irrelevant, sich vor Augen zu halten, welchen Stellenwert ‚mechanisches Verhalten‘ in der Imagination der 1950/60er Jahre, dem Höhepunkt des Kalten Krieges, hatte. Timothy Melley hat dieses kulturelle Phantasma unter dem Stichwort der ‚Gehirnwäsche‘ (‚brainwashing‘) beschrieben. Die Reichweite dieser Metapher ist dabei groß: von Techniken der Propaganda und der Indoktrination bis hin zu (vermeintlichen) direkten zerebralen Einflussnahmen durch Wissenschaftler. Insbesondere die Reflexologie Ivan Pavlovs wurde dabei zum Generator von Phantasmen und dies nicht nur in der Sowjetunion mit ihrem Kult und ihrer weiten Popularisierung Pavlovs, sondern unter anderen Vorzeichen auch in den USA. Hier galt die „behavioral psychology“ (Melley 2008, 146) Pavlovs als ein in der Sowjetgesellschaft technisch in die Praxis umgesetztes, und damit auch der amerikanischen Gesellschaft subkutan drohendes inhumanes Menschenbild, dem ideologisch das amerikanische ‚autonome Individuum‘ entgegengehalten wurde (s. ebd., 2008), während das CIA freilich im Geheimen gleichzeitig an Technologien der Kontrolle arbeitete, die recht phantastisch erscheinen (s. ebd., 153f.). In der kulturellen Verfallsgeschichte in *The Human Condition* kommt indes das amerikanische ‚autonome Individuum‘, praktisch reduziert zu einem ‚Jobholder‘, einem ökonomischen Subjekt, nicht viel besser weg. S. auch zu Arendts Verwendung der Metapher des Pavlovschen Hundes im Hinblick auf das Konzentrationslager die Fußnote 135 dieser Arbeit.

performativ sowie normativ auf den niemals beendeten Prozess der Rationalität selbst bezogen und fordert so eine Entscheidung vom Leser selbst, welche Formen philosophischer Bezugnahme auf Politik und Geschichte für ihn mehr Sinn machen. Zudem gibt es verbindende Elemente: das Streben nach Anerkennung etwa (‚Ruhm‘), auf dem Arendts Hoffnung einer Humanisierung von Geschichte und Politik beruht – es wird in Bourdieus ‚ökonomischer‘ Theorie als ‚symbolisches Kapital‘ mit anderen Kapitalsorten in einer Logik des Tausches beschrieben. Zwar ist Bourdieus Theorie ‚materialistisch‘, vermag aber mehr zu beschreiben und zwischen objektivistischen und idealistischen Standpunkten besser zu vermitteln als die marxistisch positivistische Theoriebildung, welche die Schärfe von Arendts Kritik im Besonderen provozierte.

3.2. Die Gesellschaft als Krise der Kultur und der Standpunkt des Philosophen

3.2.1. Die Gesellschaft als Krise der Kultur

Im Hinblick auf Arendts Text „Kultur und Politik“ („The Crisis in Culture“) soll gezielt nach der Bedeutung des Kunstwerks in der Gesellschaft sowie nach der Bedeutung von ‚Uninteressiertheit‘ gefragt werden. Für Arendt ist die Krise der Kultur zugleich eine Krise des Kunstwerks. Dieses scheint im Wesentlichen von zwei gesellschaftlichen Kräften bedroht. Die eine ist die Entwicklung der Massengesellschaft bzw. des mehrheitlichen Teils der Menschheit, welche durch den technisch-industriellen Fortschritt und die erhöhte Produktivität immer mehr Freizeit zur Verfügung hat. Dies führe im Ergebnis zu einer „Vergesellschaftung der Kultur“ (Arendt 1994b, 278). Die Massengesellschaft sei eine Konsumgesellschaft, ihr Gebrauch der Zeit bestehe darin, „die Zeit zu vertreiben“ (ebd.). Dementsprechend bewirke sie einen bloßen Hiatus im „biologisch bedingten Kreislauf der Arbeit – ‚dem Stoffwechsel des Menschen mit der Natur‘ – (Marx)“ (ebd., 279)¹⁰⁵. Das massenhafte Kulturgut ist ein Lebensmittel, wie Brot und Fleisch, es muss sich deswegen durch große Frische auszeichnen und ist schnell verderblich (s. ebd.), während die Kunstwerke die dauerhaftesten Dinge der Welt darstellen (s. ebd., 289).

¹⁰⁵ Arendt zitiert hier Marx’ *Kapital*, Band 1 (Marx 1980=MEW 23, 57); eigentlich heißt es: „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“.

Arendt schreibt in der deutschen Fassung des Textes, „Kultur und Politik“, dass der „high-brow'-Intellektuelle“ als Reaktion auf die Massengesellschaft ein Teil des Problems der kulturellen Krise sei (s. ebd., 277). In der amerikanischen Fassung verurteilt sie dementsprechend den Kulturnobismus, welcher das Vergnügen generell verachte, weil sich alle an den gleichen Dingen vergnügen könnten, da sie ja alle dem großen Lebenszyklus unterworfen seien.¹⁰⁶ Die „Vergnügungsindustrie“ stelle für sich keine Gefahr dar. Sie sei jedoch mit einem ‚gargantuahaften Appetit‘¹⁰⁷ konfrontiert und müsse diesen fortwährend stillen, indem von ihr Kulturgüter „umgeschrieben, kondensiert, popularisiert“ und „verkitscht“ (Arendt 1994b, 280) würden. Verantwortlich dafür macht sie das „oft sehr belebte und beschlagene Intellektuellenproletariat“ (ebd.).

Die andere Gefahr für die Kultur ist der Missbrauch des Kunstwerkes in seinem ‚Tauschwert‘ (ebd., 278)¹⁰⁸ im bürgerlichen Kampf um gesellschaftlichen Aufstieg und Klassenerhalt. In dieser ‚Entwertung‘ der Kunstwerke würden diese ‚denaturiert‘, jedoch nicht verzehrt (s. ebd., 278).¹⁰⁹ Nach Arendt ist diese Devaluierung der Kultur, ihr Missbrauch, auch für die paradoxe Erscheinung verantwortlich, dass, beginnend mit der Romantik, der Künstler – der Produzent dessen, was als Quintessenz einer Zeit überdauere – sich gegen die soziale Elite, die ‚gute Gesellschaft‘ (die ‚Bildungsphilister‘) stellt (s. Arendt 1961, 201). Arendt weist in diesem Zusammenhang auf die romantische Salonkultur hin. Ein Portrait dieser ‚guten Gesellschaft‘, welche alle schlechten Eigenschaften des „Massenmenschen“ – „seine außerordentliche Konsumfähigkeit (um nicht zu sagen Verfressenheit) bei völliger Unfähigkeit, Qualitäten zu beurteilen oder auch nur zu unterscheiden; vor allem aber seinen Egozentrismus und seine verhängnisvolle Weltentfremdung“ (Arendt 1994b, 278) – vorweggenommen habe, findet sich in Arendts Biographie Rahel Varnhagens. Diese wird Arendt zum Beispiel eines jüdischen Parvenus. Als Angehörige der obersten Schichten des deutschen Judentums verfolgt sie mittels ihres Mannes, Marwitz von Varnhagen, den Aufstieg in die preussische Nobilität. Ihre Lebenslüge besteht darin, dass sie, statt sich

¹⁰⁶ Arendt 1961, 206: „we are all subject to life's great cycle“.

¹⁰⁷ Ebd., 207: „gargantuan appetites“.

¹⁰⁸ Im Englischen „currency“ (Arendt 1961, 204).

¹⁰⁹ Obwohl nach Aussage der Herausgeber des Konferenzbandes über *Arendt und Adorno* die beiden einander nicht rezipierten (s. Auer 2003, 7 – Einleitung), erscheint es doch fast undenkbar, dass Arendt die groben Züge der Theoreme der ‚Kulturindustrie‘ und des ‚Fetischismus‘ aus der *Dialektik der Aufklärung* mehr als zehn Jahre nach deren Erscheinen entgangen sein sollten.

mit dem jüdischen Volk (und damit auch mit den armen ‚Ostjuden‘) politisch zu solidarisieren, sich weismacht, sie könne das Faktum ihres jüdischen Paria-Daseins in der antijudaistischen Gesellschaft durch Assimilation an diese überwinden. Ihrem Mann, welcher sie in ihrem Parvenu-Verhalten kopiert, ohne es darin zu ihrer Meisterschaft zu bringen, sind „Politik wie Literatur [...] Mittel des Aufstiegs“ (Arendt 2006, 210).

Arendt führt anschließend als die dem Kunstwerk entsprechende Einstellung die kantischen Theoreme der ‚Uninteressiertheit‘ und der ‚erweiterten Denkungsart‘ an, wie sie oben besprochen wurden. Der Geschmack sei ein „uninteressiertes‘ Weltinteresse“, entscheide unabhängig von Nützlichkeit und ‚Daseinsinteressen‘, wie die Welt „aussehen und ertönen [...] soll“ (Arendt 1994b, 300). Wie verhält sich nun all dies zur Kultursoziologie Bourdieus? Einige Übereinstimmungen gibt es. Den Missbrauch der Kulturgüter für den gesellschaftlichen Aufstieg oder Klassenerhalt hat Bourdieu in Begriff der Distinktion und des kulturellen Kapitals so umfassend untersucht wie kein zweiter. Insbesondere in dem späten Vortrag „Kultur in Gefahr“ (Bourdieu 2004c), in welchem sich Bourdieu, gemäß seiner öffentlichkeitswirksamen Rolle in seinen letzten Lebensjahren, kritisch und normativ zur zeitgenössischen Lage der Kultur äußert, zeigen sich Übereinstimmungen mit Arendt in der Zielrichtung der Kritik. Dieser Vortrag anlässlich eines Internationalen Literaturforums führt daher auch zu einer recht düsteren Bilanz. Die Kunst kommerzialisiere sich zunehmend. Die Autonomie der Produzenten, den Gesetzen des Marktes immer schutzloser ausgesetzt, befinde sich auf dem Rückzug, wobei Bourdieu darauf hinweist, dass die Geschichte durchaus keine geradlinige und zielgerichtete Entwicklung hegelianischen Typus sei, welche den Schutz zivilisatorischer Errungenschaften verbürge (s. Bourdieu 2004c, 294). In der Nachschrift zu *Die Regeln der Kunst*, „Für einen Korporatismus des Universellen“, spricht er in Analogie zu Arendts intellektuellem Massenproletariat vom „Shdanowismus“ der gescheiterten Schriftsteller und Künstler und moniert, dass „die Hitlisten der Presse die autonomsten und heteronomsten Produzenten stets miteinander mischen“ (Bourdieu 1999, 534).

Trotz solcher Übereinstimmungen gibt es auf einer gewissen Ebene der Abstraktion deutliche Unterschiede. So deutet etwa Bourdieus Eintreten für die notwendig langen Produktionszyklen der Kunstwerke gegenüber den Produkten „mit breiter Reichweite und kurzem Verkaufszyklus“ (Bourdieu 1999, 533) an, dass er den Raum der Kultur- und Konsumgüter als ein Kontinuum ansieht, während bei Arendt die Unterscheidung

von Konsumprodukt und Kunstwerk dichotomisch gehandhabt wird und auf sprachlicher Ebene metonymisch in der Gegenüberstellung von oralem/kulinarischem gegenüber visuellem/akustischem Geschmack vollzogen wird. Der Unterschied zwischen Kultur- und Konsumgut, welcher für Bourdieu in sozialer Ausdifferenzierung des Geschmacks erzeugt wird, erscheint bei Arendt fast ‚wesenhaft‘. In diesem Sinne behauptet Arendt an einer Stelle, dass die Qualität des Kunstwerks, insofern sie auf der Qualität individueller Talente beruhe, „zwingend evident“ und „jenseits von urteilenden Entscheidungen“ (Arendt 1994b, 301) sei, auch wenn in Zeiten der kulturellen Krise nur wenige in der Lage seien, diese Evidenz wahrzunehmen. Hingegen würde der Geschmack sich in der Wahl „zwischen Qualitäten“ (ebd.) entfalten und die „Kultur entbarbarisieren“ (ebd.), wenn das Qualitätsbewusstsein, „die Fähigkeit für die Evidenz des Schönen“ (ebd.), weit verbreitet sei. Der Gedanke, den Arendt hier in philosophisch sublimierter Sprache äußert, könnte einerseits durchaus in Sinne Bourdieus sein, wenn man Arendt so interpretiert, dass eine Gesellschaft dann eine humane ist, wenn die kulturellen Errungenschaften vielen zugute kommen und die legitime Kunst nicht allein Angelegenheit von selbstverliebten Spezialisten bleibt. Andererseits zeigt diese Textstelle wiederum recht deutlich, wie bei Arendt aus der Norm des legitimen Kunstwerks eine Essenz zu werden droht. Dem widerspricht auch nicht ihre beschwichtigende Antizipation des Snobismus-Vorwurfs, ihr Hinweis, dass *jeder* das Vergnügen an den Konsumgütern teilen könne. Hier ist Kritik am Platz. Zwar können sich die meisten Intellektuellen tatsächlich an den Klassikern *und* an ausgewählten großen Ereignissen der Populärkultur erfreuen, Vergnügen und Freude der Intellektuellen werden aber meist eine andere sein als beim breiten Publikum, welchem die subtileren Genüsse verschlossen bleiben. Man denke in diesem Zusammenhang etwa nur an das intellektuelle Vergnügen der Forscher der Pop-Kultur, mit dem sie in einem kanonisierten oder neuen Hollywood-Blockbuster Mythologeme, kulturelle Versatzstücke und zeittypische Ideologeme identifizieren. Letztlich meint Arendts beschwichtigender demokratischer Hinweis aber wohl mehr, als er verlauten lässt: So wie die Vergnügungen direkt für jedermanns Rekreation tauglich sind, sind auch die Kunstwerke ‚eigentlich‘ für jedermann da, weil sie als Quintessenz der Kultur den Überlieferungszusammenhang sichern, in dem sich den Menschen ihre Welt erschließt. Im Grunde ist es nicht die der legitimen Kultur gezollte Anerkennung, in welcher sich Bourdieu von Arendt unterscheiden würde, sondern vielmehr sein Beharren darauf,

dass jene Kulturgüter aus strukturellen gesellschaftlichen Gründen vielen einfach nichts zu sagen haben.

Man versteht Arendts Kulturkritik besser, wenn man deren Entstehungszeit Ende der 1950er Jahre berücksichtigt. Die BRD, deren Werdegang Arendt mit Sorge verfolgte, erfand sich neu als Wirtschaftswunderland und vergaß dabei die Aufarbeitung der angesichts der zahlreichen personellen Kontinuitäten nur euphemistisch so bezeichnbaren ‚nationalsozialistischen Vergangenheit‘. In Amerika wiederum nahm der Glaube an die Segnungen der ‚quality of living‘ geradezu religiöse Züge an. Insgesamt musste der Eindruck entstehen, die Steigerung der Lebensqualität sei überhaupt das einzige Kriterium für die Bewertung der miteinander konkurrierenden Gesellschaftsformen in Ost und West. Führt man sich diese Zeitumstände vor Augen, erscheint Arendts Kritik an der konsumistischen Einstellung in der Gesellschaft nur allzu berechtigt. Im Hinblick auf das Problem der Urteilsfähigkeit in der Gesellschaft ist die Kritik jedoch einseitig normativ. Geschmack, Urteilsvermögen in Kultur und Politik haben nun einmal selbst ihre Voraussetzung auf Seiten der Individuen in den Existenzbedingungen, welche politisch erkämpft und gesichert werden müssen. Indem Arendt dies verkennt und stattdessen in einer etwas libidinösen Unterscheidung das ‚eigentlich‘ Politische vom Ökonomischen trennt – am deutlichsten in der Unterscheidung von Polis und Haushalt (*oikos*) in *Vita activa* –, droht ihr an sich einleuchtendes und attraktives Ideal der ‚Uninteressiertheit‘ gerade diejenigen auszuschließen, deren Geschmack in der öffentlichen Praxis ‚entbarbarisiert‘ werden soll.

In diesem Zusammenhang muss auch die Fragwürdigkeit der analogen Herleitung von ‚Uninteressiertheit‘ für Kultur und Politik bei Arendt angesprochen werden. Auch Bourdieu verwendet, wie dargestellt, diesen Begriff (*désintéressement*) im Hinblick auf Politik, weil Interessen in der Politik universalisiert werden können und in der Tat ein Interesse am Allgemeinen ausgebildet werden kann. Im Feld der Politik jedoch repräsentieren die Positionen, nach der oben beschriebenen Logik der Homologie – wenn auch verzerrt – die existenziellen Interessen der sozialen Gruppen. In den scholastischen Feldern (Kunst, Wissenschaft) meint ‚Uninteressiertheit‘ jedoch gerade den Ausschluss direkter politischer und sozialer Interessen. Soziale und politische Interessen zeigen sich hier nur in sublimierteren Formen der Homologie, zum einen weil die Akteure hier homogenere Existenzbedingungen haben – also gesamtgesellschaftlich gesehen für sich selbst soziale Gruppen darstellen –, zum anderen, weil es

hier nicht um die notwendigsten, dringlichsten praktischen Fragestellungen geht.

Insofern der kantische Begriff der ‚Uninteressiertheit‘ eigentlich auch Ausdruck der Differenzierung der Gesellschaft ist (‚freie Kunst‘/Lohnkunst)¹¹⁰, erscheint auch Arendts Beschreibung der „Krise in der Kultur“, zumindest in der verwendeten Begrifflichkeit, etwas fragwürdig. Sicherlich gefährdet die Differenzierung der Gesellschaft den Gemeinsinn als ‚gesunden Menschenverstand‘, weil für jedes Spiel eine eigene in der Praxis zu erwerbende Einstellung erforderlich ist. Dies ist kein geringes Problem – auch Bourdieu kritisiert manche Formen der isolierenden fachlichen Spezialisierung und zeigt in seinem Werk als Ganzem Ambitionen auf die Rolle eines ‚totalen Intellektuellen‘. Die gesellschaftliche Entwicklung hat jedoch auch zu sozialen Standpunkten in scholastischen Feldern geführt, in denen eine große ‚Uninteressiertheit‘ möglich ist. Argummentiert Arendt als Philosophin nicht selbst von so einem Standpunkt aus, selbst wenn sie die Rolle einer ‚professionellen‘ Philosophin immer abgelehnt hat?¹¹¹ Arendts Positionierung als ‚Außenseiter‘ oder ‚Paria‘,¹¹² quer stehend zu allen professionalisierten Diskursen, gibt ihren Schriften einen besonderen Reiz, scheint jedoch teilweise auf Kosten des Bewusstseins der

¹¹⁰ Kant 1794b, X, 238: „Kunst [wird auch] vom Handwerke unterschieden; die erste heißt freie, die andere kann auch Lohnkunst heißen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d.i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, daß sie als Arbeit, d.i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z.B. den Lohn) anlockend ist [...]“; *KU*, §43, B 175.

¹¹¹ Es ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich, sich Arendts Lebenslauf anzuschauen. Biographismus ist dabei nicht zu befürchten, denn man kann sich hier auf ihre eigenen interessanten Überlegungen stützen. Im besonderen Maße um ihre Unabhängigkeit besorgt, lehnte sie Lehrstühle an der Universität ab. Trotz ihrer rastlosen publizistischen Tätigkeit hielt sie es zumindest zeitweise für einen weiblichen Vorteil, von der Notwendigkeit der Professionalisierung und dem Erwerb des Lebensunterhalts teilweise befreit zu sein. S. dazu ihren Brief an Jaspers vom 25. Januar 1952. In Bezug auf Golo Mann, der ihr Totalitarismus-Buch kritisch rezensiert hatte, schreibt sie (Arendt 2007, 150): „Geärgert hat er sich doch wohl wegen seines eigenen Neo-Konservativismus, den ich natürlich nicht teile. Und hoffentlich doch nicht so wie viele Akademiker, nämlich über den Außenseiter, der ihnen ins Handwerk pfuscht, sie nicht mit gehörigen Lobsprüchen zitiert, nicht auf Kongressen erscheint und noch nicht einmal die Ambition hat, so etwas Herrliches wie ein Professor zu werden. Dieser Ärger ist meist leicht zu überwinden, wenn auch die Mittel nicht ganz fair sind. Schließlich sehe ich nicht ein, warum man als Frau nur die Nachteile erleiden soll und nicht die Vorteile auch ein bißchen ins Spiel bringen soll.“

¹¹² S. zur Positionierung Arendts als Paria Pitkin 1998, 52-68, sowie Mommsen 1992, XXVIII.

besonderen Voraussetzungen des eigenen Standpunkts in der Gesellschaft erreicht worden zu sein.

Nicht nur die ‚Krise‘ des Urteilsvermögens als Folge der gesellschaftlichen Entwicklung zu begreifen, sondern auch das Ideal der ‚Uninteressiertheit‘, liegt Arendt fern. Dies wird deutlich in ihrer Kritik der marx-schen Kritik der Arbeitsteilung in *Vita activa*. Arendt zitiert hier die auch von Bourdieu zitierte Passage über die kommunistische Gesellschaft aus der *Deutschen Ideologie*, nach welcher es in „einer kommunistischen Gesellschaft [...] keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter An-derm auch malen [gibt]“ (Engels/Marx 1969=MEW 3, 379).

Arendt schreibt, dass Marx Recht behalten habe

mit seiner kuriosen Voraussetzung, daß das vergesellschaftete Animal laborans seinen Überschuß an Freizeit, also seine teilweise Befreiung von der Arbeit, nicht dazu benützen würde, sich der Freiheit der Welt zuzuwenden, sondern seine Zeit im wesentlichen mit den privaten und weltunbezogenen Liebhabereien vertun werde, die wir Hobby nennen. (Arendt 2002b, 138)

Arendt übt in ihrer Polemik keine ganz unberechtigte Kritik an einer Form des ökonomistischen Marxismus, welcher meint, die Vergesellschaftung der Produktivkräfte und die Verkürzung der Arbeitszeit allein führe zu einer ‚gemeinsamen Welt‘ (s. ebd.). Der theoretische Wert der marx-schen Utopie¹¹³, welcher mit Bourdieu oben festgehalten wurde, wird jedoch verkannt, denn wenn es keine Arbeitsteilung mehr geben würde – es ist, wie gesagt, hier unwichtig, ob dies wünschenswert oder überhaupt möglich wäre –, gäbe es auch offensichtlich keine ‚Hobbys‘ als private – nicht legitime – Tätigkeit im Gegensatz zu der professionellen, im Feld legitimierten Aktivität des Künstlers und Philosophen, in der *scholé* und Arbeit undividiert miteinander verschmelzen; und auch nicht den Unterschied zwischen *homo laborans* und dem Berufspolitiker, für welchen Arbeitszeit und ‚Zeit für die Welt‘ eins sind. Zwar erkennt Arendt in Bezugnahme auf Cicero an, dass die besondere Geschmacks-kompetenz, die ‚Uninteressiertheit‘ des ‚bloßen Zuschauers‘ („mere

¹¹³ Hans Mommsen hat eine ‚ephemere‘ Kenntnis Arendts von Marx‘ hegelianischem Frühwerk und den anthropologischen Grundlagen seines Werkes behauptet (s. Mommsen 1992, XXVIII). Wie dem auch sei, Marx‘ Devise „vollendeter Humanismus = Naturalismus“ (Marx 1968b=MEW *Ergänzungsband*, 536) in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ formuliert die kommunistische Utopie weniger als endlose Steigerung des Stoffwechsels mit der Natur, denn als Höherentwicklung der menschlichen Sinnlichkeit, der gesellschaftlichen Organe, also als vergleichbar dem, was Arendt den Gemeinsinn nennt.

„spectator“ (Arendt 1961, 219) einem besonderen „training“ entspricht, das notwendige Üben der Urteilskraft wird jedoch nicht als *Arbeit* erkannt, sondern gerade scharf von dieser geschieden. Auf diese Weise bleibt der Philosoph ein „atopos“ (Bourdieu 2001a, 41), weil seine theoretische Verortung innerhalb der Gesellschaft ihn zu einem Teil des Lebensprozesses *machen* würde, welchen die Arbeitsgesellschaft für Arendt darstellt.¹¹⁴ Dem Philosophen, der sich als ‚atopos‘ denkt, erscheint sein Geschmack nur als sein Verdienst. Nicht nur scheint er der gesellschaftlichen und historischen Entwicklung nichts zu schulden – der wahre Humanist ist ja gerade kein Spezialist –, vielmehr wähnt er sich selbst gerade als das verloren gegangene Qualitätsbewusstsein, als der verloren gegangene ‚gesunde Menschenverstand‘. Auch wenn die Norm der ‚Uninteressiertheit‘ der Lebens- und Denkweise des Philosophen dabei real entspricht – etwa bei Arendt sich in einer echten und aufrichtigen ‚Liebe zur Welt‘ manifestiert –, ist doch die Frage, ob das Vertrauen in die eigene ‚Uninteressiertheit‘ diesselbe nicht eigentlich einschränkt?

3.2.2. Hannah Arendt als ‚unbeteiligte Zuschauerin‘

Die Vorgänge um ihren Essay „Reflections on Little Rock“ (Arendt 1959a) führen all die Probleme der Urteilstheorie Arendts, welche sich aus der Bezugnahme der Philosophin zu politischen Fragen ergeben, „in a nutshell“ vor. Unsere Darstellung nimmt so einen Exkurscharakter an, der sich aus der Einführung einer empirischen Ebene ergibt.

„Reflections on Little Rock“ ist ein politisch-philosophischer Essay zu Ereignissen im Herbst 1957 in den USA. Nach der juristischen (Fall „Brown vs. Board of Education“) und legislativen Aufhebung der Rassentrennung an den amerikanischen Schulen weigerten sich einige Staaten im Süden, die Integration an den Schulen durchzusetzen. Im Bundesstaat Arkansas setzte der Gouverneur Orval Faubus *state troopers* ein, um die Afroamerikaner von der High School fern zu halten, woraufhin Präsident Dwight Eisenhower Little Rock mit Bundestruppen besetzen ließ, um die Integration zu erzwingen. Die Berichterstattung über diese bedrohlichen Vorgänge hielt die ganze Nation in Atem. Auf Arendts Essay hatte insbe-

¹¹⁴ Bourdieu formuliert das in *Die feinen Unterschiede* vielleicht noch etwas scharf (1994a, 399): „Der Aristokratismus der Interesselosigkeit und Uneigennützigkeit liegt zweifellos auch den zahlreichen Verdammungsurteilen der ‚Konsumgesellschaft‘ zugrunde, die nur vergessen, daß die Verdammung des Konsums eine Konsumentenidee ist.“

sondere die Fotoreportage der Zeitschrift *Life*¹¹⁵ nachweislichen Einfluss. Die Veröffentlichung¹¹⁶ der „Reflections“ fällt ins gleiche Jahr wie „The Crisis in Culture“ – 1959 –, und so ist es kein Zufall, dass in beiden Essays, wie auch in dem gleichfalls in *Dissent* erschienenen „A Reply to Critics“ (Arendt 1959b), Arendts Urteilstheorie ständig präsent ist.

Es ist unnötig, die Argumentationsstruktur der „Reflections“ im Ganzen wiederzugeben; die Auswahl der Argumente ist hier bestimmt von unserer Fragestellung nach den Begriffen von Geschmack und Urteilskraft. Als wichtig werden sich erweisen: (a) Arendts Abgrenzung des Politischen und des Privaten vom Sozialen und die Art und Weise, wie Arendt diese Abgrenzung angesichts eines konkreten geschichtlichen Ereignisses vornimmt, (b) die selbstreferenzielle Seite des Essays, der die Urteilstheorie nicht nur präsentiert, sondern auch textintern kommentiert.

a) Arendt äußert ihre Besorgnis angesichts der gewalttätigen Szenen in Little Rock und fragt empört, ob man in dieser Gesellschaft an dem – um die deutsche Version des Essays, „Little Rock. Ketzerische Anmerkungen über die Negerfrage und equality“, wiederzugeben – Punkt angelangt sei, an dem die „politischen Gefechte auf Schulhöfen“ (Arendt 1986, 103) ausgetragen werden. Darin äußert sich eine sich während der Ereignisse von Little Rock festigende Ansicht, dass Schulen politikfreie ‚scholastische‘ Stätten der Ausbildung zu sein hätten. Arendt hält in der Folge im Mai 1958 im Rahmen der Bremer „Geistigen Begegnungen in der Böttcherstraße“ einen Vortrag, welcher im Bremer Angelsachsen Verlag im gleichen Jahr unter dem Titel „Die Krise in der Erziehung“ veröffentlicht wird.¹¹⁷ Der Vortrag enthält eine Referenz zur Eskalation der Ereignisse

¹¹⁵ Siehe für die große Fotoreportage über Little Rock *Life* (Atlantic edition), 43:12, 24ff.

¹¹⁶ Für die komplizierte Veröffentlichungsgeschichte s. Young-Bruehl 1982, 308-315. Arendt beendete den zur Veröffentlichung in der Zeitschrift *Commentary* vorgesehenen Essay im November 1957. Das Ergebnis verdutzte die Herausgeber und rief Feindseligkeit hervor. Arendt bot an, den Artikel zurückzuziehen. Die Herausgeber reagierten ambivalent; sie lehnten ab und wollten den Artikel mit einer Kritik von Sydney Hook abdrucken, konnten sich aber zur Veröffentlichung dann doch nicht entschließen. Schließlich zog Hannah Arendt sehr verärgert – weil der ganze Vorgang schon viele Gerüchte erzeugt hatte – den Artikel zurück. Der Artikel sollte überarbeitet erst im April 1959 in *Dissent* erscheinen, begleitet von einer Notiz der Herausgeber, dass der Artikel nicht ihre Meinungen wiedergäbe, sowie Kritiken von Melvin Tumin (Tumin 1959) und David Spitz (Spitz 1959).

¹¹⁷ S. die Konkordanz-Angaben zum Nachdruck von Arendts „Die Krise in der Erziehung“ in Arendt 1994, 416.

von Little Rock (s. Arendt 1994a, 259) und handelt von der ihrer Meinung nach von der ‚Progressive Education‘ verursachten Krise der Erziehung in Amerika. Zudem entwickelt Arendt ihre grundlegenden Ansichten zum Wesen der Erziehung.

In den „Ketzerischen Anmerkungen“ schreibt Arendt, dass die Bürgerrechtsbewegung ihren Kampf für Gleichstellung von Schwarz und Weiß nicht mit der Schulintegration hätte beginnen sollen, sondern stattdessen mit der Aufhebung des Verbots von Mischehen, weil das Recht zu heiraten, wen man will, ein „elementares Menschenrecht“ (Arendt 1986, 102) sei und noch höher zu bewerten wäre als selbst die politischen Rechte (das Wahlrecht etwa). Arendt bietet in ihrem Essay eine kurze, anschauliche Einführung in ihre Unterscheidungen des Politischen, Sozialen und Privaten. Das Politische ist demnach das Reich der Gleichheit. Paradigmatisch sei das moderne Wahlrecht, „dem zufolge das Urteil und die Meinung des hochgestellten [most exalted] Bürgers ebensoviel zählt wie das Urteil und die Meinung einer Person, die kaum lesen oder schreiben kann“ (ebd., 103).¹¹⁸ Dem politischen Bereich stehe das Reich der Gesellschaft antagonistisch gegenüber, in welcher es ein Recht auf „Diskriminierung“ geben müsse, weil dieses ihr „innerstes Prinzip“ (ebd., 104) sei. Diskriminierung sei „ein ebenso unabdingbares gesellschaftliches Recht wie Gleichheit ein politisches ist“ (ebd., 105). Arendt erläutert den Unterschied an einem Beispiel: Man könne es ihr als Jüdin, würde sie dies wollen, nicht begründet verwehren, sich in einen Ferienclub zurückzuziehen, in dem nur Juden zugelassen sind, während die öffentlichen Verkehrsmittel, die jedermann brauche, um seinen Geschäften nachzugehen, allen zugänglich sein müssten (s. ebd., 106-107). Den privaten Bereich erläutert sie mit dem Prinzip der Freundeswahl:

Hier suchen wir uns diejenigen aus, mit denen wir unser Leben verbringen wollen, die persönlichen Freunde und diejenigen, die wir lieben; und bei unserer Wahl lassen wir uns nicht von der Ähnlichkeit oder von übereinstimmenden Gruppeneigenschaften leiten, wir halten uns hierbei an keinerlei objektive Maßstäbe, sondern die Wahl fällt so unerklärbar wie treffsicher, auf eine Einzelperson, auf einen Menschen, auf eine Einzelperson, auf einen Menschen in seiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit [...] (ebd., 107)

Was bedeuten diese Unterscheidungen im Hinblick auf die Maßnahme der Schulintegration? In der Schule werden nach Meinung Arendts Rechte aller drei Bereiche berührt: das Recht der Eltern, ihre Kinder so zu

¹¹⁸ Übersetzung durch den Verfasser, M.M. – „most exalted citizen“ (Arendt 1959a, 50) kann nicht mit „überspanntester Bürger“ übersetzt werden.

erziehen, wie sie möchten (privat); das Recht der Kinder, sich frei zu vereinigen – d.h. auch ohne Afroamerikaner –, welches für die Kinder von den Eltern ausgeübt wird (sozial); und schließlich das Recht des Staates, seine zukünftigen Staatsbürger zu erziehen (politisch). Arendt löst das Dilemma der Kollision des politischen Ziels der Rassenintegration mit dem sozialen Recht auf Diskriminierung, indem sie die dritte, private Urteilssphäre entscheiden lässt: Die Eltern haben das Recht, ihren Kindern ein Zuhause zu geben, „das stark und sicher genug ist, um die Heranwachsenden gegen die Anforderungen des gesellschaftlichen Lebensbereichs abzuschirmen“ (Arendt 1986, 111). Damit ist der Schluss vorbereitet:

Das Elternrecht ist gesetzlich eingeschränkt durch die allgemeine Schulpflicht und durch nichts anderes. Der Staat hat das unbestreitbare Recht, Minimalanforderungen für die Staatsbürgermündigkeit vorzuschreiben und darüber hinaus den Unterricht von Fächern und die Ausbildung von Berufen zu fördern und zu unterstützen, die für die Nation als Ganzes für wünschenswert und notwendig erachtet werden. (ebd.)

Arendt erklärt dem Leser jedoch nicht, warum das Elternrecht so hoch zu bewerten ist und warum der Staat es nicht als Mindestanforderung an die Staatsbürgermündigkeit der Eltern betrachten sollte, dass diese es nicht ablehnen, ihre Kinder mit Kindern anderer Hautfarbe in die gleiche Schule zu schicken. Das Argument, dass die erzwungene Rassenintegration genauso schlimm wäre wie die Segregation, ist durch das Argument gestützt, dass soziale Gleichheit die ‚natürlichen‘ – und als solche ‚politischen‘, weil ‚sichtbaren Unterschiede‘ – deutlicher hervortreten lassen würde (s. Arendt 1986, 98). Dieses Argument aber ist nicht gerade sehr plausibel, wenn es auch nicht wirklich blanke rassistische Argumentationsmuster als Hintergrund hatte, wie es der wegen seiner Tonart zu Recht von Arendt disqualifizierte Mr. Tumin (s. Arendt 1986, 113) andeutete (s. Tumin 1959, 67).¹¹⁹

Die eigentliche Voraussetzung für Arendts Argumentation ist in „Die Krise in der Erziehung“ zu finden. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist hier, dass ein Kind scholastische Freiheit genießen und die Familie nicht zum Labor für soziale Politik gemacht werden sollte. Genau dies aber geschehe in der Rassenintegration, wenn den Kindern ein Problem aufgebürdet würde, dass die Erwachsenen selbst nicht zu lösen imstande sind, und damit Konflikte im Elternhaus und auf dem Schulhof geschürt würden. Die politische Einflussnahme auf die Kindheit arbeite gerade gegen

¹¹⁹ S. zu Arendts Argument Fußnote 122 in diesem Kapitel.

die Voraussetzung von Politik und Geschichte – das, was Hannah Arendt „Gebürtlichkeit“ oder „Natalität“ (Arendt 1994a, 276) nennt:

[...] die Kinder, die man zu den Bürgern eines utopischen Morgen erziehen will, schließt man in Wahrheit aus der Politik aus. Indem man sie auf etwas vorbereitet, schlägt man den Neuankömmlingen ihre eigene Chance des Neuen aus der Hand. (ebd., 258)

Arendt ist sicherlich Recht zu geben, dass sozialpolitische Eingriffe in der Schule heikel sind. Es geht hier ja auch gar nicht darum, gegen Arendt diese zu rechtfertigen. Vielmehr geht es um die Voraussetzungen ihrer Argumentation. Diese sind insofern problematisch, als die auf ‚Natalität‘ zurückgeführte Spontaneität weder im Privaten noch in der Schule, wo dem Kind nach Arendt ‚die Welt gezeigt wird‘, so richtig vorhanden ist. Dieses Dilemma scheint allerdings auch aus der von Arendt beklagten kulturellen Krise herzurühren. Solange das Vergangene als vorbildlich habe gelten können wie bei den Römern und Griechen, wäre es „verhältnismäßig leicht [gewesen], in Fragen der Erziehung das Rechte zu tun, ohne sich auch nur zu überlegen, was man da eigentlich tut, so sehr ist das spezifische Ethos des Erzieherischen abgestimmt und eingestimmt in die ethischen und moralischen Grundüberzeugungen der Gesellschaft überhaupt“ (ebd., 275). Was heißt dies für die Gegenwart? Wenn, wie Arendt in „Die Krise in der Erziehung“ einräumt, die Schule tatsächlich der Ort ist, an dem das Ethos, ja der Gemeinsinn, geformt wird, dann erscheint es unmöglich, den schulischen vom politischen Raum klar zu trennen, weil der rassistische Habitus, welcher die Politik bestimmen wird, in der *Form* der Institution Schule selbst tradiert wird. Dazu müssen nicht einmal rassistische Inhalte vermittelt werden. Es reicht die räumliche Segregation sowie die Reproduktion der Asymmetrie in Bildungskapital an den Schulen (und in der Gesellschaft insgesamt), um den rassistischen Argumenten („mangelnde Begabung“ etc.) ihre Kraft zu verleihen. Die Annahme irgendeines wesenhaft Neuen im Neuankömmling, welches dem nicht eigentlich Neuen des Sozialexperiments entgegengestellt wird, ist analog zur Annahme eines Privatraums zu sehen, in dem eine vermeintlich ‚ganz unerklärliche Wahl‘ stattfinden kann. Wird aber nicht auch in der Privatsphäre systematisch der rassistische Habitus reproduziert? In der Tat: Wenn die Liebeswahl (nach Bourdieu eine der Semantiken der ‚charismatischen Ideologie‘ – [Bourdieu 1999, 499]), tatsächlich *so* frei wäre und nicht maßgeblich von der besonderen sozialen Laufbahn des Individuums abhinge, dann allerdings wäre die Heiratsgesetzgebung wirklich der beste Ansatzpunkt zur Rassenintegration.

Das Problematische ist hier ein Registerwechsel: die funktionale Einbeziehung eines philosophischen Arguments in die Bewertung eines konkreten gesellschaftlichen Vorgangs. ‚Gebürtlichkeit‘ bezeichnet für Arendt ein Element des ‚Neuanfangs‘, der „stets im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten“ (Arendt 2002b, 216) steht, und dient damit der Kritik eines auch von Bourdieu kritisierten falschen, objektivistischen Verständnisses von Gesellschaftswissenschaften, das meint mit Hilfe des Instrumentariums jener der Kontingenz der Geschichte Herr zu werden. Die konkrete Verortung der Möglichkeit eines Neuanfangs – im apolitischen, ‚scholastischen‘ Schulraum und in der ‚tabula rasa‘, die ein Menschenkind darstellen soll – ignoriert einfach die rassistische Strukturiertheit des gesellschaftlichen Raums. Hatte Arendt in *The Human Condition* die vermeintlich erst in der ‚Neuzeit‘ erfolgende Entstehung der Gesellschaft in der Art einer Verfallsgeschichte erzählt, so lässt sich die Ortlosigkeit ihres frei schwebenden Standpunkts in der Intervention im Raum der politischen Urteile nicht mehr halten. Sich auf eine Form der allgemein menschlichen Freiheit berufend, ignoriert sie das von ihr freilich verabscheute gesellschaftliche Gewaltverhältnis und erleidet eine Bruchlandung. Sie wird von den linksliberalen Kreisen, die sie als eine der ihren wählten und denen sie sich trotz alles Nonkonformismus meistens zugehörig fühlte, gleichsam ausgestoßen und auf eine skandalöse, konservative Position festgenagelt – hatte man sie richtig oder falsch verstanden? Oder ist dieser Skandal dem Missklang einer schönen Melodie vergleichbar, die in einem anderen Register auf einmal falsch klingt?

b) Arendt hatte sich schon in der Vorschrift zu den „Reflections on Little Rock“ implizit auf ihre Urteilstheorie bezogen. Sie betont, sie schreibe als „Außenstehende“ (Arendt 1986, 96)¹²⁰, da sie nie im amerikanischen Süden gelebt habe und auch gelegentliche Reisen dorthin vermieden habe, weil diese sie persönlich in eine ihr „unerträgliche Situation“ gebracht hätten. Als Jüdin empfinde sie selbstverständlich Sympathie für die Sache der Afroamerikaner, wie die aller unterdrückten oder unterprivilegierten Völker (s. Arendt 1986, 96-97). In der Erwiderung auf die Kritik in der folgenden Ausgabe von *Dissent* wendet Arendt dann ihre Theorie der ‚erweiterten Denkungsart‘ an, um ihren eigenen Urteilsprozess zu rekonstruieren:

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bildete ein Zeitungsfoto, das ein Neger-Mädchen auf dem Nachhauseweg von einer soeben integrierten Schule zeigte: ein weißer Freund ihres Vaters schützte sie vor einer Horde weißer Kinder, die sie

¹²⁰ Arendt 1959a, 46: „outsider“.

verfolgte, und ihr Gesichtsausdruck war ein beredtes Zeugnis für die offenkundige Tatsache, daß sie nicht gerade glücklich war. Dieses Foto erfaßte die gesamte Situation auf engstem Raum, denn es zeigte diejenigen, die unmittelbar von der Anordnung des Bundesgerichts betroffen waren – die Kinder. Meine erste Frage war: Was würdest du tun, wenn du eine Neger-Mutter wärst? Antwort: Ich würde mein Kind unter keinen Umständen Verhältnissen aussetzen, die ihm zumuten, so aufzutreten, als wolle es sich in eine Gruppe, in der es nicht erwünscht ist, hineindrängen. (ebd., 113)

Die Foto-Reportagen des Magazins *Life* stellten anscheinend einen wichtigen Teil der Phänomenalität dar, welcher Arendts Urteil zugrunde lag.¹²¹ Wie im Zitat angedeutet, stellt Arendt in „A Reply to Critics“ (Arendt 1959b) ihre Argumente als Ergebnis einer Ich-Verdopplung dar, und zwar zum einen in die afroamerikanische Mutter des angegebenen Kindes und in eine fiktive Mutter eines weißen Kindes. Folgende Argumente entwickelt Arendt auf diese Weise in den „Ketzerischen Anmerkungen“:

(b-a) Arendt als afroamerikanische Mutter würde ihr Kind nicht in eine Gruppe hineindrängen, in der es nicht erwünscht wäre. Dies nimmt offensichtlich Bezug darauf, dass Arendt die Schulklasse versteht als soziale Gruppe, welche dem sozialen Recht auf Geschmackswahl entspringt. Arendt behauptet weiter, dass die Verletzung des ‚persönlichen Stolzes‘ (für sie nicht zu verwechseln mit dem Stolz, einer Volksgruppe anzugehören), psychologisch schwerer zu ertragen wäre als politische Verfolgung (s. Arendt 1986, 113-114).

(b-b) Arendt als afroamerikanische Mutter würde kritisieren, dass die Verantwortung für die Aufhebung der Rassentrennung von den Schultern der Erwachsenen auf die Schultern der Kinder gelegt wurde. „Wenn es nur um eine gleich gute Ausbildung für meine Kinder ginge [...] warum hat man mich dann nicht gebeten, für eine Verbesserung der Schulen für Negerkinder zu kämpfen [...]“

(b-c) „[...] und für die sofortige Einrichtung von Sonderklassen für jene Kinder, die aufgrund ihrer schulischen Leistungen schon heute in den weißen Schulen aufgenommen werden könnten?“ (ebd., 114).

(b-d) Arendt hätte als afroamerikanische Mutter das Gefühl, in eine „soziale Aufstiegsangelegenheit“ (ebd., 115) verwickelt worden zu sein und hätte es vorgezogen, diesen Aufstieg „ohne die Hilfe von irgendwelchen Regierungsstellen zu beschreiten“. Dieser Weg wäre dann nicht ei-

¹²¹ Young-Bruehl (s. 1982, 311) gibt Arendts Ekphrasis wieder und nennt die *Life*-Foto-Berichterstattung als Quelle. In der Überprüfung der in Frage kommenden Reportagen konnte der Verfasser das Bild nicht identifizieren.

ner der Neigung, sondern stünde unter der Notwendigkeit, „einigermaßen anständig zu leben oder [...] den Lebensstandard der Kinder meiner Familie anzuheben [...] ich kann meine persönliche Integrität genau in dem Maße bewahren, wie ich unter Zwang und aufgrund einer drängenden Notlage und nicht allein gesellschaftlicher Gründe wegen handle“ (ebd.).

(b-e) Arendt als weiße Mutter wäre gleichfalls dagegen, dass ein politischer Kampf auf dem Schulhof ausgetragen wird.

(b-f) Sie würde darüber hinaus als weiße Mutter der Regierung das Recht aberkennen, ihr „zu sagen, in wessen Gesellschaft mein Kind unterwiesen werden sollte“ (s. ebd.).

(b-g) Wenn Arendt als weiße Mutter überzeugt wäre, dass es integrierte Schulen geben sollte, würde sie mit einer Nicht-Regierungs-Organisation, beispielsweise den Quäkern oder einer anderen Körperschaft ähnlich gesonnener Bürger, eine solche Schule einrichten, welche die Kinder mit Zustimmung ihrer Eltern besuchen würden. Wenn dann eine gegnerische soziale Fraktion bei der Regierung erwirken würde, dass diese integrierte Schule verboten würde, wäre es an der Zeit, politisch zu intervenieren, denn eine gesetzliche Erzwingung der Trennung sei genauso verfassungswidrig wie die erzwungene Integration (s. ebd., 115-116, sowie 101).

Elisabeth Young-Bruehl hat angedeutet, dass Arendts Argumentation in den „Reflections“ nur verständlich würde vor dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzung mit der jüdischen Frage und ihrer eigenen Erfahrungen als Jüdin. Die „soziale Aufstiegsangelegenheit“ beziehe sich auf das von Arendt herausgearbeitete historische Problem des ‚jüdischen Parvenus‘: des Juden, der sozialen Aufstieg um jeden Preis sucht und dabei versucht, sich in einer Gesellschaft zu behaupten, in welcher man ihn nicht haben möchte.¹²²

¹²² Arendt hat immer wieder das jüdische Volk als das apolitische Volk schlechthin kritisiert und charakterisiert es als solches immer wieder mit familiären haptischen Metaphern (Wärme etc.), welche der politischen Sinnlichkeit (Sichtbarkeit) entgegenstehen (s. Arendt 1989). Arendt hat die Idee, dass bei steigender sozialer Gleichheit die unveränderbaren natürlichen Unterschiede, als Unterschiede der ‚Hörbarkeit‘ (fremde Sprache), mehr aber noch der Sichtbarkeit (Hautfarbe, Physiognomie), als *politisch relevante* Unterschiede stärker werden würden (s. 1986, 98-99), wohl in diesem Zusammenhang entwickelt – so zumindest Young-Bruehl (1982, 311-312), die jedoch Arendts These verzerrt. Arendts These kann in diesem Rahmen unmöglich hinreichend diskutiert werden. Intuitiv kommt ihr keine große Plausibilität zu, weil Rassenkonflikte durch kulturelle, religiöse oder soziale Unterschiede bedingt sind, wenn sie nicht ganz auf freier verschwörungstheoretischer Erfindungsgabe beruhen. An sich

Halten wir dieser Interpretation die Kritik des afroamerikanischen Schriftstellers Ralph Ellison entgegen. Was Arendt in ihrem Vorwurf, hier würden Kinder für den sozialen Aufstieg von den Eltern ausgebeutet, nicht verstanden habe, sei das Ideal des Opfers („*ideal of sacrifice*“)¹²³. Hannah Arendt habe absolut keine Vorstellung davon, was in den Köpfen der afroamerikanischen Eltern vor sich geht, wenn sie ihre Kinder durch Reihen feindseliger Menschen schicken:

Sie [die afroamerikanischen Eltern] sind sich sehr wohl der Obertöne eines solchen Initiationsritus bewusst, welchen solche Ereignisse für das Kind konstituieren: eine Konfrontation mit den Schrecken des sozialen Lebens, all seiner Geheimnisse entkleidet. Und im Ausblick von vielen dieser Eltern (welche wünschen, dass es das Problem nicht gäbe), wird erwartet, dass das Kind sich dem Terror stellt und seine Angst bändigt, gerade weil es ein schwarzer Amerikaner ist. Somit wird es gefordert, die von der rassistischen Situation erzeugten inneren Spannungen zu meistern, und wenn es verletzt wird – dann ist das ein weiteres Opfer. Das ist eine raue Anforderung, aber wenn es in dieser Grund-Prüfung durchfällt, dann wird sein Leben noch rauer. (Ellison im Interview mit Warren [1965, 344])¹²⁴

Ellison gibt hier zu verstehen, dass die afroamerikanischen Eltern keine andere Wahl haben, als ihre Kinder von vornherein mit der rassistischen Gewalt in der Gesellschaft zu konfrontieren. Die Überführung der latenten, strukturellen rassistischen Gewalt in manifeste, mittels der Versuche der schwarzen Kinder und Jugendlichen, die Schulhäuser zu betreten, muss sehr wohl als politisches Verhalten gelten. Darüber hinaus stellen die Begebenheiten in Little Rock tatsächlich ein historisches Ereignis dar – nicht umsonst schrieb die Foto-Reportage von *Life*, welche vom Einmarsch der Bundestruppen berichtete, „Geschichte wurde diese Woche gemacht“ („History was made that week“). Neben den Bildern der verängstigten jüngeren afroamerikanischen Schüler gibt es auch Bilder von älteren, so z.B. von Elizabeth Eckford, welche während der *Life*-Berichterstattung sozusagen zu einer kleinen Heldin avancierte.

kann Fremdheit ja sowohl positiv als auch negativ besetzt sein; man denke nur an den himmelweiten Unterschied zwischen der Wahrnehmung eines Sprechers mit französischem Akzent gegenüber dem mit einem türkischen Akzent im öffentlichen Raum in Deutschland.

¹²³ Ellison im Interview mit Robert Penn Warren (1965, 343).

¹²⁴ Übersetzung durch den Verfasser, M.M. Arendt, mit dieser Kritik konfrontiert, gab in einem Brief an Ellison zu, dass dieser in der Tat den Punkt benannt habe, an dem ihr Verständnis aussetze: „Es ist genau dieses Ideal des Opfers, welches ich nicht verstanden habe!“ – wobei man nicht weiß, wie weit Arendts Revision des eigenen Urteils ging.

Dass Arendt die politischen Ereignisse als Ergebnis ‚sozialen Aufstiegsverhaltens‘ interpretiert, muss als Ausdruck eines idealistischen Verständnisses von Politik erscheinen. Diese Inversion zeigt sich deutlich, wenn man die Vorschläge von Arendts Doppel-Ich betrachtet: Argument (b-b) – Verbesserung der afroamerikanischen Schulen – ist auf politischen ‚goodwill‘ angewiesen, Argument (b-g) auf ‚goodwill‘ im Sozialverhalten, denn die integrationswilligen weißen Eltern müssten die Beeinträchtigung der ‚Begabung‘ ihrer eigenen Kinder gegenüber den Kindern der Rassisten in Kauf nehmen (aufgrund des geringeren Bildungskapitals in den afroamerikanischen Haushalten). Das Argument (b-d) schließlich erscheint besonders unverständlich. Der afroamerikanischen Mutter wird ein beherztes Konkurrenzverhalten auf dem Markt angesonnen, welches, blanker gesellschaftlicher Not entspringend, nicht nur das rassistische Ressentiment zu überwinden in der Lage sein soll, sondern zudem noch in der Wahrung ‚persönlicher Integrität‘ bloße gesellschaftliche Gründe zu transzendieren vermag. Tatsächlich gliche genau dieses empfohlene Verhalten dem des von Arendt kritisierten Parvenus, welcher sich nicht für die Rechte der Gruppe einsetzt, der er angehört, sondern als eine Ausnahme in die herrschende Gesellschaft eindringen möchte.¹²⁵

Arendts Schwierigkeiten, sich zu den Ereignissen von Little Rock realistisch in Bezug zu setzen, rühren von den idealtypischen Unterscheidungen, welche sie in der Wirklichkeit wiederfinden möchte. Es solle eine politische Sphäre geben und eine Privatsphäre, in der vom gesellschaftlichen Geschmack autonome freie Urteile möglich wären. Spitz‘ Kritik, dass es diese Unterscheidungen, sowie „jenes sonderbare, irgendwie zwitterhafte Reich zwischen dem Politischen und dem Privaten“ (Arendt 1986, 104) so nicht gibt, weil die Gesellschaft „das Netz aller zwischenmenschlichen Beziehungen ist“ und „die politischen und privaten [Beziehungen] höchstens unterscheidbare, aber nicht trennbare Stränge im größeren Gewebe sind“ (Spitz 1959, 58), trifft den Nagel auf den Kopf.¹²⁶

¹²⁵ Zu Hannah Arendts Unterscheidung von Paria und Parvenu s. Pitkin 1998, 17-34.

¹²⁶ Meine, M.M., Übersetzung von: “Society is the web of all human relationships; the political and the private are at most distinguishable, but not separable, strands within the greater Fabric”. Hier sollte berücksichtigt werden, dass Spitz – ohne sich dessen wahrscheinlich bewusst zu sein, denn er führt die Unterscheidung ohne philologische Nachweise auf Mill zurück – mit dem ‘Gewebe’ die Metapher verwendet, welche Arendt für den politischen Bereich in *Vita activa* gebraucht (s. 2002b, 225-226).

Dieses Denken in Idealen projiziert Arendt in ihrer Ich-Verdoppelung in die gesellschaftlichen Akteure selbst und neutralisiert sowohl deren tatsächliche Dispositionen als auch die praktischen Imperative, welchen die Akteure unterworfen sind; für unfehlbar – was ihr Spitz zuweilen vorzuwerfen scheint (s. Spitz 1959, 63) – hält sich Arendt dabei jedoch nicht: Sie vertraut vielmehr dem Prinzip der Publizität und setzt sich ihren Fehlern bewusst aus, gemäß ihrer Theorie des nicht-spezialisierten Geschmacks des Humanisten. Die Zuschauer-Rolle des Philosophen stellt sich dabei insofern als Falle heraus, als den Akteuren jene scholastische Freiheit zugemutet wird, welche die philosophischen Unterscheidungen hervorbringen konnte. Dabei handelt es sich um ein grundsätzliches Problem von Theorie und Praxis. Man könnte auch Bourdieu vorwerfen, dass er nur aus seiner privilegierten Position als Theoretiker den Schdanowismus der gescheiterten Kulturproduzenten, welche ihre Ideale opfern mussten, so scharf kritisieren kann. Insofern hat Arendt Recht, wenn sie das Argument, dass man nicht urteilen könne, wenn man ‚nicht dabei gewesen sei‘, als Totschlagargument bezeichnet, und darauf hinweist, dass jedes öffentliche Urteil Mut erfordert. Das Urteil wird dann jedoch treffsicherer, wenn die tatsächlichen Bedingungen in den Blick kommen, unter denen die Akteure handeln – sowohl im Hinblick auf die Vorstellungen, die sich diese Akteure machen, als auch die Strukturen, welche ihre Bewertungen hervorbringen. Schließlich muss – um die Konzeption der Guckkastenbühne zu sprengen – auch der unbeteiligte Zuschauer erkennen, dass er immer bereits Teil der Dramaturgie des Schauspiels ist und ihm immer schon eine Rolle zugewiesen ist.

3.2.3. Elemente einer Kritik des scholastischen Politikbegriffs

Albrecht Wellmer fragt Arendt in der „Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto“, ob sie sich des „utopischen Elements in [i]hrem Denken nicht ganz bewusst“ sei und ob sie sich deswegen „auf solch seltsame Weise“ sozialistischen oder anarchistischen Traditionen verbunden fühle, ohne dabei zu einer angemessenen Darstellung dieser Traditionen oder etwa der kritischen Theorie gekommen zu sein. Arendt antwortet darauf recht unwirsch:

Es kann sein, daß mir das utopische Element nicht bewusst ist. Das ist eines der Dinge, die ich durchaus für möglich halte. Ich sage nicht ja, ich sage nur: Es ist durchaus möglich. Aber wenn ich mir dessen nicht bewusst bin, um Gottes willen,

dann ist das eben so. Und keine Psychoanalyse aus der Ecke der Frankfurter Schule kann da Abhilfe schaffen. (Arendt 2007b, 101)

Die Abneigung, die Arendt hier erkennen lässt, die Herausforderung anzunehmen und ihre Methode des Philosophierens in Bezug auf eine ‚Ideologietheorie‘ zu reflektieren – denn das ist wohl an dieser Stelle mit ‚Psychoanalyse‘ gemeint –, diene hier als Anlass, ihr Ideal des politischen Urteils und ihre Betrachtung der Gesellschaft aufeinander zu beziehen. Inhaltlich geht es dabei um Arendts Nachzeichnung der amerikanischen Gründungsgeschichte.

Arendt unterscheidet in *Über die Revolution* das Politische vom Sozialen mittels einer stilisierten Gegenüberstellung der Amerikanischen Revolution und der Französischen Revolution (wobei letztere wiederum auf die noch gravierender fehlgeschlagene Russische Oktoberrevolution verweist): die Amerikanische Revolution als „Gründung der Freiheit“, in „einem voll bewußten und wohl überlegten Akt“ auf Basis einer in Europa unbekanntem Gleichheit; auf der anderen Seite die vom sozialen Elend hervorgerufene Revolution, welche im ‚eigentlichen‘ politischen Sinne folgenlos bleibt:

Daß diese Sehnsucht nach öffentlicher oder politischer Freiheit nur zu leicht mit dem so viel wilderen, leidenschaftlichen Haß der Unterdrückten für ihre Unterdrücker verwechselt werden kann, liegt auf der Hand. Dieser Haß ist uralt, mindestens so alt wie die überlieferte Geschichte und vermutlich älter, aber politisch ist er belanglos, weil nichts aus ihm je entstanden ist, da die eigentlich revolutionäre Idee, die Gründung der Freiheit, bzw. die Gründung eines politischen Gemeinwesens, das den öffentlichen Erscheinungsraum der Freiheit garantiert, ganz außerhalb seiner Reichweite liegt. (Arendt 1965, 160)

Mit Hilfe solcher Zitate wird in der Sekundärliteratur regelmäßig die demokratische oder soziale Einstellung des Lesers gegen die Aristokratin Arendt mobilisiert. Die vorliegende Analyse will sich jedoch nicht von der beliebten Streitfrage leiten lassen, ob Arendt nun Aristokratin oder Basisdemokratin sei. Wichtiger erscheint die Frage, welche Rolle das Ideal der ‚Uninteressiertheit‘ in Arendts Narrativ spielt. In der Amerikanischen Revolution findet Arendt dieses Ideal wieder, und zwar bei den amerikanischen Gründervätern (*Founding Fathers*). Diese charakterisiert Arendt folgendermaßen: Sie sind „hommes de lettres“, welche sich von der Gesellschaft, in die sie geboren wurden, weitest möglich fernhalten: sowohl von der adligen Gesellschaft als auch von der „guten Gesellschaft“, welche sich in den Salons zusammenfindet. Ihre Auseinandersetzung mit der Politik ist anfangs rein akademisch. John Adams, so betont Arendt in der

„Diskussion mit Freunden“, sammelte Verfassungen wie andere Leute Briefmarken (s. Arendt 2007b, 106). Diese Abschottung vom öffentlichen Leben empfinden die Gründerväter jedoch als Rückzug vom eigentlichen Reich der Freiheit; sie empfinden – laut Arendt – wie die Römer, welche die *res publica* höher schätzten als das *otium*, nicht wie die Griechen, denen die *scholé*, die *vita contemplativa* als die höchste Tugend galt (s. Arendt 1965, 157). Nachdem sich die Gründerväter in den antiken Gründungslegenden mit dem Problem des absoluten Neuanfangs beschäftigt hatten (s. Arendt 1998c, 433), kehren sie in der Revolution gleichsam von außerhalb der Gesellschaft in diese zurück. Mit ihren Taten in der Revolution hinterlassen sie einen Raum der politischen Freiheit, versinnbildlicht in der Unabhängigkeitserklärung, in welcher das Recht auf den „Verfolg des Glücks“ (*pursuit of happiness*) festgelegt ist. Zu Lebzeiten der Gründerväter wäre dieses ‚Glück‘ sehr wohl noch als ‚öffentliches Glück‘ verstanden worden, von Anfang an aber sei in jenem Glück auch sein Missverstehen angelegt gewesen: sein Verständnis im Sinne des ökonomischen Eigennutzes, der sich aufgeklärt wähnt (*enlightened self-interest*), aber alles andere als das ist (s. Arendt 1965, 174-175).

Arendts Auslegung des *pursuit of happiness* – sie hätte dies selbst wohl kaum in Abrede gestellt – ist sehr idealistisch. Sie bezeichnet ihn auch, auf die oben beschriebene Urteilstheorie verweisend, als „Geschmack an öffentlicher Freiheit“ (s. Arendt 1965, 355), womit ihre Unterscheidung von freiem politischen Reflexionsurteil und Sinnenurteil deutlich an die Stelle der kantischen Opposition von Interesse an ‚Glückseligkeit‘ und Vernunftinteresse tritt. Zudem sieht man sich hier zurückverwiesen auf den Aufsatz „Kultur und Politik“, in welchem Arendt den Konflikt zwischen Kultur und Politik darin begründet sieht, dass die Maßstäbe des ‚Herstellens‘ (der *poiesis*) – welches per se ‚gewaltsam‘ sei, weil dem Material im Herstellungsprozess des Kunstwerks Gewalt angetan werden müsse – auf den politischen Bereich (*praxis*)¹²⁷ übertragen werden können.¹²⁸

¹²⁷ Ebert (1976, 27-28) hat in seiner philologischen Studie zu Aristoteles darauf hingewiesen, dass Arendts Auffassung, von den Verben *prattein* und *poiein* könnten verschiedene Handlungsklassen abgeleitet werden, ein Missverständnis darstellt. Die Verben bezeichnen intensional verschiedene Aspekte an Handlungen. *Praxis* stellt nicht extensional eine Klasse von Handlungen vor, welche von einer Klasse der *poiesis*-Tätigkeiten unterschieden wäre. Ebert zeigt auch, dass sich in Aristoteles’ Text (den Ethiken) kein Anlass für eine solche Unterscheidung findet.

¹²⁸ Hier gewahrt man eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, der Mitte der dreißiger Jahre, „staatsgründende Tat“ (Heidegger 1977, 48) und Kunstwerke als ‚Ereignisse‘ der Wahrheit, als radikale Neuanfänge miteinander verglich: „Immer

In Arendts klassischer Darstellung des Handelns in *Vita activa* transzendiert das Handeln in der „Aktualität des Vollzugs“ die Zweck-Mittel-Kategorie in seinem ‚Vollzugscharakter‘, in dem sich die „Trefflichkeit“ und die „Tugend“ zeigt (s. Arendt 2002b, 261). Für Arendt erhält das Handeln das Bezugsgewebe der Menschen, in welchem sie sich darstellen und Anerkennung erhalten können (s. ebd., 261-263). Das Handeln wird dabei in Bezug auf die Antike mit Tätigkeiten wie ‚Flötespielen‘ oder ‚Tanzen‘ verglichen. Auch in *Über die Revolution* betont Arendt den ästhetischen Charakter der Politik. John Adams, einer der Gründerväter, habe in seinen Schriften ausdrücken wollen, dass die Menschen in den öffentlichen Versammlungen seiner Zeit gar nicht daran dachten, ihre Interessen zu vertreten, weil ihnen „die Debatten, die Beratungen und die Beschlussfassungen Freude machten“ (Arendt 1965, 152).

An dieser Stelle darauf zu pochen, dass in der Politik doch auch Interessen vertreten werden, erscheint fast überflüssig. Wenn man der Utopie von Marxens fischendem, jagendem und kritische Kritik treibendem Menschen einen theoretischen Wert zubilligt, so sollte man auch Arendts Utopie einen lehrreichen ‚Verfremdungseffekt‘ zuerkennen. Denn Arendts Ideal enthält die wertvolle Einsicht, dass öffentliches Handeln und Urteilen in der Tat im Leben von Menschen einen eigenen Wert haben kann. Der Titel, den Young-Bruehl für ihre Biographie Hannah Arendts wählt – *For the Love of the World* – ist trefflich. In diesem Ausdruck treffen sich Arendts philosophische Praxis und ihre größte philosophische Einsicht, die man gar nicht oft genug klarmachen kann: *den größten Wert im Leben eines Menschen hat seine Tätigkeit, die Welt im Sinne einer vorgestellten Allgemeinheit ‚schöner‘ machen zu wollen*. Dabei müssen allerdings einige Einwände gegen Arendts Theoriebildung erho-

wenn Kunst geschieht, d.h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an. Geschichte meint hier nicht die Abfolge irgendwelcher und sei es noch so wichtiger Begebenheiten in der Zeit. Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Entrückung in sein Mitgegebenes“ (ebd., 65). Arendts Privilegierung der *praxis* gegenüber der *poiesis* aufgrund der ‚ontologischen‘ Gewalttätigkeit des Herstellens – ein Gedanke, den sie von Heidegger übernimmt (s. Villa 1995, 222) – könnte eine verhüllte Kritik an der Gedankenfigur Heideggers sein, nach welcher ein Dichter-Medium den essenziellen Agon ankündigt, in dem sich Herren von Sklaven trennen (s. ebd.). Den Begriff der ‚Dichtung‘ bei Heidegger kann man bei Arendt in der demokratisierten Praxis des ‚Geschichtenerzählens‘ wiederfinden. Aus ihrer Kritik Heideggers hat Arendt dessen Rektoratszeit weitgehend ausgeblendet und als Fehltritt eines politikfernen, weltfremden Denkers zu charakterisieren versucht (s. ebd., 237).

ben werden. So muss man sich bewusst sein, dass die Gesellschaft viele ihrer Mitglieder nicht mit der Kompetenz, dem Glauben an sich selbst und der Legitimität ausstattet, auf diese Weise zu urteilen und zu wirken. Arendts philosophische Kritik des *homo laborans* und des ‚Sozialen‘ ist soziologisch blind, ist aber auch vor dem Zeithintergrund zu sehen: dem wirtschaftlichen Aufstieg der Nachkriegsökonomien, der keine (oder zumindest keine unmittelbare Emanzipation) der Gesellschaften zur Folge hatte. Weiterhin muss man einwenden, dass das Anstreben von Zwecken und Interessen mit der ‚Liebe zur Welt‘ nicht kategorisch unvereinbar ist. Auch Bourdieu versteht politische Spiele, in denen es um politisches und symbolisches Kapital geht, nicht rein instrumentell, er hat aber auf der anderen Seite der Versuchung widerstanden, sie als rein scholastische, kommunikative Spiele zu charakterisieren.

Hinsichtlich der Austreibung des Interesses aus ‚dem Politischen‘ bei Arendt ist es erhellend, auf ihre Unterscheidung von ‚Meinung‘ und ‚Interesse‘ einzugehen. Es handle sich dabei um „zwei grundsätzlich voneinander geschiedene politische Phänomene“ (Arendt 1965, 292), denn Interessen kämen nur Gruppen, Meinungen nur Individuen zu. Diese Dichotomie von persönlicher Meinung und Gruppeninteresse erscheint sehr starr. Arendt hält in ihrer Kritik des Repräsentationsprinzips fest, dass dieses nur Interessen repräsentieren könne (ebd., 346), auf der anderen Seite stellt sie fest, dass das Repräsentationsprinzip zur „Reinigung sowohl des Interesses wie der Meinungsbildung [diene]“ (ebd., 292). In einer Kritik der Demoskopie betont sie, dass „Meinungen des Volkes schlechthin unergründlich“ seien, „weil es sie nicht gibt“ (ebd., 346). Ihre Feststellung, dass Meinungen in der Praxis gebildet werden, erinnert an die oben besprochene Kritik Bourdieus („Die öffentliche Meinung gibt es nicht“), indes würde Bourdieu betonen, dass die Kompetenz und Legitimität von Meinungen in der repräsentativen Demokratie in sehr unterschiedlichem Maße ausgebildet werden kann, gemäß dem kulturellen Kapital und der Nähe zum politischen Feld.

Arendts Ideal der persönlichen Meinung ist es zweifellos, was ihre Anerkennung für die amerikanischen Verfassungsorgane und ihre „romantische Sympathie“ für das Räte­system (Arendt 2007b, 103) – so Arendt selbst im Gespräch – zusammenhält. Folgendes schreibt Arendt über den Senat:

Meinungen entstehen und bewähren sich in einem Prozeß allseitigen Meinungsaustausches, und eine Vermittlung ihrer Verschiedenheiten und Konflikte kann daher am besten zustande kommen, wenn man sie durch ein Medium einer Körper-

schaft leitet, deren Glieder für diesen Zweck besonders ausgewählt sind. Nicht, daß diese Meinungsrepräsentanten – die Senatoren – nun selbst, als einzelne genommen, „weise“ oder weiser als ihre Mitbürger wären, aber sie sind doch gewählt und in einer Institution versammelt, deren Sinn es ist, der möglichen Weisheit in öffentlichen Angelegenheiten eine Stätte im politischen Leben zu sichern; und die Institution selbst trägt den Bedingungen der Fehlbarkeit und Fragwürdigkeit menschlicher Weisheit Rechnung. (ebd., 293)

Der mit Arendts Lob der Institutionen einhergehende Verfassungspatriotismus erscheint im Hinblick auf ihre Kritik des Repräsentationsprinzips fragwürdig. Einer der Gründerväter und Autoren der *Federalist*-Serie (Pro-Verfassungs-Schriften), Alexander Hamilton, spricht den Nutzen der Erweiterung des Territoriums unter zentralen Körperschaften unverblümt aus: Auf diese Weise könnten die Interessen der verschiedenen Bevölkerungsteile besser nebeneinander bestehen und von der politischen Klasse zum Wohle der Nation miteinander vermittelt werden (Hamilton 1961, 63-65).¹²⁹ Arendts Ambivalenz fußt wohl darin, dass sie sich beim Gründungsakt eher an dessen ‚Geist‘ hält, welchen „in dauernden Institutionen festzuhalten“ (Arendt 1965, 162) nicht gelungen sei. Im Hinblick auf Amerikas Frühgeschichte sagt sie ganz ausdrücklich, dass die Interpretationsgrundlage wirtschaftlicher und sozialer Kategorien „ihre Tatsachengrundlage ausschließlich in europäischer Geschichte haben“ würde (Arendt 1965, 394). Man kann in solcher Idealisierung der Amerikanischen Revolution und Gründung wohl einen programmatischen Versuch der Bewahrung eines Ereignisses vor seiner Interpretation in sozialen, ökonomischen und militärischen Kategorien sehen, vor einem Geschichtsprozess, den Arendt eher als Realisierung des Menschen als Gattungswesen (Naturzweck) sehen würde.

Arendts Ideal der Räterepublik erweist sich ebenfalls deutlich als Vorstellung einer freien politischen Gründung, in welcher die Eliten sich auszeichnen, „spontan entstehen“ und ihre Autorität „auf personalem Vertrauen“ (Arendt 1965, 358) aufbauen. Sie spezifiziert jedoch nicht, unter welchen sozialen und ökonomischen Bedingungen, welche die Verhältnisse der Individuen ja immer vermitteln, dies möglich wäre. Auch diesem Ideal kann man indes viel abgewinnen, in gewisser Weise ihm einen ‚regulativen‘ Wert zusprechen. Problematisch ist in diesem Zusammenhang eher, dass Arendt im Sinne ihres Ideals des ‚öffentlichen Glücks‘ glaubt, dieses immer wieder unabhängig von sozialen Zwecken und Vor-

¹²⁹ S. für die Reden der Gegner einer starken Zentralgewalt, der ‚Anti-Federalists‘, aus Furcht vor einer fernen, autonom agierenden politischen Klasse Ketcham 2003.

aussetzungen betrachten zu können. In diesem Sinne kritisiert sie pauschal den ‚Wohlfahrtsstaat‘, in welchem das Glück des Einzelnen im Privaten versiege. Widerspruch gegen Arendt einzulegen kann hier nicht heißen, daß jegliche Form der Wohlfahrt gutzuheißen wäre. Auch Bourdieu stand den Institutionen des Wohlfahrtsstaats äußerst kritisch gegenüber; ein großer Teil seiner Soziologie bemüht sich um eine Kritik dieser Institutionen, insbesondere der Bildungseinrichtungen, mit dem Ziel, dass der Geschmack an den kulturellen Errungenschaften und das politische Urteilsvermögen sich steigern und universell werden mögen. Dabei räumte Bourdieu ein, dass die Soziologie, ja selbst die Methoden, die er selbst ausarbeitete, sowohl als Herrschaftsinstrument als auch als Instrument der Kritik verwendet werden könnten.

Das Problem Arendts, mit einem mehr oder weniger bewussten Ideal persönlicher, auf der Einzigartigkeit der Person beruhender Herrschaft, moderne Herrschaftsverhältnisse zu kritisieren, geht noch über das von Bourdieu aufgezeigte Problem der weitgehenden Unmöglichkeit hinaus, verschiedene Herrschaftssysteme wertend miteinander zu vergleichen (vgl. Bourdieu 1987, 231)¹³⁰. Einerseits verschleiert das unspezifizierte Ideal die relative Vergleichbarkeit der nicht eigentlich analysierten Systeme.¹³¹ Andererseits verschleiert das Ideal gelingender persönlicher Herrschaft, wie Arendt es gegen die unpersönliche institutionalisierte Herrschaft richtet, dass in Formen personaler Herrschaft, in welcher Eigenutz und Uneigennützigkeit untrennbar in symbolischer Praxis miteinander verschmelzen, diese ‚sanfte Gewalt‘ gleichzeitig neben dem exzessiven Einsatz ‚persönlicher‘, nicht legitimer Gewalt bestehen kann (s. ebd., 231).

¹³⁰ „Die Frage nach dem relativen Wert der Herrschaftsweisen [...] ist völlig ohne Sinn und kann nur zu definitionsgemäß endlosen Debatten über die *Vorzüge und Nachteile des Vorher und des Nachher* führen, die höchstens insofern von Interesse sind, als sie die *Gesellschaftsphantasien* des Autors enthüllen, d.h. sein nicht analysiertes Verhältnis zu seiner eigenen Gesellschaft. Wie in allen Fällen, wo es darum geht ein System mit einem anderen zu vergleichen, kann man ohne Ende Teilvorstellungen der beiden Systeme einander gegenüberstellen (z.B. Verzauberung vs. Entzauberung), deren affektive Färbung und ethische Konnotation unterschiedlich sind, je nachdem, ob sie vom Standpunkt des einen oder des anderen Systems entwickelt werden.“

¹³¹ So etwa, dass sowohl in persönlicher als auch in institutionalisierter Herrschaft die Logik der Umverteilung im Tausch von ökonomischem gegen symbolisches Kapital wirksam sein kann, wobei die ‚auf Interessen beruhende‘ Vergesellschaftung in Klassengesellschaften den ‚moralischen Schleier‘ nur durchsichtiger macht.

Das Misstrauen gegenüber den Institutionen teilend, beziehen sich sowohl Arendt als auch Bourdieu positiv auf öffentliche und außerparlamentarische Formen des Protests (Demonstrationen, Initiativen, Bündnisse usw.). Man weiß indes bei Arendt wegen ihrer Orientierung am Ideal nicht nur herrschafts-, sondern gar noch zweckfreier Kolloquien nicht genau, welche Forderungen ihrer Philosophie gemäß als ‚politisch‘ gelten dürfen. Hannah Arendts langjährige Freundin Mary McCarthy hat im Gespräch, ausgehend von *Über die Revolution*, die Frage nach der Unterscheidung vom Sozialen und Politischen auf eine alltägliche Gretchenfrage heruntergebracht:

Nun, ich habe mich immer gefragt: Was eigentlich soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befaßt? Soll heißen: Was bleibt da noch? / Mir scheint, wenn Sie erst einmal eine Verfassung haben und die Gründung hinter Ihnen liegt, und wenn sie ein Rahmenwerk von Gesetzen geschaffen haben, dann ist die Bühne frei für das politische Handeln. Und das einzige, was dem politischen Menschen bleibt, ist, was die Griechen taten: Krieg führen! Das aber kann nicht richtig sein! Wenn andererseits alle Fragen der Wirtschaft, der menschlichen Wohlfahrt, des „busing“ – was immer die soziale Sphäre berührt – von der politischen Bühne ausgeschlossen sind, dann wird es für mich mysteriös. Es bleiben nur noch Kriege und Reden übrig. Aber die Reden können nicht einfach Reden sein. Sie müssen Reden über etwas sein. (Arendt 2007b, 87-88)¹³²

Arendt beantwortet diese Frage zuerst gar nicht; statt auf das *Was* einzugehen, spricht sie von den Orten der Politik (Kathedralen, Rathäuser). Danach gibt sie Beispiele: eine Gemeindeversammlung, die darüber diskutiert, ob eine Brücke gebaut werden soll, oder auch ein Schöffengericht. Es handelt sich hier um Beispiele, in denen Klassen- und Gruppeninteressen (vermeintlich) nicht so stark hervortreten. Arendt spricht sie daher als „unverfälschte Öffentlichkeit“ (ebd., 93) an. Schließlich mündet Arendts Antwort in den Gegensatz von *Bürokratie* und *Politik*. Arendt sagt zum einen, dass ‚Bürokratie‘ im Gegensatz zum Begriff der Klasse im 20. Jahrhundert eine „aufschließende Qualität“ (ebd., 94) hätte,¹³³ des

¹³² Das ‚busing‘ ist nach der Herausgeberin Ursula Ludz „ein Fachwort aus der amerikanischen Diskussion um die Rassenintegration. Gemeint ist die Beförderung per Bus von Schülern, damit diese fernab vom eigenen Wohngebiet liegende Schulen erreichen; Kinder mit weißer Hautfarbe werden zum Schulbesuch in überwiegend von Schwarzen bewohnte Viertel transportiert und umgekehrt, um das verfassungsmäßige Gebot der Rassenintegration zu erfüllen“ (Arendt 2007b, Fn. 16, 90).

¹³³ Um Arendts Nachdenken über Bürokratie besser zu erfassen, wäre ein Eingehen auf ihr Buch *Eichmann in Jerusalem* (Arendt 1992) erforderlich gewesen. Da die

Weiteren gäbe es eben bürokratische, nicht politische Fragen; z.B. bestünde kein Zweifel, dass jedem eine anständige Wohnung gebührt und dass die Frage, „wie viele Quadratmeter jedes menschliche Wesen braucht, um atmen und ein anständiges Leben leben zu können“ (ebd., 93) rechnerisch gelöst werden könne. Mit dieser Aussage jedoch – man könne errechnen, wieviel Quadratmeter *homo laborans* brauche – befindet sich Arendt in ungewohnter Gesellschaft mit kommunistischen, positivistischen Hardlinern wie dem Direktor des Bauhauses Dessau, Hannes Meyer, welcher meinte, man könne rein wissenschaftlich-funktionalistisch, ohne ästhetische Rücksichten, die Wohnbedürfnisse der Arbeiter erfüllen (s. Meyer 1980, 95-96). Analog zur oben angesprochenen Dichotomie von wissenschaftlichem Urteil (bestimmende Urteilskraft) und ästhetischem Urteil (reflektierende Urteilskraft) wird hier das Politische vom Sozialen auf eine Art und Weise getrennt, welche – was MacCarthy unsublimiert ausspricht – den Begriff des Politischen maximal entleeren muss, denn die Unterscheidung von technisch-wissenschaftlich zu lösenden sozialen Fragen und freien politischen Fragen affirmiert nur den in der Teilung der politischen Arbeit erzeugten Schein ihres grundverschiedenen Charakters. Obwohl für Arendt, wie Wellmer (s. 2001, 44-45) meint, Politik im Alltag anfängt, scheinen die Existenzfragen der Menschen nicht mehr eigentlich politisch und längst Aufgabe einer technokratischen Bürokratie, denn diese Fragen gehören der scholastischen Ansicht nach zu einem Bereich der Notwendigkeit, welcher den Maßstäben der Freiheit, die sich das theoretische Denken bildet, nicht entspricht. Dabei ist die Charakterisierung der politischen Praxis als scholastische Tätigkeit wiederum nicht allein eine allgemeine Tendenz des *homo scholasticus*, des Theoretikers, sondern ein Symptom der Zeit und der Lebenserfahrungen Hannah Arendts: dem totalitären Herstellen der Gesellschaft (*poiesis*) wird von Arendt in einem verzweifelten Versuch die ‚Virtuosität‘ der politischen Praxis entgegengehalten. Dass die von Arendt verwendeten Bilder des ‚Flötenspiels‘ und des ‚Tanzes‘ dabei an die Ästhetisierung der Politik in den totalitären Gesellschaftssystemen erinnern mögen, die Arendt bekämpfte, hat etwas von tragischer Ironie. Ohne Arendts wichtige Überlegungen zu Macht und Gewalt grundsätzlich entwerten, oder gar den Terror des 20. Jahrhunderts relativieren zu müssen, kann man als

vorliegende Arbeit auf die Urteilskraft in der Analogie von Politik und Kultur fokussiert ist, ist ihr ein kurzer „Exkurs zu *Eichmann in Jerusalem*“ nur angefügt.

dritten Einwand anführen, dass Überzeugung und Zwang in der Politik meist ineinander übergehen und parallel existieren. Implizit wird bei Arendt der Zauber performativer Kunstformen (Musik, Tanz) gegen den Bildhauer-Diktator ins Feld geführt, dem die Gesellschaft nur sein Material ist. Die präsentische Zeiterfahrung jenes Zaubers aber lässt das gesellschaftliche Verhältnis, das diesen ermöglicht, vergessen.

Arendts politische Philosophie enthält somit zwar die wertvolle Einsicht, dass Menschen in einem Gemeinwesen Freiheit erfahren können, wenn die Urteilskraft weit verbreitet ist und die Menschen sich zu den Problemen praktisch in Bezug zu setzen vermögen; bestimmte idealistische Voraussetzungen ihrer Philosophie lassen es jedoch fraglich erscheinen, ob diese geeignet ist, auf das Problem der Urteilskraft unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft realistisch Bezug zu nehmen. Zugabenermaßen wird in diesem Anspruch an die Philosophie eine Aufgabe herangetragen, die, kantisch formuliert, jedermann zur Beistimmung angesonnen werden kann, wobei aber nicht davon ausgegangen werden kann, dass jeder zustimmt.

4. Conclusio

Abschließend sind die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit festzuhalten. Dabei wird nicht Kapitel für Kapitel, Abschnitt für Abschnitt eine Zusammenfassung der einzelnen Befunde vorgelegt, sondern eine Synthese der Ergebnisse der Arbeit versucht.

Ausführlich analysiert wurde Bourdieus Kritik des ‚reinen Geschmacksurteils‘. Bourdieu führt den ‚magischen Einschnitt‘ empirisch/transzendental in Kants *Kritik der Urteilskraft* auf seine gesellschaftliche Grundlage zurück. Die Theorie des ‚reinen Geschmacksurteils‘ ist rationalisierter Ausdruck einer ästhetischen Einstellung, welche soziale und geschichtliche Voraussetzungen hat. Der Geschmack als Vermögen, d.h. das begriffslose Erkennen, kann von den Mitgliedern arbeitsteiliger Klassengesellschaften in unterschiedlichem Maße akquiriert werden. Er verführt in besonderem Maße zu verdinglichendem Denken, verführt dazu, historisch und gesellschaftlich produzierte Unterscheidungen (Konsumgut – Kunstwerk) als naturhaft aufzufassen, eben weil der Geschmack als Teil des Habitus, unserer ‚zweiten Natur‘, naturhaft erscheint. Es konnte herausgearbeitet werden, wie Bourdieu seine Kritik der Urteilstheorie vom Bereich der Produktion von Kulturgütern ausweitet auf den der Produktion politischer Meinung. Analog der ästhetischen Einstellung in der Bewertung von Kunst erfordert das politische Urteilen eine politische Einstellung, beruhend auf der Fähigkeit und Legitimität, Urteile im Raum politischer Meinungen zu situieren und damit ein den jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Existenzbedingungen entsprechendes ‚Interesse‘ performativ zu artikulieren und zu universalisieren. Die legitimen Urteile konzentrieren sich dabei stark im relativ autonomen politischen Feld, gehören zu den dort angesiedelten politischen Spielen. Kulturelles Kapital ist die wesentliche Voraussetzung, um auf die symbolische Ordnung der Gesellschaft Einfluss zu nehmen.

Arendts zugegeben unfertige Formulierung ihrer Urteilstheorie auf der Basis von Kants *Kritik der Urteilskraft* teilt mit Bourdieus Kritik einige Absichten und Merkmale. Auch Arendt kritisiert die transzendente Fassung des Geschmacksurteils bei Kant. Für sie ist das Urteil Ergebnis gemeinschaftlicher Praxis. Voraussetzung und Resultat derselben ist der Gemeinsinn, welcher in seiner ‚Welt erschließenden‘ Kraft einem intellektualistischen und solipsistischen Begriff von Erkenntnis, der Überein-

stimmung von Begriff und Sache, entgegengestellt wird. Diese Herausarbeitung einer Urteilsform, in welcher logisches Urteil und ästhetisches Urteil nicht streng getrennt sind, muss – trotz gewisser Unzulänglichkeiten von Arendts Argumentation – als ein viel versprechender Ansatz für eine Theorie des politischen Urteils betrachtet werden. Arendt ist am Geschmacksurteil Kants von vornherein interessiert, weil sie auf der Suche nach einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Privatheit und Öffentlichkeit ist. Alternativ zu einer Konzeption des Gemeinwesens, in der Freiheit nur auf den Rechten beruht, die Individuen einander vernünftigerweise einräumen, verortet sie die Erfahrung der Freiheit in der Praxis des öffentlichen Urteilens, zumal jedoch in dessen unmittelbarer Performativität. Als Zeitzeugin der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit dem Verlust des ‚gesunden Menschenverstands‘ im Wirkungskreis ‚totalitärer‘ Ideologien, skizziert sie das Ideal einer Gesellschaft, in welcher Geschmack und Urteilskraft weit verbreitet sind und der Gemeinsinn die Menschen verbindet. Diese Formulierung einer idealen Gemeinschaft erweist sich jedoch in ihrer Begrifflichkeit selbst als ein Ausdruck ‚charismatischer Ideologie‘ (Bourdieu). Das Kunstwerk, dem bei Arendt aufgrund seines ‚welthaften‘ Charakters eine besonders gemeinschaftsstiftende Bedeutung zukommt, erscheint bei Arendt häufig von der legitimen Norm, welche es darstellt, in eine Essenz verwandelt, reontologisiert. Anders als Bourdieu will bzw. kann Arendt das *individuum ineffabile* nicht auf die reale gesellschaftliche Praxis zurückführen, weil der Zugriff zu dieser ihr verwehrt bleibt durch ihr Festhalten an einer Dichotomie von menschlicher Ereignisgeschichte und Naturgeschichte des Menschen als Gattung/Gesellschaft. Diese Dichotomie findet Arendt bei Kant *so* nicht vorformuliert; daher bringt sie die Begrifflichkeit aus der Analytik des Schönen Kants in den Bereichen von Politik und Geschichte zur Anwendung. Überdeterminiert erscheinen diese theoretischen Operationen Arendts durch ihre Auseinandersetzung mit der Soziologie. Zumal die Statistik droht für Arendt die Diskontinuität der charismatischen Ereignisse und Taten einzuebnen und auf das Niveau alltäglicher Automatismen zu reduzieren. Bourdieu, für den es Aufgabe der Wissenschaft ist, „das außergewöhnliche Ereignis zurückzusetzen in die Reihe der alltäglichen Ereignisse, in deren Rahmen es seine Erklärung findet“ (Bourdieu 1992b, 256), hält es hingegen gerade für geboten, die Dichotomien von subjektivistischem Idealismus und Objektivismus zu überwinden. Am Beispiel des Verhältnisses der beiden Denker zur Statistik zeigt sich das Problem ihrer Vergleichbarkeit beson-

ders deutlich. Zu berücksichtigen ist, dass Bourdieus Auseinandersetzung mit der Statistik unter anderen historischen Voraussetzungen stattfand, und er eine andere akademische Laufbahn als Arendt hatte. Ganz generell rechtfertigt sich die Gegenüberstellung der beiden Denker dadurch, dass mit dem zurückgehenden Einfluss der kritischen Soziologie auf die geisteswissenschaftlichen Disziplinen in den letzten Jahrzehnten bei gleichzeitiger Emanzipation der Politischen Philosophie, für die Arendt einen Klassiker darstellt, zwei Diskurse völlig separat nebeneinander herzulau- fen scheinen. Dass Bourdieu keinen objektiven Maßstab im Hinblick auf Arendts Philosophie darstellen kann, weil die Sozialwissenschaften, wie andere Wissenschaften auch, ihre Maßstäbe zirkulär produzieren und an- wenden, wurde im Verlauf der Arbeit mehrfach vermerkt.

Anhand der zeitgenössischen Debatte zu Kants ‚Schlüssel zur Kritik des Geschmacks‘ wurde dargelegt, dass eine rein textimmanente Lektüre der „Analytik des Schönen“ nicht die komplementären Irrwege verlässt, die dazu führen, das Geschmacksurteil entweder auf das autonome Sub- jekt oder auf die Form des Objekts zu gründen. Eine übertrieben anthro- pologische Lesart von Kant (Böhme) wiederum läuft Gefahr, die spezifi- sche *illusio* der Transzendentalphilosophie zu eliminieren. Arendt ist mit ihrer revolutionären Relektüre Kants von vornherein nicht an einer his- torischen Kritik interessiert. Unter Berufung auf Kant geht sie über ihn hinaus. Deutlich tut sie dies mit ihrem Begriff der ‚exemplarischen Gül- tigkeit‘, wobei sie unter Beschränkung auf eine empirische Urteilsgemein- schaft begriffliche Validität überhaupt in den Blick nimmt. Arendts Di- chotomie des ‚exemplarischen‘ Urteils und der ‚schematischen‘ Erkennt- nis freilich bildet auch die Grundlage für ihre Beschreibung des Urteils in den Begriffen, die sie dem Vorwurf ‚charismatischer Ideologie‘ aussetzen, der Vereinzelung der Taten und Kunstwerke.

Mit der Gedankenfigur der ‚erweiterten Denkungsart‘ überwindet Arendt indes die Konzeption des autonom Urteilenden. Sehr progressiv ist in diesem Zusammenhang ihre Neukonzeption des ‚Bestimmungs- grundes‘ des Urteilens als ‚Bewusstheit eines Standpunktes in der Welt‘ oder als ‚Lebensgefühl‘, wobei nun auch Klassen- und Gruppenzugehö- rigkeit berücksichtigt werden. Ganz zureichend erscheint das Modell der ‚erweiterten Denkungsart‘ für die theoretische Erweiterung des Ge- schmacks indes nicht. Der als bloßer Bewusstseinsakt vorgestellte Stand- punktwechsel genügt jenem Theorieanspruch nicht, denn der Geschmack erweitert sich im Lernen von tatsächlichem Urteilen und Handeln des an- deren, im Kennenlernen seines Habitus. Auch der ‚uninteressierte‘ Zu-

schaer kann nicht in seiner Unbeteiligung verbleiben; wenn er urteilen oder gar ‚richten‘ möchte, muss er sich auf die Ebene der streitenden Parteien begeben. Die Tendenz, das Urteilen einfach von den Voraussetzungen der ‚Daseinsinteressen‘ zu reinigen, geht bei Arendt nie ganz verloren, wie sich in ihrem als ‚scholastisch‘ charakterisierten Politikbegriff allgemein zeigt.

Die von Bourdieu vorgeschlagene wissenschaftliche Objektivierung der Lebensstile im strukturellen sozialen Raum bedeutet einen Versuch, die Wirkungsweise der aktiven Schemata des Urteilens in der Praxis zu beschreiben und stellt somit in gewisser Weise eine aufklärerische Überbietung der praktischen Erkennensprozesse dar. Arendts Vertrauen auf die Intuition des gemeinen Menschenverstands angesichts der im ‚Erscheinungsraum‘ sich anbietenden Phänomenalität bei gleichzeitiger Ablehnung objektivierender Methoden macht hingegen vor der kritischen Analyse halt, zumal der der symbolischen Machtbeziehungen. So ist es kein Zufall, dass bei ihr ein Begriff außen vor bleibt, welcher der politischen Aktivität strikt unvereinbar gegenübersteht: die *Arbeit*. Zwar erkennt Arendt, dass das Urteilen geübt sein will, doch wird es nicht wie bei Bourdieu einem ökonomischen Paradigma unterworfen. Auch kommt bei Arendts relevanter Forderung nach Mut zum öffentlichen Urteilen der ‚Mangel‘ an Fähigkeit und Legitimität zum Urteilen kaum in den Blick der Analyse. Der soziologische Vorstoß Bourdieus, seine Darstellung des Urteilens gemäß der Teilung von kultureller und politischer Arbeit in der Gesellschaft, mag in der Tat als der von Arendt befürchtete „Sieg der Gesellschaft“ (Arendt 2002b, 52) erscheinen, nach dem „es außerhalb der Gesellschaft stehende soziale Gruppen schlechterdings nicht mehr gibt“ (ebd.). In diesem Sinne ist die *analysis situs* des scholastischen Zuschauers dessen ultimative Kränkung – dieser muss erkennen, dass seine spontane Fähigkeit, den Wert eines zeitlosen Klassikers oder einer avantgardistischen Neuheit vor den eines nichtssagenden Tagesprodukts der Kulturindustrie zu stellen, nicht dem eigentlichen ‚gesunden Menschenverstand‘ entspricht, sondern nur einen Bruch mit dem ‚gemeinen Menschenverstand‘ darstellt, welcher seinerseits gesellschaftliche Voraussetzungen hat. Ist in dieser ‚Vergesellschaftung‘ des scholastischen Zuschauers jedoch nicht – was Arendt den Gesellschaftswissenschaften vorwirft – ein ‚Ordnungsruf‘, die Durchsetzung von Konformismus, enthalten? Bourdieu behauptet das Gegenteil: Einsicht in die eigene Bedingtheit, die Annäherung an jenen unerreichbaren kantischen ‚focus imaginarius‘ (s. Kant 1974a, 563-564), von welchem sich die Welt als System er-

schließen würde, können in der Tat *freier* machen, indem sie ermöglichen, sich realistisch zur Macht in Beziehung zu setzen – womit letztlich keine scholastische Freiheit gemeint ist, nicht die Freiheit des ‚Weltbetrachters‘, sondern die Freiheit eines Akteurs, der versucht die ‚gesellschaftlichen Kräfte‘, die ihn bedingen, anzuerkennen und zu kontrollieren. Naiv wäre es indes, nicht auch für Bourdieus Philosophie eine anfechtbare Bezugnahme auf den Rationalisierungsprozess anzunehmen.

Zugegebenermaßen hat Bourdieu seine Theorie der Objektivierung des objektivierenden Subjekts als Wissenschaftskritik verstanden. Wie aber verhält es sich mit dem Anspruch der Selbstreflexivität in der alltäglichen Praxis? Inwiefern geht die Bedeutung der Theorie über ihre Bedeutung für den erkennenden Weltbezug des Subjekts hinaus, gilt etwa für die politische Praxis? Was könnte es in der Politik heißen, dass Theorie „wie die Luft, die man atmet, überall und nirgends ist“ (Bourdieu 1999, 284)? Ähnlich wie der Soziologe, der sich bereitwillig zeigt, wenn von ihm ein Zehn-Punkte-Aktionsplan gegen die behauptete ‚Kette des Seins‘ der Globalisierung gefordert wird (s. Bourdieu 2004a, 75), droht sich der Philosoph lächerlich zu machen, wenn er eine neue Urteilspraxis auf dem Reißbrett entwerfen wollte. Die Voraussetzung für den ‚Bruch mit dem gemeinen Menschenverstand‘ in der Theorie muss sich schon in der Praxis selbst finden. Die empirische und selbst die alltägliche persönliche Erfahrung spielte für Bourdieu tatsächlich eine bedeutende Rolle als Ausgangspunkt für seine Theorien. In der Logik der Habitus-Konzeption gebiert auch die Wissenschaft keinen Homunculus, sondern bleibt eine Reflexionsinstanz des Habitus, des Geschmacks selbst. Es gibt daher keinen Grund, einen grundsätzlichen Bruch zwischen Handeln und Denken anzunehmen, auch wenn ersteres nie der Dringlichkeit der Praxis so entzogen sein kann wie letzteres.

Im Sinne der vorliegenden Erörterung von Geschmack und Philosophie sei gerne zugegeben, dass in den Ergebnissen *auch* eine vom Prozess des Verfassens der Arbeit stark beeinflusste bestimmte Geschmackswahl zum Ausdruck kommt, in der viele neuere Schriften der Politischen Philosophie fragwürdig erscheinen. Auch könnten hier einige Verwandtschaften mit problematischen Voraussetzungen der Politischen Philosophie Arendts in der neueren Politischen Philosophie gezeigt werden. Der schon angesprochene Philosoph Jacques Rancière hat in seinem durchaus mit Arendts vergleichbaren, auf die Ordnung des Sinnlichen, Sichtbaren ausgerichteten Fragen sehr Erhellendes zum Politischen der Kunst geschrieben. In *Das Unvernehmen* jedoch, findet Rancière das Sinnbild des

politischen Ereignisses im römischen Sklavenaufstand, in dem die Sklaven, indem sie mit ihren Herren in Verhandlungen treten wollen, sich symbolisch selbst ermächtigen. Diesem politischen Ereignis gegenüber erscheine die moderne Sozialität als eine durch die Mittel der Demoskopie regulierte Maschine des Interessenausgleichs (s. Rancière 2002, 38-40). Unschwer findet sich hier die Unterscheidung zwischen dem Sozialen als dem Errechenbaren und dem Politischen als dem Ereignishaften, welche für Arendts Philosophie kennzeichnend ist.¹³⁴ Auch im Hinblick auf Rancières Sklavenaufstand stellt sich aber die Frage, warum die Sklaven denn das Wort ergreifen? Vielleicht doch um Teil der Maschine zu werden und ihren Teil abzukriegen? Diese Entgegnung klingt grob materialistisch, offenbart dabei aber nur eine Reihe von habituellen Oppositionsbeziehungen, die in derartigen Diskursen wirksam sind: ‚politisch‘ vs. ‚sozial‘, ‚außergewöhnlich‘ vs. ‚alltäglich‘, ‚geistig‘/‚lebendig‘ vs. ‚maschinell‘, ‚partikular‘ vs. ‚universell‘. Die linke Philosophie, die Teil der Selbstverständigung gesellschaftlich widerständiger Kräfte sein sollte, sollte sich ernsthaft prüfen – das heißt, ohne in ein unproduktives Spiel polemischer Distinktionsakte zu verfallen –, ob sie in manchem großen idealistischen Gestus nicht insgeheim einer Ideologie Tribut zollt, die die sozio-ökonomischen Prozesse als determiniert und verhängnishaft darstellt.

Einfach Unrecht hätte sie damit leider nicht, denn in Sachen der Ideologie erweisen sich die ungeprüften Voraussetzungen oft als die sich selbst erfüllenden Prophezeiungen.

¹³⁴ In noch reinerer Form findet man diese Entgegensetzung im theologisierenden Diskurs Alain Badiou, der der (vermeintlich) rein marktmäßigen Verrechnung minoritärer Interessen nur ein universelles politisches Wahrheitsereignis entgegenzuhalten vermag. „Die kapitalistische Logik des allgemeinen Äquivalents und die identitäre und kulturelle Logik von Gemeinschaften oder Minderheiten bilden zusammen eine artikulierte Menge. / Diese Artikulation übt auf jeden Wahrheitsprozess einen Zwang aus. Sie ist organisch ohne Wahrheit“ (Badiou 2002, 23)

5. Exkurs zu *Eichmann in Jerusalem*

Hannah Arendt hat die Tendenz, trotz ihrer Absicht, das Urteil zu de-transzendentalisieren und die Praxis des Urteilens zu betonen, das Urteil zu einer Befreiung zu stilisieren, als Überwindung seiner geschichtlichen Voraussetzungen und jeglicher Regelmäßigkeit überhaupt. So schreibt Hannah Arendt im Hinblick auf Eichmann- und Nürnberger Prozess:

Was wir in diesen Prozessen fordern, ist, daß Menschen auch dann noch Recht von Unrecht zu unterscheiden fähig sind, wenn sie wirklich auf nichts anderes mehr zurückgreifen können als auf das eigene Urteil, das zudem unter solchen Umständen in schreiendem Gegensatz zu dem steht, was sie für die einhellige Meinung ihrer gesamten Umgebung halten müssen. Und diese Frage ist um so ernster, als wir wissen, daß die wenigen, die unbescheiden genug nur ihrem eigenen Urteil trauten, keineswegs identisch mit denjenigen waren, für die die alten Wertmaßstäbe maßgebend geblieben oder die sich von einem kirchlichen Glauben leiten ließen. Da die gesamte tonangebende Gesellschaft auf die eine oder andere Weise Hitler zum Opfer gefallen war, waren auch diese gesellschaftsbildenden moralischen Maximen und die gemeinschaftsbildenden religiösen Gebote gleichsam verschwunden. Diejenigen, die urteilten, urteilten frei; sie hielten sich an keine Regel, um unter sie Einzelfälle zu subsumieren, sie entschieden vielmehr für den einzelnen Fall, wie er sich ihnen darbot, als ob es allgemeine Regeln für ihn nicht gäbe. (Arendt 1992, 22-23)

Trotz der guten Absicht, die Widerständigen zu rühmen, ist man sich nicht sicher, ob sich viele derselben hierin wiederfinden würden. Trotz der geringen Prädikabilität von Urteilen und Handlungen unter den Bedingungen ‚totalitärer‘ Gesellschaften – weil Habitus mit Situationen konfrontiert werden, welche nicht an ihrer Bildung beteiligt waren¹³⁵ – mögen bei einer ländlichen Katholikin, die einen Juden versteckte, bei einem kommunistischen Arbeiter, der einem Genossen half, die Disposi-

¹³⁵ Man sollte nach Bourdieu nicht „das Modell der quasi-zirkulären Verhältnisse quasi-vollkommener Reproduktion [des Habitus] für allgemeingültig erklären, das nur dann gilt, wenn der Habitus unter Bedingungen zur Anwendung gelangt, die identisch oder homothetisch mit denen seiner Erzeugung sind.“ (Bourdieu 1987, 117) Aufgrund der Trägheit des Habitus, der *Hysteresis*, ist das Konzentrationslager als „Grenzfall“ der rassistischen Gewalt ein Ort der „totale[n] Unvorhersehbarkeit“, ein Ort, der „alles möglich macht“ (Bourdieu 2001a, 293). Arendt hingegen beschreibt das Konzentrationslager mit Hinweis auf den Pavlovschen Hund als „Experiment, unter wissenschaftlich exakten Bedingungen Spontaneität als menschliche Verhaltensweise abzuschaffen und Menschen in ein Ding zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird“ (Arendt 2005, 908). Es spricht vieles dafür, dass sie an dieser Stelle die Täter nicht weniger als die Opfer meint.

tionen, welche in der Rede von Nächstenliebe und Solidarität nur angedeutet werden, das Urteil ganz selbstverständlich geleitet haben, obwohl sie sich wider öffentliche Meinung und gesetztes (Un-)Recht richteten.

Diese Ambivalenzen kommen nicht von ungefähr. Arendts Analyse des Verlusts des Gemeinsinnes unter den Voraussetzungen der totalitären Diktatur hat ihre Voraussetzungen deutlich in der Heideggerschen Unterscheidung des alltäglichen ‚Geredes‘ des ‚Man‘, dessen ‚Verfallen‘ (Heidegger 1960, 167) von der ‚Eigentlichkeit‘. Obwohl Arendt in der Kritik des für sie weltfremden Denkers schlechthin – Heideggers – ‚Eigentlichkeit‘ gerade zum Kriterium von öffentlichem Handeln und Urteilen macht (s. Villa 1995, 130), fügt sich diese Sinnfigur doch nur mit Widerständen in eine Theorie, die eigentlich den Geschmack rehabilitieren möchte. Die ‚Eigentlichkeit‘, bzw. deren ‚Verfallen‘, leitet auch deutlich Arendts Erzählung von Eichmann: dessen Opportunismus, *Geschmacklosigkeit*, Unfähigkeit, sich nicht in Klischees auszudrücken, und letztlich seine Unfähigkeit zu denken (s. Arendt 1992, 78), zu urteilen und den Ruf des Gewissens zu hören, „weil die Stimme des Gewissens in ihm genauso sprach wie die Stimme der Gesellschaft, die ihn umgab“ (ebd., 163) – alle diese Elemente zeigen die Schwierigkeiten eines Narrativs, das von der Heideggerschen Philosophie und mit ihr von der klassenmäßigen Distinktion vom konformistischen ‚Man‘ geprägt ist und dem darüber hinaus deren dezessionistischer Individualismus anhaftet. Arendts Missachtung der ihr verfügbaren Dokumente, welche eine stark antisemitische Disposition bei Eichmann nahe legen, war vielleicht von vornherein von einer etwas vagen These geleitet, dass Eichmanns Schuld in einer Unfähigkeit zum Standpunktwechsel, zum ‚Denken‘, letztlich in einer Art Passivität begründet ist.¹³⁶

¹³⁶ Der Historiker Yaacov Lozowick, der Arendt gleichwohl großen Respekt zollt, stellt fest, dass er bei zunehmender Beschäftigung mit Eichmann *feststellen musste*, dass Arendt, entgegen seinen anfänglichen Annahmen einfach falsch lag. Eichmann und seine Gefolgsleute waren ideologisiert, „arrogant, auf brutalste Art gewalttätig, böse und – innovativ“ (Lozowick 2001, 217-218; Übersetzung durch den Verfasser, M.M.). Sie wollten, so Lozowick, eine neue Welt schaffen – ohne Juden – und sie waren sich bewusst, dass, was sie taten, illegal war in jedem anderen Kontext außer dem eigenen (s. ebd., 222), was also – wie man hinzufügen kann – viel besser ins Voluntarismus-Paradigma ‚totalitäre Herrschaft‘ passt als ins Bürokratie-Paradigma ‚Eichmann‘. Arendts Missverständnisse beruhten einerseits auf dem (im Vergleich zu heute) eingeschränkten Kenntnisstand, andererseits auf der Nichtbeachtung ihr verfügbaren umfangreichen Beweismaterials (s. ebd., 219). Wesentlich positiver steht Hans Mommsen ihrem Buch gegenüber, welcher in diesem die

Was aber heißt dies genau? Glaubten wir der von Arendt kolportierten (und nicht unbedingt glaubwürdigen) Aussage Eichmanns, er hätte sich dem sinnlichen Eindruck des Massenmords, dem Guckloch eines Gaswagens in Chelmno (Kulmhof) oder einer Massenerschießung in Minsk (vgl. Arendt 1992, 121-122) möglichst weit entzogen, so legte dies eher den Schluss nahe, dass vielleicht selbst bei Eichmann ein ganz körperlicher Widerstand vorhanden war, seine Mitmenschen, Männer, Frauen und Kinder, massenhaft sterben zu sehen, ein Widerstand, den er aber aufgrund anderer Motive – Feigheit und Opportunismus, sehr wahrscheinlich aber auch Antisemitismus – überwand. Gerade Ekel und Schrecken der Täter zeigten, dass in den Tötungshandlungen oft tief sitzende, körperliche Hindernisse überwunden werden mussten, auch wenn ihnen die jüdischen Mitmenschen ideologisch weltanschaulich nur als Ungeziefer galten.¹³⁷ War auch die einem gesetzten Unrecht gemäße Mittäterschaft die Regel im Nationalsozialismus, die humane Zuwiderhandlung hingegen die Ausnahme, so hat doch auch Arendts Schreiben über die immensen Verbrechen des Nationalsozialismus zur Voraussetzung,

Vorwegnahme der später in der Holocaust-Forschung (u.a. durch ihn selbst) wichtig gewordenen Funktionalismus-These sieht (s. Mommsen 1992, XV-XVI). Vielleicht kann man sagen, dass das Erklärungsmuster, dass sie mit „der für sie eigentümlichen impressionistisch-deduzierenden Methode“ (ebd., 16) gewann, wichtig ist, aber für den Fall Eichmann nicht ausreicht? Dies wäre insofern eine Ironie der Geschichte als Arendt ja den Staatsanwalt Hausner und Ben-Gurion bezichtigt, einen Schauprozess zu veranstalten, und darauf pocht, dass es nur auf die *Besonderheit* des Falles Eichmann ankäme, nicht auf das „Symbol“ (Arendt 1992, 15). Dabei ist es genau das: Symbol, Sinnbild, ‚Paradigma‘ (s. Agamben 2002), was der ‚banale Bösewicht Eichmann‘ repräsentiert bzw. veranschaulicht.

¹³⁷ Vergleiche zu den psychischen Belastungen der Täter des Judenmords bzw. zu den Maßnahmen der Verringerung jener Hilberg 1996, 31, 34, 45, 47, 58, 64, 72, 75, 113, 120. Im Hinblick auf Erschießungen durch deutsche Polizeibataillone im Warschauer Getto schreibt Hilberg (ebd., 72): „Psychische Probleme stellten sich besonders bei unerfahrenen Schützen ein, die manchmal zitternd vor ihren Opfern standen und gelegentlich nicht tödlich trafen. Dabei halfen auch ideologische Erklärungen der Kommandeure und militärische Exekutionsmethoden nicht viel. Was den Männern fehlte, war die Praxis.“ Man sollte sich jedoch in diesem Zusammenhang mit philosophischen Generalisierungen zurückhalten. Wie Hilberg feststellt, folgten die „Persönlichkeitsmerkmale der Täter [...] keiner Schablone. Vielmehr unterschieden sich die Ausführenden der Vernichtungsmaßnahmen sowohl in ihrer gesellschaftlichen Stellung als auch in ihrem psychologischen Profil. Mit zunehmender Brutalität wandelte sich deutlich das Rollenverständnis der Täter. Einige von ihnen legten Übereifer an den Tag, andere neigten zu ‚Exzessen‘, wieder andere standen ihrer Aufgabe mit Vorbehalten und Zweifeln gegenüber“ (ebd., 65).

dass dieses System nicht die Regel ist. Nur selten, vielleicht nie, waren Menschen so unmenschlich wie im Nationalsozialismus. Warum dann immer betonen, dass die Verbrecher sich auf ‚Gesetze‘ beriefen, während die Widerständigen ganz ‚frei‘ urteilten? Was spricht gegen die Annahme, dass die in großen Teilen der Bevölkerung kulturell tief verankerte Gewissheit, dass es falsch ist, dass Mitmenschen massenweise entrechtet und umgebracht werden, für die widerständigen Individuen das Urteil leitete? Und kann diese Gewissheit nicht eine größere Allgemeinheit beanspruchen als eine perverse und übrigens noch dazu oft recht willkürlich ausgelegte fadenscheinige ‚Gesetzgebung‘?

Dabei muss betont werden: Eine solche Annahme würde Arendts These von der Notwendigkeit der Einbindung der Menschen in öffentliche Urteilsprozesse nur unterstützen, denn Verbrechen solcher Art und solchen Ausmaßes wie die unter dem Nationalsozialismus erscheinen sehr unwahrscheinlich unter den Voraussetzungen einer auch nur halbwegs funktionierenden freien Öffentlichkeit, in welcher Menschen für ihre Taten Rechenschaft ablegen müssen. Arendts (verständlicherweise) kritische Wahrnehmung des Geschichtsprozesses, nach welcher der Gemeinsinn dem Modernisierungsdruck der Neuzeit nicht standgehalten habe, so dass an seine Stelle Geschmacklosigkeit und als höchster Ausdruck derselben die Anfälligkeit gegenüber Ideologien¹³⁸ getreten wären (Arendt 2005, 41-42), wird in *Eichmann in Jerusalem* novelliert. Ist jetzt die Gedankenlosigkeit des funktionalisierten gesellschaftlichen Subjekts das eigentliche Problem?¹³⁹ Die widersprüchlichen Intentionen der Urteiltstheorie bleiben. Einerseits möchte Arendt doch mit dem Geschmack ein Vermögen aufwerten, das in der Praxis geschult wird und von daher die Partizipation der Menschen an den öffentlichen Urteilsprozessen erfordert, damit ein starker ‚Gemeinsinn‘ ausgebildet werden kann. Andererseits scheint unter modernen Bedingungen nur die Urteilskraft als Vermögen ‚freien‘, radikal ‚eigenen‘ Urteilens helfen zu können, welches seine gesellschaftlichen und historischen Voraussetzungen vollständig transzendiert. Der sich auf die Urteiltstheorie beziehende philosophische Subtext von *Eichmann in Jerusalem* hat viel Ratlosigkeit bei Historikern hinterlas-

¹³⁸ Die Verschwörungstheorien über Juden, Freimaurer etc. bezeichnet sie auch in Anlehnung an Heideggers Analyse des ‚Man‘ als „Gerede“ (Arendt 2005, 249).

¹³⁹ Diese Bürokratismus- und Institutionenkritik in ihrer allgemeineren Fassung bleibt jedoch bei all ihrer Berechtigung durchaus ambivalent, denn Arendt affirmiert, wie gesehen, zuweilen auf recht illusionäre Weise die Unterscheidung von sozialen als vermeintlich bürokratischen und freien politischen Fragen.

sen,¹⁴⁰ weil der Verfall (das ‚Verfallen‘) der öffentlichen Urteilskraft unter den Bedingungen der Diktatur Arendt immer wieder veranlasste – gemäß der idealistischen philosophischen Tradition, der Arendt entstammte –, das Urteilen als ungebrochenes Vermögen absolut freier, autonomer Spontaneität zu postulieren (vgl. Beiner 1998a, 126). Man sollte sich bei einer solchen Kritik an Arendt indes bewusst sein, dass man sie nicht vom Standpunkt absoluter Objektivität äußert. Wenn Arendt in „Thinking and Moral Consideration“ die Frage stellt, ob ‚das Denken‘ Böses zu verhindern vermag, ist sie sich bewusst, dass es sich dabei um eine *metaphysische* Fragestellung handelt (s. Arendt 1971, 417-419). Wenn daher der Historiker Lozowick den Begriff ‚des nackten Bösen‘ („naked evil“; Lozowick 2001, 222) aus der Betrachtung der Geschichte verweist, mag er die Entwicklung der wissenschaftlichen Rationalität im ‚Streit der Fakultäten‘ im Rücken haben. Da diese Entwicklung jedoch nie zu ihrem Ende gelangen wird, entgeht ein Urteil wie das von Lozowick nie ganz der politischen Performativität der Sprache im Streit der Fakultäten. Deshalb wird man bei diesem Konflikt, wie schon in der Frage nach Arendts Lesart von Kant geschehen, auf die Frage des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte bzw. Geschichtswissenschaft weiterverwiesen.

¹⁴⁰ „Gedankenlose Bürokratien, so scheint es, sind eine Erfindung der Einbildungskraft, welche man in gelehrten Büchern findet, aber nicht in der Realität“ (Lozowick 2001, 221, Übersetzung durch den Verfasser, M.M.).

6. Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio. 2002. *What is a Paradigm? A lecture by Giorgio Agamben. August 2002.* Auf: <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html>
- Arendt, Hannah. 1959a. „Reflections on Little Rock.“ *Dissent* 6:1. 45-56.
- . 1959b. „A Reply to Critics.“ *Dissent* 6:2. 179-181.
- . 1961. „The Crisis in Culture. Its Social and Political Significance.“ *Between Past and Present. 6 Exercises in Political Thought.* New York: Viking Press. 197-226.
- . 1965 [1963]. *Über die Revolution.* München: Piper.
- . 1971. „Thinking and Moral Consideration“. *Social Research*, 38:3. 417-446.
- . 1986. „Little Rock. Ketzerische Anmerkungen über die Negerfrage und equality.“ *Zur Zeit. Politische Essays.* Berlin: Rotbuch. 95-117.
- . 1987 [1970]. *Macht und Gewalt.* 2. Ausg. München: Piper.
- . 1989. „Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten.“ *Menschen in finsternen Zeiten.* München: Piper. 17-48.
- . 1992 [1964]. Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem.* München: Piper.
- . 1994. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I.* München: Piper.
- . 1994a. „Die Krise in der Erziehung.“ Arendt 1994. 255-276.
- . 1994b. „Kultur und Politik.“ Arendt 1994. 277-304.
- . 1998 [1985]. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie.* Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. 2. durchges. Ausg. München: Piper.
- . 1998a. „Über Kants Politische Philosophie.“ Arendt 1998. 17-103.
- . 1998b. „Die Einbildungskraft.“ Arendt 1998. 104-111.
- . 1998c. *Vom Leben des Geistes.* München: Piper.

- . 2002a. *Denktagebücher*. 2 Bände (Seitenzahl fortlaufend). München: Piper.
- . 2002b [1967]. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- . 2005. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totaler Herrschaft*. München: Piper.
- . 2006 [1981]. *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München: Piper.
- . 2007 [1996]. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper.
- . 2007a. „Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964).“ Arendt 2007. 46-72.
- . 2007b. „Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto.“ Arendt 2007. 73-133.
- Aschheim, Steven E. (Hg.). 2001. *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley: University of California Press.
- Auer, Dirk/Rensmann, Lars/Schulze Wessel, Julia (Hgg.). 2003. *Arendt und Adorno*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bachtin, Michail M. 2000. „Problema rečevych žanrov.“ *Avtor i Geroj. K filosofskim osnovam gumanitarnych nauk*. Sankt-Peterburg: Azbuka. 249-298.
- Badiou, Alain. 2002. *Paulus: die Begründung des Universalismus*. München: Sequenzia.
- Bakhtin [Bachtin], Michail M. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- . 1990. *Art and Answerability. Early Philosophical Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Beiner, Ronald. 1997. „Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures.“ *Philosophy and Social Criticism* 23:1. 21-32.
- . 1998a. „Vorwort.“ Arendt 1998. 7-9.
- . 1998b. „Hannah Arendt über das Urteilen.“ Arendt 1998. 115-197.

- Böhme, Gernot. 1999. *Kants „Kritik der Urteilskraft“ in neuer Sicht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1970. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1976. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt/Main: Syndikat.
- . 1985 [1979]. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- . 1987. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- . 1992a. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Édition du Seuil.
- . 1992b. *Homo academicus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1993a. „Die öffentliche Meinung gibt es nicht.“ *Soziologische Fragen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 212-223.
- . 1993b. „Die historische Genese einer reinen Ästhetik.“ Gebauer/Wulf 1993. 14-32.
- . 1993c. „Über die scholastische Ansicht.“ Gebauer/Wulf 1993. 341-356.
- . 1994a [1982]. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1994b. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Éditions du Seuil.
- . 1998. *Praktische Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1999. *Die Regeln der Kunst*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.
- . 2001a. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- . 2001b. *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. Konstanz: UVK.
- . 2002a. *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 2002b [1984]. *Homo academicus*. Paris: Minuit.
- . 2004. *Gegenfeuer*. Konstanz: UVK.
- . 2004a. „Der Beruf der Wissenschaft und die soziale Bewegung.“ Bourdieu 2004. 71-78.
- . 2004b. „Nochmal. Über das Fernsehen.“ Bourdieu 2004. 97-104.
- . 2004c. „Kultur in Gefahr.“ Bourdieu 2004. 193-207.
- Bourdieu, Pierre, et al. 2005. *Das Elend der Welt. Gekürzte Studienausgabe*. Mit einem Vorwort von Franz Schultheis. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D. 1996. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bröskamp, Bernd. „Ethnische Grenzen des Geschmacks. Perspektiven einer praxeologischen Migrationsforschung.“ Gebauer/Wulf 1993. 174-207.
- Brown, Charlotte. 1998a. „Common Sense School.“ *Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol 2: Brahmen to Derrida*. London. 446-448.
- . 1998b „Common Sense Ethics.“ *Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol 2: Brahmen to Derrida*. 448-451.
- Cassirer, Ernst. 2001. *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 8: Kants Leben und Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ebert, Theodor. 1976. „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30. 12-30.
- Egger, Stephan/Pfeuffer, Andreas/Schultheis, Franz. 2000. „Vom Habitus zum Feld.“ In Bourdieu 2000. 131-175.
- Engels, Friedrich. 1972. „Die Lage der arbeitenden Klasse in England.“ *MEW*. Bd. 2. Berlin: Dietz. 225-506.
- Engels, Friedrich/Marx, Karl. 1969 [1958]. „Die Deutsche Ideologie.“ *MEW*. Bd. 3. Berlin: Dietz. 9-530.

- Franke, Ursula (Hg.). 2000. *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants „Kritik der Urteilskraft“*. Hamburg: Meiner.
- Fraser, Andrea. 2007. „Psychoanalyse oder Sozioanalyse: Rereading Pierre Bourdieu.“ *Texte zur Kunst* 68 (17. Jahrgang, Dez.). 76-93.
- Freud Sigmund. 1970. „Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten.“ *Studienausgabe. Bd. IV: Psychologische Schriften*. Frankfurt/Main: Fischer. 9-219.
- Gebauer, Gunter/Krais, Beate. 2002. *Habitus*. Bielefeld: transcript.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (Hgg.). 1993. *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 14-32.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph. 1993a. „Zeitmimesis. Über den alltäglichen und wissenschaftlichen Gebrauch von Zeit.“ Gebauer/Wulf 1993. 292-316.
- Grice, Paul. 1993. „Logik und Konversation.“ Meggle, Georg (Hg.). *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. 243–265.
- Habermas, Jürgen. 1979. „Hannah Arendts Begriff der Macht.“ Reif, Adalbert (Hg.). *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien. 287-305.
- Hamilton, Alexander/Jay, John/Madison, James. 1961. *The Federalist*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Heidegger, Martin. 1960. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1977. „Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36).“ *Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Bd. 5: Holzwege*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann. 1-74.
- Hilberg, Raul. 1996. *Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933-1945*. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Hogarth, William. 1995. *Analyse der Schönheit*. Dresden: Verlag der Kunst.
- Irrlitz, Gerd. 2002. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: Metzler.

- Jaspers, Karl. 1981 [1957]. *Die grossen Philosophen*. 3 Bände. Zürich: Piper.
- Kant, Immanuel. 1968. „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.“ *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Bd. VII. Berlin: Walter de Gruyter. 125-333.
- . 1968ff. *Werkausgabe*. 12 Bände. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1974a. *Werkausgabe*. Bd. III+IV: *Kritik der reinen Vernunft*. Kant 1968ff.
- . 1974b. *Werkausgabe*. Bd. X: *Kritik der Urteilskraft*. Kant 1968ff.
- . 1991a [1974]. *Werkausgabe*. Bd. VII: *Kritik der praktischen Vernunft*. Kant 1968ff.
- . 1991b [1977]. *Werkausgabe*. Bd. XI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Kant 1968ff.
- . 1993 [1977]. *Werkausgabe*. Bd. V: *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*. Kant 1968ff.
- Ketcham, Ralph (Hg.). 2003 [1986]. *The Anti-Federalist Papers*. London: Signum.
- Kulenkampff, Jens. 2000. „Der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks.“ Franke 2000. 29-44.
- Link, Jürgen. 2007. „Flexibilisierung minus Normalität gleich Prekarität.“ *Kulturrevolution*. 52. 32-37.
- Lozowick, Yaacov. 2001. „Malicious Clerks. The Nazi Security Police and the Banality of Evil.“ Aschheim 2001. 214-223.
- Magerski, Christine. 2005. „Die Wirkungsmacht des Symbolischen. Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen.“ *Zeitschrift für Soziologie* 34:2. 112-127.
- Marx, Karl. 1968. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844.“ MEW. *Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil*. Berlin: Dietz. 465-588.
- . 1980. *Das Kapital*. Bd. 1. MEW 23. Berlin: Dietz.
- . 2006. *Werke 1839-1841*. MEW 1. Berlin: Dietz.

- Melley, Timothy. 2008. „Brainwashed! Conspiracy Theory and Ideology in the Postwar United States.“ Horn, Eva/Rabinbach, Anson (Hgg.). 2008. *Dark Powers. Conspiracies in History and Fiction. New German Critique* 103. 145-164.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1994 [1986]. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. 2. Ausg. München: Fink.
- Meyer, Hannes. 1980. *Bauen und Gesellschaft*. Dresden: Verlag der Kunst.
- Mommsen, Hans. 1992. „Hannah Arendt und der Prozeß gegen Adolf Eichmann.“ Arendt 1992. I-XXXVII.
- Naumann-Beyer, Waltraud. 2002. „Zwei Bedeutungen von Gemeinsinn und ihr Zusammentreffen in Kants Begriff *sensus communis aestheticus*.“ Adler, Hans (Hg.). *Synästhesie. Interferenz-Transfer-Synthese der Sinne*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 213-224.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. „Zur Genealogie der Moral.“ *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 5*. 2. durchges. Auflage. München: dtv/Berlin: de Gruyter. 245-512.
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1998. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rancière, Jacques. 2001. „Die Aufteilung der sinnlichen Welt.“ *Kulturrevolution* 41/42. 122- 135.
- . 2002. *Das Unvernehmen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schramm, Helmar. 2004. „Theatralität“. Barck, Carlo (Hg.). *Ästhetische Grundbegriffe. Bd. 6. Tanz bis Zeitalter*. Stuttgart: J.B. Metzler. 48-73.
- Spahn, Claus. 2001. *Irre Funksprüche aus dem All*. Auf: http://images.zeit.de/text/2001/40/Irre_Funksprueche_aus_dem_All [Stand 28.07.2007].
- Spitz, David. 1959. „Politics and the Realm of Being.“ *Dissent* 6:1. 56-65.
- Stolzenberg, Jürgen. 2000. „Das freie Spiel der Erkenntniskräfte. Zu Kants Theorie des Geschmacksurteils.“ Franke 2000. 1-28.
- Tumin, Melvin 1959. „Pie in the Sky.“ *Dissent* 6:1. 65-71.
- Vidoni, Ferdinando. 1997. „Evolutionismus.“ *Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Bd.3. Hamburg: Argument. 1059-1066.

- Villa, Dana R. 1995. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Vološinov, Valentin N. 1975. *Marxismus und Sprachphilosophie*. Frankfurt/Main: Ullstein.
- Warren, Robert Penn. 1965. *Who Speaks for the Negro?* New York: Random House.
- Wellmer, Albrecht. 2001. „Hannah Arendt on Revolution.“ *Aschheim* 2001. 33-46.
- Woodmansee, Martha. 1984. „The Interests in Disinterestedness: Karl Philipp Moritz and the Emergence of the Theory of Aesthetic Autonomy in Eighteenth-Century Germany.“ *Modern Language Quarterly* 45:1 (1984). 22-47.
- Young-Bruehl, Elisabeth. 1982. *Hannah Arendt. For the Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

7. Abbildungsnachweise:

Abb. 1: Diagramm 8. Aus: Bourdieu 1994a, 280.

Abb. 2: Bildtafel aus Wilhelm Hogarth: *Zergliederung der Schönheit, die schwankenden Begriffe von dem Geschmack festzusetzen* (a. d. Englischen übers. v. C. Mylius), Berlin, Potsdam: Chr. Fr. Voß, 1754.
Übernommen von: Böhme 1999, 27.

Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissen- schaft

Die Reihe *Berliner Arbeiten zur Erziehungs- und Kulturwissenschaft*, herausgegeben von Christoph Wulf, verfolgt das Ziel, herausragende Abschlussarbeiten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die hier veröffentlichten theoretischen, historischen und empirischen Beiträge repräsentieren die Bandbreite und Qualität der wissenschaftlichen Ausbildung. Damit sprechen sie sowohl das an kleineren, aber präzisen und originellen Studien interessierte Fachpublikum an als auch Studierende, die in den hier publizierten Arbeiten Modelle und Anregungen für ihre eigenen Projekte finden können.

In diesem Band

Die theoretische Reichweite des Begriffs des Geschmacks von Kunst und Kultur auszuweiten, insbesondere auf das Feld der Politik, stellt einen Schnittpunkt der philosophischen Programme von zwei sehr unterschiedlichen DenkerInnen des 20. Jahrhunderts dar. Ausgehend von Pierre Bourdieus und Hannah Arendts jeweiligen Herangehensweisen an Kants Kritik der Urteilskraft werden Vergleich und wechselseitige Kritik der beiden philosophischen Standpunkte entwickelt. Auch die Philosophie erweist sich dabei als Geschmacksache, allerdings als eine, in der gute Gründe zählen. Der Autor plädiert für eine Theorie des Urteils und eine Praxis des Urteilens, die sich auf die realen gesellschaftlichen Verhältnisse beziehen.

Autor

Matthias Meindl, Studium der Philosophie an der Freien Universität Berlin und der Russistik und Germanistik an der Humboldt-Universität. Theoretische Schwerpunkte: Schnittpunkte zwischen ästhetischer und politischer Theorie sowie Kultur, Kunst und Literatur im postkommunistischen Russland.