

Das Kultur-Wissen des Habitus. Ausführungen zu Pierre Bourdieus Rekonzeptualisierung des ethnologischen Kulturbegriffs angesichts der Kultur der Moderne

JOCHEN BONZ

Pierre Bourdieu ist der einflussreichste Soziologe des späten 20. Jahrhunderts. Von ihm geprägte Begriffe wie *Habitus*, *Distinktion* und *kulturelles Kapital* gehören zum Grundvokabular des zeitgenössischen geistes- und sozialwissenschaftlichen Sprachgebrauchs und Denkens. Aufgrund seines politischen Engagements, das sich besonders an seinem Spätwerk *Das Elend der Welt* festmachen lässt, gilt Bourdieu als einer der letzten kritischen, in eine breite Öffentlichkeit hinein wirkenden Intellektuellen. Ein weniger geläufiger Blick auf Bourdieu besteht darin, ihn als Ethnologen zu betrachten. Als solchen verstehe ich ihn im vorliegenden Text. Ich setze Bourdieu damit in eine Perspektive, in der zentrale bourdieusche Begriffe wie der *Habitus* in ihrer Ausdruckskraft als Konzeptionen zur Analyse der modernen Gesellschaft unter (im ethnologischen Wortsinn) *kulturellen* Gesichtspunkten deutlich werden.

Im Mittelpunkt meiner Ausführungen steht die Beziehung zwischen Bourdieus Konzeption des Habitus und einem Wissen, das ich als *Kultur-Wissen* bezeichne. Bei ihm handelt es sich streng genommen nicht um ein, sondern um zwei Arten von Wissen. Einerseits ist damit gemeint, dass das *Subjekt eines Habitus* gerade dadurch gekennzeichnet

ist, über ein als kulturell zu bezeichnendes Wissen zu verfügen. Dieses besteht in einem sowohl bewussten als auch unbewusst im Subjekt wirkenden, impliziten, handlungsleitenden Wissen.

Außerdem verstehe ich unter *Kultur-Wissen* aber auch das spezifisch ethnologische Wissen darüber, dass es eines Habitus als *Voraussetzung* eines solchen Subjekts bedarf. Subjektivität wird hier demnach in Abhängigkeit von kulturellen Voraussetzungen gedacht. In der klassischen Ethnografie ist dieses Wissen unumstritten und besitzt selbst den Charakter eines impliziten Wissens. Das kommt etwa bei Bronislaw Malinowski in seiner berühmten, 1922 veröffentlichten Studie *Argonauten des westlichen Pazifik* zum Ausdruck, wenn er am Beispiel der Autorität des Häuptlings die Wirkmächtigkeit von Konventionen betont. „In vielen Fällen ist er nicht mehr als der *primus inter pares* in einer Gruppe Dorfältester, die sich in allen wichtigen Angelegenheiten zusammen beraten und in gemeinsamem Einverständnis zu einer Entscheidung gelangen.“ Dabei dürfe man allerdings nicht die Grundlage solcher Entscheidungsfindungen übersehen, nämlich die Tatsache, „dass kaum Raum für Zweifel oder Beratungen bleibt, da sich Eingeborene sowohl gemeinsam als auch einzeln mit ihren Handlungen stets in traditionellen und konventionellen Bahnen bewegen“ (Malinowski 1979: 90). Die Konvention, die in unserer modernen Kultur in der Regel in ihrem einschränkenden, determinierenden Charakter wahrgenommen wird, scheint bei den Trobriandern zum Zeitpunkt von Malinowskis Studie zunächst etwas zu sein, das von diesen *gar nicht* wahrgenommen wird. Die Trobriander scheinen in ihren Konventionen selbstverständlich – d.h. als Subjekte, die auf der Grundlage der Konventionen entstehen – zu leben.

Im Paradigma der klassischen Ethnologie gehört die Wirkmächtigkeit der Konvention zu einer holistischen Kulturauffassung, in der Kulturen als zugleich subjektkonstitutiv und als in sich geschlossene Universen begriffen werden. In der synchronen Perspektive auf Kulturen und im Bemühen, einen kulturellen Reichtum zu dokumentieren, der bereits im Verschwinden begriffen ist, entstehen so Beschreibungen, die wir heute als *essentialistisch* bezeichnen, nämlich Beschreibungen von Kulturen als „konkreten Wesenheiten“ (Baumann 1998: 289).

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts wird dieser Essentialismus immer fragwürdiger. Lévi-Strauss' ethnologischer Strukturalismus beispielsweise, der als der Ausdruck der avancierten ethnologischen Theoriebildung zur Mitte des Jahrhunderts gelten kann, geht über den Essentialismus hinaus, indem er anstatt der Ebene der Artikulationen, der Gegenstände der Kulturen, deren konstitutive Momente erfasst: die Kategorien und die Logik des *wilden Denkens*, die *elementaren*, auf Tauschbeziehungen fußenden verwandtschaftlichen, gesellschaftlichen Ordnungen.

Indem Lévi-Strauss solche kulturkonstitutiven Strukturen allerdings als anthropologische Konstanten auffasst, lässt er den Essentialismus nicht hinter sich, sondern verschiebt ihn auf eine andere Ebene. Es ist, um die strukturalistische Unterscheidung innerhalb des sprachlichen Zeichens aufzugreifen, kein Essentialismus mehr auf der Ebene der Signifikate, sondern ein Essentialismus auf der Ebene der Signifikanten. Er ist nicht auf der Ebene der Bedeutungen angesiedelt; seine Ebene ist die der Bedeutungsträger, die als Voraussetzungen der Bedeutungsartikulation Bedeutungen artikulieren.

Die zeitgenössische Ethnologie arbeitet weitgehend vor dem Hintergrund eines Selbstreflexionsprozesses, der unter der Bezeichnung *Writing-Culture-Debatte* über die Grenzen des Faches hinaus wahrgenommen wurde und schwerpunktmäßig zwischen Mitte der Achtziger- und Mitte der Neunzigerjahre stattfand (vgl. Berg/Fuchs 1993). In diesem Vorgang ist ein neues Paradigma entstanden, das die Selbstreflexivität des Ethnologen ständig insofern mitdenkt, als es die Ethnografie nicht länger als Beschreibung von Tatsachen, sondern als aktive Mitkonstruktion der Kultur auf der Ebene von Repräsentationen begreift. Als weitere Mitwirkende an diesem Konstruktionsvorgang werden freilich die Akteure einer jeweiligen kulturellen Situation betrachtet, von denen man deshalb bemüht ist, sie auch an der Fixierung der Repräsentation zu beteiligen.¹

In diesem Paradigma ist eine Abhängigkeit der Subjektivität von sie artikulierenden Momenten der Kultur nur schwer zu denken. Das hat zur Folge, dass heute zwar viel von Kultur die Rede ist, aber diese wenig konsequent gedacht wird. Wie sollte man sich auch eine Enkulturation in derart komplexe und dynamische kulturelle Verhältnisse wie die der Spätmoderne vorstellen? Eine Tendenz zeitgenössischer ethnologischer Ansätze besteht deshalb darin, Kultur zwar als komplex und dynamisch zu denken, ein Subjekt einer entsprechend dynamischen Wirklichkeitswahrnehmung jedoch einfach als gegeben vorauszusetzen.²

Vor dem Hintergrund des Kultur-Wissens der klassischen Ethnologie ist diese Praxis allerdings ebenso unbefriedigend wie angesichts der spätmodernen Krisen der Subjektivität, die den Fluchtpunkt meiner Überlegungen bilden. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen zeitgenössischer Subjektivität und Kultur stellt sich für mich deshalb

1 Ein exemplarisches Beispiel ist die viel beachtete Studie Abu-Lughods (1994): „Writing Women’s Worlds – Bedouin Stories“. Vgl. auch Kohl (1998) zur Tradition als Erfindung.

2 Ein prominentes Beispiel hierfür ist die Akteur-Netzwerk-Theorie. Sie denkt Kultur als hoch variable Ontologie, ohne in diesem Zusammenhang eine hiervon betroffene Subjektivität auch nur anzusprechen (vgl. Latour 1998).

weiterhin und mit Vehemenz. Es lohnt sich, in diesem Punkt am Wissen der klassischen Ethnologie festzuhalten und die Frage aufzuwerfen, wie sich das Subjekt einer Kultur der Moderne denken lässt. Bourdieu stellt diese Frage in das Zentrum seines Werks. Sie stellt sich dort in der folgenden Form: In welcher Weise und aufgrund welcher gesellschaftlichen Voraussetzungen ist das Subjekt der Moderne in der sozialen Realität zu einem Subjekt von Wissen und Handlungen geworden? Wie Bourdieu diese Frage artikuliert und welche Antworten er ihr anbietet, führe ich im Weiteren in mehreren Schritten im Detail aus.

Der Skandal des Habitus

Die zentrale Konzeption in Bourdieus Werk ist der *Habitus*. In einem Gespräch mit Loïc Wacquant, das um diese Konzeption kreist, weist Bourdieu selbst darauf hin, dass sich das, worum es ihm damit gehe, am besten nicht rein theoretisch, sondern am empirischen Material begreifen lasse (Bourdieu und Wacquant 1996: 175). Und er nennt exemplarisch *Der Staatsadel*, die zusammenfassende Darstellung seiner Untersuchung des französischen Bildungssystems. Diesem Hinweis Bourdieus folge ich.

Entgegen der allgemeinen Vorstellung von der Leistungsbezogenheit und Begabung bewertet das französische Bildungswesen, so Bourdieus Schluss, das *kulturelle Erbe* des Einzelnen. Dieses wird *sanktioniert*, wie Bourdieu sich ausdrückt (Bourdieu 2003a: 80, 90). Seine Annahme führt er in der folgenden Weise aus:

„[...] Weil die Ausschlussmechanismen die ganze schulische Laufbahn über wirksam sind, ist es legitim, ihre Auswirkungen auf deren höchsten Stufen zu verfolgen. Dann zeigt sich, dass die Zugangschancen zum Hochschulstudium Resultat einer direkten oder indirekten Auslese sind, von der die Angehörigen der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen die gesamte Schulzeit über unterschiedlich hart betroffen sind. Die Chancen, die Universität zu besuchen, sind für das Kind eines höheren Angestellten achtzigmal größer als für das Kind eines Landarbeiters, vierzigmal größer als für ein Arbeiterkind und immer noch doppelt so groß wie für das Kind eines mittleren Angestellten. [...] In der Tat scheint sich für den unterschiedlichen Schulerfolg, den man zumeist der unterschiedlichen Begabung zurechnet, eine vollständige soziologische Erklärung zu finden. Meistens wird der Einfluss des kulturellen Privilegs nur in seinen augenfälligsten Formen wahrgenommen: Empfehlungen oder Beziehungen, Unterstützung bei den Schularbeiten, Nachhilfeunterricht, Informiertheit über das Bildungswesen und die Berufsmöglichkeiten. In Wirklichkeit jedoch vermittelt jede Familie ihren Kindern auf eher indirekten als direkten

Wegen ein bestimmtes kulturelles Kapital und ein bestimmtes Ethos, ein System impliziter und tief verinnerlichter Werte, das u.a. auch Einstellungen zum kulturellen Kapital und zur schulischen Institution entscheidend beeinflusst. Das kulturelle Erbe, das unter beiden Aspekten nach sozialen Klassen variiert, ist für die ursprüngliche Ungleichheit der Kinder in Bezug auf die schulische Bewährungsprobe und damit die unterschiedlichen Erfolgsquoten verantwortlich“ (ebd. 80f.).³

Bourdieu bezeichnet hier ein *kulturelles Erbe* als für den schulischen Erfolg entscheidend. Das *kulturelle Erbe* lässt sich als schichtspezifisches, implizites Wissen verstehen, das innerhalb der Familie von den Eltern auf die Kinder in der Form einer Enkulturation übergeht. Es umfasst kulturelle Bildung, Werte und Haltungen gegenüber gesellschaftlichen Institutionen.

Konkret wird Bourdieu am Beispiel seiner Forschungsdaten über Studierende der Geisteswissenschaften. Als Voraussetzungen ihres Erfolgs werden von Bourdieu mehrere Aspekte genannt. Sie müssen dem Einzelnen gegeben sein im Sinne eines „Bestandteil[s] der konkreten Erfahrungswelt“ (ebd.: 84). Zum einen handelt es sich dabei um „zweckfreie Bildung“ (ebd.), nämlich die „Vertrautheit mit den Werken“ (ebd.) des Theaters, der klassischen Musik, des Jazz, Films, der Malerei (vgl. ebd.: 82, 84). Des Weiteren handelt es sich um eine sprachliche Kompetenz, die als sprachliche Gewandtheit und Ungezwungenheit empfunden wird (vgl. ebd.: 82, 83) und in Zeugnissen lobend Erwähnung findet als Reichtum des Stils und Differenziertheit des Ausdrucks (vgl. ebd.: 85). Der dritte von Bourdieu angeführte Aspekt ist ein selbstverständliches Wissen über die „Welt der Universität“ (ebd.: 83). Zusammenfassend konstatiert Bourdieu:

„Der bedeutendste und im Zusammenhang mit der Schule wirksamste Teil des kulturellen Erbes, die zweckfreie Bildung und die Sprache, wird auf osmotische Weise übertragen, ohne jedes methodische Bemühen und jede manifeste Einwirkung. Und gerade das trägt dazu bei, die Angehörigen der gebildeten Klasse in ihrer Überzeugung zu bestärken, dass sie diese Kenntnisse,

3 Bourdieus Begriff des kulturellen Erbes ist einigermaßen unscharf. Mit Kultur ist hier, wie auch in der Bezeichnung *kulturelles Kapital*, vor allem die Bildung in ästhetischen Dingen gemeint. Dies wird auch deutlich durch seine Unterscheidung zwischen diesem und dem ethnologischen Kulturbegriff (vgl. Bourdieu 2003a: 88). Dennoch schwingt im kulturellen Erbe, da es ein habituelles Erbe darstellt, der ethnologische Kulturbegriff indirekt mit.

diese Fähigkeiten und diese Einstellungen, die ihnen nie als das Resultat von Lernprozessen erscheinen, nur ihrer Begabung zu verdanken haben“ (ebd.: 85).

In der Bezeichnung *kulturelles Erbe* und am Beispiel eines der Untersuchungsfelder Bourdieus haben wir eine Vorstellung des soziokulturellen Funktionsmechanismus bekommen, für den Bourdieu den Begriff *Habitus* wählt. Wenn wir uns von hier aus der Funktionsweise dieses Mechanismus nähern, so lässt sich diese als Übereinstimmung von innerer und äußerer Realität, „sozialer und einverleibter Strukturen“ (Bourdieu 2001: 311) fassen. Oder auch, um eine häufige Formulierung Bourdieus zu gebrauchen, als *Homologie objektiver sozialer und subjektiver mentaler, kognitiver Strukturen* d.h. der „Wahrnehmungs- und Handlungskategorien“, die „sich mit den objektiven Strukturen in [...] Einklang befinden, weil sie das Produkt der Inkorporation dieser Strukturen sind.“ (Bourdieu 2004: 15f.)⁴

Entsprechend lässt sich zwar analytisch zwischen den Wahrnehmungs- und Handlungskategorien des Habitus einerseits und andererseits den „Strukturen des sozialen Raums“ (ebd.: 17), dem gesellschaftlichen *Feld*, dem sie mehr oder weniger adäquat sind, unterscheiden. Ohne die Annahme einer grundlegenden Homologie kann der Habitus jedoch nicht gedacht werden (vgl. Bourdieu 2005: 97-122).

Hierfür spricht zum einen ein genealogisches Argument: Der Habitus entsteht im Zuge eines Sozialisations-, im Zuge eines Enkulturationsvorgangs in der Erfahrung einer spezifischen Wirklichkeit, in Bourdieus Worten: in der Erfahrung spezifischer objektiver Strukturen. Hieraus leitet sich ein weiteres Argument ab. „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“ (ebd.: 100). Die einer „willkürlichen Bedingung innewohnenden Regelmäßigkeiten“ erscheinen deshalb als natürlich, „weil sie den Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata zugrunde liegen, mit denen sie erfasst werden“ (ebd.). Dieses Argument einer der Dimensionen des Kulturellen inhärenten Tautologie artikuliert

4 Aus der Übereinstimmung von innerer und äußerer Realität ergibt sich das symbolische Kapital, das sich aus kulturellem und sozialem Kapital zusammensetzt (vgl. Bourdieu 2001: 311ff.). Um das Extrem an Übereinstimmung handelt es sich bei der *doxischen Erfahrung der Welt*, d.h. die Erfahrung „einer Welt ohne Unvorhergesehenes, in der alles als selbstverständlich gelten kann, weil die immanenten Tendenzen der bestehenden Ordnung beständig Erwartungen entgegenkommen, die spontan dazu neigen, ihnen voraus zu eilen.“ (Bourdieu 2004: 17) Auf den hier angeführten Aspekt der Zeitlichkeit komme ich zurück.

Bourdieu in etlichen Formulierungen wie: „[D]er Habitus [ist] eine unbegrenzte Fähigkeit [...], in völliger (kontrollierter) Freiheit Hervorbringungen – Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen, Handlungen – zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen“ (ebd.: 103).

Mit dieser Tautologie bzw. mit der Tatsache, dass es sich beim Habitus um einen Effekt der Sozialisation handelt, um das kulturelle *Erbe*, ist der mit dem Habitus einhergehende Skandal verbunden: Einen für bestimmte soziokulturelle Verhältnisse adäquaten Habitus zu besitzen, resultiert im Subjekt dieses Habitus nicht aus persönlichen Leistungen oder Begabung, sondern es *hat* ihn entweder (erhalten), oder es hat ihn *nicht* (erhalten).

Die Produktivität des Habitus

Bisher haben wir den Habitus als ein Phänomen sozialer Ungerechtigkeit und dieses Phänomen in seiner prinzipiellen Logik der Kohärenz von innerer und äußerer Realität kennen gelernt. Beide Beobachtungen an der Konzeption des Habitus resultieren aus einer Außensicht auf den Habitus. Wenn wir nun zum Zweck einer näheren Betrachtung seines Funktionsmechanismus von der Außen- auf die Innenseite des Habitus wechseln, tritt uns Bourdieus Metapher für Gesellschaft entgegen – das Spiel. Der Habitus erscheint als Voraussetzung zur Beteiligung am Spiel. Er erzeugt einen Sinn für das Spiel. Diesen Sinn bezeichnet Bourdieu als praktischen Sinn.

Was wir bisher als Kennzeichen des Habitus festgehalten haben, lässt sich damit in dieser Weise formulieren: „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“ (ebd.: 122).

Mit dem Spielbegriff wird die Habituskonzeption auf eine erfahrungsnahen Weise greifbar, z.B. indem an die Stelle einer so abstrakten Kategorie wie den objektiven sozialen Strukturen der Spielraum tritt. Darüber hinaus ist ein weiteres, bislang nicht artikuliertes Moment hinzugekommen. Als Sinn für das Spiel ist der Habitus nun benannt als ein Mechanismus, der im Subjekt Motivationen erzeugt, Interessen herstellt. Um es mit dem zentralen Begriff der strukturalen Psychoanalyse zu sagen: der Habitus schafft ein Begehren. Im folgenden Bourdieu-Zitat wird dieses Moment sehr deutlich.

„Über die von ihr angebotenen sozialen Spiele verschafft die soziale Welt mehr und anderes als das, was diese scheinbar bieten: Die Jagd zählt, wie Pascal bemerkt, ebenso viel wie die Beute, wenn nicht sogar mehr, und im Handeln liegt ein Glück, das über die offenkundigen Gewinne – Lohn, Preis, Auszeichnung – hinausgeht; es besteht darin, der Gleichgültigkeit (oder Depression) zu entrinnen, beschäftigt zu sein, Ziele zu haben und sich objektiv, also subjektiv mit einem sozialen Auftrag versehen zu fühlen. Erwartet, umworben, mit Verpflichtungen und Verbindlichkeiten überhäuft sein heißt nicht nur der Einsamkeit oder Bedeutungslosigkeit entkommen, es heißt, auf die kontinuierlichste und konkreteste Weise das Gefühl haben, für die anderen zu zählen, also an sich wichtig zu sein“ (Bourdieu 2001: 309).

Ein Begehren zu haben, zu spielen, heißt demnach, Ziele zu haben, beschäftigt, nicht gleichgültig, nicht depressiv zu sein. Hiermit in Beziehung steht, dass mit dem Spielen das Vorhandensein anderer verbunden ist. Vor ihnen tritt das Subjekt als Mitspieler in Erscheinung. Zu spielen heißt deshalb auch, einen Auftrag zu haben, erwartet und umworben zu sein. Mit einem Begriff ausgedrückt, dessen geisteswissenschaftlicher Gebrauch seit einigen Jahren eng mit dem Namen Axel Honneth (2002) verbunden ist: Auf der Innenseite des Habitus, in der Beteiligung am Spiel der Gesellschaft, findet das Subjekt des Habitus eine fundamentale Anerkennung.

Mit dem Habitus entstehen in seinem Subjekt Gegenstände und Interessen von kollektivem Wert; eine gemeinsame Welt, wie es bei Bourdieu heißt (vgl. Bourdieu 2005: 102f.).

Zur Funktionsweise des Habitus: Referenzsysteme als Voraussetzung der Wahrnehmung und Handlung

Die gemeinsame Welt kommt im Subjekt des Habitus dadurch zustande, dass dieser die Wirklichkeit ordnet: Der Habitus macht die Wirklichkeit für sein Subjekt lesbar. Als praktischer Sinn wählt er aus, was wichtig und richtig ist in einer gegebenen Situation.

„Je nachdem, *um was es geht*, also nach dem Prinzip der stillschweigenden und praktischen Relevanz, *wählt* der praktische Sinn bestimmte Objekte oder Handlungen und folglich bestimmte ihrer Aspekte aus, indem er diejenigen betont, die ihn etwas angehen oder bestimmen, was er in der jeweiligen Situation zu leisten hat [...] und unterscheidet so zwischen relevanten Eigenschaften und irrelevanten“ (ebd.: 163).

In diesem Auswahlvorgang ordnet sich die Wirklichkeit zur Welt. Über seine Funktionsweise schreibt Bourdieu: „Die Logik der Praxis [beruht] auf einem System von objektiv schlüssigen Erzeugungs- und Ordnungsschemata und [dient] in praxi als häufig ungenaues, aber systematisches Auswahlprinzip“ (ebd.: 187). Diese Konzeption der Schemata lässt sich als das strukturalistische Erbe Bourdieus verstehen. Andreas Reckwitz etwa begreift sie als *kollektiv wirksames Differenzensystem*, das Bedeutung holistisch artikuliert, in Analogie zur Sprache, wie sie in der synchronen Perspektive erscheint: „Dem [auf der Grundlage des Habitus möglichen] Handeln liegen nicht einzelne Sinnelemente zugrunde, sondern Sinnsysteme, deren Elemente sich wie in einem Bedeutungsnetz erst durch Differentsetzungen gegenseitig Bedeutung geben“ (Reckwitz 2000: 320).

Am Beispiel von Bourdieus Analyse des Konsums und des Umgangs mit Kunst in *Die feinen Unterschiede* stellt Reckwitz die Produktivität der Referenzsysteme am Beispiel klassenspezifischer Kategorien dar, die als Leitdifferenzen des Geschmacks fungieren. Bourdieu zeige,

„wie in der französischen Oberklasse eine Leitdifferenz zwischen *Form* und *Substanz* verankert ist, die sich im Feld des Konsums als Leitdifferenz zwischen *originellen (und nutzlosen) Eigenschaften* und *nützlichen (aber unoriginellen) Eigenschaften* von Konsumobjekten niederschlägt, wobei der ersten Seite der Unterscheidung eine positive, der zweiten eine negative Bewertung zugeordnet wird: Alle potentiellen Konsumobjekte werden [...] auf der Grundlage dieses Sinnmusters kategorisiert“ (ebd.: 327).

Der Habitus des Kleinbürgertums ist durch eine andere Leitdifferenz bestimmt, nämlich die Unterscheidung von Angemessenheit auf der einen, Extraordinarität oder Vulgarität auf der anderen Seite. Die Unterscheidung, mit welcher der Code der Arbeiterschaft Konsumgegenstände betrachtet, sei schließlich durch die Unterscheidung von *Nützlichem* und *Notwendigem* gegenüber *Überflüssigem* bestimmt.

An diesen Beispielen wird deutlich, wie der Habitus als praktischer Sinn arbeitet. Im Subjekt des Habitus entsteht die Welt aufgrund der Kategorien, die den jeweiligen Habitus kennzeichnen. Im Gegensatz zur klassisch-ethnologischen Kulturkonzeption, in der der kulturelle Code der äußeren Wirklichkeit völlig entspricht, ermöglicht die Konzeption des Habitus, zwischen einer kollektiv wirksamen Welt (im Sinne von *Wirklichkeitswahrnehmung*) und einer *äußeren* Realität zu unterscheiden. Erstere lässt sich, wie wir gesehen haben, beschreiben. Und auch Letztere lässt sich dann näher bestimmen – bei Bourdieu selbst indem er konstatiert, dass sich die äußere Realität und ein bestimmter Habitus

entsprechen, was genauer heißt, dass sie sich mehr entsprechen als der äußeren Realität *andere* Habitus entsprechen.

Zur Bezeichnung der Funktionsweise des Habitus als kollektivem Code zur Ordnung der Wirklichkeit spricht Bourdieu vom *modus operandus* oder auch von *Disposition*. Der spezifischen Disposition entsprechend ordnet sich im Subjekt des Habitus in der Begegnung mit der Wirklichkeit diese entsprechend seines Habitus zur Welt, indem ihm in einer bestimmten *Situation* das Bestimmte in den Sinn kommt, das seine Wahrnehmung und Handlung *ausrichtet* (vgl. Bourdieu 2005: 164f.).

Beispiele für Welten: *Homo Academicus* und die Kabylen

Bei Bourdieu finden sich neben den theoretischen Schriften immer wieder auch materialreiche Darstellungen, die das aus groß angelegten empirischen Forschungen stammende Datenmaterial zusammenhängend darstellen. Die Untersuchung zum Bildungssystem habe ich schon erwähnt. An dieser Stelle gebe ich zwei Beispiele für Bourdieus Beschreibung von Welten. Die eine, Bourdieus Analyse der Kultur der Universität, steht im Zusammenhang mit der Bildungsstudie. Beim zweiten Beispiel handelt es sich um Material aus Bourdieus früherer Feldforschung in Algerien.

Im *Homo Academicus* beschreibt Bourdieu die geistes- und sozialwissenschaftliche französische Universität der Sechzigerjahre als ein Spiel um *universitäres Kapital* (vgl. Bourdieu 1988: 149). Gemeint ist mit universitärem Kapital das „soziale Gewicht“ (ebd.: 151), mit anderen Worten: der Einfluss, oder wie Bourdieu in diesem Zusammenhang meistens formuliert, die Macht einer Person.

Als hervorstechendes Kennzeichen der Welt der Universität betont Bourdieu das Moment der Konkurrenz. So spricht er vom „Wettbewerbsspiel“ (ebd.: 155), von der erforderlichen „Wettkampfeinstellung“ (ebd.: 154), einem „Wettlauf“ (ebd.: 153) bzw. einer „Wettbewerbsprüfung“ (ebd.). Insgesamt versteht er die Welt der Universität als ein auf Hierarchie und Wettbewerb gegründetes Milieu (vgl. ebd.: 151).

Bourdieu gibt zwei Bereiche an, in denen gespielt und damit universitäres Kapital erworben werden kann. Sie entsprechen „Pole[n] des universitären Feldes“ (ebd.) und Formen universitärer Macht. Auf der einen Seite steht die „Herrschaft über Instrumente zur Reproduktion der Körperschaft“ (ebd.: 142) und überhaupt der Einfluss auf die Universität als Institution. Seinen Ausdruck findet dieses Kapital etwa in der Mitgliedschaft in Kommissionen. Am anderen Pol sieht Bourdieu bedeutende

Gelehrte und Intellektuelle. Als Kategorien, die das universitäre Kapital in ihrem Bereich anzeigen, nennt er die sich in der Leitung von Forschergruppen äußernde Autorität, das Maß an Anerkennung durch die *scientific community*, wie es sich etwa in der Zitier- und Übersetzungsrate artikuliert; die intellektuelle Prominenz, die sich etwa in der Erwähnung in Nachschlagewerken, der Veröffentlichung in bestimmten Buchreihen, der Mitgliedschaft im Redaktionsstab wissenschaftlicher Zeitschriften und in der Nähe zur bürgerlichen Presse und zum Fernsehen zeigt.

In beiden Fällen begreift Bourdieu die jeweiligen Habitus als ererbtes Kapital. Ihre gemeinsame Grundlage besteht in der Nähe zur Pariser Bourgeoisie. Im institutionellen Bereich sind vor allem die Söhne von Industriellen, Ingenieuren und Offizieren erfolgreich; im intellektuellen Bereich die Söhne von Universitätsprofessoren (vgl. ebd.: 146). Gespielt wird mit Hilfe von Beziehungen (ebd.: 152f.) und auf der Grundlage der die Universität kennzeichnenden Abhängigkeitsbeziehungen (ebd.: 149) mit der Waffe *Zeit*. Die Zeit der anderen zu manipulieren, heißt Macht auszuüben, indem man „den Rhythmus ihrer Karriere“ (ebd.: 155) bestimmt.⁵

Auch in Bourdieus Darstellung der kabyllischen Kultur, die auf seinen Feldforschungen im Algerien der Fünfzigerjahre beruht, bildet die Zeit den Mittelpunkt seiner Ausführung. Er beschreibt die Praxis des Gabentauschs bei den Kabylen in einer Abgrenzungsbewegung gegenüber der strukturalistischen Beschreibung von Tauschsystemen bei Lévi-Strauss. Während in Lévi-Strauss' Betrachtung des Systems die Gabe und die Gegengabe im Prinzip in einer Handlung zusammenfallen, weil ihn nur die, wie Bourdieu formuliert, *objektive Wahrheit des Spieles* interessiert (sie besteht darin, dass man dem Wert entsprechend zurückgeben muss, was man erhalten hat), betont Bourdieu die zwischen dem Austausch der Gaben liegende Zeit. In dem in ihr entstehenden Zeitraum

5 Die Grundlage dafür, dass die Welt der Universität aus einem Spiel um Zeit bestehen kann, begründet Bourdieu folgendermaßen: „Die Akkumulation von universitärem Kapital nimmt Zeit in Anspruch (ersichtlich am engen Zusammenhang von verfügbarem Kapital und Alter), weshalb Entfernungen in diesem Raum auch nach Zeit, zeitlichen Abständen, Altersunterschieden gemessen werden. Folgerichtig zeigt sich die Struktur des Feldes den Akteuren in Gestalt einer Modellkarriere – von der *ENS* über Assistentenzeit, *thèse d'Etat*, Aufnahme in die *liste d'aptitude*, Lehrstuhl an der *Sorbonne* bis zum *Institut* –, die allen übrigen Laufbahnen als objektiver Maßstab vorgegeben ist. So assoziieren die Akteure tendenziell jede wichtige Etappe dieses Bildungsgangs ... mit einem normalen Zugangsalter, gemessen an dem der Betreffende dann bei jeweiligem biologischem Alter als jung oder alt erscheinen kann“ (Bourdieu 1988: 153).

ereignet sich die Welt (vgl. Bourdieu 2005: 193ff.). In den im folgenden Zitat von Bourdieu vorgebrachten Beispielen wird sehr greifbar, was in einem kulturtheoretischen Sinn mit *Welt* gemeint ist.

„Wer einen Mord nicht gerächt, sein von einer rivalisierenden Familie in Besitz genommenes Land nicht zurückgekauft, seine Töchter nicht beizeiten verheiratet hat, sieht sein Kapital jeden Tag mehr durch die Zeit, die vorüberstreicht, angegriffen – es sei denn, er vermöchte die Verspätung in eine strategische Verzögerung umzuwandeln: Die Gegenleistung oder die Gabe hinauszuzögern, kann auch eine Art und Weise darstellen, den Gegner-Partner über die eigenen Absichten im Unklaren zu lassen, wobei [...] unmöglich im Vorhinein ausgemacht werden kann, wo der Wendepunkt liegt, von dem ab die Nicht-Antwort aufhört, Nachlässigkeit zu sein und stattdessen von Misstrauen diktierte Weigerung wird; es kann desgleichen der Versuch sein, den Gegner-Partner zur Willfährigkeit zu zwingen, die sich so lange durchsetzt, wie die Beziehungen noch nicht abgebrochen sind; es bedeutet endlich, wie bei der Rache, die Geduld des Gegners kraft einer stets gegenwärtigen Bedrohung zu zermürben und sich den Vorteil, der in der Initiative liegt, zu erhalten“ (Bourdieu 1976: 221f.).

Die Zeit, die zwischen Gabe und Gegengabe liegt, ist demnach, um es etwas naiv auszudrücken, eine *erfüllte Zeit*. Vor allem aber ist es eine Zeit, die überhaupt erst im Habitus des Gabesystems entsteht. Es ist die Zeit des vom Habitus mit sich gebrachten Begehrens. Bourdieu spricht diesbezüglich in einer etwas missverständlichen Weise von *Strategie* (Bourdieu 2005: 194). Der Zeitraum zwischen den Gaben ist aus seiner Sicht ein „Raum für Strategien“ (ebd.: 195). Das heißt in erster Linie jedoch nichts weiter als dass in diesem Zeitraum, d.h. im Habitus des Gabesystems, für dessen Subjekte eine Handlungsmotivation vorliegt und Handlungsfähigkeit besteht.

Betrachten wir an dieser Stelle den Zusammenhang von Habitus und Zeit etwas genauer. Der praktische Sinn schlägt sich in Handlung nieder und *entfaltet sich in der Zeit* (vgl. ebd.: 167).

„Ein Spieler, der im Spiel aufgeht, vom Spiel gepackt ist, stellt sich nicht auf das ein, was er sieht, sondern auf das, was er vorhersieht, was er in der unmittelbar wahrgenommenen Gegenwart bereits vorausblickend erfasst, indem er nämlich den Ball nicht dorthin abgibt, wo sich sein Mittelstürmer gerade befindet, sondern an den Punkt, den dieser – vor dem ihn deckenden gegnerischen Verteidiger – sogleich erreichen wird. Dabei nimmt er Vorwegnahmen der gegnerischen Mannschaft, oder gar, wie beim Täuschen, Vorwegnahmen von Vorwegnahmen vorweg. Er entscheidet nach objektiven Wahrscheinlichkeiten, d.h. aufgrund einer momentanen Gesamteinschätzung aller Gegner und

aller Mannschaftskameraden, die er in ihrem potentiellen Werden erfasst“ (ebd.: 149f.).

Der an einem Spiel Beteiligte „ist im Künftigen präsent“ (ebd.: 150). Mit „dem Künftigen der Welt“ ist er „identifiziert“ (ebd.). Das lässt sich in dieser Weise zusammenfassen: Im Geltungsbereich des Spieles wird die Zeit vom Subjekt des entsprechenden Habitus als kontinuierlich erlebt. Die *Zeit* entsteht als eine spezifische, mit spezifischen Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten verbundene im Rahmen des Spiels.⁶

Identifikation: Zur notwendigen Unbewusstheit des Habitus

Bourdieu's Habitus-Begriff impliziert dessen unbewusste Wirksamkeit im Subjekt. Die Logik der Praxis versteht „ohne bewusste Überlegung“ (ebd.: 167), um Handlung, ohne bewusste Überlegung, zu ermöglichen. Bourdieu spricht zur Bezeichnung dieses Sachverhalts von der *illusio* (ebd.: 191, 197; Bourdieu 2004: 16) oder auch von Verdrängung (Bourdieu 2005: 197), und er führt aus: „[D]ie Wahrheit der Praxis besteht [...] in ihrer Blindheit gegenüber ihrer eigenen Wahrheit“ (ebd.: 166). Die Unbewusstheit des Habitus, bzw. die Blindheit des Subjekts des Habitus gegenüber seinem Habitus, bildet die Voraussetzung für eine *bewohnbare Welt*.

Oder von der anderen Seite her betrachtet: Welten verlieren ihre Wirksamkeit in ihren Subjekten, sobald sie nicht mehr als natürlich erscheinen. Im Fall ihres Sichtbarwerdens als Referenzsysteme zur Artikulation von Welt entleeren sie sich. Bourdieu's Beispiel ist wieder das Spiel.

„[E]s genügt, sich wie ein nüchterner Beobachter außerhalb des Spiels zu stellen, Abstand vom erstrebten Spielergebnis zu gewinnen, und schon verschwinden die Dringlichkeiten, Appelle, Bedrohungen, vorgeschriebenen Spielzüge, aus denen sich die reale, d.h. real bewohnte Welt zusammensetzt“ (ebd.: 150).

Nimmt man „die im Sinn für das Spiel mitenthaltene Zustimmung zum Spiel“ heraus, „werden die [im Spiel entstehende] 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

6 Vgl. Waltz 1993: 102ff.

Spiel gebannt ist“ (ebd.: 123). Es handelt sich bei ihnen um die „Fragen eines Zuschauers, die die Praxis niemals stellt, weil sie sich nicht zu stellen braucht“ (ebd.: 151). Liegt doch „das Eigentliche der Praxis“ gerade darin, „dass sie solche Fragen ausschließt“ (ebd.). Wenn er „über Begründung und Daseinsgrund seiner Praxis befragt wird und sich selbst befragt, kann der Handelnde das Wesentliche nicht mehr vermitteln: das Eigentümliche der Praxis ist gerade, dass sie diese Frage gar nicht zulässt“ (ebd.: 165).

Anders ausgedrückt, handelt es sich beim Habitus um eine *Identifikation*. Im Habitus ist ein (anderes) Subjekt entstanden.

Um die notwendige Unbewusstheit des Habitus zu illustrieren, komme ich noch einmal auf die klassische Ethnologie und Malinowski zurück. In den *Argonauten des Pazifik* beschreibt Malinowski das *Kula* als ein Tauschsystem zwischen Stämmen, die einen Inselring im Pazifik bewohnen. Über die mittels Gabe und Gegengabe erzeugten Rechte und Verpflichtungen sind sie miteinander verbunden. In die eine Richtung des Rings werden Halsketten aus roten Muscheln, in die andere Richtung Armreifen aus weißen Muscheln getauscht.

„Jeder dieser Gegenstände trifft auf seiner Reise in dem geschlossenen Kreislauf auf Gegenstände der anderen Art und wird ständig gegen diese getauscht.“ (Malinowski 1979: 115) Der Austausch der *Kula*-Gegenstände findet öffentlich und in zeremonieller Form statt. „Auf jeder Insel und in jedem Dorf nimmt eine mehr oder weniger begrenzte Zahl von Männern am *Kula* teil, das heißt: nimmt die Güter an, behält sie kurze Zeit und gibt sie dann weiter“ (ebd.).

Jeder Teilnehmer am *Kula* erhält immer wieder eine Art der beiden Tauschgegenstände und tauscht sie mit einem Tauschpartner gegen die andere Art weiter. Die Gegenstände müssen getauscht werden, sie dürfen nicht dauerhaft im Besitz einer Person bleiben.

Das *Kula* stellt nach Malinowski die „soziale Struktur“ auf den Trobriand Inseln dar; eine „komplizierte und dennoch gut geordnete Institution“, eine „kollektive Institution“, „ein großes, organisiertes soziales Gebilde“ (ebd.: 116).⁷ Würde man allerdings einen Trobriander fragen,

7 Marcel Mauss schreibt über das *Kula*, man werde „schwerlich einer Praxis des Geschenkaustauschs begegnen, die klarer, vollständiger, bewusster und zudem von dem sie aufzeichnenden Beobachter besser verstanden worden wäre als diejenige, die Malinowski auf den Trobriand-Inseln gefunden hat“ (Mauss 2004: 65). Für Matthias Waltz' Modell des Tausches als Weltmedium der Alten Welt ist Malinowskis Beschreibung des *Kula* ebenfalls zentral (vgl. Waltz 1993: 90ff.).

„was das Kula sei, so würde er mit der Schilderung einiger Einzelheiten, höchstwahrscheinlich mit seinen persönlichen Erfahrungen und subjektiven Ansichten antworten; nichts davon würde aber der [von mir] gegebenen Definition nahe kommen. Man könnte noch nicht einmal einen teilweise zusammenhängenden Bericht bekommen, denn das zusammenhängende Bild existiert nicht in seinem Bewusstsein, er lebt in ihm und kann das Ganze nicht von außen wahrnehmen. [...] [Die Trobriander] „kennen [zwar] ihre [jeweils] eigenen Motive, wissen um den Zweck individueller Handlungen und um die dafür geltenden Regeln; wie sich aber aus diesen die ganze kollektive Institution zusammensetzt, liegt außerhalb ihres geistigen Horizonts“ (ebd.).

Zum Zeitpunkt der Feldforschung Malinowskis ist das Kula demnach auf der Ebene basaler Kategorien der Wirklichkeitswahrnehmung in den Trobriandern grundlegend wirksam. Als kollektives Referenzsystem der Wirklichkeitswahrnehmung ist das Kula ebenso unbewusst, wie die habituellen Unterscheidung zwischen *originellen* und *nützlichen* Konsumobjekten in der französischen Oberschicht, zwischen *angemessenen* oder *vulgären* Gegenständen bei der französischen Mittelschicht oder zwischen den *nützlichen* und den *überflüssigen* Dingen für die französische Arbeiterschicht.⁸

8 Wenn wir über die notwendige Unbewusstheit des Habitus nachdenken, dann kann auch ein Psychoanalytiker zu Wort kommen. In einer Anmerkung zu Foucaults berühmten Autorschaftsvortrag aus dem Jahr 1969 unter den Mitgliedern der Société française de philosophie kontert Lacan die anti-strukturalistischen Angriffe auf Foucault mit der Bemerkung, „dass es, Strukturalismus hin oder her, in dem durch dieses Etikett vage umrissenen Feld nirgendwo um die Negation des Subjekts geht.“ Und er formuliert das strukturalistische Projekt so: „Es geht um die Abhängigkeit des Subjekts, was etwas ganz anderes ist“ (Foucault 2001: 1041). Bezug nehmend auf den berühmten studentischen Tafelanschrieb vom Mai 68, die Strukturen gingen nicht auf die Straße, fügt Lacan an: „[I]ch glaube nicht, dass es in irgendeinem Sinne legitim war, zu schreiben, dass die Strukturen nicht auf die Straße gehen, denn wenn es etwas gibt, das die Ereignisse des Mai zeigten, dann das Auf-die-Straße-Gehen der Strukturen. Die Tatsache, dass man dies an dem Ort selbst geschrieben hat, an dem die Strukturen auf die Straße gingen, beweist nichts anderes, als dass das, was man als Handlung bezeichnet, sehr häufig und sogar in der Mehrzahl der Fälle sich selbst missversteht“ (ebd.). Sich missverstehen *muss*, wie wir mit Bourdieu sagen können, damit die Welt real bleibt. In Lacans Sicht artikuliert sich gerade in der Studentenbewegung ein für ihre Zeit spezifischer Habitus. Es handelt sich bei seinem inneren Funktionsmechanismus um einen der vier von ihm im Seminar über die Rückseite der Psychoanalyse dargestellten Diskurse. Dem Diskurs der Universität, der auf einer Setzung beruht, deren reine und extreme Form eine andere habituelle Ordnung ist, der Diskurs des Herrn (vgl. Bracher 1994: 115ff.). Bei dem spezifischen Begehren der Studentenrevolte

Die Krise des Habitus

Neben der Analyse des Habitus in seiner Logik als *sozialer Sinn* und der Beobachtung der familiären Übertragung des Habitus als kulturellem Erbe beschreibt Bourdieu auch Funktionskrisen des Habitus. Die in *Das Elend der Welt* zum Ausdruck gebrachte fundamentale Sozialkritik lässt sich in dieser Weise verstehen, wenn man die sozio-ökonomischen Folgen der Globalisierung auf ihrer kulturellen Seite betrachtet. In dieser Perspektive scheinen die äußere Realität und die mentalen Strukturen des Habitus auseinander zu fallen. Die Folge ist, dass sich das Subjekt des Habitus in der Realität, in der sein Habitus nicht mehr greift, nicht zurechtkommt.

Ausdrücklich und mit besonderem Nachdruck beschreibt Bourdieu eine solche Funktionskrise des Habitus in seiner 1964 gemeinsam mit Abdelmalek Sayad veröffentlichten Algerienstudie *Le Déracinement*.

Von der Entwurzelung sind hier die Kabylen und die Fellachen betroffen. Bourdieu sieht die Ursachen der Entwurzelung in der Kolonisierung, die mit dem algerischen Befreiungskrieg in eine Zuspitzung geführt wird. So werden die Kabylen im Krieg beispielsweise in Lager zwangsumgesiedelt und weite Teile ihrer habituellen Praxis verunmöglicht, wie etwa die traditionelle Form des Ackerbaus und damit die Selbstversorgung (vgl. Bourdieu 2003b: 64).

Am Beispiel der Fellachen beschreibt Bourdieu die Krise des Habitus wieder am Moment der kulturellen Zeit. „Je mehr [dem Fellachen] die Gegenwart entgleitet, desto mehr hält er an ihr fest, indem er alle langfristig zukunftsorientierten Aktivitäten aufgibt und sich nur noch einer unmittelbaren Befriedigung seiner Bedürfnisse widmet“ (ebd.: 144). Anstatt Zukunftsvorsorge zu betreiben wird nur die Existenz gesichert; nur von einem Tag zum nächsten gedacht. Man finanziert sich über Kredite anstatt durch Tätigkeit; wenn man arbeitet, dann nicht in der eigenen Landwirtschaft, sondern für den Kolonisten.

Bourdieu zieht aus seinen Beobachtungen den Schluss: „[Die] zwanghafte Verweigerung des Vorsorgedenkens ist Ausdruck eines vollständigen Mangels an Vertrauen in die Zukunft, der zu einer fatalistischen Haltung der Resignation führt“ (ebd.: 145). Wenn der Habitus nicht mehr auf die Wirklichkeit passt, verschwindet die im Habitus entstehende Welt – die Zeit, die Motive, das Begehren. Es kommt zum „Prozess kulturellen Zerfalls“ (ebd.: 66).

handelt es sich Lacan zufolge um das Begehren, an etwas glauben zu wollen; das Begehren nach einer verbürgten Wahrheit; oder eben: das Begehren nach einem Herrn (vgl. ebd.: 116).

Fazit: Bourdieu als Ethnograf der Moderne, und ein Ausblick

Es ist im vorliegenden Text mein Anliegen, die von Bourdieu formulierten Konzeptionen als ethnologische Begriffe aufzufassen. Wie wir gesehen haben, handeln der Habitus und die ihn umgebenden Konzeptionen von der Notwendigkeit und der Funktionsweise kollektiver Wirklichkeitswahrnehmungen. Sie stellen die Voraussetzung der Handlungsfähigkeit des Einzelnen dar. Erst sie machen den Einzelnen zu einem Subjekt eines Begehrens, einer Zeit, einer Welt.

Welten in der Besonderheit ihrer Ausprägung, ihrer Subjekte, der in ihnen möglichen Handlungen sowie in ihrem inneren Funktionieren zu beschreiben, ist herkömmlicher Weise das Ziel der Ethnologie. Sie versucht, in ihrer Analyse sozialer Phänomene die *totale soziale Tatsache* (Marcel Mauss), oder flapsiger mit Latour formuliert: den „ganzen Laden“ zu erfassen (Latour 1998: 134). In der Formulierung der klassischen Ethnologie liest sich dieser Ansatz bei Malinowski so:

„Der Ethnograf hat [...] die Pflicht, alle Regeln und Regelmäßigkeiten des Stammeslebens, alles was von Dauer ist und feststeht, aufzuzeichnen, eine Anatomie [der] Kultur zu geben und den Aufbau [der] Gesellschaft zu veranschaulichen. Diese Dinge sind aber, obwohl fest geformt und feststehend, nirgendwo formuliert. Es existiert kein geschriebener oder ausdrücklich erklärter Gesetzeskodex, ihre ganze Stammestradiation, die vollständige Struktur ihrer Gesellschaft ist in jenem Material verkörpert, das am schwersten zu erfassen ist, im Menschen“ (Malinowski 1979: 33).

Meine Ausführungen veranschaulichen, dass und wie Bourdieu die moderne Gesellschaft mit einem solchen ethnografischen Blick betrachtet. Außerdem wird in meiner Darstellung die Unmöglichkeit deutlich, die Kultur der Moderne im Sinne Malinowskis holistisch als in sich geschlossenes Universum zu verstehen. Denn die Kultur der Moderne bildet im Gegensatz zu archaischen Kulturen nicht eine Welt aus, sondern Welt im Plural: Welten. Indem Bourdieu eine analytische Trennung zwischen einer äußeren gesellschaftlichen Realität und einer inneren, kollektiv wirksamen Wirklichkeitswahrnehmungsweise vornimmt, wird er diesem Umstand gerecht. Er zeigt damit den Ort an, an dem das, was im klassischen ethnologischen Paradigma im Zentrum des Interesses steht und zugleich unhinterfragt als gegeben vorausgesetzt wird, in der Kultur der Moderne produktiv ist: Das ist der Habitus. Beziehungsweise, es ist

ein Subjekt einer übersubjektiven Wirklichkeitswahrnehmungsweise, das sich die in ihr ordnende Welt mit anderen teilt. Erst die Konzeption des Habitus macht die Kultur einer so komplexen Gesellschaft wie der modernen damit in der auch in ihr fundamentalen Kultur-Funktion, Subjekte als *Subjekte einer Welt* hervorzubringen, beschreibbar.

Ich bin in meiner Darstellung der bourdieuschen Rekonzeptualisierung des ethnologischen Kulturbegriffs bisher dem gefolgt, was in Bourdieus Texten ausdrücklich gesagt wird und wovon ich auch annehme, es entspreche Bourdieus Intention. Abschließend möchte ich nun noch auf einen Aspekt eingehen, für den Bourdieu berühmt ist, für den es auch einen bourdieuschen Begriff gibt, der mir aber im Gegensatz zu den dargestellten Ansätzen, das Subjekt eines Habitus zu denken, vergleichsweise wenig ausformuliert zu sein scheint. Er scheint mir in allen möglichen Aussagen mitgeführt zu sein und Bourdieus Konzeptionen zu durchziehen. Ich halte es für das Wissen über die Kultur der Moderne, das dem modernen Kultur-Wissen des Habitus implizit ist. Ich meine die *Distinktion*. Welches Phänomen bezeichnet der Begriff und in welchem Verhältnis steht das Bezeichnete genau zu Bourdieus ausdrücklichem Kultur-Wissen?

Distinktion meint bei Bourdieu im Wesentlichen eine Abgrenzung, das Sich-Unterscheiden im Sinne von Sich-Abheben. Bourdieus bekannteste Studie, *Die feinen Unterschiede*, beschreibt dieses Phänomen an Geschmacksurteilen. Sie beruhen nicht einfach auf Kategorien, die eine Unterscheidung zwischen gut und schlecht, bedeutend und unbedeutend ermöglichen. Sie sind vielmehr auch immer mit Abwertungen verbunden: So gilt in der französischen Oberschicht zum Zeitpunkt von Bourdieus Studie beispielsweise etwas als wertvoll, weil es *nicht* den Geschmackskategorien unterprivilegierterer sozialer Schichten entspricht. Es bezieht seinen Wert daraus, distinktiert und nicht etwa nützlich oder angemessen zu sein. In Bourdieus Darstellung des Bildungssystems äußert sich etwas strukturell Ähnliches. In seiner Rhetorik führt der Text eine Geste der Empörung Unterprivilegierter mit sich. Der Text sagt mit jedem Satz, *es ist ein Skandal*. Es ist ungerecht. Und: Man möchte für sich haben, was die Privilegierten für sich behalten; zum Beispiel das ganze Wissen über die Bildende Kunst, das Theater und den Jazz.

In beiden Fällen ist der Aspekt der Schemata der Wirklichkeitswahrnehmung im Habitus demnach mit Konkurrenz, mit Konkurrieren verbunden. Im Fall der Geschmacksurteile der Oberschicht ist die Konkurrenz zwar im Rahmen des im Habitus entstehenden Spiels in seinen Subjekten vorhanden. Aber es handelt sich bei ihr nicht um die Konkurrenz, wie sie mit jedem Spiel verbunden ist. Es ist nicht die Konkurrenz *unter* Spielern. Vielmehr bezieht sie sich auf das Jenseits des Spiels. Die Aus-

geschlossenen sind in der Weise ausgeschlossen zu sein, d.h. nicht Teil der Welt zu sein, in den *Subjekten des Spiels* als diejenigen präsent, die ausgeschlossen sind (vgl. Bourdieu 2004: 14).

Die Perspektive im Fall der Kritik des Bildungssystems verhält sich hierzu spiegelbildlich. Der Ärger über die Ungerechtigkeit, ausgeschlossen zu sein, trägt zur Konstitution des Subjekts ebenso bei wie dies die Schemata des Habitus tun, mit denen das Subjekt die Wirklichkeit wahrnimmt. Wie der Habitus ist auch die Konkurrenz identifizierend (vgl. Bourdieu 1997: 298).

Am Beispiel der Kabylen artikuliert Bourdieu das subjektkonstituierende Moment der Konkurrenz eindrücklich am Beispiel der *Zeit*. Wir haben gesehen, dass die Zeit erst im Habitus der Tauschordnung der Kabylen entsteht. Auf der Grundlage des Gegebenseins einer kulturellen Zeit im Habitus wird mit ihr aber auch strategisch verfahren. Mit dem Mittel der Zeit wird die eigene Stellung gegenüber den Tauschpartnern zu einer überlegenen ausgebaut, indem

„Dinge verschleppt oder hinausgezogen, Angelegenheiten verschoben oder verzögert werden, wenn man warten oder hoffen lässt oder, im Gegenteil, etwas überstürzt, überrascht, zuvorkommt – nicht zu reden von der Kunst, jemandem ostentativ Zeit anzubieten (*ihm seine Zeit zu widmen*) oder im Gegenteil: sie zu verweigern (fühlen lassen, dass man ihm *kostbare Zeit* reserviert“ (vgl. Bourdieu 1976: 222).

In welchem Verhältnis Habitus und die Konkurrenz zueinander stehen, deutet sich in den Beispielen bereits an. Die Konkurrenz ist wirksam in einem Subjekt eines Habitus. Man kann sich nun fragen, wie die beiden Aspekte von Bourdieus Kultur-Wissen zusammengehören. In meiner Interpretation stütze ich mich auf den Umstand, dass Bourdieu die Funktionsweise des Habitus präzise beschreibt, während der Aspekt der Konkurrenz in seinen Texten zwar stark präsent ist, aber nicht analytisch ausbuchstabiert wird. Entsprechend begreife ich die Funktion der Konkurrenz als unbewusst wirksam im Sinne von *identifizierend*. Sie identifiziert das Subjekt immer wieder erneut mit seinem Habitus. Sie erhält das Subjekt als Subjekt eines Habitus und damit als Subjekt einer Welt.⁹

9 Meine an dieser Stelle möglicherweise etwas gewagt erscheinende Interpretation der Produktivität der Konkurrenz im Hinblick auf den Habitus ist im Zusammenhang mit kulturwissenschaftlichen Diskussionen zu sehen, die mit Begriffen aus der strukturalen Psychoanalyse Lacans Formen der Subjektivität in ihrem kulturhistorischen Wandel diskutieren (vgl. Waltz 1993, Bonz/Febel/Härtel (Hg.) 2006).

Meine Interpretation stützt sich auf ein Kennzeichen, das der Moderne heute als eines ihrer kulturellen Spezifika allgemein zugesprochen wird – ihre Reflexivität. Auch in Bourdieus Theorie begegnet sie uns wieder: Wie kommt es, dass jemand auf die Idee kommt, Habitus zu diskutieren? Die Voraussetzung dafür muss doch ein Bewusstsein für die Relevanz der Habitus sein. Und das Bewusstsein vom Habitus ist, was ihn in seiner Wirksamkeit auflöst, wie Bourdieu selbst schreibt. Nur ein unbewusst im Subjekt wirksamer Habitus, macht aus ihm sein Subjekt in einem starken Sinn.

Aus dieser Überlegung leitet sich ab, dass wir es in der Kultur der Moderne, im Prinzip nicht mit starken Subjekten zu tun haben. Dies umso mehr, je weiter die Kultur der Moderne fortschreitet. Erinnern wir uns abschließend an ein hier bereits wiedergegebenes Zitat.

„[I]m Handeln liegt ein Glück, das über die offenkundigen Gewinne – Lohn, Preis, Auszeichnung – hinausgeht; es besteht darin, der Gleichgültigkeit (oder Depression) zu entrinnen, beschäftigt zu sein, Ziele zu haben und sich objektiv, also subjektiv mit einem sozialen Auftrag versehen zu fühlen“ (Bourdieu 2001: 309).

Wenn wir Bourdieu hier beim Wort nehmen und seine Aussage Beobachtungen an der Kultur der Spätmoderne gegenüberstellen, die u.a. darin bestehen, die Depression als die Volkskrankheit der Spätmoderne zu begreifen (vgl. Ehrenberg 2004, Bohleber (Hg.) 2005), müssen wir abschließend zu dem folgenden Schluss kommen. Das Subjekt einer Welt entsteht im Habitus. Der Habitus an sich ordnet seinem Subjekt die Wirklichkeit zur Welt. Um in seinem Subjekt wirksam zu sein, ist der Habitus in der Kultur der Moderne mit einer identifizierenden Konkurrenz verbunden. In der Spätmoderne weisen jedoch kulturelle Phänomene wie die Depression als Volkskrankheit darauf hin, dass das selbstverständliche Gegebenensein eines Subjekts eines Habitus nicht länger Gültigkeit besitzt. Die Kultur der Spätmoderne scheint stattdessen gerade durch die *Unselbstverständlichkeit des Habitus* gekennzeichnet zu sein. Das heißt, das Subjekt der Kultur der Spätmoderne existiert nicht zwangsläufig als Subjekt einer Welt, von der es unbewusst grundlegend weiß, dass diese auch für andere Gültigkeit besitzt.

Nun ist ein Subjekt ganz ohne Habitus kaum denkbar. Wir würden es als psychotisch begreifen. Die Fragen, die sich aus meiner Sicht deshalb vor dem Hintergrund einer Auffassung von Bourdieu als Ethnograf der Kultur der Moderne an die spätmoderne Kultur der Gegenwart stellen, sind deshalb: In welchen Beziehungen stehen heute Subjekte zu welchen, möglicherweise mehreren Habitus? Wie werden diese im Sub-

jekt integriert? Und wie erhält das Subjekt der Spätmoderne seine Konsistenz in seinen Bewegungen zwischen Habitus bzw. im Bereich jenseits des Habitus?

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1994): *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*, Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press.
- Baumann, Gerd (1998): „Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion: Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London“. In: Aleida Assmann/Heidrun Frieze (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identitäten 3*, Frankfurt/Main: Suhrkamp: S.288-313.
- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (1993): „Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation“. In diess. (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S.11-108.
- Bohleber, Werner (Hg.) (2005): *Depression. Psychoanalytische Erkundungen einer Zeitkrankheit*, Sonderheft Psyche September/Oktober 2005, 59. Jhrg., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bonz, Jochen/ Febel, Gisela/ Härtel, Insa (Hg.) (2006): *Verschränkungen zwischen Symbolischem und Realem. Zur Aktualität von Lacans Denken in den Kulturwissenschaften*, Berlin: Kadmos.
- Bourdieu, Pierre (1976 [1972]): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2005 [1980]): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997 [1979]): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1988 [1984]): *Homo Academicus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997 [1993]): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2001 [1997]): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2003a): „Die konservative Schule“. In: Jurt, Joseph, *absolute Pierre Bourdieu*, Freiburg/Br.: orange-press, S. 80-93.
- Bourdieu, Pierre (2003b): *In Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*, Graz: Edition Camera Austria.
- Bourdieu, Pierre (2004 [1989]): *Der Staatsadel*, Konstanz: UVK.

- Bourdieu, Pierre /Sayad, Abdelmalek (1964): *Le Déracinement*, Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre /Wacquant, Loïc (1996 [1992]): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bracher, Marc (1994): „On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan’s Theory of the Four Discourses“. In: Marc Bracher/Marshall W. Alcorn, Jr./Ronald J. Corthell/Françoise Massardier-Kenney (Hg.), *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society*, New York: New York University Press, S.107-128.
- Ehrenberg, Alain (2004 [1998]): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt/ New York: Campus.
- Foucault, Michel (2001 [1969]): „Was ist ein Autor?“. In: Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S.1003-1041.
- Honneth, Axel (2002 [1994]): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kohl, Karl-Heinz (1998): „Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht“. In: Aleida Assmann/Heidrun Friese (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identitäten 3*, Frankfurt/Main: Suhrkamp: S.269-287.
- Latour, Bruno (1998 [1991]): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Lévi-Strauss, Claude (1997 [1962]): *Das wilde Denken*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Malinowski, Bronislaw (1979 [1922]): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt/Main: Syndikat.
- Mauss, Marcel (2004 [1950]): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Waltz, Matthias (1993): *Ordnung der Namen. Die Entstehung der Moderne: Rousseau, Proust, Sartre*, Frankfurt/Main: Fischer.