

ganzen Welt von Ökonomien ist, d.h. von Kampffeldern, die sich ebenso nach den dort entstehenden Streitobjekten und Variären wie nach den dort eingesetzten Arten des Kapitals unterscheiden, versetzt man sich die Erklärung der Formen, Inhalte und spezifischen Ansatzpunkte, die dem Streben nach Maximierung spezifischer Profite und den sehr allgemeinen Optimierungsstrategien (von denen die ökonomischen Strategien im engeren Sinne nur eine Spielart unter vielen sind) aufgezungen werden.¹

Pierre Bourdieu, Sozialer
Sinn. Kritik der Habitus-
Vermutung, 34-107, 122-135

¹ Das Vorhandensein der unveränderlichen Prinzipien der Logik der Felder ermöglicht eine Verwendung allgemein üblicher Begriffe, die etwas ganz anderes ist als die dabei bisweilen zu beobachtende simple analoge Übertragung von Begriffen aus der Ökonomie.

3. Kapitel Strukturen, Habitusformen, Praktiken

Der Objektivismus konstituiert die Sozialwelt wie ein Schauspiel für einen Beobachter mit einem bestimmten »Standpunkt« zum Handeln, der die Grundlagen seines Verhältnisses zum Objekt in dieses einbringt und damit so tut, als sei die Sozialwelt nur zum Zwecke der Erkenntnis bestimmt und als seien alle Interaktionen in diesem Objekt auf symbolische Tauschvorgänge zurückzuführen. Genau diese Sicht hat man von den besseren Plätzen der Sozialstruktur, von denen sich die Welt – im Sinne der idealistischen Philosophie, aber auch der Malerei und des Theaters – wie eine Darstellung darbietet, eine Sicht, aus der die Praktiken nichts weiter sind als Theaterrollen, aufgeführte Partituren oder ausgeführte Pläne. Die Theorie der Praxis als Praxis erinnert gegen den positivistischen Materialismus daran, daß Objekte der Erkenntnis konstruiert und nicht passiv registriert werden, und gegen den intellektualistischen Idealismus, daß diese Konstruktion auf dem System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen beruht, das in der Praxis gebildet wird und stets auf praktische Funktionen ausgerichtet ist. Man kann nämlich mit Marx (*Thesen über Feuerbach*) den souveränen Standpunkt aufgeben, von dem aus der objektivistische Idealismus die Welt ordnet, ohne diesen die »tätige Seite« der Welterfassung überlassen zu müssen, indem man Erkenntnis auf Registrieren reduziert. Dazu braucht man sich nur in die »wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche«, also in das praktische Verhältnis zu Welt hineinzuversetzen, in jene beschäftigte und geschäftige Gegenwärtigkeit auf der Welt, durch welche die Welt ihre Gegenwärtigkeit mit ihren Dringlichkeiten aufzwingt, mit den Dingen, die gesagt oder getan werden müssen, die dazu da sind, gesagt oder getan zu werden, und die die Worte und Gebärden unmittelbar beherrschen, ohne sich jemals wie ein Schauspiel zu entfalten. Man muß sich dem *Strukturalismus* entziehen, zu dem der Objektivismus als notwendiges Moment des Brechens mit der Erfahrung und des Konstruierens objektiver Verhältnisse zwangsläufig führt, wenn er diese Verhältnisse hypostasiiert, indem er sie als außerhalb der *Geschichte* von Individuum und

Gruppe vorgebildete Realitäten behandelt. Deswegen braucht man nicht zurück in den Subjektivismus zu verfallen, der mitnichten erklären kann, warum die Sozialwelt notwendig so sein muß: um dies zu können, muß man sich darauf besinnen, daß die Praxis der Ort der Dialektik von *opus operatum* und *modus operandi*, von objektivierten und einverlebten Ergebnissen der historischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen ist.¹

Die Konditionierungen, die mit einer bestimmten Klasse von Existenzbedingungen verknüpft sind, erzeugen die *Habitusformen* als Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d. h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepaßt sein können, ohne jedoch bewußtes

¹ Die Herausarbeitung der Voraussetzungen der objektivistischen Konstruktion wurde paradoxerweise durch die Bemühungen derer verzögert, die in der Linguistik wie in der Anthropologie das strukturalistische Modell unter Berufung auf den »Kontext« oder die »Situation« zu »korrigieren« suchten, um Variationen, Ausnahmen und Zufälle zu erklären (anstatt wie die Strukturalisten daraus einfache, in der Struktur aufgehende Variationen zu machen), und sich dadurch die radikale Infragestellung der objektivistischen Denkweise ersparten, sofern sie nicht schlichter wieder auf die freie Entscheidung des bindungs- und wurzellosen reinen Subjekts zurückverfielen. So zum Beispiel bleibt die Methode der sogenannten *situational analysis*, bei der »Menschen in verschiedenen sozialen Situationen« beobachtet werden, um bestimmen zu können, »wie Individuen in den Grenzen einer bestimmten Sozialstruktur Entscheidungen fällen können« (vgl. M. Gluckman, »Ethnographic Data in British Social Anthropology«, *Sociological Review*, IX (1), März 1961, S. 5-17; außerdem J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press 1964, 2. Aufl. 1971), in der Alternative von Ausnahme und Regel gefangen, die (der von den Anhängern dieser Methode gern zitierte) Leach in aller Klarheit formuliert hat: »Ich postuliere, daß strukturelle Systeme mit strikter Institutionalisierung aller Pfade des sozialen Handelns unmöglich sind. In jedem lebensfähigen System muß es einen Bereich geben, in welchem es dem Individuum freisteht, Entscheidungen zu treffen, um das System zu seinen Gunsten zu manipulieren« (B. Leach, »On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems«, *Man* 62 (1962), S. 133).

Anstreben von Zwecken und ausdrückliche Beherrschung der zu deren Erreichung erforderlichen Operationen voraussetzen, die objektiv »geregelt« und »regelmäßig« sind, ohne irgendwie das Ergebnis der Einhaltung von Regeln zu sein, und genau deswegen kollektiv aufeinander abgestimmt sind, ohne aus dem ordnenden Handeln eines Dirigenten hervorgegangen zu sein.¹

Zwar ist keineswegs ausgeschlossen, daß Reaktionen des Habitus von einer strategischen Berechnung begleitet sind, die ganz bewußt diejenige Operation zu realisieren trachtet, die der Habitus auf andere Weise realisiert, nämlich die Chancenabwägung, bei der ein früherer Effekt zum anvisierten Ziel werden muß. Doch sind diese Reaktionen zunächst außerhalb jeder Berechnung im Hinblick auf die *objektiven Möglichkeiten* der unmittelbaren Gegenwart als das definiert, was im Hinblick auf ein wahrscheinliches *Zukünftiges* getan oder unterlassen, gesagt oder verschwiegen werden muß. Dieses Zukünftige drängt sich im Gegensatz zur Zukunft als reiner, vom Vorhaben einer »negativen Freiheit« projizierten »absoluten Möglichkeit« im Hegelschen (oder Sartreschen) Sinne mit einer jedes Abwägen ausschließenden Dringlichkeit und Daseinsberechtigung auf. Reize existieren für die Praxis nicht in ihrer objektiven Wahrheit als *bedingte und konventionelle* Auslöser, da sie nur wirken, wenn sie auf *Handelnde* treffen, die darauf konditioniert sind, sie zu *erkennen*.²

¹ Man müßte völlig vermeiden können, von Begriffen für sich selbst zu sprechen und sich so der Gefahr auszusetzen, zugleich schematisch und formal vorzugehen. Wie alle Begriffe von Dispositionen dürfte der Wert des Habitusbegriffs, der nach seinen historischen Verwendungsformen insgesamt zur Bezeichnung eines Systems von dauerhaften und erzeugenden erworbenen Dispositionen taugt, vor allem darin liegen, welche falschen Problemstellungen und Lösungen er beseitigt und welche Fragen mit seiner Hilfe besser gestellt oder gelöst werden können, als darin, welche eigentlich wissenschaftlichen Probleme er aufwirft.

² Der Begriff des *Strukturreliefs* der Attribute eines Objekts, d. h. des Markmals, welches bewirkt, daß ein Attribut (z. B. Farbe oder Form) »beliebiger semantischer Behandlung des Signifikats, das es enthält, eher berücksichtigt wird« (J. F. Le Ny, *La sémantique psychologique*, Paris, P. U. F. 1979, S. 190f.), ist genau wie sein Äquivalent in einem anderen Kontext, der Webersche Begriff der »*durchschnittlichen Chancen*«, eine Abstraktion, weil sich das Relief je nach den Dispositionen verändert. Doch kann man mit diesem Begriff den reinen Subjektivismus hinter sich lassen, indem

Die Praxiswelt, die sich im Verhältnis zum Habitus als System kognitiver und motivierender Strukturen bildet, ist eine Welt von bereits realisierten Zwecken, Gebrauchsanleitungen oder Wegweisungen, und von Objekten, Werkzeugen oder Institutionen, die nach Husserl mit einem »dauerhaft teleologischen Charakter« ausgestattet sind. Dies, weil die einer (im Sinne von Saussure oder Mauss) willkürlichen Bedingung innewohnenden Regelmäßigkeiten deswegen eher als notwendig bzw. natürlich erscheinen, weil sie den Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata zugrunde liegen, mit denen sie erfaßt werden.

Zwar läßt sich regelmäßig eine sehr enge Korrelation zwischen wissenschaftlich konstruierten *objektiven Wahrnehmlichkeiten* (z. B. Chancen des Zugangs zu diesem oder jenem Gut) und *subjektiven Erwartungen* (»Beweggründen« oder »Bedürfnissen«) feststellen, doch liegt dies nicht etwa daran, daß die Handelnden bei ihren Erwartungen von einer exakten Bewertung ihrer Erfolgchancen ausgehen wie Spieler, die ihr Spiel aufgrund vollkommener Information über ihre Gewinnchancen gestalten. In der Wirklichkeit, und weil die durch Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, Freiheiten und Notwendigkeiten, Erleichterungen und Verbote dauerhaft eingetragenen Dispositionen, die in den objektiven Bedingungen enthalten (und wissenschaftlich über statistische Gesetzmäßigkeiten wie z. B. objektiv mit einer Gruppe oder Klasse verknüpfte Wahrnehmlichkeiten erfassbar) sind, mit diesen Bedingungen objektiv vereinbare und ihren Erfordernissen sozusagen vorangepaßte Dispositionen erzeugen, werden die unwahrscheinlichsten Praktiken vor jeder näheren Prüfung durch eine Sofortunterwerfung unter die Ordnung, die aus der Not gern eine Tugend macht, also Abgelehntes verwirft und Unvermeidliches will, als *undenkbare* ausgeschieden.¹ Schon die Bedingungen der Erzeugung des Habitus als der zur

man das Vorhandensein objektiver Determiniertheiten der Wahrnehmung zur Kenntnis nimmt. Die Illusion einer freien Schöpfung der Merkmale der Situation und damit auch der Zwecke des Handelns findet sicher eine Scheinbegründung in dem für jeden konditionierten Reiz typischen Zirkelschluß, der Habitus könne die objektiv in seiner »Formel« enthaltene Reaktion nur so weit erzeugen, wie er die Situation als Auslöser wirken läßt, indem er sie nach seinen Grundlagen aufbaut, d. h. sie im Hinblick auf eine bestimmte Art der Wirklichkeitsbefragung zur *relevanten Frage* macht.

Tugend gemachten Not sorgen dafür, daß die von ihm hervorgerufenen Vorwagnahmen die Einschränkung zu ignorieren trachten, die für jede Wahrscheinlichkeitsrechnung gilt: die Versuchsbedingungen dürfen nicht verändert worden sein. Im Unterschied zu wissenschaftlichen Berechnungen, die nach jedem Experiment nach strengen Rechenregeln berichtigt werden, gewichten die Vorwagnahmen des Habitus als eine Art praktischer Hypothesen, die auf früherer Erfahrung fußen, die Ersterfahrungen viel zu hoch. Die charakteristischen Strukturen einer bestimmten Klasse von Daseinsbedingungen sind es nämlich, die über die ökonomische und soziale Notwendigkeit, mit der sie auf die relativ autonome Welt der Hauswirtschaft und der Familienverhältnisse drücken, oder besser noch über die eigentlichen Erscheinungsformen dieses äußeren Zwangs in der Familie (Form der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, Objektwelt, Formen der Konsumtion, Verhältnis zu Verwandten usw.), die Strukturen des Habitus erzeugen, welche wiederum zur Grundlage der Wahrnehmung und Beurteilung aller späteren Erfahrung werden.

Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.¹ Das System der

¹ In Gesellschaftsformationen, in denen die Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse (und des ökonomischen und kulturellen Kapitals) nicht durch objektive Mechanismen gewährleistet ist, wäre die unablässige Arbeit zur Aufrechterhaltung der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse von vorn herein zum Scheitern verurteilt, wenn sie nicht mit der Konstanz der gesellschaftlich gebildeten und ständig durch individuelle oder kollektive Sanktionen verstärkten Habitusformen rechnen könnte: in diesem Fall beruht die Gesellschaftsordnung in der Hauptsache auf der Ordnung in den Hirnen und auf dem Habitus, d. h. der von der Gruppe angeeignete und auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Organismus funktioniert wie die Materialisierung des kollektiven Gedächtnisses, indem er in den Nachfolgenden reproduziert, was die Vorläufer erworben haben. Die Neigung der Gruppe

Dispositionen als Vergangenheit, die im Gegenwärtigen überdauert und sich in die Zukunft fortzupflanzen trachtet, indem sie sich in den nach ihren eigenen Prinzipien strukturierten Praktiken aktualisiert, als inneres Gesetz, welches ständig dem nicht auf unmittelbare Zwänge der jeweiligen Situation zurückzuführenden Gesetz der äußeren Notwendigkeit Geltung verschafft, liegt der Kontinuität und Regelmäßigkeit zugrunde, die der Objektivismus den sozialen Praktiken zuschreibt; ohne sie erklären zu können, und ist außerdem Grundlage der geregelten Transformationen, die sich weder durch die äußerlichen und augenblicklichen Determinismen eines mechanistischen Soziologismus noch durch die rein innerliche, doch ebenso punktbezogene Determiniertheit des spontaneistischen Subjektivismus erklären lassen. Indem sie sich die inneren Dispositionen der Alternativen zwischen den im früheren Zustand des Systems, *außerhalb* des Leibes vorhandenen Kräften und den *inneren* Kräften, den augenblicklich entstehenden Beweggründen der freien Entscheidung, entziehen, ermöglichen sie als Verinnerlichung der *Äußerlichkeit (Interiorisierung der Exteriorität)* den äußeren Kräften, Wirkung zu entfalten, allerdings nach der spezifischen Logik der Organismen, die sie sich einverleiht haben, also dauerhaft, systematisch und nicht mechanisch. Da er ein erworbenes System von Erzeugungsschemata ist, können mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, und nur diese, frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen. Über den Habitus regiert die Struktur, die ihn erzeugt hat, die Praxis, und zwar nicht in den Gleisen eines mechanischen Determinismus,

zum Beharren in ihrem Sosein, die so gewährleistet wird, funktioniert auf einer sehr viel niedrigeren Stufe als »Familienüberlieferungen«, die nur dann von Dauer sind, wenn ihnen bewußt die Treue gehalten wird und jemand da ist, der sie pflegt, und die eben deswegen im Vergleich zu den Strategien des Habitus sehr unbeweglich sind, der in neuen Situationen neue Mittel zur Wahrnehmung alter Funktionen erfinden kann. Sie funktionieren auf einer viel niedrigeren Stufe als bewußte Strategien, mit denen die Handelnden ausdrücklich ihre Zukunft beeinflussen und nach dem Vorbild der Vergangenheit gestalten wollen, z. B. lezwillige Verfügungen oder explizit gesetzte Normen, die als *schlichte Rufe zur Ordnung* bzw. zur Wahrscheinlichkeit die Wirkung letzterer verstärken.

sondern über die Einschränkungen und Grenzen, die seinen Erfindungen von vornherein gesetzt sind. Als unendliche, aber dennoch strikt begrenzte Fähigkeit zur Erzeugung ist der Habitus nur so lange schwer zu denken, wie man den üblichen Alternativen von Determiniertheit und Freiheit, Konditioniertheit und Kreativität, Bewußtem und Unbewußtem oder Individuum und Gesellschaft verhaftet bleibt, die er ja eben überwinden will. Da der Habitus eine unbegrenzte Fähigkeit ist, in volliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, steht die konditionierte und bedingte Freiheit, die er bietet, der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen.

Nichts ist trügerischer als die rückblickende Illusion, die die Spuren eines Lebens insgesamt, wie das Werk eines Künstlers oder die Ereignisse einer Biographie, als Realisierung eines vorgegebenen Wesens erscheinen läßt. Die Wahrheit eines künstlerischen Stils ist nicht im Keim in einer originellen Eingebung enthalten, sondern wird in der Dialektik von Objektivierungsschritt und bereits objektivierter Absicht ständig definiert und undefiniert. Genauso kann man die Einheit des Sinns, den die Nachbetrachtung der Taten und Werke als Vorwegnahmen der endgültigen Bedeutung vor diese zu verlegen scheint, indem sie die verschiedenen Momente der Zeitreihe in simple Voreurwürfe verwandelt, nur herstellen, indem man Fragen, die nur durch und für einen mit einem bestimmten Typ von Schemata ausgestatteten Verstand existieren, den Lösungen gegenüberstellt, die durch Anwendung eben dieser Schemata erzielt werden, sie aber durchaus verändern können. Daß die Erzeugung des Systems von Praktiken oder Werken, die vom selben Habitus (oder von homologen Formen des Habitus wie denen, aus denen sich die Einseitigkeit des Lebensstils einer Gruppe oder Klasse ergibt) erzeugt werden, weder als *eigenständige Entwicklung eines einzigartigen und stets mit sich selbst identischen Wesens* noch als *fortwährende Neuschöpfung* beschrieben werden kann, liegt daran, daß sie in und vermittels der zugleich notwendigen und unvorhersehbaren Konfrontation des Habitus mit dem Ereignis

erfolgt, das auf den Habitus nur dann einen relevanten Reiz ausüben kann, wenn dieser das Ereignis der Zufallsbedingtheit entwirft und zum *Problem* macht, indem er genau die Prinzipien darauf anwendet, mit denen es gelöst werden kann. Weiter liegt es daran, daß mit dem Habitus wie mit jeder *Erfinderkunst* unendlich viele und (wie die jeweiligen Situationen) relativ unvorhersehbare Praktiken von dennoch begrenzter Verschiedenartigkeit erzeugt werden können. Kurz, als *Erzeugnis* einer bestimmten Klasse objektiver Regelmäßigkeiten sucht der Habitus die »vernünftigen« Verhaltensweisen des »Alltagsverständs«¹ zu erzeugen, und nur diese, die in den Grenzen dieser Regelmäßigkeiten möglich sind und alle Aussicht auf Belohnung haben, weil sie objektiv der Logik angepaßt sind, die für ein bestimmtes Feldtypisch ist, dessen objektive Zukunft sie vorwegnehmen. Zugleich trachtet der Habitus, »ohne Gewalt, List oder Streit« alle »Dummheiten« (»so etwas tut man nicht«), also alle Verhaltensweisen auszuschließen, die gemäßregelt werden müssen, weil sie mit den objektiven Bedingungen unvereinbar sind.

Da die Praktiken die Regelmäßigkeiten zu reproduzieren trachten, die in den Bedingungen enthalten sind, unter denen ihre Erzeugungsgrundlage erzeugt wurde, und sich dabei durchaus an die Erfordernisse der objektiven Möglichkeiten der Situation anpassen, wie sie durch die für den Habitus konstitutiven Kognitions- und Motivationsstrukturen definiert sind, lassen sie sich weder von den gegenwärtigen Bedingungen ableiten, die sie hervorgerufen zu haben scheinen mögen, noch von früheren Bedingungen, die den Habitus als ihre dauerhafte Erzeugungsgrundlage hervorgebracht haben. Sie lassen sich daher nur erklären,

1 »Diese subjektive, variable Wahrscheinlichkeit, die bisweilen den Zweifel ausschließt und eine Gewißheit *sui generis* erzeugt, die sonst nur noch als Irrlicht erscheint, nennen wir *philosophische Wahrscheinlichkeit*, weil sie auf den Gebrauch jenes höheren Sinnes zurückgeht, durch den wir uns über die Ordnung und den Grund der Dinge klar werden. Ein unklares Empfinden ähnlicher Wahrscheinlichkeiten ist bei allen denkenden Menschen vorhanden; es bestimmt oder rechtfertigt zumindest die unerschütterlichen Überzeugungen, die man als *gesunden Menschenverstand* bezeichnet.« (A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette 1923, 1. Aufl. 1851, S. 70)

wenn man die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Habitus, der sie erzeugt hat, geschaffen wurde, und die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er angewandt wird, zu einander ins Verhältnis setzt, d. h. wenn man durch die wissenschaftliche Arbeit jenes Inbeziehungsetzen dieser beiden Zustände der Sozialwelt vornimmt, das der Habitus, indem er es verschleiert, in der Praxis und durch die Praxis bewerkstelligt. Das »Unbewußte«, mit dem man sich dieses Inbeziehungsetzen ersparen kann, ist in Wirklichkeit nämlich immer nur das Vergessen der Geschichte, von der Geschichte selber erzeugt, indem sie die objektiven Strukturen realisiert, die sie in den Habitusformen herausbildet, diesen Scheinformen der Selbstverständlichkeit.¹ Als einverleibte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus-wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat. Deswegen macht gerade er die Praktiken *relativ unabhängig* von den äußeren Determiniertheiten der unmittelbaren Gegenwart. Diese Selbständigkeit ist die der abgehandelten und fortwirkenden Vergangenheit, die, wie ein akkumuliertes Kapital fungierend, Geschichte aus Geschichte erzeugt und damit die Dauerhaftigkeit im Wandel gewährleistet, die aus dem einzelnen Handelnden eine eigene Welt in der Welt macht. Als Spontanität ohne Willen und Bewußtsein steht der Habitus zur mechanischen Notwendigkeit nicht weniger im Gegensatz als zur Freiheit der Reflexion, zu den geschichtslosen Dingen mechanistischer Theorien nicht weniger als zu den »trägheitslosen« Subjekten rationalistischer Theorien.

Der dualistischen Sicht, die nur den für sich selbst durchsichti-

1 »Denn in jedem von uns ist in verschiedenen Dosen der Mensch von gestern; und der Mensch von gestern ist durch die Macht der Dinge stärker in uns, weil die Gegenwart nur recht wenig ist im Vergleich mit der langen Vergangenheit, in der wir uns gebildet haben und aus der wir das Ergebnis sind. Nur fühlen wir diesen Menschen der Vergangenheit nicht, weil er in uns verwurzelt ist. Er bildet den unbewußten Teil in uns. Folglich rechnen wir gar nicht mit ihm, genausowenig wie mit seinen legitimen Forderungen. Die neuesten Errungenschaften der Zivilisation dagegen fühlen wir sehr lebhaft, weil sie frisch sind und noch nicht die Zeit gehabt haben, sich im Unterbewußtsein einzunisten (E. Durkheim, *Die Entwicklung der Pädagogik*, Übers. Ludwig Schmidts, Weinheim/Basel, Beltz 1977, S. 16).

gen Bewußtseinsakt oder das in der Äußerlichkeit determinierte Ding anerkennen will, muß daher die reale Logik des Handelns engangesetzt werden, die zwei Objektivierungen der Geschichte gegenüberstellt, die Objektivierung in den Leibern und die Objektivierung in den Institutionen, oder, was auf das selbe hinausläuft, zwei Zustände des Kapitals, ein objektiviertes und ein enverleibtes, durch welche Distanz zur Notwendigkeit und ihren Dringlichkeiten geschaffen wird. Eine Logik, deren paradigmatische Form man in der Dialektik von Dispositionen des Ausdrucks und institutionalisierten Ausdrucksmitteln (morphologischen, syntaktischen, lexikalischen Stilmitteln, literarischen Gattungen usw.) sehen kann und die zum Beispiel in der unbeabsichtigten Erfindung regelhafter Improvisationen zu beobachten ist. Ständig von seinen eignen Worten überflügelt, zu denen er, wie Nicolas Hartmann formuliert, ein Verhältnis von »Iragen« und »Getragenwerden« habe, entdeckt der Virtuose die Auslöser seines Diskurses in seinem Diskurs, der dahineilt »wie ein Zug, der seine eigenen Schienen mitführt.«¹ In anderen Worten also enthält der Diskurs, da er nach einem nicht bewußt beherrschten *modus operandi* gestaltet wird, eine, wie die Scholastik sagt, »objektive Absicht«, die über die bewußten Absichten seines scheinbaren Urhebers hinausgeht, und bietet dem *modus operandi*, der ihn hervorbringt und demnach wie eine Art »geistiger Automat« funktioniert, ständig neue relevante Reize. Daß »geistreiche Bemerkungen« sich mit ihrer eigenen Unvorhersehbarkeit und retrospektiven Notwendigkeit aufdrängen, liegt daran, daß der Gedankenblitz, der lange verborgene Fähigkeiten an den Tag bringt, einen Habitus voraussetzt, der über die objektiv verfügbaren Ausdrucksmittel so vollkommen verfügt, daß diese so weit über ihn verfügen, daß er seine Freiheit gegen sie behaupten kann, indem er die in ihnen notwendig auch enthaltenen seltensten Möglichkeiten ausschöpft. Die Dialektik von Sinn der Sprache und »Stammesworten« ist ein besonderer und besonders vielsagender Fall der Dialektik von Habitusformen und Institutionen, d. h. von zwei Objektivierungsweisen verflochtenen Geschichte, in deren Rahmen ständig eine Geschichte

¹ R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel 1966, S. 136.

erzeugt wird, die wie eine geistreiche Bemerkung zugleich verblüffend und unvermeidlich erscheinen muß.

Als ständig von regelhaften Improvisationen überlagerte Erzeugungsgrundlage bewirkt der Habitus als praktischer Sinn das Aufleben des in den Institutionen objektivierten Sinns: als Produkt einer Prägungs- und Aneignungsarbeit, die notwendig ist, damit die Erzeugnisse der kollektiven Geschichte als objektive Strukturen in Form der dauerhaften und angepaßten Dispositionen reproduziert werden können, die für das Funktionieren dieser Institutionen nötig sind, ermöglicht eben der Habitus, (der sich im Verlauf einer besonderen Geschichte bildet und dabei der Einverleibung seine besondere Logik aufzwingt und durch den die Handelnden an der in den Institutionen objektivierten Geschichte beteiligt sind), Institutionen zu bewohnen (*habiter*), sie sich praktisch anzueignen und sie damit in Funktion, am Leben, in Kraft zu halten, sie ständig dem Zustand des toten Buchstaben, der toten Sprache zu entreißen, den Sinn, der sich in ihnen niedergeschlagen hat, wieder aufleben zu lassen, wobei er ihnen allerdings die Korrekturen und Wandlungen aufzwingt, die Kehrseite und Voraussetzung dieser Reaktivierung. Besser noch, erst durch den Habitus findet die Institution ihre volle Erfüllung: der Vorzug der Einverleibung, der die Fähigkeit des Leibes ausnutzt, die performative Magie des Sozialen ernst zu nehmen, macht, daß König, Priester, Bankier menschgewordene Erbmonarchie, Kirche und menschgewordenes Finanzkapital sind. Das Eigenum eignet sich seinen Eigner an, indem es sich in Form einer Struktur zur Erzeugung von Praktiken verkörpert, die vollkommen mit seiner Logik und seinen Erfordernissen übereinstimmen. Wenn man zu Recht mit Marx sagen kann, daß »der Nutznießer des Majorats, der Erstgeborene, dem Boden gehört«, daß letzterer »ihn erbe«, oder daß die »Personen« der Kapitalisten »personifiziertes« Kapital seien, so liegt dies daran, daß der durch den Akt der *Einverleibung* (mit dem ein Individuum als Erstgeborener, Erbe, Nachfolger, Christ oder schlicht als Mann – im Gegensatz zur Frau – mit allen zugehörigen Vorrechten und Pflichten *eingesetzt* wird) eingeleitete rein soziale und sozusagen magische Sozialisationsprozeß, der durch Akte sozialer Behandlung verlängert, verstärkt und bestätigt wird, die den institutionellen Unterschied in eine natürliche Unterscheidung

4. Kapitel Glaube und Leib

Sozusagen als leibliche Absicht auf die Welt, die weder eine Vorstellung vom Leib noch von der Welt, und noch weniger von deren Verhältnis voraussetzt, als Innewohnendes (*immanence*) der Welt, durch das die Welt ihr Bevorstehendes (*imminence*) durchsetzt als das, was gesagt oder getan werden muß und Gebärde und Sprache unmittelbar beherrscht, leitet der praktische Sinn »Entscheidungen«, die zwar nicht überlegt, doch durchaus systematisch, und zwar nicht zweckgerichtet sind, aber rückblickend durchaus zweckmäßig erscheinen. Als besonders exemplarische Form des praktischen Sinns als vorweggenommener Anpassung an die Erfordernisse eines Feldes vermittelt das, was in der Sprache des Sports als »Sinn für das Spiel« (wie »Sinn für Einsatz«, Kunst der »Vorwegnahme« usw.) bezeichnet wird, eine recht genaue Vorstellung von dem fast wundersamen Zusammentreffen von *Habitus* und *Feld*, von *einverleibter* und *objektivierter* Geschichte, das die fast perfekte *Vorwegnahme* der Zukunft in allen konkreten Spielsituationen ermöglicht. Als Ergebnis der Spielerfahrung, also der objektiven Strukturen des Spielraums, sorgt der Sinn für das Spiel dafür, daß dieses für die Spieler subjektiven Sinn, d. h. Bedeutung und Daseinsgrund, aber auch Richtung, Orientierung, Zukunft bekommt. Mit ihrer Teilnahme lassen sie sich auf das ein, um was es bei diesem Spiel geht (also die *illusio* im Sinne von *Spielersatz*, *Spielergebnis*, *Spielinteresse*, Anerkennung der Spielvoraussetzungen - *doria*). Außerdem objektiven Sinn, weil der Sinn für die wahrscheinliche Zukunft, der sich aus der praktischen Beherrschung der spezifischen Regelmäßigkeiten ergibt, welche die Ökonomie eines Feldes ausmachen, Grundlage von Praktiken ist, die *simvoll* sind, d. h. in einem verstehbaren Verhältnis zueinander und zu den Bedingungen ihrer Ausführung stehen, also unmittelbar für jedes Individuum mit Sinn für das Spiel Sinn und Daseinsgrund haben (daher auch die Wirkung der Übereinkunft, welche Regeln gelten sollen, auf der der kollektive Glaube an das Spiel und seine Fetische beruht). Eben weil die angeborene Zugehörigkeit zu einem Feld den Sinn für das Spiel als die Kunst der praktischen

Vorwegnahme der in der Gegenwart enthaltenen Zukunft mitenthält, erscheint alles, was dort vorgeht, *simvoll*, d. h. sinnerfüllt und objektiv in eine vernünftige Richtung weisend. In der Tat braucht man nur die im Sinn für das Spiel mitenthaltene Zustimmung zum Spiel zurückzunehmen, und schon werden die Welt und das Handeln in ihr absurd, und es entstehen Fragen über den Sinn der Welt und des Daseins, die nie gestellt werden, solange man im Spiel befangen, vom Spiel gebannt ist, also Fragen eines im Augenblick gefangenen Ästheten oder müßigen Betrachters. Genau diesen Effekt erzeugt der Roman, wenn er Spiegel, reine Kontemplation sein soll und die Handlung in eine Reihe von Momentaufnahmen zerstückelt, dabei die Gliederung, die Intention zerstörend, die die Darstellung wie der rote Faden eines Diskurses vereinheitlichen soll. Er führt so Akte und Akteure ad absurdum wie die Tanzenden in einem Roman von Virginia Woolf, die man hinter einer Glasür gestikulieren sieht, ohne die zugehörige Musik zu vernehmen. Beim Spiel zeigt sich das Feld (d. h. Spielraum, Spielregeln, Einsätze usw.) eindeutig, wie es ist, nämlich als willkürliche und künstliche soziale Konstruktion, als ein in allem, was seine *Selbständigkeit* definiert, also in expliziten und spezifischen Regeln, in strikter Begrenztheit und Außergewöhnlichkeit von Raum und Zeit zum Ausdruck kommender Artefakt. Mit dem Eintritt in das Spiel schließt man gewissermaßen einen bisweilen explizit formulierten Vertrag (olympischer Eid, Aufruf zum *fair play*, und vor allem Anwesenheit eines Schiedsrichters), an dessen Einhaltung alle gemahnt werden, die derart im Spiel »aufgehen«, daß sie vergessen, daß es sich um ein Spiel handelt (»es ist doch bloß Spiel«). Dagegen entscheidet man sich in sozialen Feldern, die im Ergebnis eines langwierigen und langsamen Verselbständigungsprozesses sozusagen Spiele an sich und nicht länger Spiele für sich selbst sind, nicht bewußt zur Teilnahme, sondern wird in das Spiel hineingeboren, mit dem Spiel geboren, und ist das Verhältnis des Glaubens, der *illusio*, des Einsatzes um so totaler und bedingungsloser, je weniger es als solches erkannt wird. Das Wort Claudels, »connaissance c'est nature avec« (erkennen heißt,

1 Vgl. M. Castang, *La philosophie de Virginia Woolf*, Paris, P. U. F. 1951, S. 137-139.

mit etwas geboren sein), gilt hier uneingeschränkt, und der häufig als »Berufung« beschriebene langwierige dialektische Prozeß, durch den man »sich zu dem macht«, durch das man gemacht wird, »wählt«, was einen wählt, und an dessen Ende die verschiedenen Felder genau zu den Handelnden kommen, die mit dem für das reibungslose Funktionieren dieser Felder erforderlichen Habitus ausgestattet sind, verhält sich zum Erlernen eines Spiels ungefähr wie das Erlernen der Muttersprache zu dem einer Fremdsprache. Beim Erlernen einer Fremdsprache trifft eine bereits gebildete Disposition auf eine Sprache, *die als solche wahrgenommen wird*, d. h. als willkürliches, explizit in Form von Grammatik, Regeln, Übungen verfaßtes Spiel, das ausdrücklich in Institutionen beigebracht wird, die nur zu diesem Zweck da sind. Beim Erwerb der Erstsprache hingegen lernt man die Sprache (die sich immer nur im Akt des Sprechens, im eigenen oder fremden Sprechen darstellt) sprechen und lernt zugleich, *in* (statt *mit*) dieser Sprache denken. Man weiß um so weniger von alledem, was man durch den *Einsatz* auf diesem Feld und das *Interesse* an seinem Vorhandensein und Fortbestand, an allem, was sich darin abspielt, stillschweigend zugesteht, und ist sich aller ungedachten Voraussetzungen, die das Spiel unablässig produziert und reproduziert, auf diese Weise die Bedingungen seiner eigenen Fortdauer reproduzierend, um so weniger bewußt, je unmerklicher und früher man sich auf das Spiel und die damit zusammenhängenden Lernprozesse einläßt, wobei man im Extrem natürlich in das Spiel hineingeboren, mit ihm geboren wird. Der *Glaube* ist daher entscheidend dafür, ob man zu einem Feld gehört. In seiner vollkommensten, also *nahesten* Form, d. h. bei angeborener, ursprünglicher Zugehörigkeit von Geburt, steht er in dialektischem Gegensatz zum »pragmatischen Glauben«, von dem Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* spricht, also zur Willentlichkeit, um handeln zu können, übernommenen ungewissen Hypothese (wie bei den im Wald verirrteten Reisenden in Descartes' Paradigma, die sich für eine beliebige Richtung entscheiden und fortan daran halten). Der praktische Glaube ist das Eintrittsgeld, das alle Felder stillschweigend nicht nur fordern, indem sie Spielverderber bestrafen und ausschließen, sondern auch, indem sie praktisch so tun, als könnte durch die Operationen der Auswahl und der Ausbildung Neuingetretener (Initiationsriten,

Prüfungen usw.) erreicht werden, daß diese den Grundvoraussetzungen des Felds die unbestrittene, unreflektierte, naive, eingeborene Anerkennung zollen, die die *doxa* als Unglauben definiert.¹

Mit den unzähligen Akten des Anerkennens, diesem Eintrittsgeld, ohne das man nicht dazugehört, die ständig kollektive falsche Erkenntnis erzeugen, ohne die das Feld nicht funktioniert und die zugleich Ergebnis dieses Funktionierens sind, *investiert* man gleichzeitig in das kollektive Unternehmen der Bildung symbolischen Kapitals, das nur gelingen kann, wenn unerkannt bleibt, wie die Logik des Feldes überhaupt funktioniert. Natürlich kann man in diesen magischen Kreis nicht durch spontane Willensentscheidung eintreten, sondern nur durch Geburt oder durch einen langwierigen Prozeß von Kooptation und Initiation, der einer zweiten Geburt gleichkommt.

Einen Glauben, der mit Existenzbedingungen, die von den eigenen grundverschieden sind, d. h. mit ganz anderen Spielen und Einsätzen zusammenhängt, kann man nicht wirklich *leben* und noch weniger andere allein durch den Diskurs nachleben lassen. Mir Recht kann man hier, wie bisweilen angesichts einer gelungenen Anpassung an als unerträglich empfundene Existenzbedingungen, sagen: »Da muß man hineingeboren sein.« Bei allen Bemühungen der Ethnologen, sich von Hexereien oder Mythologien anderer verzaubern oder bannen zu lassen, so ge-

1 Man könnte den Begriff *obsequium*, womit Spinoza jenen »konstanten Willen« bezeichnete, der aus der Konditionierung hervorgeht, »durch die uns der Staat nach seinen Zwecken formt und die seinen Fortbestand ermöglicht« (A. Marheron, *Individu et société chez Spinoza*, Paris, Ed. de Minuit 1969, S. 349), für die Akte öffentlicher Anerkennung reservieren, die jede Gruppe von ihren Mitgliedern verlangt (vor allem bei Kooptation), d. h. für den symbolischen Tribut, der von den einzelnen bei den Tauschvorgängen erwartet wird, wie sie in jeder Gruppe zwischen dem einzelnen und der Gruppe üblich sind: weil dieser Tausch wie beim Geschenk Selbstzweck ist, beschränkt sich die von der Gruppe geforderte Ehrerbietung im allgemeinen auf Nichtigkeiten, d. h. auf symbolische Rituale (Übergangsriten, Höflichkeitselementen), auf Formalitäten und Formalismen, deren Einbehaltung »nichts kostet« und die so »selbstverständlich« scheinen (»das ist doch das mindeste...«), »das ist doch nicht viel verlangt...«), daß es als Herausforderung aufgefaßt wird, wenn man sie nicht erweist.

nerös sie bisweilen auch gemeint sein mögen, geht es doch nur um eines: sie können in ihrem Voluntarismus alle Antinomien der Entscheidung zum Glauben realisieren, durch welche der willentliche Glaube ständig Unaufrichtigkeit und Doppelspiel (oder Doppel-Ich) schafft. Wer etwas vom Glauben anderer glauben will, ist verdammt, weder die objektive Glaubenswahrheit noch das subjektive Glaubenserlebnis fassen zu können. Weder kann er sein *Außenstehen* nutzen, das Feld nachzuzeichnen, wo der Glaube erzeugt wird und das man nicht objektivieren kann, wenn man dazugehört, d. h. die Bedingungen für den Glauben nachzubilden, noch kann er seine Zugehörigkeit zu einem anderen Feld, z. B. zur Wissenschaft, nutzen, um die Spiele, in denen seine eigenen Überzeugungen, seine eigenen Investitionen erzeugt werden, zu objektivieren und sich durch diese teilnehmende Objektivierung real Erfahrungen anzueignen, die denen, die er beschreiben soll, gleichwertig sind, also die Instrumente, die man für eine zureichende Beschreibung der einen wie der anderen Erfahrung unbedingt braucht.¹

Der praktische Glaube ist kein »Gemütszustand« und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestützten Lehren (»Überzeugungen«), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*. Die ursprüngliche *doxa* ist jenes unmittelbare Verhältnis der Anerkennung, das in der Praxis zwischen einem Habitus und dem Feld hergestellt wird, auf das dieser abgestimmt ist, also jene stumme Erfahrung der Welt als einer selbstverständlichen, zu welcher der praktische Sinn verhilft. Der Glaube an Akte, der durch das Erstarken beigebracht wird, das den Leib in typisch Pascalscher Logik wie eine Gedächtnisstütze, wie einen Automaten, »der

¹ Der Ethnologe würde wohlwollender über Glauben oder Riten anderer reden, wenn er anfangs, seine eigenen Riten und Überzeugungen zu besitzen und zu beherrschen, die in seinen körperlichen Verbeugungen oder in seinen sprachlichen Wendungen verborgen sind oder sogar durch seine wissenschaftliche Praxis geistern, also seine prophylaktischen Fußnoten, versöhnlichen Einleitungen oder beschwörenden Zitate, ganz zu schweigen von seinem Kult um die *Gründerväter* seiner Disziplin oder ähnlichen wissenschaftliche Ahnherren. An ihnen könnte ihm aufgehen, daß die lächerlichsten Äußerlichkeiten unter gewissen Umständen zu Fragen von Leben und Tod werden können.

den Geist mitzieht, ohne daß dieser daran denkt«, und zugleich wie einen Speicher zur Aufbewahrung der kostbarsten Werte behandelt, ist die ausgeprägteste Form dieses »blinden oder auch symbolischen Denkens« (*cogito caeca vel symbolica*), von dem Leibniz spricht, wobei er zunächst an die Algebra denkt¹, und das von quasi-leiblichen Dispositionen erzeugt wird, von operativen Schemata ähnlich dem Rhythmus eines Verses, dessen Worte uns entfallen sind, oder dem Gang einer improvisierten Rede, also von übertragbaren Verfahren, rhetorischen Wendungen, Tricks oder Kunstgriffen, die kraft Übertragung unzählige praktische Metaphern erzeugen, die gewiß fast so »leer von Perzeption und Empfindung«² sind wie die »tauben Gedanken« des Algebraikers. Der praktische Sinn als Natur gewordene, in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit sorgt dafür, daß Praktiken in dem, was an ihnen dem Auge ihrer Erzeuger verborgen bleibt und eben die über das einzelne Subjekt hinausreichenden Grundlagen ihrer Erzeugung verhält *involontärr*, d. h. mit Alltagsverstand ausgestattet sind. Weil die Handelnden nie ganz genau wissen, was sie tun, hat ihr Tun mehr Sinn, als sie selber wissen.

In allen Gesellschaftsordnungen wird systematisch ausgenutzt, daß Leib und Sprache wie Speicher für bereitgehaltene Gedanken fungieren können, die aus der Entfernung und mit Verzögerung schon dadurch abgerufen werden können, daß der Leib wieder in eine Gesamthaltung gebracht wird, welche die mit die-

¹ »Ich pflege diese Erkenntnis blind oder auch symbolisch zu nennen, deren wir uns in der Algebra oder Arithmetik, ja sogar fast überall bedienen« (Leibniz, *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*, Frankfurt, Insel 1965, S. 37).

² Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Zweites Buch, Kap. XXI, 35 (Frankfurt, Insel 1961, S. 283). »Welche Notwendigkeit zwingt denn dazu, stets zu wissen, wie das geschieht, was man tut? Wissen denn etwa die Salze, die Metalle, die Pflanzen, Tiere und tausend andere belebte oder leblose Körper, wie das geschieht, was sie tun, und brauchen sie das zu wissen? Muß ein Öl- oder Fetttropfen Geometrie verstehen, um sich auf der Oberfläche des Wassers zu einer Kugel zusammenzuballen?« (Leibniz, *Die Theodizee*, Hamburg, Felix Meiner 1968, S. 400).

ser Haltung assoziierten Gefühle und Gedanken *heraufbeschwören* kann, also in einen jener Induktorzustände des Leibs, der Gemütszustände herbeiführen kann, wie Schauspielern bekannt ist. Daher die Sorgfalt, die bei der *Inszenierung* großer Massenfierlichkeiten nicht nur auf das (z. B. bei der Ausgestaltung der großen Barockfeste offensichtliche) Bemühen um feierliche Darstellung der Gruppe zurückgeht, sondern auch, wie zahlreiche Einsatzformen von Tanz und Gesang beweisen, auf die sicher unbestimmte Absicht, Gedanken zu ordnen und durch strikte Regelung der Praktiken, durch regelhafte Aufstellung der Leiber und besonders durch leibliche Ausdrucksformen der Gemütsbewegung wie Lachen oder Weinen Gefühle zu *suggieren*. Symbolische Wirkung dürfte auf der Macht über andere und insbesondere über deren Leib und Glauben fußen, verlichen von der kollektiv anerkannten Fähigkeit, durch verschiedenste Mittel auf die zutiefst verborgenen verbal-motorischen Zentren einzuwirken, um sie zu neutralisieren oder um sie zu reaktivieren, indem man sie mimetisch fungieren läßt.

Man könnte in Abwandlung eines Worts von Proust sagen, Arme und Beine seien voller verborgener Imperative. Und man fände kein Ende beim Aufzählen der Werte, die durch jene Substanzverwandlung verleiblicht worden sind, wie sie die heimliche Überredung durch eine stille Pädagogik bewirkt, die es vermag, eine komplette Kosmologie, Ethik, Metaphysik und Politik über so unscheinbare Ermahnungen wie »Halt dich gerade!« oder »Nimm das Messer nicht in die linke Hand!« beizubringen und über die scheinbar unbedeutendsten Einzelheiten von *Haltung, Betragen* oder körperliche und verbale *Manieren* den Grundprinzipien des kulturell Willkürlichen Geltung zu verschaffen, die damit Bewußtsein und Erklärung entzogen sind. Die Logik der Übertragung von Schemata, die aus jeder Technik des Leibes eine Art *pars totalis* macht, die von vornherein nach dem Paralogismus des *pars pro toto* fungieren kann, also jederzeit das ganze System beschwört, zu dem sie gehört, verleiht den scheinbar beschränktesten und zufälligsten Regelbefolgungen allgemeine Bedeutung. Die List der pädagogischen Vernunft liegt gerade darin, daß sie das Wesentliche unter dem äußeren Schein abnötigt, nur Unwesentliches wie z. B. Beachtung der Formen und Formen der Achtung zu erheischen, sichtbarste und

zugleich »selbstverständlichste« Manifestation der Unterwerfung unter die bestehende Ordnung, wie z. B. Zugeständnisse an die *Politesse* (Höflichkeit), die stets auch Konzessionen an die *Politik* enthalten.¹

Die körperliche Hexas ist die realisierte, *einverleibte*, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordenepolitische Mythologie. Der Gegensatz zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen realisiert sich darin, wie man sich *hält*, in der Körperhaltung, im Verhalten, und zwar in Gestalt des Gegensatzes zwischen dem Geraden und dem Krummen (Verbeugung), zwischen Festigkeit, Geradheit, Freimut (ins Gesicht sehen, die Stirn bieten und geradewegs aufs Ziel blicken oder losschlagen) einerseits und Bescheidenheit, Zurückhaltung, Nachgiebigkeit andererseits. Wie schon dadurch belegt wird, daß die meisten Worte zur Bezeichnung von Körperhaltungen auf Tugenden und Gemütszustände anspielen, sind in diesen beiden Verhältnissen zum Leib zwei Verhältnisse zu den anderen, zu Ort und Zeit mitzuenthalten, also zwei Wertssysteme. »Der Kabbyle ist spröde wie Bruyereholz, das lieber bricht, als sich biegen zu lassen.« Ein Mann von Ehre schreitet zügig und entschlossen aus. Sein Gang als der eines Menschen, der weiß, wohn er will, und daß er dort ohne Rücksicht auf Hindernisse rechtzeitig anlangen wird, steht durch seine Entschlossenheit im Gegensatz zum unsicheren Gang (*thikiti thamamah*), der von Unschlüssigkeit, halbherziger Zusage (*awal amamah*), Angst vor Verpflichtungen (die von der Frau sogar erwartet wird) und der Unfähigkeit künfter, Verpflichtungen einzubalten (des Mannes gemessener Schritt ist von der Hast dessen, der »große Sprünge

¹ So setzt die praktische Beherrschung der sogenannten Höflichkeitsregeln und besonders die Kunst, für verschiedene Kategorien von Empfängern die jeweils passende Formel (z. B. am Schluß eines Briefes) zu wählen, die stillschweigende Meisterung und mithin Anerkennung einer Gesamtheit von Gegensatzpaaren voraus, die für die implizite Axiomatik einer bestimmten politischen Ordnung konstitutiv sind: der Gegensätze zwischen Männern und Frauen, zwischen Jüngeren und Älteren, zwischen Persönlichem oder Privatem und Unpersönlichem – wie bei Behörden- oder Geschäftsbriefen – und schließlich zwischen Vorgesetzten, Gleichgestellten und Untergebenen.

macht« wie ein »Tänzer«, ebenso grundverschieden wie von der Trägheit dessen, der »trödeln«. Die gleichen Gegensätze bei den Tischsitzen: zunächst in den Mundbewegungen, da der Mann ungewungen und mit vollen Backen essen soll, nicht wie die Frauen *geziert*, halbherzig, bescheiden, zurückhaltend, aber auch verstohlen, heuchlerisch (da alle »Tugenden« der Unterordnung so zwiespältig sind wie schon die Worte zu ihrer Bezeichnung, die wie sie selber jederzeit ins Ungute umschlagen können); zweitens im Rhythmus, da der Mann von Ehre weder zu hastig, schlingend und gierig, noch zu langsam (und genußvoll) essen darf, also beide Arten des Sichgehenlassens meiden muß. Der Mannhafte, der ohne Umwege stracks aufs Ziel zugeht, ist auch der, welcher ohne schiefe Blicke, Worte, Gesten, nückische Schachzüge jedem die Stirn bietet und ins Gesicht blickt, der zu ihm kommt oder auf den er zugeht; stets hellwach, weil stets gefährdet, läßt er sich nichts entgehen, was um ihn herum geschieht, denn nur ein Zurechnungsunfähiger, der nichts zu fürchten hat, weil er in seiner Gruppe keinerlei Gewicht hat, kann sich leisten, in die Luft zu gucken oder zu Boden zu starren. Dagegen erwartet man von der gesirrenen Frau, die »weder mit dem Haupte, noch mit Händen oder Füßen« eine Unschicklichkeit begeht, daß sie leicht vornübergeneigt daherschreitet, mit niedergeschlagenen Augen, sich dabei vor jeder unschicklichen Gebärde, Körper-, Kopf- oder Armbewegung hütend. Ihr Blick meidet dabei alles bis auf den Fleck, wo sie den Fuß hinsetzen will, vor allem wenn sie zufällig an der Versammlung der Männer vorbeimüß. Ihr Gang muß das zu ausgeprägte Hüftschwackeln vermeiden, das sich aus kräftigem Auftreten ergibt; sie muß stets mit dem *thinieñ remth* gegürtet sein, einem rechteckigen Stück Stoff mit gelben, roten und schwarzen Streifen, das über dem Kleid getragen wird, und aufpassen, daß der Knoten ihres Kopfrucks sich nicht löst und ihr Haar nicht zu sehen ist. Kurzum, die eigentlich weibliche Tugend *lab'ia*, die Verschämtheit, Zurückhaltung, Bescheidenheit richtet den ganzen Frauenleib nach unten zur Erde, nach innen auf das Haus aus, während die Vorbildlichkeit des männlichen *nif* in der Bewegung nach oben, nach außen, hin zu den anderen Männern zur Geltung kommt.

Um nur diese eine Dimension des männlichen und weiblichen

Leibesgebarens vollständig erklären zu können, müßte man die gesamte Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern und zudem die geschlechtliche Arbeitsteilung abhandeln. Doch wollen wir uns hier nur an ein Beispiel halten, nämlich an die Aufgabenteilung bei der Olivenerte. Sie genügt, um aufzuzeigen, daß die Systeme von Gegensätzen, die man zu Unrecht als Wertsysteme beschreiben würde (in der mündlichen Schilderung der Gewährsleute erlangen sie die performative Evidenz des selbstverständlichen gewordenen Willkürlichen: der Mann macht dies – schirrt die Tiere an – und die Frau das), ihre symbolische Wirksamkeit ihrer praktischen Rückübersetzung in Gebärden verdanken, die sich von selbst verstehen, z. B. daß die Frau dem Mann die Tirtaleiter reicht oder einige Schritte hinter ihm geht. Hier nimmt der Gegensatz zwischen dem Geraden und dem Krümmen, zwischen dem Starren und dem Nachgiebigen die Gestalt des Unterschieds zwischen dem geraden und hochgereckten Mann an, der die Oliven (mit der Stange) vom Baum schüttelt, und der Frau, die sie gebückt aufammelt: dieses praktische, d. h. untrennbar zugleich logische wie axiologische Prinzip, häufig explizit ausgesprochen – »die Frau hebt auf, was der Mann zu Boden wirft« –, verbindet sich mit dem Gegensatz zwischen groß und klein und überläßt der Frau die zugleich niedrigen und minderwertigen, Unterwerfung und Nachgiebigkeit erheischenden, sorgfältigen, aber auch kleintlichen Arbeiten (»der Löwe sammelt keine Ameisen auf«) wie das Auflesen der Späne, die der Mann geschlagen hat (der für alles zuständig ist, was diskontinuierlich ist oder Diskontinuität erzeugt). Im Vorübergehen wird klar, wie eine derartige Logik sich selbst zu untermauern sucht, indem sie eine »Berufung« zu den Arbeiten vortäuscht, zu denen man verdammt ist, einen *amor fati*, der den Glauben an die geltende Rangordnung bekräftigt, indem er diese als in der Wirklichkeit begründet erscheinen läßt –, *was sie faktisch ist*, weil sie dazu beträgt, diese Wirklichkeit zu schaffen, und weil sich die verleblichen gesellschaftlichen Verhältnisse allen Anschein von Selbstverständlichkeit geben –, und das alles nicht bloß in den Augen derer, denen die herrschende Rangordnung zugute kommt.

Die Eigenschaften und Bewegungen des Körpers gesellschaftlich kennzeichnen heißt zugleich die grundlegendsten gesellschaft-

lichen Entscheidungen natürlich und den Leib mit seinen Eigenschaften und Ortsveränderungen zum analogen Operator machen, der alle möglichen praktischen Äquivalenzen zwischen den verschiedenen Teilungen der Sozialwelt herstellt, also der Teilung nach Geschlechtern, Altersklassen oder gesellschaftlichen Klassen, oder genauer nach Bedeutungen und Werten, die mit den Individuen assoziiert werden, die in den durch diese Teilungen determinierten Räumen praktisch äquivalente Plätze einnehmen. Alles erlaubt im besonderen den Schluß, daß die gesellschaftlichen Determiniertheiten, die mit einem bestimmten Platz im sozialen Raum zusammenhängen, durch das Verhältnis zum eigenen Leib die für die geschlechtliche Identität konstituierenden Dispositionen (wie Gang, Redeweise usw.) prägen, und sicher auch die sexuellen.¹

Anders gesagt, bedeutet die Überfrachtung der elementaren Akte der Leibbestäubung (aufwärts, abwärts, vorwärts oder rückwärts gehen usw.) und besonders des eigentlich sexuellen und somit biologisch vorgegebenen Aspekts dieser Leibbestäubung (eindringen oder das Eindringen gestatten, unten oder oben liegen usw.) mit Bedeutungen oder Werten, daß der *Sinn der Äquivalenzen zwischen dem physischen und dem sozialen Raum* und zwischen den Ortsveränderungen (z. B. Aufstieg oder Fall) in beiden Räumen eingepreßt und damit die grundlegendsten Strukturen einer Gruppe in den ursprünglichen Erfahrungen des Leibes verurteilt werden, welcher, wie man an Gefühlen gut sehen kann, Metaphern wörtlich nimmt.²

So ist zum Beispiel der Gegensatz zwischen dem Geraden und dem Krümmen, dessen Funktion in der einverleibten Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern wir gesehen haben, Grundlage der meisten Zeichen von Achtnung oder Verachtung, wie sie die

¹ Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß rein biologische Determiniertheiten der geschlechtlichen Identität die gesellschaftliche Stellung mitbestimmen können (indem sie z. B. der geltenden Definition des Vorbildlichen mehr oder minder nahestehende Dispositionen begünstigen, also solche, die in einer Gesellschaft mit Klassenreilung dem sozialen Aufstieg mehr oder minder förderlich sind).

² Wie die Hysterie, die nach Freud »den sprachlichen Ausdruck wörtlich nimmt, den Stich ins Herz« oder den »Schlag ins Gesicht« bei einer verletzenden Anrede wie eine reale Begebenheit empfindet«.

Höflichkeit in vielen Gesellschaften zur Symbolisierung von Herrschaftsverhältnissen benutzt: einerseits neigt oder senkt man Kopf und Stirn als Zeichen der Verwirrung oder Unterwerfung, schlägt man aus Demut oder Schüchternheit, aber auch aus Verschämtheit oder Scham die Augen nieder; blickt man zu Boden oder von unten herauf, verbeugt sich, wirft sich zu Füßen, unterwirft sich, verneigt sich, macht Bücklinge, Komplimente, Kratzfüße, wirft sich zu Boden (vor einer Majestät oder einem Gott); andererseits blickt man dagegen von oben herab oder sieht direkt ins Auge (gerader Blick), reckt sich, hebt den Blick oder Kopf, bietet die Stirn, trägt den Kopf hoch, will ihn nicht neigen, wehrt sich, sieht den Dingen ins Gesicht (widersteht ihnen also), ist obenauf.

Männliches Streben nach oben gegen weibliche Bewegung nach unten, Geradheit gegen Biegsamkeit, Wille zum Obenaufsein gegen Unterwerfung, diese grundlegenden Gegensätze der Gesellschaftsordnung zwischen Herrschenden und Beherrschten, aber auch zwischen herrschend Herrschenden und unterdrückt Herrschenden, sind stets geschlechtlich überdeterminiert, als hätte die Körpersprache von geschlechtlicher Herrschaft und Unterwerfung die Grundlage für die körperliche und verbale Sprache von gesellschaftlicher Herrschaft und Unterordnung abgegeben.¹

Weil die Ordnungsschemata, mit denen der Leib praktisch erfaßt und bewertet wird, immer doppelt begründet sind, in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der geschlechtlichen, wird das Verhältnis zum Leib je nach Geschlecht und nach der Form näher bestimmt, die die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern je nach ihrer Stellung in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung annimmt. So variiert der Wert des Gegensatzes zwischen groß und klein, der, wie zahlreiche Experimente gezeigt haben, für die Leibeswahrnehmung der Handelnden und für ihr gesamtes Verhältnis zu ihrem Leib grundlegend ist, mit dem Geschlecht, wel-

¹ Der Gegensatz zwischen den Geschlechtern kann sich auch auf den bei Beleidigungen durch Gebärden oder Worte heftig betonten Gegensatz zwischen dem Vorne (des Leibes) als Ort des geschlechtlichen Unterschieds und dem geschlechtlich undifferenzierten, potentiell weiblichen und unterwürfigen Hintern gründen.

ches selbst nach diesem Gegensatz gedacht wird (wobei die vorherrschende Vorstellung von Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern dem Manne die beherrschende Stellung einräumt, die des unarmenden, einhüllenden, umschlingenden, wachenden, alles überblickenden Beschützers usw.). Der solcherart näher bestimmte Gegensatz wird seinerseits je nach Klasse mit verschiedenen Werten besetzt, d. h. je nachdem, wie stark und zwingend der Gegensatz zwischen den Geschlechtern in dieser Arbeitsteilung in den Praktiken oder im Diskurs zur Geltung kommt (von der schroffen Alternative – »Macker« und »Tunte« – bis zur kontinuierlichen Skala), und je nach der Form, die der unvermeidliche Kompromiß zwischen dem realen Leib und dem legitimen, d. h. idealen Leib (einschließlich der Geschlechtseigenschaften, die ihm jede gesellschaftliche Klasse zuweist) annehmen muß, um sich an die Notwendigkeiten der Klassenlage anzupassen.

Als von einem Verhältnis zu Sprache und Zeit untrennbare grundlegende Dimension des Habitus kann das Verhältnis zum Leib nicht auf ein »Bild des Leibes«, auf eine subjektive Vorstellung (die Psychologie spricht so gar wie unterschiedlos von *body image* oder *body concept*) zurückgeführt werden, die sich hauptsächlich aufgrund der Leibesvorstellung bildet, die von den anderen erzeugt und rückübertragen wird. Hier irt die Sozialpsychologie, wenn sie die Dialektik der Einverleibung auf die Ebene der *Repräsentationen* verlegt, wobei das Bild des Leibes als von der Gruppe rückübertragener deskriptiver und normativer *feedback* das Selbstbild (*self-image* oder *looking-glass self*) erzeuge, d. h. die ein gewisses Selbstwertgefühl (*self-esteem*) implizierende Vorstellung eines Handelnden von seiner sozialen »Wirkung« auf andere (Verführungskunst, Charme usw.). Dies zunächst deswegen, weil alle Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata, in denen eine Gruppe ihre Grundstrukturen und die Äußerungsschemata festlegt, mit denen sie für diese eine erste Objektivierung und damit Verstärkung gewährleistet, sich von Anfang an zwischen das Individuum und seinen Leib schalten: die Anwendung der grundlegenden Schemata auf den eigenen Leib und besonders auf die unter dem Gesichtspunkt dieser Schemata relevantesten Teile dieses Leibes ist wegen dessen, was in den Leib investiert ist, gewiß eine der hervorragendsten Gele-

genheiten zur Einverleibung von Schemata.¹ Aber auch und vor allem weil der Prozeß des Erwerbs, praktische *Mimesis* (oder *Minerismus*) als So-tun-als-ob, das ein umfassendes Verhältnis der Identifikation voraussetzt, nichts von einer *Nachahmung* an sich hat, die ein bewußtes Bemühen um Reproduktion eines explizit zum Modell gemachten Akts, Objekts oder Sprechens voraussetzen würde, und der Prozeß der Reproduktion, der als praktische Reaktivierung zur Erinnerung ebenso im Gegensatz steht wie zum Wissen, sich eher außerhalb von Bewußtsein und Äußerung, also außerhalb der reflexiven Distanz abspielen, die sie voraussetzen. Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt. Er stellt sich nicht vor, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern *agiert* die Vergangenheit *aus*, die damit als solche aufgehoben wird, erlebt sie wieder.² Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man. Besonders deutlich wird dies in Gesellschaften ohne Schrift, in denen ererbtes Wissen nur in einverleibtem Zustand lebendig bleiben kann. Nie abgelöst von dem Leib, der es trägt, kann dieses Wissen nur um den Preis einer Art Leibestübung wiedergegeben werden, die

¹ Neben allen sozialen Urteilen, die unmittelbar auf den eigenen Leib oder den eines anderen bezogen sind und mit aller willkürlichen Gewalt selbstverständlich gewordener Willkür die Leibesbeschaffenheit zum Schicksal machen (»für ein Mädchen ist sie zu groß« oder »bei einem Jungen ist das nicht so schlimm« – etwa eine Narbe), sind es die Schemata und die Realisierungen von Schemata bei der sozialen Einordnung oder der Unterscheidung von männlichen oder weiblichen, armen oder reichen Gegenständen (Werkzeugen, Schmuck), die sich direkt auf den Leib beziehen, bisweilen durch die für ihren richtigen Gebrauch nötige Körpergröße oder -haltung, und damit das Verhältnis zum Leib, ja sogar die Leibeserfahrung prägen. So kann in einer Welt, die den Gegensatz zwischen dem (physisch, aber auch sozial, moralisch) Großen und dem Kleinen zur Grundlage des Geschlechtsunterschieds macht, nicht erstaunen, daß die Männer, wie Seymour Fischer bemerkt, sich eher Sorgen über »zu kleine« Körperteile machen, während Frauen bei sich Körperregionen kritisch betrachten, die ihnen »zu groß« vorkommen.

² Man könnte hier *Beggon* mit seinem Werk *Materie und Gedächtnis* zitieren, der im Negativen die wichtigsten Bestandteile einer Beschreibung der Eigenlogik der Praxis liefert (z. B. die »Pantomime« und die »im Entstehen begriffenen Worte«), die die Darstellung des Vergangenen begleiten.