
Pierre Bourdieu

Meditationen

Zur Kritik der

scholastischen

Vernunft Suhrkamp

In seinem neuen Buch beschäftigt sich der Anthropologe und Soziologe Pierre Bourdieu in bisher unerreichter Radikalität mit den Grundthemen des abendländischen Denkens: der Vorstellung vom Menschen, den Wissenschaften vom Menschen sowie den Voraussetzungen des künstlerischen Schaffens wie der philosophischen Reflexion.

Pierre Bourdieu stellt seine Überlegungen unter das Vorzeichen Pascals. Dies deshalb, weil Blaise Pascal für Pierre Bourdieu derjenige ist, der die verdeckten Grundlagen jeder intellektuellen Arbeit, sei sie philosophisch, literarisch oder streng wissenschaftlich, freilegt: die Muße, die Abwesenheit des Zwangs, die eigene Existenz sichern zu müssen, sowie die Distanz zum Beobachteten und Beschriebenen. Aus dieser Situation, so der Pascalianer Bourdieu, ergeben sich die prinzipiellen, systematischen, epistemologischen, ethischen und ästhetischen Irrtümer, die er einer methodologischen Kritik unterzieht. Denn in der Situation des Beobachtens dominiert nicht die Wertfreiheit: Beim Beobachter wirken Gewalt, Gewohnheit, automatisches Verhalten, Imagination, Zufall und Wahrscheinlichkeit. Im Durchgang durch die impliziten Prämissen allen Denkens entfaltet Pierre Bourdieu eine negative Philosophie, die die Ansprüche auf Wahrheit, Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt – also zentrale Kategorien abendländischer Philosophie – auf ihre Geltungsvoraussetzungen befragt. Er begründet so die These, die Pascal in Worte gekleidet hat, daß »die wahre Philosophie über die Philosophie spottet«.

Zwänge, aus denen sie resultieren und die sie definieren – angemessen sind und ständig erneuert werden.

Die Sprache der Strategie, die zu verwenden man gezwungen ist, um die in allen Feldern zu beobachtenden, objektiv auf ein Ziel gerichteten Handlungssequenzen zu benennen, darf nicht täuschen: Die wirksamsten Strategien – vor allem in den durch die Werte der Uneigennützigkeit beherrschten Feldern – sind diejenigen, die als Produkte von Dispositionen, die von den immanenten Erfordernissen des Feldes geformt wurden, sich diesen spontan, ohne ausdrückliche Absicht oder Berechnung, anzupassen tendieren. Demzufolge ist der Akteur nie ganz Subjekt seiner Praxis: Durch die Dispositionen und den Glauben, die der Beteiligung am Spiel zugrunde liegen, schleichen sich alle für die praktische Axiomatik des Feldes (die epistemische *doxa* zum Beispiel) konstitutiven Voraussetzungen noch in die scheinbar luzidesten Intentionen ein.

Der praktische Sinn ermöglicht zu handeln *comme il faut* (*bôs dei*, wie Aristoteles sagte), ohne ein (Kantsches) »Sollen«, eine Verhaltensregel, aufzustellen oder anzuwenden. Die von ihm aktualisierten Dispositionen resultieren aus einer durch die Erziehung bewirkten dauerhaften Modifikation der Körper; sie bleiben so lange unbemerkt, wie sie nicht agieren, ja, darüber hinaus: so selbstverständlich, da erforderlich und unmittelbar situationsgerecht erscheinen sie. Die von der Einverleibung der Strukturen und Tendenzen der Welt hervorgebrachten, ihnen also mindestens im großen und ganzen angemessenen, ganz allgemein anwendbaren Prinzipien der Sichtung und Ordnung, die die Habitusschemata darstellen, ermöglichen es, sich partiell wechselnden Zusammenhängen ununterbrochen anzupassen und in praktischem, quasi körperlichem *Antizipieren* der dem Feld immanenten Tendenzen und der von allen isomorphen Habitus (mit denen sie wie in einer wohltrainierten Mannschaft oder einem Orchester unmittelbar kommunizieren, weil sie spontan mit ihnen harmonisieren) erzeugten Verhaltensweisen die Situation als sinnvolle Gesamtheit zu konstruieren.

(Nicht selten berufen die Vertreter der »rationalen Handlungstheorie« sich in demselben Text abwechselnd auf die mechanistische Sicht – was schon der Rückgriff auf physikalische Modelle impliziert – und auf die finalistische Sicht, die beide in

Habitus und Einverleibung

Eine der Hauptfunktionen des Habitusbegriffs besteht darin, zwei einander ergänzende Irrtümer aus dem Weg zu räumen, die beide der scholastischen Sicht entspringen: einerseits die mechanistische Auffassung, die das Handeln für die mechanische Folge äußerer Ursachen hält, andererseits die finalistische, die – so namentlich die Theorie des rationalen Handelns – dafürhält, daß der Agierende frei, bewußt und, wie manche Utilitaristen sagen, *with full understanding* handelt, wobei die Handlung aus der Berechnung von Gewinnchancen hervorgeht. Gegen die eine wie gegen die andere Theorie ist einzuwenden, daß die sozialen Akteure über einen Habitus verfügen, den vergangene Erfahrungen ihren Körpern einprägten: Diese Systeme von Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata ermöglichen es, praktische Erkenntnisakte zu vollziehen, die auf dem Ermitteln und Wiedererkennen bedingter und üblicher Reize beruhen, auf die zu reagieren sie disponiert sind, und ohne explizite Zwecksetzung noch rationale Mittelberechnung Strategien hervorzubringen, die – freilich in den Grenzen der strukturellen

der scholastischen Alternative reines Bewußtsein versus dinglicher Körper wurzeln (ich denke vor allem an Jon Elster¹⁶, der verdienstvollerweise ausdrücklich erklärt, Rationalität mit klarem Bewußtsein zu identifizieren und jede von dunklen psychischen Kräften gesteuerte Anpassung der Wünsche an die Möglichkeiten für eine Form von Irrationalität zu halten): So ließe die Rationalität von Verhaltensweisen sich sowohl durch die Hypothese erklären, daß die Akteure unter dem unmittelbaren Zwang von Ursachen handeln, die der Wissenschaftler aufzudecken vermag, als auch durch die scheinbar ganz entgegengesetzte Hypothese, daß die Akteure, wie man so sagt, in Kenntnis der Sachlage handeln und fähig sind, selbst zu vollbringen, was unter Voraussetzung der mechanistischen Hypothese der Wissenschaftler an ihrer Stelle tut.

Wenn der Übergang von einer dieser entgegengesetzten Positionen zur anderen derart leichtfällt, so deswegen, weil der äußere, durch Ursachen wirkende, mechanische Determinismus und der intellektuelle, durch Gründe – das »wohlverstandene Interesse« – wirkende Determinismus ineinander übergehen. Was sich jeweils ändert, ist die Neigung des Wissenschaftlers, dieses quasi göttlichen Berechners, den Akteuren seine vollständige Kenntnis der Ursachen oder sein klares Bewußtsein der Gründe zuzubilligen oder nicht. Die Begründer der utilitaristischen Theorie, insbesondere Bentham, dessen Hauptwerk die »Grundsätze der Moral« im Titel trug, hatten eine explizit normative Theorie von der Ökonomie der Vergnügungen. In der *rational action theory* ist sie genauso normativ, hält sich aber für positiv: Sie gibt ein normatives Modell dessen, was der Akteur sein muß, wenn er [in den Augen des Wissenschaftlers] rational sein will, für eine Beschreibung des Erklärungsprinzips dessen aus, was er wirklich tut.¹⁷ Was unvermeidbar ist, will man kein anderes Prinzip vernünftigen Handelns anerkennen als die rationale Absicht, den Vorsatz [*purpose*], das Projekt, und kein anderes Prinzip, Handlungen zu erklären, als Gründe oder als Gründe wirkende Ursachen, wobei das »wohlverstandene Interesse« [und die Nützlichkeitsfunktion] strenggenommen nichts anderes ist als das Interesse des Akteurs, wie es einem unparteiischen Beobachter erscheint, oder, was auf dasselbe hinausläuft, eines »durch und

durch umsichtigen Präferenzen¹⁸ folgenden, das heißt durch und durch informierten Akteurs.

Dieses »wohlverstandene Interesse« ist, wie man sieht, gar nicht so weit entfernt von dem »objektiven Interesse«, das eine scheinbar radikal entgegengesetzte Theorietradition beschwört und das die Vorstellung von einem »zugerechneten Klassenbewußtsein« stützt [auf der die ebenso bizarre Vorstellung vom »falschen Bewußtsein« beruht], wie etwa Lukács sie formuliert, das heißt »jene Gedanken, Empfindungen usw. [...], die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den – diesen Interessen gemäßen – Aufbau der ganzen Gesellschaft vollkommen [das heißt von einem scholastischen Blickpunkt aus...] zu erfassen fähig wären«. ¹⁹ Wobei deutlich wird, daß die scholastischen Interessen nicht »wohlverstandene« zu sein brauchen, um bei sämtlichen *scholars* Anklang zu finden ...)

Mit einem heideggerisierenden Wortspiel könnte man sagen, daß die Disposition Exposition ist: Weil der Körper (in unterschiedlichem Ausmaß) exponiert ist, weil er in der Welt ins Spiel, in Gefahr gebracht wird, dem Risiko der Empfindung, der Verletzung, des Leids, manchmal des Tods ausgesetzt, also gezwungen ist, die Welt ernst zu nehmen (und nichts ist ernsthafter als Empfindungen – sie berühren uns bis ins Innerste unserer organischen Ausstattung hinein), ist er in der Lage, Dispositionen zu erwerben, die ihrerseits eine Öffnung zur Welt darstellen, das heißt zu den Strukturen der sozialen Welt, deren leibgewordene Gestalt sie sind.

Die Beziehung zur Welt ist eine Beziehung der Präsenz in der Welt, des in der Welt Seins im Sinne des der Welt Angehörens, ja des von ihr Besessenseins, eine Beziehung, in der weder Akteur noch Gegenstand als solche definiert sind. Das Ausmaß, in dem der Körper in diese Beziehung eingebracht wird, ist gewiß mit ausschlaggebend für das Interesse und die Aufmerksamkeit, die hier im Spiel sind, und für die – in Dauer, Intensität usw. meßbare – Wichtigkeit der daraus resultierenden körperlichen Veränderungen. (Dies vergißt die intellektualistische Sicht, die unmittelbar damit verbunden ist, daß die scholastischen Universen den Körper und alles, was mit ihm zu tun hat – insbesondere die

Vordringlichkeit der Bedürfnisbefriedigung und die tatsächliche oder potentielle Gewalt –, so behandeln, daß er gewissermaßen aus dem Spiel ist.)

Wir lernen durch den Körper. Durch diese permanente, mehr oder weniger dramatische, aber der Affektivität, genauer gesagt dem affektiven Austausch mit der gesellschaftlichen Umgebung viel Platz einräumende Konfrontation dringt die Gesellschaftsordnung in die Körper ein. Dies erinnert, zumal nach den Arbeiten Michel Foucaults, an den von der Disziplin der Institutionen ausgehenden Normierungsdruck. Man hat sich jedoch davor zu hüten, den Druck oder die Unterdrückung zu unterschätzen, die kontinuierlich und oft unmerklich von der gewöhnlichen Ordnung der Dinge ausgehen, die Konditionierungen, die von den materiellen Lebensbedingungen, von den stummen Befehlen und von der (um mit Sartre zu sprechen) »trägen Gewalt« der ökonomischen und sozialen Strukturen und der ihrer Reproduktion dienenden Mechanismen auferlegt werden.

Die strengsten sozialen Befehle richten sich nicht an den Intellekt, sondern an den Körper, der dabei als »Gedächtnisstütze« behandelt wird. Männlichkeit und Weiblichkeit werden wesentlich dadurch erlernt, daß die Geschlechterdifferenz in Form einer bestimmten Weise, zu gehen, zu sprechen, zu stehen, zu blicken, sich zu setzen usw., den Körpern (vor allem durch die Kleidung) eingepägt wird. Und die Einsetzungsriten sind nur der Grenzfall all der expliziten Handlungen, mit denen Gruppen darauf hinarbeiten, die sozialen Grenzen oder, was auf dasselbe hinausläuft, die sozialen Klassifizierungen (die Trennung männlich/weiblich zum Beispiel) einzuprägen, sie in Form von in den Körpern, in der körperlichen *hexis*, in den wie unauslöschliche Tätowierungen eingebrannten Dispositionen in Naturgegebenheiten zu verwandeln – und somit auch die kollektiven Prinzipien der Sichtung und Ordnung. In der täglichen pädagogischen Praxis (»halt dich gerade«, »nimm dein Messer in die rechte Hand«) ebenso wie in Einsetzungsriten wird dieses psychosomatische Handeln oft durch Emotion und psychisches oder sogar körperliches Leiden eingeübt; dies namentlich, wenn der Oberfläche des Körpers selbst durch Verstummelungen, Einritzungen oder Tätowierungen Unterscheidungsmerkmale einbeschrieben werden. Jene Stelle in der *Strafkolonie*, an der

Kafka erzählt, daß dem Verurteilten alle Buchstaben des Gebots, das er übertreten hat, auf den Leib geschrieben werden, »radikalisiert und literarisiert mit grotesker Brutalität«, wie E. L. Santner kommentiert²⁰, die grausame Mnemotechnik, auf die, wie ich zu zeigen versucht habe, häufig Gruppen zurückgreifen, um Willkür in Natur zu verwandeln und – eine andere Kafkasche (oder Pascalsche) Intuition – ihr damit die absurde, unergründliche Notwendigkeit verleihen, die sich hinter den heiligsten Einrichtungen verbirgt – aber nicht im Jenseits.

Eine Logik in actu

Das Verkennen oder Vergessen der Immanenzbeziehung zu einer Welt, die nicht als Welt wahrgenommen wird, nicht als Gegenstand, der sich einem seiner selbst bewußten Wahrnehmungssubjekt als Schauspiel oder als auf einen Blick erfassbare Vorstellung darbietet, ist gewiß die elementare und ursprüngliche Form der scholastischen Illusion. Die Grundlage praktischen Begreifens ist nicht ein erkennendes Bewußtsein (ein transzendentes Bewußtsein wie bei Husserl und nicht einmal ein existenzielles *Dasein*²¹ wie bei Heidegger), sondern der praktische, von der Welt, in der er wohnt, bewohnte Gewohnheits-Sinn des Habitus, der, *prä-okkupiert* von ihr, in einer unmittelbaren Beziehung der Bindung, Spannung und Aufmerksamkeit, die die Welt konstruiert und ihr Sinn verleiht, aktiv in sie eingreift.

Als eine besondere, aber konstante, den Lauf der Welt antizipierende Weise, mit der Welt in Beziehung zu treten, ist der Habitus unmittelbar, ohne objektivierende Distanz, in der Welt und der sich in ihr vorbereitenden Zukunft anwesend (was ihn von einer geschichtslosen *mens momentanea* unterscheidet). *Der Welt*, der Empfindung, dem Gefühl, dem Leiden usw., *ausgeliefert*, das heißt in die Welt eingebunden, ihr verpfändet und verfallen, ist der ihr gegenüber (wohl-)disponierte Körper ebenso sehr auf die Welt hin und auf das, was sie unmittelbar zu sehen, zu fühlen und zu erahnen gibt, ausgerichtet; er ist fähig, sie durch angemessenes Reagieren zu meistern, sie zu beeinflussen und zu nutzen (und nicht zu entziffern) als ein Instrument, das

(der berühmten Analyse Heideggers folgend) zur Hand ist und das, ohne je bewußt so geschen zu werden, von der Aufgabe, die es zu erfüllen ermöglicht und auf die hin es ausgerichtet ist, durchdrungen, auf sie hin geradezu durchsichtig wirkt.

Der in die Praxis eingebundene Akteur erkennt die Welt, aber diese Erkenntnis entsteht, wie Merleau-Ponty gezeigt hat, nicht in der Beziehung, die ein erkennendes Bewußtsein von außen knüpft. Er erfährt sie in gewisser Hinsicht nur zu gut, nämlich ohne objektivierende Distanz, als etwas, das sich von selbst versteht, eben deswegen, weil er sich von ihr umfassen findet, weil er mit ihr eins ist, weil er sie bewohnt wie ein gewohntes Kleidungsstück oder wie eine vertraute Wohnstätte. Er fühlt sich in der Welt zu Hause, weil die Welt in Form des Habitus auch in ihm zu Hause ist: eine Not, aus der man eine Tugend gemacht hat, die eine Art Liebe zur Not einschließt, ein *amor fati*.

Das Handeln des praktischen Sinns stellt eine Art notwendiger Koinzidenz zwischen einem Habitus und einem Feld (oder einer Position in einem Feld) dar, was ihm den Anschein prästabiler Harmonie verleiht: Wem die Strukturen der Welt (oder eines besonderen Spiels) einverleibt sind, der ist hier unmittelbar, spontan »zu Hause« und schafft, was zu schaffen ist (die Geschäfte, *pragmata*), ohne überhaupt nachdenken zu müssen, was und wie; er bringt Handlungsprogramme hervor, die sich als situationsgemäß und dringlich objektiv abzeichnen und an denen sein Handeln sich ausrichtet, ohne daß sie durch und für das Bewußtsein oder den Willen klar zu expliziten Normen oder Geboten erhoben worden wären. Um in der Lage zu sein, ein Instrument (oder ein Amt) zu führen, und zwar, wie man so sagt, *glücklich* – ein zugleich subjektives und objektives, durch die Effizienz und Leichtigkeit des Handelns wie durch die Befriedigung und Freude des Handelnden gekennzeichnetes Glück –, mußte man sich ihm durch lange Übung, manchmal durch methodisches Training anpassen, sich die ihm als latente Gebrauchsanweisung innewohnenden Zwecke zu eigen machen, kurz: sich von dem Instrument benutzen, ja durch es instrumentalisieren lassen. Allein unter dieser Voraussetzung läßt sich die *Geschicklichkeit* erreichen, von der Hegel sprach und die bewirkt, daß man »richtig liegt«, ohne berechnen zu müssen, da man eben tut, was zu tun ist, und wie und wann es dies ist, und

zwar mit dem geringsten Kraftaufwand und sowohl innerlich empfundener als auch äußerlich wahrnehmbarer Zwangsläufigkeit. (Man denke an Platons *orthē doxa*, die richtige Vorstellung, ein weises Nichtwissen, mit dem man durch eine Situationsangemessenheit, die als solche weder geplant noch gewollt ist, recht hat, ohne auf die Hilfe des Zufalls angewiesen zu sein: »Also wenn nicht durch Erkenntnis: so ist richtige Vorstellung das Übrigbleibende, vermittels dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein als die Orakelsprecher und Wahrsager. Denn auch diese sagen viel Wahres, wissen aber nichts von dem, was sie sagen.«²¹)

Als Produkt der Einverleibung eines *nomos*, des für eine Gesellschaftsordnung oder ein Feld konstitutiven Prinzips der Sichtung und Ordnung, erzeugt der Habitus dieser Ordnung unmittelbar angemessene, also von dem, der sie vollbringt, wie auch von den anderen als passend, richtig, geschickt, angemessen wahrgenommene und bewertete Verhaltensweisen, die keineswegs dem Gehorsam gegenüber einem Gebot, einer Norm oder rechtlichen Regelungen entspringen. Diese praktische, nicht thetische Intentionalität, die nichts von einer bewußt auf ein *cogitatum* (oder ein Noema) ausgerichteten *cogitatio* (einer Noesis) an sich hat, wurzelt in einer bestimmten körperlichen Haltung (einer *hexis*), einer Dauerhaftigkeit des dauerhaft modifizierten, sich erzeugenden und sich perpetuierenden und sich dabei ständig (innerhalb bestimmter Grenzen) in einer doppelten, strukturierten und strukturierenden Beziehung zur Umgebung wandelnden Körpers. Der Habitus konstruiert die Welt durch eine bestimmte Weise, sich auf sie auszurichten, ihr eine Aufmerksamkeit entgegenzubringen, die wie die eines sich konzentrierenden Springers eine aktive, konstruktive, körperliche Spannung auf eine unmittelbar bevorstehende Zukunft ist (die *allogoxia*, der Irrtum, den man begeht, wenn man eine bestimmte Person erwartet und sie in jedem der Ankommenden wiederzuerkennen meint, gibt eine angemessene Vorstellung von dieser Spannung).

(Je nach Situation und Tätigkeitsbereich ist praktische Erkenntnis in höchst unterschiedlichem Maße gefordert und notwendig, aber auch in höchst unterschiedlichem Maße ausrei-

chend und angemessen. Im Gegensatz zu den scholastischen Welten verlangen bestimmte Universen wie die des Sports, der Musik oder des Tanzes ein praktisches Mitwirken des Körpers und somit die Mobilisierung einer körperlichen »Intelligenz«, die eine Veränderung, ja Umkehrung der gültigen Hierarchien herbeiführen kann. Man sollte die hier und da, vor allem in der Didaktik dieser Körperpraktiken – des Sports natürlich und insbesondere der Kampfsportarten, aber auch des Theaterspielens und des Musizierens – verstreuten Notizen und Beobachtungen einmal methodisch zusammenstellen; sie würden wertvolle Beiträge zu einer Wissenschaft dieser Erkenntnisform liefern. Sporttrainer suchen nach wirksamen Mitteln, auf Körper einzuwirken in Situationen – wie jeder sie erlebt hat –, in denen man intellektuell begreift, welche Bewegung zu vollziehen oder zu unterlassen ist, ohne mangels eines wahren, durch den Körper vollzogenen Erfassens in der Lage zu sein, das Begriffene umzusetzen.²² Und zahlreiche Regisseure greifen auf pädagogische Praktiken zurück, denen gemeinsam ist, daß sie intellektuelles und diskursives Verstehen zu suspendieren und den Schauspieler durch eine lange Reihe von Übungen so weit zu bringen suchen, daß er dem Pascalschen Modell der Produktion des Glaubens entsprechend Körperhaltungen wiederfindet, die aufgrund der in ihnen gespeicherten Erfahrungsspuren Gedanken, Gefühle, Vorstellungen in Bewegung versetzen können.)

Der Habitus ist nicht jenes der Diskontinuität aufeinanderfolgender Momente verfallene, kartesianische Augenblickswesen, sondern, mit Leibniz zu sprechen, eine *vis insita*, die auch ein *lex insita* ist, eine mit einem Gesetz ausgestattete, also durch Konstanten und Konstanzen (oft noch verstärkt durch explizite Grundsätze der Treue zu sich selbst, *constantia sibi*, wie etwa die Gebote der Ehre) gekennzeichnete Kraft; und so ist er auch keineswegs das isolierte, egoistische und berechnende Subjekt der utilitaristischen und ökonomistischen Denkschule (mit dem »methodologischen Individualismus« in ihrem Gefolge). Er ist der Ort dauerhafter solidarischer Bande, überwindlicher, da auf inkorporierten Gesetzen und Bindungen, eben den Gesetzen des *Korpsgeistes* (von dem der Familiengeist einen Sonderfall darstellt) beruhender Treue, jener tieferen Verwachsenheit des sozialisierten Körpers mit dem sozialen Körper, der ihn

geschaffen hat und mit dem er eins ist. Daher ist er die Basis eines *impliziten Einverständnisses* zwischen allen Akteuren, die das Produkt ähnlicher Bedingungen und Konditionierungen sind, und auch Basis einer praktischen Erfahrung der Transzendenz der Gruppe, ihrer Seins- und Handlungsweisen: findet doch jeder in dem Verhalten aller seinesgleichen die Billigung und Rechtfertigung (»das gehört sich«) seines eigenen Verhaltens, das wiederum das der anderen billigt und gegebenenfalls korrigiert. Als spontane, keine bewußten Absprachen und noch weniger eine vertragliche Abmachung voraussetzende Übereinkunft im Urteilen und Handeln begründet jenes *Einverständnis (collusio)* ein praktisches gegenseitiges Verstehen, wie es beispielhaft zwischen den Mitgliedern einer Mannschaft, aber auch, über die Gegnerschaft hinweg, zwischen allen an einer Partie beteiligten Spielern herrschen kann.

Grenzfall des Korpsgeists, dieser Grundlage gewöhnlicher Kohäsion, sind die von despotischen Regimen aufgezwungenen Disziplindruckungen: die formalistischen Exerzitien und Rituale oder Uniformierungen, die den (sozialen) Körper in seiner Einheit und Differenz zu symbolisieren, aber auch dem (physischen) Körper durch die Vorschrift einer bestimmten Tracht (der Soutane zum Beispiel als permanenter Erinnerung an den geistlichen Stand) eine Haltung aufzunötigen bestimmt sind; hierher gehören auch Massendemonstrationen wie gymnastische Darbietungen oder Militärparaden. Diese Manipulationsstrategien zielen darauf ab, die Körper so zu modeln, daß jeder von ihnen zu einer Inkarnation der Gruppe wird (*corpus corporatum in corpore incorporato*, wie die Kanonisten sagten), und zwischen der Gruppe und dem Körper jedes ihrer Mitglieder eine nahezu magische »Besitz«-Beziehung zu stiften, eine Beziehung »somatischer Hörigkeit«, von Subordination durch die Suggestion, die die Körper in ihren Bann schlägt und sie wie eine Art kollektiven Automaten funktionieren läßt.

Spontan miteinander harmonisierende Habitus, die sich antizipatorisch den Situationen anpassen, in denen sie funktionieren und deren Produkte sie sind (ein besonderer, aber besonders häufig auftretender Fall), neigen dazu, Handlungseinheiten zu produzieren, die, ohne jegliche Verabredung oder bewußte Absprache, im großen und ganzen zueinander passen und den In-

teressen der betreffenden Akteure entsprechen. Das einfachste Beispiel dafür stellen die Reproduktionsstrategien dar, die privilegierte Familien ohne jede Ab- und Rücksprache, das heißt unabhängig voneinander und subjektiv oft gegeneinander konkurrierend, entwickeln und die (mit Unterstützung objektiver Mechanismen wie der Logik des juristischen oder akademischen Feldes) letztlich zur Reproduktion der erworbenen Positionen und der Gesellschaftsordnung beitragen.

Die Harmonisierung der Habitus, die als Produkte gleicher Lebensbedingungen und Konditionierungen (von einigen, mit der individuellen Laufbahn verbundenen Varianten abgesehen) spontan den objektiven Bedingungen angemessene und den gemeinsamen Interessen der einzelnen entsprechende Verhaltensformen produzieren, macht den teleologischen Anschein verständlich, der oft auf der Ebene von Gruppen zu beobachten ist. Gewöhnlich werden solche Verhaltensformen »kollektivem Bewußtsein (oder Wollen)« oder gar der Verschwörung personalisierter, ihre Ziele kollektiv fixierender Subjekte (der »Bourgeoisie«, der »herrschenden Klasse« usw.) zugeschrieben, sind aber auch ohne Rückgriff auf die Unterstellung bewußter und überlegter Handlungen und den Funktionalismus des Besseren oder Schlechteren erklärbar: Ich denke zum Beispiel an jene korporatistischen Strategien, die es französischen Hochschullehrern in einer Zeit plötzlich wachsenden Studentenandrangs ermöglichten, blindlings und strikt individuell agierend, ohne erklärte Absicht noch ausdrückliche Absprache, den Zugang zu den höchsten Positionen im Bildungssystem Neulingen vorzubehalten, die den alten – das heißt vom Ideal des männlichen, mit dem höchsten Diplom (*agrégation*) versehenen Absolventen einer Elitehochschule (*normalien*) möglichst wenig abweichenden – Rekrutierungsprinzipien weitestgehend entsprachen.²³ Und diese Harmonisierung der Habitus erlaubt auch, die vom utilitaristischen Individualismus frei erfundenen Paradoxe wie das *free rider dilemma* hinter sich zu lassen: Die Besetzung, der Glaube, die Leidenschaft, der *amor fati*, die der Beziehung zwischen dem Habitus und der sozialen Welt (oder dem Feld) innewohnen, deren Produkt er ist, bewirken, daß es Dinge gibt, die in bestimmten Situationen nicht getan werden dürfen (»das gehört sich nicht«), und andere, die nicht unterlassen werden

dürfen (das Beispiel schlechthin sind die von dem Prinzip des »noblesse oblige« auferlegten Verpflichtungen); dazu zählen auch alle möglichen Verhaltensformen, denen das utilitaristische Denken nicht Rechnung tragen kann, wie etwa Loyalität oder Treue gegenüber Personen oder Gruppen, und weiter gefaßt jedes uneigennütziges Verhalten, dessen Grenzfall das von Kantorowicz untersuchte *pro patria mori* darstellt, das Opfer des egoistischen Ich, diese absolute Widerlegung allen utilitaristischen Berechnens.