

ein solcher Ansatz vielversprechend, da er mit der Vorstellung bricht, die Welt bestehe aus vorhandenen Entitäten, die nur noch auf ihre (adäquate) sprachliche Repräsentation warten.

Dennoch ist dieser Ansatz nicht unproblematisch. Nicht nur weil Handlungsfähigkeit auf »Wirkkräfte in einem sehr allgemeinen Sinne« reduziert wird (Jana Tschurenev in Arg. 287/2010, 415), sondern auch weil eine »agentiell-realistische Ontologie« (16, 34), die Materie als etwas versteht, das aus sich selbst heraus tätig ist und keiner Kraft von Außen bedarf, Gefahr läuft, quasi naturalistische Ansichten zu generieren. Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, dass für Verf. »Bedeutung« und »Erkennen« nicht mehr nur aus »materiellen Praktiken« hervorgehen, sondern eine kosmologische Dimension erhalten, indem sie zu einer »fortlaufenden Leistung der Welt« (35ff, vgl. 56, 73) erklärt werden.

Josef Barla (Wien)

Den philosophischen Ansatz des Bd. charakterisiert ein Eingriff in die Subjekt/Objekt-Artikulation. Es geht um einen »Bruch« (17), vergleichbar der »Wende«, die »den linguistic turn an Radikalität übertrifft«, wie sie W.F. Haug 1984 für die marxistische Philosophie gefordert hatte (*Die Camera Obscura der Ideologie*, 14). Es spricht einiges dafür, diesen Ansatz im Kontext us-amerikanischer Heidegger-Rezeption zu verorten, etwa der von Terry Winograd u. Fernando Flores, *Understanding Computer and Cognition* (1986), oder der von Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time* (1991). Bestätigt wird diese These durch Joseph Rouse, bei dem sich Verf. wiederholt absichert (vgl. Fn 14, 23, 47, 50, 55) und der 2004 der Verf. selbst einen Aufsatz gewidmet hat (»Barad's Feminist Naturalism«). In einem anderen Text stellt Rouse das neue Paradigma der Verf., das an die Stelle der Subjekt/Objekt-Artikulation tritt – das Konzept der »Intraaktion« (19f, vgl. 35f, 41ff, 88) –, in den Zusammenhang einer nichtreflexiven alltagspraktischen Bewältigung des Lebens (vgl. »Coping and its contrasts« in Bd. II von Heidegger, *Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, 2000, 10). Von Rouse her lässt sich der Bd. also als eine Adaption der heideggerschen Zeug-Analyse lesen, die deren Prämissen und Resultate teilt.

So heißt es in einer Passage, in der es vordergründig um Behinderung/Nichtbehinderung und Apparatersatz geht: »erst wenn der Körper nicht mehr funktioniert – wenn er eine ›Panne hat‹ –, treten solche Voraussetzungen [›die Privilegien der Nichtbehinderung‹] im allgemeinen an die Oberfläche. Häufig wird der Apparat erst dann bemerkt, wenn die Dinge nicht mehr funktionieren« (52). Der Ausdruck »Panne«, im engl. Orig. »break down« (*Meeting the Universe Halfway*, 2007, 158), bildet einen zentralen Begriff in Dreyfus' *Kommentar*, aber auch bei Winograd/Flores, mittels dessen beide zeigen, wie sich eine ›objekthabende‹, reflektierende Perspektive nur als parasitär, als Derivat, gegenüber einer primären Kopplung an die materielle Welt erweist. Im heideggerschen Originalton: Das »bestimmte Versagen eines Werkzeugs kann nur auffallen in einem und für einen hantierenden Umgang. Selbst das schärfste und anhaltendste ›Wahrnehmen‹ und ›Vorstellen‹ von Dingen vermöchte nie so etwas wie eine Beschädigung des Werkzeugs zu entdecken.« (*Sein und Zeit* 1927/1979, 354f) Vom *break down*, von der Störung des Werkzeuggebrauchs oder – um den Terminus der Verf. zu gebrauchen – von den »Heideggerschen Hintergrundpraktiken« (23) her, gerät die binäre Codierung (vgl. 77) einer von Descartes und Newton geprägten philosophischen Tradition (17) in die Kritik. Und auch gegenüber der gesellschaftlichen Anlage eines ›kognitiven Kapitalismus‹, die für Verf. technologisch auf der Quantenphysik basiert, erweist sich diese Tradition als

Denkbarriere. Dies erklärt zumindest ihre Invektiven gegen diese Tradition – gegen ihre »weniger appetitlichen anthropozentrischen Elemente« und ihre »liberale« Verfasstheit (30, 16, vgl. 27, 55, 70, 81).

Der Apparate-Begriff des Bd. (vgl. 23ff, 58ff), wie er von der bohrschen Erkenntnisanlage her abgeleitet wird, zielt somit auf eine andere Ontologie (vgl. 15ff, 55) gegenüber der, der z.B. Foucault und Butler noch anhängen. An die Stelle der descartesschen Anordnung der »Trennung« (15) – »menschlich sprachliche Praktiken (die auf eine nicht spezifizierte Weise materiell gestützt sind)« bringen »substantielle Körper oder körperliche Substanzen« (43, vgl. 75) hervor – tritt eine heideggerianische. Um im Apparate-Paradigma zu bleiben: Die paradoxe binäre Struktur des bohrschen Modells – ein Apparat müsste z.B. »zugleich gemessenes Objekt und Meßinstrument sein« – bedingt einen unendlichen Regress, denn jeder »ursprüngliche Apparat« muss »in ein umfassenderes Phänomen« (57) einbezogen werden. Verf. stellt diesen Regress mit der These still, dass überhaupt erst in der »Intraaktion« »Relata« (19, 105, Fn 12) entstehen – oder auf das butlersche Beispiel bezogen: »Wörter und Dinge werden intraaktiv durch spezifische Praxismuster zugleich artikuliert.« (107, Fn 23)

Von dieser neuen Anordnung aus lässt sich auch über Althussers ›Bruch‹ mit der »Ideologie der Ideologie«, wie er sie in seiner bekannten Pascal-Sentenz formuliert hatte, nachdenken – »Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben.« (*Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1969/2010, 82). Heideggerianisch ist hier das Primat des ›Vorstellens‹ gebrochen – Glaube entsteht gewissermaßen in einer »Intraaktion«. So wundert es nicht, wenn Verf. den althusserschen Apparate-Begriff beibehalten möchte – »suitably revised of course« und »keeping handy among other instruments in our toolboxes« (*Meeting*, 541, Fn 25). Doch letztlich drängt sich die Frage auf, welche Vergesellschaftungsform Verf. damit offeriert, ob diese auf etwas anderes hinausläuft als einen technophil vermittelten ›stummen Zwang‹. Rainer Alisch (Berlin)

**Kastner, Jens**, *Der Streit um den ästhetischen Blick. Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière*, Turia + Kant, Wien 2012 (137 S., kt., 15 €)

Eigentlich haben sich Pierre Bourdieu und Jacques Rancière nichts zu sagen. Ihre maximale Gemeinschaft beschränkt sich auf ›68‹, ansonsten vertreten sie zwei grundverschiedene Positionen. Damit will sich Verf. nicht zufrieden geben. Ihn interessiert, wie kritische Wissenschaft heute aussehen und welche Rolle sie in den sozialen Kämpfen der Gegenwart spielen kann. Für diesen Ansatz muss man ihm danken. Erstens, weil die politischen Ansprüche der florierenden Rancière-Rezeption zu häufig ins Abseits laufen; zweitens, weil Bourdieu zunehmend aus dem ästhetischen Diskurs verschwindet, obwohl »seine Kunsttheorie im deutschsprachigen Raum [...] gerade erst entdeckt« (8) wird und ein geeignetes Modell bietet, um die »Klassifizierungsfunktionen der kulturellen Produktion« (29) zu dechiffrieren und zu kritisieren (vgl. Arg. 291, 2011, 274ff).

Trotz aller Unterschiede, so die einleitende These, teilen Bourdieu und Rancière die Überzeugung, dass die politische Bedeutung der Ästhetik aus ihrer ästhetischen Funktion hervorgehe. So wirke sie wesentlich an der Wahrnehmung und Seinsweise der Gesellschaft mit. Nun ist das Verhältnis zwischen Ästhetik und Politik für Bourdieu vorwiegend instrumentell. Damit ernüchert er jeden Kunstoptimisten, der sich von ›der Kunst‹ Freiheit, Emanzipation oder Gleichheit verspricht. Bourdieu befasst sich darum nicht primär mit den Begriffen der ästhetischen Theorie, sondern mit den Produktionsverhältnissen künstlerischer Praxis, den Materialien, Techniken, Routinen, Handlungsschemata und

Abhängigkeitsverhältnissen. Rancière dagegen vermeidet den Begriff des Verhältnisses und geht von der prinzipiellen Freiheit und Gleichheit der Kunst aus. »Diese Setzung nimmt Rancière [...] gegenüber Ästhetik- und Politikkonzeptionen vor, die von Struktur determinierungen (statt von Freiheit) und von bindenden Differenzen sozialer und/oder ökonomischer Art (statt von Gleichheit) in den Denk- und Wahrnehmungsweisen ausgehen.« (17) Rancière sieht die Erfahrung der Kunst, des Schönen, der Freiheit als Ereignis des Erfahrenen an und will sie darum keiner Kontextualisierung opfern. Er sucht vielmehr nach einer Sprache, die der individuellen Freude und Einsicht in Kunst gerecht wird, ohne diesen Sinneseindruck durch ein erklärendes Zweitsystem abzukühlen. Anders formuliert: Er will das Sehen nicht verlernen. Diese spezifische Erfahrung ist für Rancière Ausdruck und Anlass der »Politik«. So ist seine Bourdieu-Polemik zu verstehen, der zufolge die Soziologie die von ihr beschriebenen gesellschaftlichen Zustände nicht »beschreibt«, sondern »festschreibt« (47). Solange Wissenschaft versuche, den Dingen und Erfahrungen definierte Plätze zuzuweisen, mache sie sich zum Agenten der Polizei und der Herrschaft. »Politik« (im Gegensatz zu »Polizei«) ereigne sich aber erst dann, wenn Brüche entstehen, Unerwartetes geschieht.

Der »ästhetische Blick« biete sich nun als Vergleichsobjekt an, da Bourdieu wie Rancière an dessen emanzipatorische Kraft glauben, dafür aber grundverschiedene Argumente aufbieten. »Der Streit um den ästhetischen Blick kann nicht nur lehr-, sondern für die Debatten um emanzipatorische soziale Veränderungen möglicherweise auch hilfreich sein. Denn in ihm stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit nicht instrumenteller, nicht klassifizierender Praktiken, sozusagen nach ästhetischen Blicken für alle.« (13) Der ästhetische Blick vereine nämlich »die von allen Notwendigkeiten und Zwecken befreiten Sichtweisen auf die Welt« (11) und sei »angesichts der gegenwärtigen, postfordistischen Ausweitung der Arbeit in alle Lebensbereiche besonders diskutierenswert.« (13f) Tatsächlich? In postfordistischen Arbeitsverhältnissen kann der ästhetische Blick ebenso zur Arbeit gehören wie das Kickern im Großraumbüro. Ist er darum frei? Freier als die Bewegungen am Fußballtisch? Und wie steht es um eher traditionelle Arbeitsweisen? Um europäische Müllmänner oder afrikanische Minenarbeiter? Wo fängt der ästhetische Blick an, wo hört er auf? So umsichtig resp. kritisch Verf. Bourdieus und Rancières ästhetische Theorie vorstellt, so problematisch kurz geraten seine Anmerkungen zur gesellschaftlichen Gegenwart. Das zeigt sich auch am Versuch, »die Genese des ästhetischen Blicks« (84) am Beispiel des Museums darzustellen. Das Kapitel scheitert, weil es »dem Museum« in all seinen Facetten nicht gerecht werden kann. Wie auch, möchte man sagen. Damit aber fällt der versprochene Prüfstein weg und übrig bleibt der zunehmend auseinanderdriftende Vergleich zwischen Bourdieu und Rancière. »Sieht Rancière im ästhetischen Blick die Möglichkeiten für das Ausbrechen aus der vorgegebenen Ordnung (des Sozialen wie der Wahrnehmung) schlechthin, ist er für Bourdieu Ausdruck und Mittel zu deren Reproduktion« (88). Rancière liefert eine voluntaristische und zuweilen libertäre »Theorie« des Ereignisses, die sich beschreibenden oder interpretierenden Zweitsystemen verweigert. Damit lässt er all die aufatmen, die von der Ideologietheorie genug haben. Mit Bourdieu hat das nichts zu tun.

Dem »Streit um den ästhetischen Blick«, das wird deutlich, liegt eine akademische Selbstüberschätzung zu Grunde – Verf. weist mehrfach darauf hin. Umso dringender stellt sich die Frage, welche Bedeutung der ästhetische Blick für soziale Kämpfe hat. »Der Begriff der sozialen Kämpfe, das ist das Angebot dieses Textes, vermag es aber, die temporäre und alles andere als gewerkschaftsnahe Arbeitsniederlegung mit der gelebten Neuerfindung

des Politischen in ihrer Unterschiedlichkeit zu verknüpfen. Denn soziale Kämpfe sind keine reinen Barrikadenangelegenheiten, sondern sie finden als Auseinandersetzungen um Verschiebungen von Praktiken, von Symbolen und Bedeutungen statt, die vom einzelnen Handgriff und dem singulären Handgriff bis zum Wirtschaftssystem reichen.« (107) Verf. adressiert diesen kritisch gemeinten Hinweis insbesondere an die Kunstgeschichte, der es weniger am geeigneten Material fehle – Verf. denkt hier an Jean-Paul Marats Mundwinkel im Porträt Jacques-Louis Davids, Joseph Beuys' »Ausfegen« oder Allan Sekulas »Two, three, many... (terrorism)« – als an einer geeigneten Theorie.

Eine solche Theorie versucht Verf. im Schlussabschnitt zu skizzieren. Sie orientiert sich nicht mehr an Rancière, sondern an Bourdieu und den Cultural Studies. »Soziale Bewegungen sind zugleich Produkte, Indikatoren und Produzentinnen sozialen Wandels. Sie sind, wie Kunstproduktionen auch, Konglomerate von Einsätzen in soziale Kämpfe um die Gestaltung der Welt. Obwohl Kunstproduktion und soziale Bewegungen in der Regel weitgehend getrennt voneinander existieren, kommt es, wie gerade angedeutet, doch zu zahlreichen Überschneidungen und Überlappungen. Sie nicht nur herauszulesen aus den Kunstwerken, sondern das ganze, von Macht durchzogene Wechselverhältnis zwischen Kunstproduktion und der übrigen Produktion der Wirklichkeit in den Blick zu nehmen, wäre nicht nur die Aufgabe für eine kritische Kunstwissenschaft, sondern auch für die Bestimmung emanzipatorischer Politik der Kunst.« (124) Das ist etwas maniert formuliert, über die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen sozialen Bewegungen und Kunstproduktionen aber würde man gerne mehr hören. Dafür bedarf es nur keiner Untersuchung, die Bourdieu an Rancière reibt.

Claas Morgenroth (Dortmund)

## Sprache und Literatur

**Beutin, Wolfgang, Karl Kraus oder Die Verteidigung der Menschheit, Peter Lang, Frankfurt/M 2012 (269 S., br., 44,80 €)**

Karl Kraus ist jener Große unter den Meistern der deutschen Sprache, dem die Linke wegen seiner angeblich konservativen Grundausrüstung wenig Beachtung schenkt, während ihn die bürgerliche Kritik als einen vergleichslosen Sprachkünstler und -fetischisten feiert, dessen geringfügige Schreibanlässe zu recht längst vergessen seien. Dagegen sollte die Reihe seiner Bewunderer aufmerken lassen, von Walter Benjamin (vgl. Arg. 1/1996, 94-108) über Bertolt Brecht zu Theodor W. Adorno, dessen berühmt-berühmter Stil ohne Kraus' Einfluss nicht denkbar ist, und unter den Heutigen etwa Michael Scharang und Elfriede Jelinek. Als zu keinem Kompromiss mit dem Betrieb bereite Kulturkritiker schreiben sich die Genannten von Kraus her, und das meint die Gegenstände seiner Satire – die Presse, die Literatur, Nazismus und Kriegshetzerei, Kritik an der Männerwelt usw. – ebenso, wie seine Sprachmächtigkeit, diese an kein Ende kommende Suada, wie sie etwa auch Jelineks Werk eignet. Man sollte sich von dieser Schriftstellerin und ihren Kollegen zu einem Blick in Kraus' Werk verführen lassen, den Rest der Verführung besorgt das Werk selbst.

Beutin, u.a. Mitverfasser und -herausgeber einer literatursoziologisch angelegten *Deutschen Literaturgeschichte*, die weiterhin zum Nützlichsten in diesem Bereich gehört, beansprucht »keine abgerundete Darstellung der Persönlichkeit und des Werks von Kraus«, mit dem er sich ein halbes Jahrhundert lang beschäftigt habe (5). Stattdessen werden in einer Einleitung und acht Kapiteln spezifische Aspekte untersucht: Kraus' Haltung zur