

ZfKM

Zeitschrift für Kritische Musikpädagogik

11

Jürgen Vogt
Starke Gefühle 3

DOI: [10.18716/ojs/zfkm/2011.1305](https://doi.org/10.18716/ojs/zfkm/2011.1305)

Jürgen Vogt

Starke Gefühle. Zu den prärationalen Grundlagen ästhetischer Erfahrung. Teil 3: Nietzsches Ressentiment

„Ressentiment trifft jedes Glück, auch das eigene“ (Adorno, GS 10.2, S.564)

Idiosynkrasie lebt von der Mimesis. Ohne das mimetische Moment in der Erfahrung gibt es keine Gänsehaut und kein einziges Haar steht zu Berge. Es gibt aber eine Idiosynkrasie gegen die Mimesis, die selbstverständlich wiederum ohne mimetische Anteile nicht denkbar ist. In diesem Fall hat man es offensichtlich mit komplizierten Verhältnissen zu tun, die hier zunächst nur angedeutet werden können: Erscheint eine solche Reaktion formal als nicht-mimetisch - da die Mimesis ja dasjenige ist, worauf sie reagiert - so ist sie nur als eine Art „inverser Idiosynkrasie“ provisorisch beschreibbar: Die Idiosynkrasie reagiert auf sich selbst als Mimesis, indem sie sich all das verbietet, was sie eigentlich ausmacht. Weil sie aber ihr mimetisches Moment gewaltsam auszuschalten sucht, ist sie schon nicht mehr idiosynkratisch, sondern bereits reflexiv tingiert. Diese „inverse Idiosynkrasie“ hat aber eben deshalb eine sehr genaue Ahnung von dem, worauf sie ursprünglich mimetisch reagiert. Das Verbot, das sie sich selbst auferlegt, ist wie ein Zerrspiegel des Verbotenen, das überdeutlich, aber immer nur schief erscheint. Der psychische Aufwand, der dabei betrieben wird, ist beträchtlich, denn es muss besondere Gründe dafür geben, dass das mimetisch Erfahrene nur solcherart gebrochen zur Erscheinung gebracht wird. Für diese besondere Verhaltensweise gibt es aber einen anderen Begriff als den der Idiosynkrasie: es ist der des Ressentiments.

Bei Adorno, dem Idiosynkratiker par excellence, zeigt sich kein sonderliches Verständnis für das Ressentiment¹; boshafte Kommentatoren mögen darin eine Verdrängung des eigenen Ressentiments sehen². Beispielhaft wird das Ressentiment für ihn durch die Jugendmusikbewegung und ihre musikpädagogischen Aspirationen verkörpert. In seiner Kritik aus den 50er Jahren hatte Adorno vor allem das politisch wie ästhetisch regressive Moment der Jugendmusikbewegung betont: Die politischen Gemeinschaftsvorstellungen der JMB korrelieren hier mit einer Musik, die sich der Forderung nach Gemeinschaft durch ihre Spielbarkeit für Laien anpasst. In der *Einleitung in die Musiksoziologie* von 1962 kommt noch eine soziologische Facette dazu, die dieser Korrelation Plausibilität verleihen soll. Die doppelte Regressivität entspringt nach Adorno einem tief sitzenden Ressentiment des absteigenden bzw. nach dem Ersten Weltkrieg und der Weltwirtschaftskrise bereits abgestiegenen Kleinbürgertums gegen die bürgerliche Musikkultur; man verachtet all das, was einem ohnehin verwehrt ist.

¹ Adorno bevorzugt nach eigener Aussage den Begriff der „Rancune“ gegenüber demjenigen des Ressentiments (vgl. Adorno, GS 11, S.217); dem werde ich hier nicht weiter nachgehen.

² So nutzt z.B. Norbert Bolz die Gunst des Zeitgeistes, um die Kritische Theorie (und ihre imaginären Folgen) insgesamt als Theorie des Ressentiments zu denunzieren (vgl. N. Bolz, Lust der Negation. Die Geburt der Kritischen Theorie aus dem Geist des Ressentiments, in: *Ressentiment! Zur Kritik der Kultur*, in: Merkur, 58.Jg., Heft 665/666, September/Okttober 2004, S.754-761).

Musikalisch äußert sich dies im Verhältnis zur Mimesis. Der „Ressentiment-Hörer“ (GS 14, S.188) ist für Adorno dadurch gekennzeichnet, dass er, „anstatt in Musik dem zivilisatorischen Gefühlsverbot, dem mimetischen Tabu, auszuweichen, es sich zueignet und geradezu als Norm der eigenen musikalischen Verhaltensweise erklärt (S.187). Daher muss es ihm darum gehen, „das uralte Tabu über den mimetischen Impuls in der Kunst selber zu vollstrecken, die aus jenem Impuls lebt“ (S.189). Alles Sinnliche, Naturhafte wird daher aus der Musik heraus getrieben. Konsequenter wäre es eigentlich, Musik ganz abzuschaffen. Dies versagt sich der Ressentiment-Typus aber; er treibt Musik und versucht zugleich, ihre Wurzeln zu kappen. Dahinter steckt für Adorno „die Sehnsucht nach einer offenen Gesellschaft, deren Niederschlag Kunst ist“; diese ist „so stark, daß selbst jener Haß nicht bis zu ihrer Abschaffung sich vorwagt“. Dieser „Kompromiß ist der Widersinn einer von Mimesis expurgierten, gewissermaßen keimfreien Kunst“ (ebd.). Solcherart entsinnlicht wird Musik dann mit „stur sektenhaften, potentiell wütenden Gesichtern“ betrieben (S.188), in denen sich die Wut auf alle Musik manifestiert, die anders ist, und auf all diejenigen, die sie betreiben.

Der Ressentiment-Hörer und (-Musiker) ist für Adorno ein wesentlich reaktiver Typus (ebd.); sein Hass auf den bürgerlichen Musikbetrieb speist sich aus Angst. Die bürgerliche Musik, so Adornos Interpretation dieser Reaktionsweise, ist ursprünglich ein Versprechen auf Freiheit und Individualismus, das mit deren Niedergang aber mehr und mehr ein leeres Versprechen wird. An dessen Resten hält der Kleinbürger aber, schon „aus alter Angst vor der Proletarisierung inmitten der bürgerlichen Welt“ (S.190), ohnmächtig fest. Dies verträgt sich aber nicht mit seiner realen sozialen Situation, die weder Individualität noch Freiheit kennt. Dieser Konflikt wird von den musizierenden Kleinbürgern „so geschlichtet, daß sie die Kollektivität, zu der sie verurteilt sind, und in der sie sich zu verlieren fürchten, sich und anderen zugleich als höher denn die Individuation, als seinsverbunden, sinnhaft, human und was noch alles vorspiegeln. Dazu hilft ihnen, daß sie den vorindividuellen Zustand, wie ihn die synthetische Musikantenmusik ebenso wie das meiste aus dem Barock suggeriert, anstelle des realen, postindividuellen ihrer eigenen Kollektivierung unterschieben“ (ebd.). Die Ahnung, dass das Freiheitsversprechen der mimetischen Musik für ihn nicht eingelöst werden wird, löst demnach die Wut des Ressentiment-Typus´ auf diese Musik aus, von der er sich dennoch nicht ganz losreißen kann. In musikantischen Kollektiven, die vor-individuelle Musik praktizieren, fühlt er sich der getrogenen Hoffnung entronnen; allein schon die verbissene Ernsthaftigkeit, mit der er Musik betreibt, deutet jedoch darauf hin, dass er selbst nicht recht daran glaubt, was er dort tut.

Adornos Interpretation des Ressentiments geht nicht wesentlich über das Schema vom Fuchs und den Trauben hinaus: Man verachtet sichtbar das, was man begehrt, was aber einem - historisch, sozial und ästhetisch - ohnehin verwehrt ist. Wirkmächtig wird das Ressentiment vor allem da, wo es sich mit anti-individualistischen Impulsen verbindet und zu Organisationsformen gerinnt, wie z.B. in der Jugendmusikbewegung; ansonsten ist es zum Scheitern verurteilt, da es lediglich reaktiv bleibt und keine ernst zu nehmenden Alternativen zu dem entwickelt, was ohnehin schon der Fall ist³. Damit unterschätzt Adorno die Kraft des Resse-

³ So gesehen, gehört denn auch der „Jazz-Fan“ für Adorno zum Ressentiment-Typus, obgleich der Jazz, oder das, was Adorno dafür hielt, explizit mimetisch auftritt und auch seine Anhänger nicht dem reaktionären Kleinbürgertum angehören und sich als progressiv verstehen. In ihrem verknif-

timents jedoch gewaltig. Der Idiosynkratiker übersieht die ganze Komplexität des Ressentiments und damit auch seine psychodynamischen Möglichkeiten. Erstaunlich, dass Adorno entgangen sein muss, wieviel Aufmerksamkeit bereits Nietzsche und Scheler zuvor dem Ressentiment gewidmet haben.

*

Mit Friedrich Nietzsche gewinnt der Ressentiment-Begriff zum ersten Mal philosophische Valenz. In der *Genealogie der Moral* erscheint das Ressentiment als die große Triebfeder, durch die in Nietzsches Deutung die herrschende (jüdisch-christliche) Moral überhaupt erst in ihrer ganzen lebensverneinenden Verkehrung zur Macht gelangt ist. Denn um Macht, so legt es Nietzsches genealogisches Verfahren frei, geht es allemal auch im Falle der Moral; die Deutungshoheit über moralische Fragen, besetzt durch eine asketische Priesterkaste, die in vielgestaltiger Optik auftritt, ist das Ergebnis eines Kampfgeschehens, in dem das Ressentiment eine zentrale Stelle einnimmt.

Die Frage, inwieweit Nietzsches Interpretation des Judentums zutreffend ist oder nicht, ist an dieser Stelle allerdings nicht von Interesse; dass sie u.a. Wirkung auf Max Webers Religionssoziologie hatte, ist bekannt⁴. Wichtiger ist die Grundstruktur des Ressentiments, die Nietzsche deutlich wie kein zweiter herausgearbeitet hat. Das Ressentiment ist sicherlich auch bei Nietzsche zutiefst reaktiv, aber es ist reaktiv auf eine besondere Art und Weise. Erklärungsbedürftig ist dabei besonders Nietzsches Auffassung von Reaktion. Reaktion ist an sich nichts Negatives, sondern gehört unweigerlich zu jeder Aktion hinzu. Die Tat ist für Nietzsche „die eigentliche Reaktion“ (KSA 5, S.270), weil sie als aktives Geschehen unvermeidlich auftretende Widerstände, Hemmungen, Verzögerungen überwindet. Der aktive Typus ist demnach niemals ausschließlich aktiv; er bringt, so Gilles Deleuze in seiner Interpretation von Nietzsches Ressentiment-Theorie, „den ‚normalen‘ Zustand einer die Aktion verzögernden Reaktion und einer die Reaktion überstürzenden Aktion zur Darstellung“ (Deleuze 2002, S.122). Den Ressentiment-Typus zeichnet also nicht ausschließlich aus, dass er reaktiv handelt. Ihn kennzeichnet vielmehr in erster Linie, dass er *gar nicht* handelt, sondern dass sein Handeln in ihm verkapselt bleibt. Das Ressentiment im Wortsinne ist ja ein Re-Sentiment, ein bloßes Wieder-Fühlen einer einmal erlittenen Verletzung, einer Niederlage, einer Herabsetzung etc. Folgt man der Definition Max Schelers⁵, so ist das Ressentiment

fenen Nicht-Mitmachen-Wollen gleichen sich Reaktionäre wie scheinhaft Progressive; unweigerlich wird aber auch der nonkonformistische Impuls des „Jazz-Fans“ in bloßes kollektives Mitmachen umgelenkt (vgl. GS 14, S.190ff.).

⁴ Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, Kapitel 5, § 7

⁵ Auf Max Schelers Studie zum *Ressentiment im Aufbau der Moralen* von 1912 soll hier nicht weiter eingegangen werden. Scheler entfaltet hier eine erstaunlich einfallsreiche Phänomenologie des Ressentiments in der Nachfolge Nietzsches, die aber bei ihm mit einer schwer nachvollziehbaren Wertphilosophie verbunden ist. Ressentiment ist bei ihm im Kern immer eine „Werttäuschung“, bei der die „wahren, objektiven Werte“ von „Täuschungswerten“ überdeckt werden (S.51). Der ganze „Geist der modernen Zivilisation“ seit der Französischen Revolution wird bei Scheler schließlich zur ressentimentgeladenen Dekadenzerscheinung (S.147), wogegen er dann u.a. den ‚objektiven Wert‘ der „Gemeinschaft“ setzt, die durch „Blut, Tradition und Geschichtlichkeit“

„das wiederholte Durch- und Nachleben einer bestimmten emotionalen Antwoortsreaktion gegen einen anderen (...), durch die jene Emotion eine gesteigerte Vertiefung und Einsenkung in das Zentrum der Persönlichkeit (...) erhält. Dieses Immer-wieder-Durch- und –Nachleben der Emotion (...) ist ein Wiedererleben der Emotion selbst – ein Nachfühlen, ein Wiederfühlen“ (Scheler 1912/1955, S.36)⁶.

Das Ressentiment ist also auch alles andere als ein spontaner Reflex auf ein erlittenes Unrecht. Der Ressentiment-Typus kann, aufgrund einer vitalen Schwäche, gar nicht anders, als das Gefühl der Kränkung in sich konservieren, aufbewahren, umwälzen, während der aktive Typus souverän vergisst, was er selbst und vor allem, was andere getan haben – Geburt des Gedächtnisses (und damit der Kultur) aus dem Geist des Ressentiments. Der aktive Typus kann dagegen nicht anders, als spontan zu handeln und auftretende Widerstände zu überwinden; der Ressentiment-Typus handelt immer mit zeitlicher Verspätung, also niemals direkt, immer erst nach einem immerwährenden und niemals abgeschlossenen Prozess der seelischen „Verdauung“ der erlittenen Schmach – das unterscheidet das Ressentiment von Erscheinungen wie „Zorn, Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Rache“ (KSA 5, S.273), die allesamt spontane Reaktionsweisen darstellen. Diese Verspätung führt dazu, dass das Ressentiment niemals einen direkten Blick auf die Welt wirft; wenn es auf etwas reagiert, dann ist diese Reaktion in Wirklichkeit gar nicht in erster Linie der jeweiligen Situation und dem jeweiligen Gegenstand des Ressentiments geschuldet. Dieser ist vielmehr eine Art Vorwand; hinter dem Urteil des Ressentiment-Typus verbirgt sich immer ein Vor-Urteil, dessen Genese aber verborgen bleibt. Daher urteilt und handelt der Ressentiment-Typus seltsam undurchsichtig. Der Mensch des Ressentiments, so Nietzsche, sieht alles aus schiefer Perspektive; „seine Seele *schielt*; sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hinterthüren“ (S.272). Das Ressentiment sieht die Dinge nicht unvoreingenommen; es hat ein „Giftauage“, das alles umfärbt, umdeutet und umsieht (S.274).

Die in der analytischen Philosophie der Emotionen diskutierte Frage, ob Gefühle intentional sind oder nicht, ob sie also etwas repräsentieren und auf etwas gerichtet sind, oder nur innere Zustände darstellen (vgl. dazu etwa Döring 2009), muss im Falle des Ressentiments differenziert beantwortet werden. Das Ressentiment repräsentiert in eminenter Weise etwas Äußeres, nämlich die erfahrene Kränkung, Herabsetzung, Verletzung, wenn auch natürlich nicht ein Etwas, durch das oder den diese Kränkung erfolgte⁷. Weil aber das Ressentiment immer verzögert, schief und transformiert auf den Akt der Herabsetzung reagiert, nimmt es Züge eines rein inneren Zustandes an. Es ist für den Außenstehenden nicht unmittelbar einsichtig und erkennbar, worauf das Ressentiment überhaupt weshalb so und nicht anders reagiert. Oberflächlich gesehen erscheint der Ressentiment-Typus als bloß von Natur aus bösar-tig. Das ist er aber nicht, sondern er ist, folgt man Nietzsche, zunächst einmal bloß schwach.

vereint ist (S.140). Es lohnt an dieser Stelle nicht, die zum Teil sehr erhellenden Beobachtungen Schelers im Einzelnen von diesen schwer erträglichen Thesen zu trennen.

⁶ Ähnlich auch Deleuze: „Das Ressentiment stellt eine Reaktion dar, die spürbar wird und zugleich aufhört, ausagiert zu werden“ (Deleuze 2002, S.125).

⁷ Wie Michel Foucault über einen der berühmtesten Ressentiment-Menschen, den von Diderot fin-gierten Neffen Rameaus, schreiben konnte, hat der Ressentiment-Typ „ein sklavisches Bewußt-sein“ (Foucault 1973/1961, S.349), da dieses schon in seinen Grundzügen nicht autonom ist.

Wie Deleuze, offenbar selbst angeekelt vom Ressentiment, schreibt: „Das Auffallendste am Menschen des Ressentiments ist nicht seine Boshaftigkeit, sondern sein widerwärtiges Übelwollen, seine Fähigkeit herabzusetzen“ (Deleuze 2002, S.128).

Der Ressentiment-Typus schlägt also nicht sogleich zurück, wenn ihm ein Unrecht widerfahren ist. Es handelt sich nicht um ein „Wie Du mir, so ich Dir“, durch welches das empfangene Kraftquantum ungefiltert zurückgesendet würde. Die erlittene Krafteinwirkung wandert vielmehr gleichsam nach innen und wird dort in den Kampf der reaktiven Kräfte verwickelt. Wenn es wieder nach außen tritt, ist sein Ursprung dann womöglich gar nicht mehr zu erkennen – der Ressentiment-Typus leidet unter seelischen (wie körperlichen) Verdauungsstörungen. Die Aktion, die aus dem Ressentiment erwächst, ist also keine *reine* Reaktion; sie ist Reaktion, die aus der Unfähigkeit zum eigentlichen Handeln, aus einem beständigen inneren Wiederkäuen resultiert. Geschieht dies aber nun, so kommt es zum berühmten „Sklavenaufstand in der Moral“, zum Machtkampf mit den genuin Stärkeren, die aber mangels List den gewieften Ressentiment-Typen historisch unterlegen sind.

„Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das *Ressentiment* solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘: und *dies* Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthesetzenden Blicks – diese *nothwendige* Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber – gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agieren, - ihre Aktion ist von Grund auf Reaktion“ (KSA 5, S.270f.).

Nietzsche skizziert hier eine ganz spezifische *topologische Struktur* des Ressentiments, aus der wiederum seine besondere *Logik*, oder besser wohl *Rhetorik*, erwächst. Topologisch handelt es sich zunächst um eine *intrasubjektive* Struktur, in der die beiden reaktiven Kräfte miteinander kämpfen, die eine die andere daran hindert, frei nach außen zu treten, um wiederum selbst, mit Verzögerung und seltsam verzerrt, wirksam zu werden. Darüber hinaus handelt es sich aber auch um eine charakteristische *intersubjektive* Struktur, die hier zwischen Ich und den Anderen entsteht. Die aktiven Typen operieren laut Nietzsche aus einem „Pathos der Distanz heraus“ (S.259). Dagegen reagieren die Ressentiment-Typen gleichsam aus dem Pathos der Nähe: Sie können gar nicht anders, als sich ausschließlich durch die Abgrenzung von den „Hochgesinnten“ zu definieren.

„Der Sklave bedarf der Prämissen der Reaktion und der Verneinung, des Ressentiments und des Nihilismus, um eine scheinbar positive Schlußfolgerung zu erhalten. Und doch kommt ihr nur der Schein von Positivität zu. Deswegen legt Nietzsche so großen Wert auf die Trennung von Ressentiment und Aggressivität: sie differieren ihrer ganzen Natur nach. Der Mensch des Ressentiments muß sich notgedrungen ein Nicht-Ich ausdenken, sich dann diesem Nicht-Ich entgegensetzen, um sich schließlich als Selbst zu setzen. Welch sonderbarer Syllogismus des Sklaven: es bedarf in ihm zweier Negationen, um den Anschein einer Affirmation hervorzubringen“ (Deleuze 2002, S.132).

Das Ressentiment bei Nietzsche ist, wie Deleuze herausgearbeitet hat, ein Differenzierungs-geschehen eigener Art. Die „Herren“ setzen sich selbst aus der vitalen Fülle ihrer eigenen

Kraft als „gut“; daraus ergibt sich automatisch, sozusagen als Nebenprodukt, dass die „Sklaven“ als „böse“ erscheinen. Die Sklaven sind aber für die Herren eigentlich von minderem Interesse; ihre „Bosheit“ ist für die Herren nichts als ein Epiphänomen: *Ich bin gut, also bist Du böse*. Der „Paralogismus des Ressentiments“ (Deleuze 2002, S.134) funktioniert dagegen genau anders herum: *Du bist böse, also bin ich gut*. Die Sklaven gewinnen ihr „Gutsein“ nicht aus sich selbst heraus, aus Eigenschaften, die ihnen von Natur aus zukommen würden, sondern allein und von vornherein durch Bezugnahme auf jemand anders⁸. Nur dadurch, dass die Herren und ihre Eigenschaften als „böse“ deklariert werden, gewinnen die Eigenschaften der Sklaven überhaupt erst ihren (angeblichen) Wert. Mitleid, Mildtätigkeit, Bescheidenheit etc. sind keine Eigenschaften der Fülle, sondern der Askese und des Verzichts, Produkte des Ressentiments.

Problematisch an dieser Analyse ist, dass sie nicht erklärt, weshalb die Sklaven dazu kommen, sich ein Nicht-Ich, ein Entgegengesetztes, überhaupt „auszudenken“, wie Deleuze schreibt, als wäre dies ein perfider Akt der freien Wahl. Tatsächlich operiert das Ressentiment ja aus der Verzögerung heraus, und deshalb, so Nietzsche, „versteht [es] sich auf das Schweigen, das Nicht-Vergessen, das Warten, das vorläufige Sich-verkleinern, Sich-demüthigen“ (KSA 5, S.272). Das Ressentiment ist daher immer auch reflexiv, da es für sich wie für andere permanent begründen muss, warum es denn so und nicht anders auf etwas reagiert, was doch für den Außenstehenden zunächst nicht recht nachvollziehbar ist. Nietzsches vornehmer Haudrauf reflektiert dagegen gar nicht, sondern agiert allein aus seiner Natur heraus. „Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiments wird nothwendig endlich *klüger* sein als irgendeine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat“ (ebd., S.272f.).

Zur Ressentiment-Schelte gehört bis in die Gegenwart auch die Intellektuellen-Schelte⁹, und bis zu antisemitischen Affekten und Vorurteilen ist es von dort nicht weit. Nicht selten wird der Ressentiment-Typus mit dem Typus des Kritikers in Verbindung gebracht, um die mögliche Sachhaltigkeit der Kritik mit einer *argumentatio ad hominem* beiseite geschoben: Das sagt der oder die doch nur, weil mit ihm oder ihr dies und jenes nicht stimmt, nicht, weil mit der Sache, um die es geht, irgend etwas nicht in Ordnung wäre. Richtig daran ist, dass das Ressentiment als Kritik auftritt, und dass Kritik ohne mimetisches Moment gar nicht möglich wäre. Das Ressentiment kann aber gar nicht anders, als unfair urteilen, da es die Dinge nicht von allen Seiten betrachtet und dies auch gar nicht möchte. Das Ressentiment sieht mit seinem „Giftauage“ den Splitter im Auge des Anderen und macht daraus einen mächtigen Balken. Niemand, schon gar nicht der Besitzer des Splitters selbst, für den es sich um einen blinden Fleck handelt, sieht diesen Splitter so überdeutlich wie der Ressentiment-Typus, aber indem dieser daraus einen Balken macht, entpuppt er sich als Zerrspiegel, der Richtiges und Falsches

⁸ Das Ressentiment zählt daher, emotionstheoretisch gesehen, zu den „Fremdgefühlen“ (Waldenfels 2006, S.275), da es parasitär an den Gefühlen anderer hängt, oder auch an den eigenen; es ist, wie Neid, Rachsucht, Eifersucht etc., stets „Leben von fremdem Leben“ (ebd., Fn.59).

⁹ Nietzsche versäumt es nicht, Wagners *Parsifal* als Ressentiment-Komposition *par excellence* hinzustellen, in der sich religiöse wie ästhetische Lebensverneinung auf perfide Weise vereinigen.

in untrennbarer Einheit reflektiert. Das Ressentiment hat daher eine ganz eigene Perspektive, es schaut immer schräg, von der Seite, und gleichsam mit zusammengekniffenen Augen. Deshalb sieht es manches übergenau, und anderes gar nicht.

„Da es schief ist und schielt, fallen ihm immer zuerst und vorab die Unebenheiten, die Asymmetrien von Macht und Ohnmacht auf, die es bemerkt, nicht zuletzt, um auf sich aufmerksam zu machen. So gesehen, aus der Perspektive der anderen, steigert sich das Ressentiment an sich selber. Überall und immerzu gäbe es etwas zu monieren und zu entlarven, besonders in Zeiten der Unruhe und der Krise. Mit Luchsaugen und wie ein Spürhund wittert das Ressentiment, so sagt man, die Ungerechtigkeiten, um sofort darauf los zu gehen, im Affekt“ (Scherpe 2008, S.64)

Konzentriert man sich nun noch einmal auf die Grundstruktur des Ressentiments, so fällt auf, dass dessen reflexive Verzögerung ja nur dadurch zustande kommt, dass zunächst ein innerpsychischer Kampf stattfinden muss, in dem die rein reaktiven Kräfte die Oberhand gewinnen und das spontane Handeln verhindern. „Das Ressentiment kennt kein Ja im Nein, wie Hegels Dialektik, sondern ein Nein selbst noch im Ja, ein Nein, das sich als Ja verkleidet“ (Waldenfels 2006, S.286)¹⁰. Das gibt Nietzsches Interpretation richtig wieder, lässt aber Fragen offen. Das ursprüngliche und lebensbejahende „Ja vor dem Ja und dem Nein“ (Waldenfels 2002, S.42), von dem Nietzsche spricht, muss bei Herren wie bei Sklaven ursprünglich gleichermaßen vorhanden sein; es wandelt sich bei den Sklaven aber in ein Nein, so dass es als ursprüngliches Ja nicht mehr erkennbar ist. Diesen Vorgang kann Nietzsche nur als vitale Schwäche interpretieren: Im Kampf der Füllen gibt es Gewinner und Verlierer, und die Verlierer rächen sich dadurch, dass sie ihre Schwäche zur Stärke erklären. Das Ressentiment ist Teil eines universalen Wettkampfgeschehens, das Nietzsche schon im Altertum am Werke sieht; es gibt hier eine gute Göttin „Eris, die als Eifersucht Groll Neid die Menschen zur That reizt, aber nicht zur That des Vernichtungskampfes, sondern zur *That* des Wettkampfes. Der Grieche ist *neidisch* und empfindet diese Eigenschaft nicht als Makel, sondern als Wirkung einer *wohlthätigen* Gottheit: welche Kluft des ethischen Urteils zwischen uns und ihm!“ (KSA 1, S.787). Das spontane, schnell vergessene Ressentiment des aktiven Typus´ unterliegt in diesem Wettkampf lediglich dem nachtragenden, hinterhältigen Ressentiment des passiven Typus´ - darauf beschränkt sich der Unterschied.

Aber worum geht es eigentlich bei diesem Wettkampf, über das bloße Gewinnen-Wollen hinaus? Gibt es so etwas wie gemeinsame Ziele, bei deren Erstrebung die jeweiligen Konkurrenten auf der Strecke bleiben, oder handelt es sich um Kämpfe um irgendwelche materiellen oder ideellen Ressourcen? Woher stammen die Werte, die der Ressentiment-Typus so perfide umwertet? Formal gesehen muss es folglich ein „Etwas“ geben, das der aktive Typus erfährt oder gewinnt, und das dem passiven Typus aufgrund seiner vitalen Schwäche entgeht. An diesem „Etwas“ sind *beide* ursprünglich interessiert, aber der Ressentiment-Typus scheitert in seinem Bestreben, weil dieses aufgrund der innerpsychischen Tathemmung des passiven Typus´ gar nicht erst nach Außen dringt. *Vor* der Scheidung zwischen Ja und Nein liegt daher

Nietzsche hat schon deshalb vorm Ressentiment mehr Respekt als Adorno, der darin nur hoffnungslose Rückständigkeit sehen kann.

¹⁰ Für Deleuze ist allerdings das doppelte Nein des Ressentiments als „Syllogismus des Sklaven“ (Deleuze 2002, S.132) die Urform der Dialektik

eine „ursprüngliche Form der *Sympathie*, die nicht als Harmonie zu verstehen ist, sondern im Sinne eines gemeinsamen Getroffenseins, einer *Koaffektion*, wie sie sich bei einer Naturkatastrophe ebenso einstellt wie im *Konzertsaal* (diese Hervorhebung von JV), im Laufe einer Kooperation oder einer Liebesbegegnung“ (Waldenfels 2006, S.289). Beide Typen haben - konstitutionstheoretisch, und nicht empirisch gesehen – also zunächst einmal an einer gemeinsamen *Erfahrung* teil; beide werden von demselben „Etwas“ getroffen und berührt, aber die Reaktion oder besser: Antwort/Response auf dieses Etwas könnte unterschiedlicher nicht sein: Der aktive Typus verwandelt das Getroffensein in ein lebensbejahendes Handeln, der passive Typus in Ressentiment. *Warum* dies jeweils so ist, kann Nietzsche aber nicht erklären, da er in der biologistischen Theorie eines ursprünglich gegebenen Lebenswillens stecken bleibt.

**

Worum es beim nietzscheanischen Kampf geht, und welche Funktion das Ressentiment hier übernimmt – für die Beantwortung dieser Frage beanspruchen u.a. die soziologischen Arbeiten Pierre Bourdieus, eine bessere Antwort bereit zu halten. In Bourdieus berühmter Studie zu den *feinen Unterschieden* (Bourdieu 1987/1979), um die es an dieser Stelle ausschließlich gehen soll, werden explizit Geschmacks-Ressentiments aufgedeckt, die in erster Linie in der unteren Mittelschicht beheimatet sind. Das Ressentiment des Kleinbürgers, so Bourdieu, dient grundsätzlich dazu, sich zugleich nach oben wie nach unten im sozialen Raum abzugrenzen. Diese Abgrenzung vollzieht sich erster Linie *moralisch*: Die harte Arbeit, die Entbehnungen, die der Kleinbürger hat auf sich nehmen müssen, werden gegen die Lässigkeit der oberen Schichten ebenso ausgespielt, wie gegen die Nachlässigkeit der unteren:

„Man hat das Ressentiment als einer der zentralen Bereiche des kleinbürgerlichen (...) *Ethos* und einer entsprechenden asketischen Ethik ansehen können, weil es den Angehörigen der mittleren Klassen, die ihren Aufstieg nur Entbehnungen und Opfern zu verdanken meinen, welche (...) den Angehörigen der unteren und oberen Klassen erspart geblieben seien, zweifellos erlaubt, aus der Not eine Tugend zu machen und gleichermaßen die Lässigkeit der einen, die den Preis des sozialen Aufstiegs nicht zu zahlen brauchen, wie die sorglose Unbekümmertheit der anderen, die diesen Preis sei es nicht zahlen wollten oder nicht zu zahlen verstanden, zu verdammen“ (Bourdieu 1991, S.53).

Ein „Ressentiment nach unten“ gibt es aber bei Bourdieu ebenso wenig wie bei Nietzsche. Der Kleinbürger zeigt *Ressentiment* ausschließlich nach oben, während er nach unten nur *Verachtung* an den Tag legt. Da der soziale Aufstieg permanent und von allen denkbaren Seiten bedroht ist, geht der Kleinbürger, immer auf der Hut vor sozialer Erniedrigung und Demütigung, vorsichtshalber schon einmal in Deckung und schießt von dort aus nach oben. Damit zementiert er aber seine Situation, da er sich schon gar nicht mehr aus dieser defensiven Position herauswagt. Aus dieser Haltung heraus bleibt aber gar nichts anderes mehr übrig, als die oben hängenden Trauben als sauer zu deklarieren: das will man gar nicht haben, so will man gar nicht sein - an dieser Stelle ähneln sich Adornos und Bourdieus Befunde. Dieser Ressentiment-Haltung par excellence entspricht auf der anderen Seite die Neigung zum Aufschnei-

den, zum Mehr-Scheinen als Sein des Aufsteigers; „Ressentiment ist die bloße Kehrseite von Präntention“ (Bourdieu 1987, S.683):

„Aufgrund seiner wesentlichen Ambivalenz, die abwechselnd zur Unterwerfung und zur Aggression verleitet, aufgrund darüberhinaus des ihr immanenten Risikos steter Demütigung, zeichnet sich das Verhältnis des präntentiösen Anwärters zum abgesicherten und etablierten Inhaber (eines Postens, eines Titels, usw.) durch höchste emotionale Spannung und Ressentiment aus“ (ebd., S.395, Fn.29).

Vom nietzscheanischen Ressentiment und einem modernen „Sklavenaufstand“ ist an dieser Stelle allerdings nichts mehr zu spüren. Keine Rede davon, dass innerhalb solcher symbolischer Auseinandersetzungen um den richtigen Geschmack die „Beherrschten“ irgendeine Chance auf Deutungshoheit und damit auf Umkehrung der Verhältnisse besäßen. Folgt man Bourdieus Analysen im Sinne Nietzsches, so hat das Ressentiment der Schwachen bereits gesiegt. Das Raffinement des Geschmacks hat nichts mit der Vitalität von Nietzsches „Starken“ zu tun, sondern repräsentiert den vollzogenen Triumph der Verweichtlichen. Wenn das Kleinbürgertum mit Ressentiment nach oben reagiert, so dient dies nicht mehr der Ablösung der vermeintlich „Starken“, sondern verfestigt nur noch hilflos die Grenze, die sie ohnehin nicht überschreiten können. Nach Bourdieu ist Ressentiment als Haltung für „Gruppen charakteristisch, die subjektiv zu einer Position verdammt sind, deren objektive Anerkennung ihnen vorenthalten wird“ (ebd., S.683). Es handelt sich hier um das Gefühl des erlittenen Unrechts, der falschen Behandlung, der falschen Zuordnung. Noch im Protest gegen die Ordnung, so jedenfalls Bourdieus Einschätzung, werden von diesen Gruppen lediglich die herrschenden Werte gespiegelt, zu denen sie Zugang zu bekommen beanspruchen¹¹.

Während also „von oben nach unten“ gesehen, die Distinktionsmechanismen des bourgeoisen Geschmacks greifen, werden die dadurch aufgerichteten Grenzen durch das ohnmächtige Ressentiment „von unten nach oben“ noch stabilisiert. Bourdieus eigene Verachtung für die Kleinbürger ist dabei unübersehbar. Der Gruppe der „exekutiven Kleinbürger“ (ebd., S.549) beispielsweise, die ihre Möbel in Kaufhäusern kauft und musikalisch Charles Aznavour, Petula Clark, Johnny Halliday und vielleicht noch den *Säbeltanz* präferiert, wird eine „reine und leere Gefügigkeit, völlig geprägt vom Imperativ des Aufsteigens“ attestiert (ebd., S.552). Diesen sich selbst im Namen der Moral alles versagenden „Knausern“ gegenüber, diesen „mit sich selbst Geizenden, die mit einem Höchstmaß egoistischer Großzügigkeit oder großzügigem Egoismus sich voll und ganz ihrem *alter ego* aufgeopfert haben, das sie einmal zu werden hofften“ (ebd., S.553), zeigt er sich weitaus aggressiver als z.B. gegenüber den Arbeitern. Deren von Bourdieu eher mit Mitleid betrachteten „erbärmlich geglückten ‚Entscheidungen‘“ (ebd., S.292) in Bezug auf Nahrungsmittel, Musik, Freizeitvergnügen, Ur-

¹¹ Ressentiment ist für Bourdieu allerdings nicht zwangsläufig an eine bestimmte Schicht oder Klasse – hier: an den unteren Mittelstand – gebunden, sondern bezeichnet eine bestimmte Relation im sozialen Raum (vgl. Bourdieu 1991, S.47). Auch die Revolte der Studenten – gewiss keine Kleinbürger - interpretiert Bourdieu lediglich als ressentimentgeladenes Murren derjenigen, die nicht, wie ihnen versprochen wurde, an die materiellen Fleischtöpfe gelangt sind, als „Unredlichkeit eines zwieschlächtigen revolutionären Gestus, den letztlich das Ressentiment gegenüber dem in der Konfrontation mit den eingebildeten Erwartungen als Deklassierung erscheinenden Zustand speist“ (Bourdieu 1987, S.260).

laubsgestaltungen etc. sind eigentlich gar keine. Am untersten Ende der Geschmacksskala steht der „Notwendigkeitsgeschmack“, der für keine Abgrenzung nach oben oder unten taugt. Schon das Konzept des „Geschmacks“ selbst ist nach Bourdieu zutiefst bürgerlich, da es Wahlfreiheit voraussetzt (ebd., S.190), welche die Arbeiter nicht haben; freilich nicht (mehr) nur mangels Einkommen. Arbeiter essen mehr Bohnen als andere, aber nicht nur, weil diese billig und sättigend sind, sondern weil sie auch dazu „einen *Hang haben*, und *Geschmack* dafür, wozu sie ohnehin verdammt sind“ (ebd.). Der Geschmack bildet sich durch Notwendigkeit, aber er gehört ebenso zum inkorporierten Lebensstil, der den Betroffenen erscheinen mag, als sei er (auch) frei gewählt. Die unteren Klassen präferieren Charles Aznavour und *An der schönen blauen Donau*, weil ihnen dies gefällt, während ihnen das *Wohltemperierte Klavier* und Ravels *Konzert für die linke Hand* entweder ganz unbekannt sind, oder von ihnen abgelehnt werden. Ebenso wenig wie es dem Kleinbürger gelingt, wegen seines Ressentiments tatsächlich und anhaltend seine Grenzen zu überschreiten, schafft dies der Arbeiter aufgrund von trister Gewohnheit. Der von beiden erworbene Habitus hindert sie daran, etwas anderes zu werden, als sie ohnehin schon sind.

So zutreffend von Bourdieu vielleicht das Ressentiment des absteigenden, alten Kleinbürgertums beschrieben wird, so wenig wird er damit der Komplexität des Ressentiments insgesamt gerecht. Der schiefe, zugleich klare wie verstellende Blick des Ressentiments, dieser Blick, der Kleines groß macht und Großes übersieht, der kritische Furor, das Besessensein von demjenigen, von dem man sich abgrenzt – keines dieser Ingredienzen des Ressentiments findet sich beim reflexartigen Ressentiment des bourdieuschen Kleinbürgers, der im Vergleich zu Nietzsches raffinierten „Sklaven“ nur ein armes Würstchen ist. Wenn es dieses andere, nietzscheanische Ressentiment in *Die feinen Unterschiede* gibt, so findet es sich vor allem bei Bourdieu selbst.

Diese Behauptung bedarf der Erläuterung, um nicht den Verdacht zu erzeugen, Bourdieu sei selbst nichts anderes als ein Kleinbürger, der sein ursprüngliches Ressentiment nun lediglich akademisch-intellektuell verbrämt. Die Position, die Bourdieu selbst nach eigener Aussage einnimmt, ist die des Ethnologen (ebd., S.11), der die französische Gesellschaft und ihre Spielregeln mit soziologischen Mitteln analysiert. Von einer neutralen Analyse kann aber nicht die Rede sein¹². Nicht nur den Kleinbürgern¹³, sondern auch den Nachfahren der „höfischen Gesellschaft“, inkarniert in einer Pariser Großbourgeoisie, die alles Prestige und alle – gleichermaßen ökonomischen wie kulturellen – Adelsprädikate in sich vereinigt“ (ebd.), kann Bourdieu nur wenig Positives abgewinnen. Innerhalb der von ihm selbst analysierten Sozial-Topographie lässt sich Bourdieus Position somit nur schwer verorten, was sicherlich durch

¹² An Bourdieus methodischem Vorgehen, dessen Resultate dann überdies zu weitreichenden Schlüssen Anlass gibt, wurde vielfach Kritik geübt; vgl. z.B. Blasius & Winkler 1989.

¹³ Dies wird z.B. von Micha Brumlik als eigenes Ressentiment Bourdieus bezeichnet: „In seinen frühen Erwägungen zu Klassenstellung und Klassenlage hat Bourdieu – hier der gesamten konservativen Kulturkritik seit Nietzsche folgend – das Ressentiment als Treibstoff und Kitt der von ihm selbst ebenso verachteten wie gehassten bürgerlichen Klasse analysiert (...). Dieses von ihm so hellichtig beobachtete Ressentiment beherrscht jedoch sogar ihn selbst; zumal in seinen letzten Schriften, in denen wir einen geradezu misogynen Ausbruch gegen die Frauen der Kleinbürger finden (...)“ (Brumlik 2009, S.149). „Ressentiment-von unten“ scheidet aber in diesem Falle aus; eher müsste man hier von einem „Ressentiment gegen das Ressentiment“ sprechen.

seine Biographie bedingt ist: Das Mitglied des *Collège de France* entstammt dörflichen Verhältnissen im Südwesten Frankreichs und behält, seinem Rang zum Trotz, seinen kritischen Blick auf diejenigen Bildungsinstanzen, die er selbst wider Erwarten erfolgreich durchlaufen hat:

„In Frankreich trägt einem die Tatsache, daß man aus einer entlegenen Provinz kommt, vor allem, wenn sie südlich der Loire liegt, bestimmte Merkmale ein, die durchaus Ähnlichkeiten mit der Kolonialsituation aufweisen. Die subjektive wie objektive Außenseiterposition, die daraus resultiert, fördert ein ganz besonderes Verhältnis zu den zentralen Institutionen der französischen Gesellschaft und vor allem zur intellektuellen Welt. Es gibt mehr oder weniger subtile Formen von sozialem Rassismus, die eine bestimmte Form von Hellsichtigkeit geradezu provozieren müssen“ (Bourdieu & Wacquant 1996, S.244).

Der geklärte Blick des Soziologen ist also tatsächlich eine Form von Hellsichtigkeit, die durch „sozialen Rassismus“ überhaupt erst ermöglicht wird. Diese besondere Hellsichtigkeit ist aber nichts anderes als der schiefe Blick des Ressentiments, ein Blick, der bestimmte, auch überraschende Aspekte des Untersuchungsgegenstandes hervorhebt, drastisch vergrößert und andere wiederum ganz ausblendet. Diese Doppelgesichtigkeit des Ressentiments lässt sich vor allem an Bourdieus Analyse des bourgeois Geschmacks verdeutlichen. Bourdieu gelingt es tatsächlich, den von Kant-Interpreten gerne übersehenen kleinen Passus über den Ekel in der *Kritik der Urteilskraft* zu einem theoretischen Kernstück seiner großen soziologischen Analyse des Geschmacks zu machen! Erst durch die theoretische Nobilitierung des Ekels wird schlüssig, weshalb der bürgerliche Geschmack als Habitus so fest verankert, weil tatsächlich „verkörpert“ ist. Der Sinn für Distinktion „von oben“ besteht zuallererst im Ekelreflex, der zwar erworben ist, aber als Habitus zur zweiten Natur wird – dies gilt, je unterschiedlich ausgeprägt, sowohl für das gehobene, wie für das untere Bürgertum. Der Geschmack ist

„zunächst einmal *Ekel*, Widerwille – Abscheu oder tiefes Widerstreben („das ist zum Erbrechen“) – gegenüber dem anderen Geschmack, dem Geschmack der anderen. Über Geschmack streitet man nicht – nicht weil jeder Geschmack natürlich wäre, sondern weil jeder sich in der Natur begründet wähnt (...), mit der Konsequenz, den anderen Geschmack mit dem Skandalon der Gegen-Natur zu überantworten, ihn als abartig zu verwerfen“ (Bourdieu 1987, S.105).

Bourdies Analyse fördert also zutage, was ansonsten wenig oder gar nicht beachtet wurde: dass Ekel als ein Zentralbegriff der bürgerlichen Ästhetik behandelt werden kann. Was dabei allerdings auf der Strecke bleibt, ist die Möglichkeit, dass es auch andere Gründe geben könnte, Ravels *Klavierkonzert für die linke Hand* oder *Das wohltemperierte Klavier* zu präferieren, als aus Gründen der Distinktion und durch erlernten Spontanekel – und Ähnliches gilt auch für Champagner, Bridge oder Poesie. Vor allem Autoren, die auf der Besonderheit der ästhetischen Erfahrung insistieren, haben gegen diese Soziologisierung des Geschmacks Einspruch eingelegt. So weist z.B. Martin Seel darauf hin, dass es *etwas* an einem Gegenstand geben muss, dass als „ästhetisch“ gekennzeichnet werden kann, damit die Wertschätzung dieses Gegenstandes überhaupt im Rahmen des Geschmackspiels ausweisbar ist. Hier rächt sich, dass Bourdieu „Ästhetik“ auf einen Formalismus reduziert, für den allein Kant als Bezugspunkt gewählt wird. Das pure „Bescheidwissen“ über ästhetische Differenzen, über das sich Bourdieu so lustig macht, gibt es sicherlich *auch*, aber damit ist lediglich *eine* Variante des Verhaltens beschrieben, die von Bourdieu aber zur einzig existierenden erklärt wird.

„Das ästhetische Unterscheidungsvermögen kann die ihm von Bourdieu zugewiesene Rolle nur spielen, weil das, was darin zum Ausdruck und zur Sprache kommt, in der Lebenspraxis derer, die sich in ihren ästhetischen Wertungen gleichen oder unterscheiden, eine Rolle spielt, die *nicht* ausschließlich in Begriffen sozialer Zugehörigkeit bestimmt werden kann. Die soziale Unterscheidungsfunktion der geschmacklichen Urteilskraft verweist auf *interne* Unterscheidungsmöglichkeiten im weiten Bereich der ästhetischen Bevorzugung, die nicht selbst auf soziale Unterschiede zurückgeführt werden können. Die ‚Einheit des Geschmacks‘, die Einheit *der* Funktion des Geschmacklichen, der sich Bourdieu ausschließlich widmet, ist nur zusammen mit der strukturellen Diskontinuität der ästhetischen Praxis gegeben“ (Seel 2004, S.138f.).

Die Gleichsetzung von sozialer Zugehörigkeit und Geschmack ist also viel zu simpel geraten. Sie unterschlägt einen wesentlichen konstitutiven Schritt: *Zunächst* einmal muss man gelernt und erfahren haben, dass Ravels *Konzert für die linke Hand* überhaupt für so etwas wie ästhetische Unterscheidungen taugt. Erst danach ist es möglich, diese Unterscheidungsfähigkeit für die bloße Vergewisserung des eigenen sozialen Status´ und die Identifizierung der dort geltenden ästhetischen Maßstäbe einzusetzen¹⁴. Bourdieu scheint hingegen einen bloßen Determinismus zu unterstellen, bei dem Geschmack und soziale Schicht unauflöslich (durch den Habitus) aneinandergeschlossen sind, und bei dem ästhetische Erfahrung und soziale Distinktion jederzeit zusammenfallen. So überzeugend aber Bourdieus Analysen gerade solche Determinismen aufdecken – und dass es sie gibt, scheint unabweisbar zu sein –, so wenig plausibel sind sie, wenn man sich nicht nur auf inner-ästhetische Argumentationen stützt und z.B. andere (westliche) Gesellschaften betrachtet als das Frankreich der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts, oder die Analysen stärker in die Gegenwart verlegt¹⁵. Dies wird z.B. vom Soziologen Diaz-Bone in seiner Bourdieu-Kritik deutlich ausgesprochen:

„Die Frage, warum bestimmte Genres bestimmten und eben diesen Kollektiven zugeordnet sind, kann so nicht befriedigend beantwortet werden. Denn anders als für die ständisch geprägte französische Gesellschaft, lässt sich für die medial gesättigten und auf die Mitte des sozialen Raums hin ausgerichteten Gesellschaften (wie die deutsche, die amerikanische, oder auch andere westliche Gesellschaften) die sozial differenzierende Zuordnung kultureller Genres immer weniger befriedigend erklären. (...) Die Distinktion verweist zwar auf eine relationale Ordnung der kulturellen Objekte (...), zu denen sich die Distinguierenden ins Verhältnis setzen. Bei Bourdieu ist diese Ordnung aber durch den Ort im sozialen Raum der Distinguierenden eingebracht. Die Ordnung der Dinge entspricht deshalb der Ordnung der sozialen Gruppen, die die Ordnung des sozialen Raums ist“ (Diaz-Bone 2002, S.63).

Wenn dies zutrifft, wenn es also keinen triftigen Grund für die starre Zuordnung von musikalischen Stilen und Genres zu sozialen Formationen gibt, der in der Sache selbst liegt, so verliert auch Bourdieus Theorie des ästhetischen Ressentiments ihre Triftigkeit oder zumindest

¹⁴ In eine ähnliche Richtung weist auch Richard Shustermans Kritik an Bourdieu: „Bourdieu’s sociological analysis of art is (...) extremely enlightening. But it risks the power of its insight by wrongly presuming the be the sole valid form of explanation. Very often, when we want to know why we find a figure top-heavy or a poem coarse, the kind of answer we desire is not about the social determinants of our taste (or of the author’s), but rather something about some features of the figure or poem that account for or illuminate, to our satisfaction, our aesthetic reaction of top-heaviness or coarseness“ (Shusterman 2002, S.224).

¹⁵ Dies mindert nicht die Erträge von Bourdieus soziologischer Kunsttheorie, auf die ansonsten hier nicht weiter eingegangen werden kann; vgl. dazu u.a. Kastner 2009

ihren Absolutheitsanspruch: Niemand vermag mehr mit Sicherheit vorauszusagen, welche Musik in welcher sozialen Formation präferiert oder abgelehnt wird, da diese Zuordnung immer mehr kontingenten Bedingungen unterliegt. Wenn die starre vertikale Ordnung des sozialen Feldes sich zudem stetig in ein Geflecht von vertikalen (Schichten, Klassen) und horizontalen (Milieus, Szenen) Strukturen auflöst¹⁶, so muss auch die Funktion des Ressentiments neu bestimmt werden: Ein rein „horizontales Ressentiment“ ließe sich nicht mehr mit den Mustern von Nietzsches und Bourdieus Theorien erklären, sofern es denn überhaupt aufträte¹⁷.

Solange es aber Ablehnungen und Verletzungen gibt, die ein „Zurück-Fühlen“ nach sich ziehen, gibt es auch Ressentiment. Es gibt nun keinen Grund anzunehmen, dass diese Auslöser des Ressentiments verschwunden wären. Dies trifft vor allem immer dann zu, wenn es sich um erfahrene *Ungerechtigkeiten* handelt. Dies kann an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden. So unterscheidet z.B. Iris Marion Young fünf grundlegende „Formen der Unterdrückung“, die u.a. auch als Ergebnis sozialer Schichtung beschrieben werden können, aber nicht müssen: Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus und Gewalt (vgl. Young 2002/1990). Es ist, anders als Nietzsche dies behauptet, in all diesen Fällen keine konstitutive Schwäche, die verhindert, dass es zu spontanen Gegenaktionen und Auseinandersetzungen kommt, sondern die Erfahrung realer Ohnmacht. Wie ja Bourdieu durchaus sieht, liegt dem Ressentiment immer die Verweigerung von individueller oder sozialer *Anerkennung* zugrunde, und es gibt keinen Anlass anzunehmen, dass es in der Gegenwart kein Ressentiment der Marginalisierten und Machtlosen mehr geben würde. Man kann, gegen Nietzsches Recht des Stärkeren, völlig im Recht sein, und trotzdem (oder auch gerade deshalb) die Welt mit dem schiefen Blicks des Ressentiments sehen – aber dies wäre nun eine empirisch zu klärende, und keine theoretische Frage mehr.

¹⁶ So jedenfalls u.a. die Analyse von Schulze (1993). In Deutschland hat demnach die sog. „Hochkultur“ immer noch distinktive Bedeutung, aber sie wird immer mehr zum „Privatvergnügen wie vieles andere auch“ (ebd., S.145). Sie ist weniger abhängig vom Einkommen als noch vor dem 2. Weltkrieg, als vielmehr von Bildung. Die Unterscheidungen sind hier aber wiederum stark vom Alter abhängig, wodurch die Klarheit des „hochkulturellen Stils“ sich verflüchtigt. „Der Vertikalisierungseffekt der Bildung wird durch den Horizontalisierungseffekt des Lebensalters konterkariert“ (ebd., S.401).

¹⁷ Bourdieu unterscheidet lediglich zwischen einem „alten“ und einem „neuen Kleinbürgertum“, dessen Verbreitung in den 70er Jahren immerhin sichtbar wird. Während das alte Kleinbürgertum typische Trägermasse des Ressentiments ist, wird dies beim neuen Kleinbürgertum (und den damit verbundenen Berufen) weitaus komplizierter. Wie Bourdieu konzidiert, ist jeder einzelne dieser neuen Schicht, „der einen neuen Lebensstil, vor allem für sein Privatleben zu erfinden hat und seinen gesellschaftlichen Ort neu zu definieren hat“ gezwungen, sich im sozialen Feld neu zu verorten (Bourdieu 1987, S.564). Die Ergebnisse dieser Neu-Verortung kann Bourdieu aber nur negativ, nämlich als bloße „Schwankungen“ oder „Inkohärenzen“ (ebd.) des Geschmacks beschreiben, ohne den Besonderheiten dieser neuen Geschmacksbildungen weiter nachzugehen, die für nur Zeichen der Unsicherheit aufgrund sozialer Mobilität sind.

Offensichtlich ist die Bandbreite des Ressentiments groß. Sie reicht vom habitualisierten Reflex des bourdieuschen Kleinbürgers, bis hin zum Raffinement der „Schwachen“ bei Nietzsche, oder auch zum Furor des ressentimentgeladenen Kritikers. Ist mit all diesen Formen des Ressentiments pädagogisch überhaupt etwas anzufangen?

Mit dem zum Habitus geronnenen Geschmack tun sich Musikpädagogen naturgemäß schwer. Empirisch belegt werden kann offenbar das wenig überraschende Faktum, dass sehr junge Kinder gegenüber allen möglichen Arten von Musik ein hohes Maß „Offenohrigkeit“ („Open-Earedness“) an den Tag legen, die dann allerdings schon in der Grundschulzeit verschwindet (vgl. Gembris & Schellberg 2007)¹⁸. Das Interesse der Musikpädagogen richtet sich nun allerdings in erster Linie darauf, die sog. „klassische“ Musik so früh wie möglich in den musikalischen Habitus der Kinder zu implementieren, ohne, über eklektische Bausteine hinaus, wirklich über eine Theorie musikalischer Habitualisierung zu verfügen (vgl. dazu u.a. Neuhoff & La Motte-Haber 2007, Behne 2007). Unstrittig ist der Zusammenhang von Musik und jugendlicher Identitätsbildung, so dass die Forderung nach Toleranz gegenüber allen Arten von Musik – wobei eigentlich nur die „klassische“ Musik gemeint ist – schon sozialisationstheoretisch nicht gedeckt ist. Theoretisch gehaltvoller sind demgegenüber Arbeiten, die nach dem möglichen bildungstheoretischen Gehalt von Bourdieus Studien fragen. Bildung kann demnach in zweierlei Form begriffen werden: Einmal als „Habituswechsel nach oben“, womit ein im Sinne Bourdieus deskriptives Bildungsverständnis artikuliert wäre, und einmal als (kritische) Bewusstmachung des eigenen Habitus´ - natürlich mit dem Ziel, diesen zu durchschauen und, ohne Zielrichtung „nach oben“, auch zu überwinden¹⁹ (vgl. z.B. Wigger 2009). Beide Varianten sind allerdings, sofern man Bourdieu folgt, eher unwahrscheinlich. Der Habitus ist träge und beständig, da er den Individuen über lange Zeiträume hinweg einverleibt wurde. Er bildet somit auch einen Filter, der neue Erfahrungen gar nicht erst zulässt. In der Terminologie Jean Piagets: Der Habitus ist die Assimilationsinstanz *par excellence*, die geradezu darauf ausgerichtet ist, Akkommodationen zu verhindern. Gelingt die Assimilation des Habitus an eine neue Situation nicht, so bleiben eigentlich nur die Möglichkeiten des Protests oder der Resignation – ein radikales Umlernen findet nicht statt, und Ressentiment stellt sich ein.

Gleichwohl gibt es aber – siehe oben - auch genügend Hinweise darauf, dass der Geschmack nicht so deterministisch geprägt ist, wie es Bourdieu nahe legt. Der Habitus mag meine Geschmacksentscheidungen hartnäckig überlagern, aber konstitutionstheoretisch gese-

¹⁸ Bei diesem „Verschließen“ der Ohren handelt es sich aber nicht um Ressentiment. Wenn Schulzes (1993) typisierende Analyse alltagsästhetischer Milieus zutreffend ist, so beschränkt sich „die Wahrnehmung von Gegensätzlichkeit (...) auf das persönliche Befremden aneinander, dessen Inhalt soziologisch als Struktur gegenseitigen Nichtverstehens zu beschreiben ist“ (ebd., S.408). Gegenseitige Antipathien und Aggressionen bleiben (vgl. ebd. S.367), aber man kann sich ja aus dem Weg gehen, ohne überhaupt Ressentiment als Reaktion auf mangelnde Anerkennung entwickeln zu müssen. Wenn überhaupt, so könnte allein die Schule Ressentiment gegen bestimmte Musiken erzeugen.

hen stehen jedem Individuum immer auch mehr und andere Möglichkeiten zur Verfügung, sich zu einem Musikstück ästhetisch zu verhalten, als etwa im Sinne der puren Distinktion. Und es mag immerhin tröstlich erscheinen, dass es auch andere Gesellschaften als die französische oder die deutsche gibt, in denen Sozialstatus und Musikgeschmack ohnehin nicht sonderlich fest aneinandergeschnürt sind, da dort andere Marker zur Distinktion eingesetzt werden (vgl. Neuhoff 2001).

Darüber hinaus wäre die Überwindung des Habitus‘ aber auch Überwindung des eigenen Ressentiments qua *Aufklärung*. Damit ist nicht die ohnehin absurde Vorstellung gemeint, dass pädagogisch über die eigene Vorurteilsstruktur aufgeklärt werden sollte²⁰ („Das sagst Du doch nur, weil ...“), sondern dass mit guten Gründen gegen die Urteile des Ressentiments angegangen werden könnte. Gegen diese Möglichkeit spricht nun weniger die Habitusstheorie Bourdieus als vielmehr die Natur des Ressentiments selbst. Obwohl es mit Gründen auftreten mag, handelt es sich bei den Urteilen aus Ressentiment nicht um eine Form der Kritik, die man verallgemeinern könnte. Die vorgebrachten Gründe decken die Heftigkeit des Urteils nicht, so dass sich Leser oder Gesprächspartner nur verwundern können: Wieso regt sich der/die²¹ denn so auf? Steht das in irgendeinem „vernünftigen“ Verhältnis zum Gegenstand der Kritik? Das Ressentiment reagiert also immer idiosynkratisch, so rational es sich auch gebärden mag:

„Das Ressentiment dreht und wendet sich, äußert sich gern auf Umwegen. Es streut. Erkenntnistheoretisch ist es kaum zu verorten, wie die Kritik, das kritische Urteil, obwohl auch dies seinen Ursprung sehr wohl im Ressentiment haben kann. Seine Negation ist bestimmt, allzu bestimmt, von Fall zu Fall. Sein Affektehaushalt ist ungemein variabel. Ob begründet oder nicht, es besteht Verdacht auf einen Lustgewinn im Verlust und am Leiden. (...) Von sich selber eingenommen kann das Ressentiment seine Urteile nur aus sich selber begründen und erst dann auf den anderen beziehen“ (Scherpe 2008, S.63f.).

Es nimmt daher nicht wunder, wenn Hegel im Kapitel über *Den sich entfremdeten Geist. Die Bildung der Phänomenologie des Geistes* auf den ressentimentgeladenen Neffen Rameaus als Beispiel unvollständiger Bildung verweist: Mit seinem „zerrissenen Bewußtsein“ (Hegel, Werke 3, S.386) erkennt der Ressentiment-Typ seine Entfremdung von der Welt. Er kann aber nicht anders, als diese Entfremdung lediglich mimetisch vorzuführen: sprechend, singend und pantomimisch. Damit fällt das Ressentiment für Hegel letztlich aber auf sich selbst zurück: „Es ist das fürsichseiende Selbst, das alles nicht nur zu beurteilen und zu beschwatzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit wie die festen Bestimmungen, die das Urteil setzt, in ihrem *Widerspruche* zu sagen weiß, und dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit“ (ebd., S.389). Dass Hegel in diesem Verhalten nur eine Sackgasse der tatsächlichen Bildung

¹⁹ Im Sinne eines rein transformatorischen Bildungsverständnisses wäre ein Habituswechsel oder auch nur –wandel an sich – also auch „zur Seite“ oder „nach unten“ - bereits als Bildung zu verstehen (vgl. Koller 2009). Dem soll hier nicht weiter nachgegangen werden.

²⁰ So etwa Brumlik: „Gelingt es, jenen, die wenn auch Ressentiment geladen unter diesen Verhältnissen leiden, sie vor Augen zu führen, so besteht eine – wenn auch geringe Chance – auf Aufklärung“ (Brumlik 2009, S.152)

²¹ Ob es eine spezifisch „männliche“ oder „weibliche“ Form des Ressentiments gibt, mag hier offen bleiben. Die prominenten Ressentiment-Typen sind allerdings durch die Bank männlich, was vielleicht auf den Zusammenhang von Ressentiment und Macht (bzw. verweigerter Macht) verweist.

sehen kann, muss hier nicht weiter ausgeführt werden. Michel Foucault kann, gegen Hegel, gerade in den mimetischen Ausbrüchen und Tiraden des Neffen eine Bildungskritik *avant la lettre* entdecken, die keine hegelsche Vermittlung von Mensch und Welt kennt: „Jene ungeduldige Vermittlung, die gleichzeitig äußerste Distanz, absolute Promiskuität und völlig negativ ist, weil sie keine andere Kraft hat als eine subversive, aber völlig positiv ist, weil sie in dem fasziniert ist, was sie unterdrückt“ (Foucault 1974/1961, S.357). Das Ressentiment des Neffen klebt geradezu an dem, wogegen es sich so vehement empört, es ist Affirmation und Kritik in einem. Weil die Verschmelzung mit dem Objekt des Ressentiments sich nicht löst, kann der Ressentiment-Typ in der Welt überleben, so wie sie ist. Da er diese aber heftig ablehnt, weil sie ihn verletzt hat, kann er in ihr auch nicht glücklich werden: Der Ressentiment-Typus hat eine erstaunliche und langlebige Leidensfähigkeit. „*Laßt mich das Unglück noch vierzig Jahre genießen. Der lacht wohl, der zuletzt lacht*“ lässt Diderot seinen Protagonisten ausrufen (Diderot 1984/1821, S.96). Wenn das Ressentiment also überwunden werden soll, dann nicht durch Aufklärung über sich selbst, sondern durch die Erfahrung eines größeren Glücks als das des lustvollen Nach-Fühlens des eigenen Leidens und der ohnmächtigen Empörung dagegen. Wenn überhaupt irgendwo, so wäre an dieser Stelle der Ansatzpunkt für musikpädagogische Interventionen zu suchen: Musikpädagogik wäre dann eine organisierte Veranstaltung zur Beförderung der ästhetischen Lust, die es auch mit den hartnäckigsten Ressentiments aufnehmen könnte.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997): Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen (1962/1968) (= Gesammelte Schriften 14), hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.169-433
- Behne, Klaus-Ernst (2007): Aspekte einer Sozialpsychologie des Musikgeschmacks, in: , in: Musiksoziologie (Handbuch der Systematischen Musikwissenschaft Bd.4), hg. v. Helga de la Motte-Haber & Hans Neuhoff, Laaber, S.418-437
- Blasius, Jörg & Winkler, Joachim (1989): Gibt es die „feinen Unterschiede“? Eine empirische Überprüfung der Bourdieuschen Theorie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 41, S.72-94
- Bourdieu, Pierre (1991): Zur Soziologie der symbolischen Formen (1970), Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (1979), Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc J. D. (1996): Reflexive Anthropologie (1992), Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Brumlik, Micha (2009): Charakter, Habitus und Emotion oder die Möglichkeit von Erziehung? Zu einer Leerstelle im Werk Pierre Bourdieus, in: Barbara Friebertshäuser, Markus Rieger-Ladich und Lothar Wigger (Hg.): Reflexive Erziehungswissenschaft. Forschungsperspektiven im Anschluss an Pierre Bourdieu. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 141–154
- Deleuze, Gilles (2002): Nietzsche und die Philosophie (1962). Übersetzt von Bernd Schwibs (1985), Hamburg: Europäische Verlagsanstalt
- Diaz-Bone, Rainer (2002): Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil. Eine diskurstheoretische Erweiterung der bourdieuschen Distinktionstheorie, Opladen: Leske & Budrich.
- Diderot, Denis (1984): Rameaus Neffe. Ein Dialog (1821), Stuttgart: Reclam
- Döring, Sabine A. (2009): Allgemeine Einleitung. Philosophie der Gefühle heute, in: Sabine A. Döring (Hg.), Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.12-65

- Foucault, Michel (1973): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (1961), Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Gembris, Heiner & Schellberg, Gabriele (2007): Die Offenohrigkeit und ihr Verschwinden bei Kindern im Grundschulalter, in: Auhagen W., Bullerjahn C. & Höge H. (Hrsg.): Musikpsychologie - Musikalische Sozialisation im Kindes- und Jugendalter. Band 19, Göttingen: Hogrefe, S.71-92.
- Gerhardt, Volker & Reschke, Renate (Hrsg.) (2006): Friedrich Nietzsche - Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment (Nietzscheforschung Bd.13), Berlin: Akademie-Verlag
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Werke in zwanzig Bänden. Band 3: Phänomenologie des Geistes, (1807), Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Kastner, Jens (2009): Die ästhetische Disposition. Eine Einführung in die Kunsttheorie Pierre Bourdieus, Wien: Turia & Kant
- Koller, Hans-Christoph (2009): Bildung als Habituswandel? Zur Bedeutung der Sozialisationstheorie Bourdieus für ein Konzept transformatorischer Bildungsprozesse, in: Jürgen Budde & Katharina Willems (Hg.): Bildung als sozialer Prozess. Heterogenitäten, Interaktionen, Ungleichheiten. Weinheim: Juventa, S. 19-34
- Neuhoff, Hans (2001): Wandlungsprozesse elitärer und populärer Geschmackskultur? Die „Allesfresser-Hypothese“ im Ländervergleich USA/Deutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 53, S.751-772
- Neuhoff, Hans & La Motte-Haber, Helga de (2007): Musikalische Sozialisation, in: Musiksoziologie (Handbuch der Systematischen Musikwissenschaft Bd.4), hg. v. Helga de la Motte-Haber & Hans Neuhoff, Laaber: Laaber, S.389-417
- Nietzsche, Friedrich (1988): Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern. Homer's Wettkampf (1872), in: Kritische Studienausgabe (KSA 1); Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887), in: Kritische Studienausgabe (KSA 5), hg. v. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: dtv
- Scheler, Max (1955): Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Vom Sturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (1912) (= Gesammelte Werke 3), hg. v. Maria Scheler, Bern: Franke (4. Aufl.), S.335-147
- Scherpe, Klaus R. (2007): Über Ressentiment, in: Thomas Macho, Gert Mattenklott & Klaus Scherpe: Künste der Verneinung (Mosse-Lectures 2006), Heft 153, Berlin: Humboldt Universität, S.61-83, <<http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/153/all/PDF/153.pdf>>
- Schulze, Gerhard (1993): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart (1992), Frankfurt a. M.: Campus
- Seel, Martin (2004): Dialektik des Erhabenen. Kommentare zur „ästhetischen Barbarei heute“ (1987), in: Adornos Philosophie der Kontemplation, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.117-155
- Shusterman, Richard (2002): Cultural Analysis and the Limits of Philosophy: The Case of Bourdieu, in: Surface and Depth. Dialectics and Criticism of Culture, Ithaca & London. Cornell University Press, S.208-225
- Waldenfels, Bernhard (2002): Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (2006): Schattenrisse der Moral, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Wigger, Lothar (2009): Habitus und Bildung. Einige Überlegungen zum Zusammenhang von Habitustransformationen und Bildungsprozessen, in: Barbara Friebertshäuser, Markus Rieger-Ladich und Lothar Wigger (Hg.): Reflexive Erziehungswissenschaft. Forschungsperspektiven im Anschluss an Pierre Bourdieu. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S.101-118
- Young, Iris Marion (2002): Fünf Formen der Unterdrückung (1990), hier in: Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Christoph Horn & Nico Scarano, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.428-445