

Forschungsbericht

„Neoliberaler Habitus“ und Habitustransformationen -

Eine Auseinandersetzung mit dem Habituskonzept Pierre Bourdieus sowie der Versuch, dieses bei der Analyse der neoliberalen Gegenwart anzuwenden.

Stephanie Weiss
Matr. Nr.: 9700128
Stud. Kennzahl. A 300
E-Mail: a9700128@unet.univie.ac.at

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	3
Forschungsfragen und Thesen	4
Zur Definition von Neoliberalismus	5
1. Teil: Bourdieus Habitusstheorie	6
1.1. Kapital(arten)	6
1.2. Soziales Feld	7
1.3. Habitus	8
1.4. Inkorporierte Geschichte	9
1.5. Körperlichkeit und Habitus	10
1.6. Was tun mit Bourdieus Habitusbegriff?	11
2. Teil: Neoliberaler Habitus und Körperkulte	12
2.1. Neoliberaler (Super-)Habitus	12
2.2. Symbolbildung	13
2.3. Neoliberale Körperkulte	14
2.3. Körper(lichkeit) im Neoliberalismus	16
3. Teil: Kritik am „konservativen“ Habitus	17
3.1. Konservativer Habitusbegriff?	17
3.2. Niilo Kauppi Kritik	18
3.3. Robert Schmidts Kritik	20
4. Teil: Ausblick: Inkorporierter Habitus und Widerstand:	
Das Beispiel der Antiglobalisierungsbewegung	22
4.1. Antiglobalisierungsbewegung	23
4.2. Eine neue politische Kultur	25
Schluss	26
Literaturliste	27

Einleitung

Warum besteht die kapitalistische, neoliberale, sexistische Gesellschaftsordnung immer noch, auch wenn die große Mehrheit der Menschen ihr Leben nicht selbst bestimmen kann, sondern dieses durch den Imperativ von Geld (beschaffen), Profit und Konsum in weiten Maßen strukturiert ist?

Diese Frage interessiert mich seit Jahren, denn rationalisierende Erklärungsversuche erschienen mir immer ungenügender, um dies zu verstehen. Einmal war es die falsche Politik der Sozialdemokratie, die die Massen in Lethargie versetzt, einmal das Fehlen einer revolutionären Massenpartei, einmal die fehlenden bzw. falschen „Führer“, die die Revolten in die richtige Richtung lenken, einmal das Zuwenig an Armut, dann das Zuviel an Armut, die Repression, der Zwang....- so das Credo vieler selbsternannter revolutionärer „Führer“.

Aber Menschen können nicht nur durch Repression und Zwang dazu gebracht werden, in Gesellschaften zu leben, in denen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse bestehen. Dies gilt für Diktaturen, jedoch unsere scheinbar freien westlichen kapitalistischen Gesellschaften bedürfen dieser Mittel erst in letzter Konsequenz, wenn die Menschen sich tatsächlich gegen die herrschende Ordnung auflehnen, was jedoch eindeutig die Ausnahme und nicht die Regel ist.

Damit solche gesellschaftliche Strukturen weiter bestehen können, müssen Menschen diese auch – scheinbar freiwillig – wollen. Sie müssen also in gewisser Verinnerlicht, als etwas immer Gegebenes und nicht Veränderbares wahrgenommen werden, womit es zu einer ahistorischen und naturalisierenden Betrachtungsweise der gesellschaftlichen Realität kommt. Welche Mechanismen werden also wirksam, dass es nicht permanent zu Revolten und Aufständen gegen die Unterdrückung kommt?

Soziale Strukturen müssen, um stabil zu sein, eine faktische Wirksamkeit entfalten, die die Individuen glauben macht, dass sie sich so und nur so verhalten können. Paula Irene Villa meint, dass sie tief und auf präreflexivem Niveau in die Subjektivität eingelassen sein müssen. Dies geschieht mittels des Körpers (Vgl. Villa 2001, 47).

Warum habe ich Bourdieus Theorie herangezogen? Er ist, wie Paula-Irene Villa formuliert, „einer der wenigen gesellschaftstheoretisch interessierten Soziologen, der sich mit dem Zusammenhang von Körper und sozialer (Ungleichheits-)Ordnung auseinandersetzt. (Villa 2001, 51). Ein weiterer Grund, warum ich Bourdieu herangezogen habe ist der, dass er das Handeln des Individuums, „the idea of man-acting“ (Kauppi 2000, 93) als Ausgangspunkt seiner Schriften (ohne jedoch die Wirkungsmacht der Strukturen zu leugnen) genommen hat.

Ich habe mit dieser Arbeit versucht, zumindest in Ansätzen herauszufinden, ob Bourdieus Habituskonzept für die Analyse der neoliberalen Gesellschaftsordnung, vor allem, was den Internalisierungsaspekt anbelangt, brauchbar ist. Im ersten Teil der Arbeit gehe ich relativ ausführlich auf das Habituskonzept von Bourdieu ein, während ich im nächsten Teil die These eines neoliberalen („Super“-)Habitus, der unter anderem durch neoliberale Körperkulte geschaffen wird, ausarbeite. Des Weiteren habe ich unter Rückgriff auf Robert Schmidt und Niilo Kauppi versucht, die Rigidität des bourdieuschen Habituskonzepts zu kritisieren und die Möglichkeit von Habitustransformationen durch aktives Handeln der Individuen herauszuarbeiten. Im Ausblick (vierter Teil) gehe ich auf widerständiges Handeln ein und habe das Beispiel der so genannten Antiglobalisierungsbewegung genommen, um die Möglichkeit habitueller Veränderung durch das Agieren in politischen Bewegungen anzudenken.

Forschungsfragen und Thesen

Die im Rahmen des Forschungsprozesses entwickelten Forschungsfragen sind demnach folgende:

1. Wie kann Bourdieus Habituskonzept beschrieben werden?
2. Gibt es so etwas wie einen neoliberalen Habitus? Wie wird dieser „geschaffen“ und perpetuiert?
3. Welche Kritikpunkte an Bourdieus Habituskonzept gibt es in Bezug auf insbesondere Transformationen des Habitus?
4. Ausblick: Bringt Widerstand gegen den Neoliberalismus auch habituelle Veränderungen mit sich? (Bsp. der so genannten Antiglobalisierungsbewegung)?

Die im Anschluss daran formulierten Thesen heißen demnach:

1. Es hat sich in den westlichen (Post-)Industriegesellschaften so etwas wie ein neoliberaler „Super“-Habitus, der unabhängig vom Klassenhabitus und parallel zum individuellen Habitus wirkt, entwickelt.
2. Dieser wird unter anderem durch neoliberale Körperkulte internalisiert.
3. Der Habitus der Menschen ist vielschichtiger und veränderbarer, als Bourdieu es theoretisiert hat, Habitustransformationen sind nicht die absolute Ausnahme, sondern eher die Regel.

4. Ausblick: Die so genannte Antiglobalisierungsbewegung als Beispiel einer neoliberalismus- und kapitalismuskritischen Protestbewegung bringt bei den ProtagonistInnen Aufweichungen des „mitgebrachten“ Habitus und zumindest im Ansatz habituelle Veränderungen mit sich.

Zur Definition von Neoliberalismus

Die gegenwärtige Ausprägung kapitalistischer Gesellschaften kann als neoliberale Globalisierung beschrieben werden.¹ Neoliberalismus kann definiert werden als die „Fortführung des Kapitalismus mit marktradikalere[n] Mitteln“ (Kreisky 2003, 1) und er ist bei weitem nicht nur ein ökonomisches Projekt, sondern erfasst nach und nach alle Sphären des Lebens (ebd.)

Es herrscht ein „globaler Kriegszustand“ (Hardt/Negri 2004, 7) und es ist eine neue „Netzwerk-macht“ im Entstehen begriffen, welche Hardt und Negri als „eine neue Form der Souveränität, zu deren wichtigsten Momenten oder Knoten die dominanten Nationalstaaten ebenso gehören wie supranationale Institutionen, große kapitalistische Unternehmen und andere Machtfaktoren“ (ebd.8), analysieren.

Im zeitgenössischen kapitalistischen System neoliberaler Prägung ist folgendes Paradoxon zu beobachten: es kommt sowohl zu einer Be- und Einschränkung des privaten als auch des öffentlichen Raumes. Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich jedoch leicht auflösen: Das Öffentliche wird dahingehend beschnitten, als die Privatisierung einen zentralen Bestandteil der neoliberalen Ideologie darstellt. Es werden sowohl öffentliche Güter (wie Wasser, Luft, Land, Gesundheitsvorsorge, Pensionsvorsorge, etc.) als auch öffentliche Dienstleistungen (Telekommunikation, Post, Nahverkehr, Bildung, Energieversorgung, etc.) privatisiert (ebd., 231), während die bürgerlichen „Rechte auf „Privatheit“ eingeschränkt werden: die Kontrollmöglichkeiten des Staates (und auch privater Firmen) auf Individuen werden ausgeweitet, und durch die hegemoniale Logik der „Sicherheit“ begründet², sodass in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten erworbene und erkämpfte „private“ (oder besser

¹ Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die von mir bereits ausgeführte Definition von Neoliberalismus im Rahmen des Forschungsberichtes „Körper(lichkeit) im Neoliberalismus“ (Sept. 2004) und möchte hier lediglich ein paar Erweiterungen machen.

² Die Sicherheitslogik hat auch schon in den letzten Jahren stark floriert, beinahe unhinterfragt hegemonial geworden ist sie seit den Terroranschlägen am 11. September 2001.

individuelle) Rechte immer mehr beschnitten werden. Negri und Hardt fassen diese Entwicklung zusammen: „Im Bereich des sozialen geht die Tendenz dahin, alles öffentlich zu machen und damit für die Überwachung und Kontrolle von Seiten der Regierung zu öffnen; im ökonomischen Bereich hingegen soll alles privat und dem Eigentumsrecht unterworfen werden.“(ebd, 229)

1. Teil: Bourdieus Habitustheorie

Im Folgenden werde ich auf zwei zentrale Begrifflichkeiten in Bourdieus Theorie eingehen (soziales Feld und Kapitalarten), deren Definition meiner Ansicht nach notwendig ist, um seine Analyse zu verstehen. Im Anschluss daran werde ich Bourdieus Konzeption des Habitus erläutern und besonderes Augenmerk auf die Rolle der Körperlichkeit legen.

1.1. Kapital(arten)

Bourdieu erweitert den Marx'schen Kapitalbegriff dahingehend, als dass er neben dem ökonomischen Kapital auch andere Kapitalarten erkennt, mittels derer im sozialen Feld durch (Klassen-)Kämpfe der Profit zu maximieren getrachtet wird.

Es werden vier Arten von Kapital unterschieden: das ökonomische Kapital, das soziale Kapital, das kulturelle Kapital und das symbolische Kapital. Das ökonomische Kapital steht hier an erster Stelle, denn die gesellschaftliche Stellung der Akteure wird primär durch dieses, dann erst durch die anderen Kapitalsorten bestimmt.

Das ökonomische Kapital bedeutet die Stellung des jeweiligen Akteurs innerhalb der Produktionsverhältnisse und alle in Geldform umsetzbaren Güter. (Doganalp 1992, 315)

Das soziale Kapital bezeichnet den Besitz materieller wie kultureller Mittel mittels derer es dem jeweiligen Akteur möglich ist, sich an die Regeln der bürgerlichen Lebensweise anzupassen (Vgl. ebd., 316).

In Bourdieus Worten ist das soziale Kapital

„Kapital an mondänen Beziehungen, die bei Bedarf einen nützlichen Rückhalt bieten, Kapital an Ehrbarkeit und Ansehen, das in der Regel von allergrößtem Nutzen ist, um das Vertrauen der „guten Gesellschaft“ (...) zu gewinnen, und das sich durchaus einmal bezahlt machen kann. (Bourdieu in Doganalp 1992, 316)

Das kulturelle Kapital bezeichnet Bildung und gesellschaftlich notwendiges und verwertbares Wissen bzw., wie Doganalp definiert „die Kompetenz, mit universitären, kulturellen und ästhetischen Spielen umzugehen“ (ebd, 316).

Die vierte Kapitalart ist das symbolische Kapital, ist die „Wahrnehmungs- und Anerkennungs- (bzw. Verkennungs-)Form der drei anderen Kapitalien“ (ebd, 316).

Das ökonomische Kapital ist also das zunächst wichtigste. Um ein Beispiel zu bringen: ein Mensch kann etwa ein großartiges Allgemeinwissen besitzen, Philosophie studiert haben und sich mit der Kantschen Ethik auskennen (kulturelles Kapital). Gleichzeitig hat er möglicherweise einen großen Bekanntenkreis und viele Freunde, die ebenfalls PhilosophInnen oder unbekannte KünstlerInnen sind. Er verfügt jedoch über keinerlei ökonomisches Kapital. Dieser Mensch wird, trotz kulturellem und sozialen Kapital (welches jedoch auch eher gering ist, da es ja keine „mondänen Beziehungen“ oder einflussreichen Menschen sind, die er kennt) sicher nicht zu den oberen Klassen gehören.

1.2. Soziales Feld

Das soziale Feld ist für Bourdieu der Ort, wo Habitus und Praxisformen aufeinander treffen. (Vgl. Doganalp 1992, 309) Das Feld können also verschiedene gesellschaftliche Sphären, wie die politische, ökonomische, juristische, religiöse, etc. sein (wobei die Trennung dieser Sphären eine rein theoretische ist, praktisch greifen diese ineinander über, sind miteinander verschränkt, klare Abgrenzungen sind schwierig.). Die Struktur des Feldes wird bestimmt durch die Kräfteverhältnisse, die in ihm wirken, somit also auch durch das Kapital, das die jeweiligen AkteurInnen besitzen. Die AkteurInnen trachten immer danach, ihr eigenes Kapital gewinnbringend einzusetzen. Bourdieu sagt hierzu:

„Alle Handlungen, und selbst noch jene, die sich als interesselose und zweckfreie, also von der Ökonomie befreite verstehen, (sind) als ökonomische, auf die Maximierung materiellen oder symbolischen Gewinns ausgerichtete Handlungen (zu begreifen).“
(Bourdieu in Doganalp 1992, 312)

Wichtig ist hier festzuhalten, dass jede Kapitalart ihre eigene spezifische Wirkung lediglich in einem bestimmten Feld selbst entfaltet (das ökonomische Kapital im ökonomischen Feld, das Bildungskapital im intellektuellen Feld, etc.). (Doganalp 1992, 313)

1.3. Habitus

Pierre Bourdieu setzt sein Habituskonzept an der Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft an, und wendet sich sowohl gegen idealistischen Subjektivismus als auch gegen Objektivismus, sondern definiert „die Praxis als Ort der Dialektik“ (Bourdieu 1987, 97).

Das heißt, das Individuum ist kein vollkommen autonomes Subjekt, das von den gesellschaftlichen Verhältnissen absolut unabhängig und frei agieren kann. Genauso wenig ist es jedoch komplett durch die gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Strukturen determiniert, wir Menschen sind als kein „automatisches Produkt“ der gesellschaftlichen Verhältnisse. Er hat, wie vorher schon kurz erwähnt, die Idee des Menschen als handelndes Wesen, das jedoch nicht frei von strukturellen Zwängen ist, als Ausgangspunkt seiner Analyse genommen.³

Der Habitus ist einerseits Produkt von Geschichte, andererseits produziert er auch selbst Geschichte, indem er eben Gedanken, Wahrnehmungen, Handlungen und Äußerungen hervorbringt, die eben weder unvorhergesehene Neuschöpfung noch mechanische Reproduktion des bereits da Gewesenen sind. (Vgl. Bourdieu 1987, 102). Diese sind also hervorgebracht in „unendlicher Variation, aber innerhalb der sozialen und historischen Grenzen“ (ebd. 103) des jeweiligen Individuums, oder anders ausgedrückt: der Habitus produziert „unendlich viele und relativ unvorhersehbare Praktiken von dennoch begrenzter Verschiedenartigkeit“ (ebd. 103).

Wir können den Habitus also als Erzeugungsprinzip individueller und kollektiver Handlungen begreifen. Angeblich sind beinahe drei Viertel unserer Handlungen, Wahrnehmungen und unseres Denkens durch den Habitus bestimmt. (Vgl. Doganalp (unter Bezugnahme auf Bourdieu) 1992, 290).

Habitus heißt übersetzt Gewohnheit, die etymologische Bedeutung dieses Wortes ist zurückzuführen auf „wohnen, gewöhnlich, behagen, verlangen, lieben, pflegen, vertraut sein.“ (ebd, 291). Unser Habitus ist also auch die (unreflektierte) Gewohnheit, wir „wohnen“ (frz. habiter) gleichzeitig in diesem, genauso wie wir die gesellschaftlichen Institutionen „bewohnen“ müssen, damit sie überhaupt funktionieren können.

Man kann also sagen, dass wir den Habitus aus dem erkennen, was er sichtbar werden lässt, aber der Habitus, als nicht bewusstes, vorreflexives Prinzip „erkennt sich selbst nicht“. (ebd, 293)

³ Inwieweit Bourdieus Habituskonzept den Menschen tatsächlich Handlungsspielraum übrig lässt, versuche ich im dritten Teil der Arbeit herauszuarbeiten

Jeder Mensch hat einen (bzw. mehrere) Habitus, der als „Handlungs- und Wahrnehmungsschemata eines Individuums vor dem Hintergrund seiner sozialen Position“ (Villa 2001, S.43) definiert ist und zeitlich erworben wird. Menschen denken, fühlen, sprechen und nehmen nach dem jeweiligen sozial und historisch erworbenen Habitus wahr. Der Habitus eines Menschen hat also gewisse strukturelle Grenzen, die im Sozialisationsprozess gelegt werden und durch die soziale Klasse und die eigene Biographie (mit)bestimmt sind, er ist aber innerhalb dieser Grenzen Form –und veränderbar.

Die soziale Klasse bzw. das Milieu, in dem man/frau sich befindet, hat starke Einflüsse auf den Habitus eines Menschen. Bourdieu spricht von „Klassenhabitus“ und „individuellem Habitus“ (Bourdieu 1987, S 142), die sich oft in starkem Maß überschneiden.

Der Habitus zeichnet sich aus durch Regelmäßigkeit ohne Regeln, Intentionalität ohne Intentionen, Rationalität ohne Berechnung (Vgl. Kauppi.2002, 116) und ist eine „präreflexive, stabile Handlungsstrategie“, die dafür sorgt, dass „wir gleichsam intuitiv wissen, wie wir uns im sozialen Feld zu verhalten haben.“(Villa 2001, S.45).

Um ein Beispiel zu bringen: Menschen mit einem bürgerlichen Habitus überlegen bei einer feinen Tischgesellschaft nicht erst, wie sie sich zu verhalten haben. Sie wissen, welche Gabel für die Vorspeise zu verwenden ist und in welchem Glas das Mineralwasser getrunken wird. Ebenso sind sie sich über die Form des Small-Talks, über die Do`s and Dont`s in einem solchen Zusammenhang im Klaren, ohne sich erst die sozialen Regeln dieser Tischgesellschaft mühsam ins Gedächtnis rufen zu müssen. Ein Mensch aus einer unteren sozialen Klasse würde überlegen: „was darf ich sagen und was nicht?“ bzw. „Muss ich aufs Klo gehen um mich zu schneuzen?“ etc. während Menschen mit einem bürgerlichen Habitus sich intuitiv richtig verhalten, ohne erst darüber nachdenken zu müssen.

1.4. Inkorporierte Geschichte

Aber wie kommt es also dazu, dass wir dies gleichsam intuitiv wissen?

Bourdieu schreibt dem Körper in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zu: die (präreflexive) Verinnerlichung sozialer Normen geht über den Körper vor sich. Bourdieu sagt dazu: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“ (Bourdieu 1987, S.135)

Um dies analytisch fassen zu können, entwickelte Bourdieu dafür einen eigenen Begriff: den Begriff der Hexis, die als somatische Dimension des Habitus verstanden werden kann. Die

Hexis ist also eine Art körperlicher Speicher der Strukturen des Habitus. Bourdieu beschreibt die körperliche Hexis als die „realisierte, einverlebte, zur dauerhaften Disposition und zur stabilen Art der Körperhaltung, des Redens, Gehens, Fühlens und Denkens gewordene politische Mythologie“ (Bourdieu 1987, 128) Das heißt, die gesellschaftlichen Verhältnisse und Determiniertheiten prägen auch das Verhältnis zum eigenen Körper.

Dies kann auch als Erklärungsmodell dafür dienen, warum soziale Normen und politische Ideologien so „tief sitzen“ und oft rationaler Kritik gegenüber unzugänglich sind. Denn was in die Körper eingeschrieben ist, das gibt man/frau nicht so einfach auf. Gleichzeitig ist durch die bourdieusche Habitus- und Hexiskonzeption der Körper als politischer Ort definiert, er kann also auch als Ausgangspunkt für die Analyse gesellschaftlicher und politischer Prozesse verwendet werden.

Bourdieu sieht den Habitus also als „embodied history, internalized as a second nature and so forgotten as history“ (Bourdieu 1990 in Kauppi 2000, 118). Die im Habitus verkörperte Geschichte wird also nicht als eine solche wahrgenommen, sondern unsere Art des Denkens, Wahrnehmens, Handelns erscheint uns nicht als historisch und sozial gewordene, entstandene, sondern als gleichsam natürlich. Ebenso werden die gesellschaftlichen Verhältnisse als natürlich wahrgenommen. Naturalisierung ist ein Prozess zur Stabilisierung von Herrschaft, wie Bourdieu „Die männliche Herrschaft“, in denen er seine Untersuchungen zur kabyllischen Gesellschaft zur Grundlage nimmt, analysiert. In diesem Aufsatz stützt er sich hauptsächlich auf die kabyllische Gesellschaft, doch die grundlegenden Strukturen lassen sich auch für die bürgerliche Gesellschaft herausarbeiten (Vgl. Villa 48).

Es stellt sich die Frage, ob es in einer anderen gesellschaftlichen Realität, - oder, um mit Bourdieu zu sprechen: in einem anderen gesellschaftlichen Feld zu Veränderungen des inkorporierten und trägen Habitus kommt. Auf diese Frage gibt Robert Schmidt in seiner weiter unten erwähnten Untersuchung erste Antworten.

1.5. Körperlichkeit und Habitus

Im Folgenden möchte ich kurz Robert Schmidts Analyse betreffend Bourdieus Verortung der Rolle des Körpers, bringen.

Schmidt filtert aus Bourdieus Schriften folgende drei Funktionen des Körpers:

Der Körper ist erstens Speicher und somit Aufbewahrungsort von Geschichte. Er inkorporiert sozusagen das Erlebte, was heißt, dass er zu diesem nicht auf Distanz gehen kann. „Aufgrund dieser Nicht-Reflexivität hat der Körper diese Beharrungskraft, den Hysteresis-Effekt beim Habitus“ (Schmidt 2002, 278)

Zweitens fungiert der Körper als Medium bei der Übertragung von sozialen Strukturen. Die praktische Beherrschung der Verhaltensweisen, die im jeweiligen sozialen Feld angebracht sind, erfolgt nicht primär über Reflexion und bewusstes Lernen, sondern geht unmittelbar mittels des Körpers vor sich. Dies geschieht in den Prozessen der praktischen Mimesis und zwar vor allem in Rätself, Ritualen und Spielen. (ebd, 179) Jedoch garantiert auch hier der Körper durch die reibungslose Weitergabe der sozialen Schemata die Hysteresis. (Vgl. ebd.,179)

Die dritte Funktion des Körpers in Bourdieus Habituskonzeption ist die des Agens in den körperlichen Akten des praktischen Sinns. Jedoch auch hier ist, so Schmidt, der Körper Garant der Dauerhaftigkeit des Habitus und somit „Garant der Stabilität symbolischer Herrschaft“ (ebd. 280), denn „der vom Habitus hervorgebrachte praktische Sinn ist in den praktischen körperlichen Handlungen selbst präsent, ist keine davon getrennte Instanz“ (ebd), was eine Fraglosigkeit in Bezug auf die Regeln der Felder, in denen gehandelt wird, bedeutet.

Schmidt kritisiert Bourdieus Betonung des Hysteresis-Effekts, der beharrenden, konservativen Seite des Habitus. Darauf werde ich später noch genauer eingehen.

1.6. Was tun mit Bourdieus Habitusbegriff?

Im Zuge einer ersten Erläuterung von Bourdieus Theorie stellen sich für mich mehrere offene Fragen: sein Habitusbegriff ist ein sehr amorphes Gebilde, er ist ausgesprochen abstrakt und Bourdieu bleibt (soweit ich es herausgefunden habe) eine Antwort schuldig, ob es verschiedene Ebenen des Habitus gibt.

In seinen Schriften spricht Bourdieu meist von DEM Habitus eines Menschen, was impliziert, dass jeder Mensch einen Habitus hat. Gleichzeitig schreibt Paula Irene Villa in ihrer Arbeit, in der sie auch Bourdieus Konzept analysiert, dass „jeder Mensch einen (bzw. mehrere) Habitus [hat], der als „Handlungs- und Wahrnehmungsschemata eines Individuums vor dem Hintergrund seiner sozialen Position“ begriffen werden kann (Villa 2001, S.43). Dies heißt, Bourdieu hat – sofern Villas Bourdieu-Analyse nicht vollkommen falsch ist – die Möglichkeit mehrerer Habitus mitgedacht. Er spricht ja auch etwa vom individuellen Habitus und vom Klassenhabitus, minimiert dies aber gleichzeitig wieder, indem er sagt, dass der „eigene Stil“

immer nur eine Abwandlung eines Stils einer Epoche oder Klasse ist. Ich möchte hier auch Niilo Kauppi's Kritik und Erweiterung des Habituskonzepts (die ich später genauer erläutern werde) vorweg nehmen und von einem „komplexen Habitus“ (Kauppi 2000, 125) sprechen, der verschiedene Ebenen, wie etwa die der frühkindlichen Sozialisation, oder die des später selbst erworbenen Habitus, etc. mit einschließt

Gibt es des Weiteren so etwas wie einen „Super“Habitus, unabhängig von der sozialen Klasse und vom Geschlecht, der uns Menschen eigen ist, bedingt durch die neoliberale, kapitalistische Gesellschaft mit ihren „absoluten“ Normen und Werten? Im Folgenden stelle ich die These eines neoliberalen „Super“Habitus, der parallel (und wahrscheinlich teilweise im Gegensatz) zum individuellen und zum Klassenhabitus besteht.

2. Teil: Neoliberaler Habitus und Körperkulte

2.1. Neoliberaler (Super-) Habitus

Mit der Vormachtstellung, die der Neoliberalismus in den letzten Jahren erworben hat, hat auch eine tiefgreifende Veränderung im Denken, Fühlen und Wahrnehmen der Menschen, unabhängig von der jeweils sozialen Klasse eingesetzt.

Die jetzige Phase des Kapitalismus funktioniert auch deshalb (scheinbar) so gut, weil der Neoliberalismus in dem Sinne totalitär ist, als dass er nicht nur ökonomische oder politische Komponenten, sondern auch – mehr also in den Phasen davor - ein identitätsstiftendes Moment enthält, unser Denken und Fühlen also nach den Gesichtspunkten neoliberaler Ideologie (Kriterium der Verwertbarkeit, des Profits, Flexibilisierung, etc) strukturiert wird und sich so in unsere Körper einschreibt.

Der Neoliberalismus schafft es vor allem dadurch, dass er auch symbolische Elemente generiert, dass- unabhängig von der sozialen Klasse und vom Klassenhabitus⁴ - bestimmte Normen und Werte sozusagen als nicht zu hinterfragende, scheinbar natürliche Imperative („wir müssen sparen“, „der Stärkste setzte sich durch“, etc) akzeptiert und auch körperlich

⁴ Womit nicht gesagt werden soll, dass es keine Klassen mehr gebe oder dass diese im Auflösen begriffen seien. Klassen, als Ausdruck ungleicher gesellschaftlicher und ökonomischer Strukturverhältnisse (Gegensatz: Kapital-Arbeit, der nur verschleierter ist und deshalb umso besser wirkt) gibt es nach wie vor. Wobei andere Strukturen von Ungleichheit nach Geschlecht, Nation, Ethnie, etc. noch hinzukommen.

eingeschrieben bzw. ausgedrückt werden. Dies geschieht oft nicht durch objektiven, von außen aufoktroierten Zwang, sondern scheinbar freiwillig.⁵

2.2. Symbolbildung

In diesem Zusammenhang möchte ich auf die Ausführungen Johanna Klages (2002, S. 30ff) eingehen, die – anschließend an Bourdieus Habituskonzept – darlegt, dass soziale Realität nur interpretiert wahrgenommen werden könne und zwar vor dem Hintergrund des Habitus, der jeweiligen Wahrnehmungs-, und Bewertungsschemata. Sie betont, dass diese zwar biographisch verschieden seien, dass jedoch eine „gemeinsame Sichtweise“ auf die soziale Welt überwiegt und unterstreicht in diesem Zusammenhang die Relevanz der „jeweils aktuellen gesellschaftlichen Deutungsmacht eines herrschenden Diskurses“, dem es gelinge, „eine Kongruenz zwischen der herrschenden und der individuellen Interpretation herzustellen“ (Klages 2002, 31) . Sie verweist auf die spezifische Symbolik des neoliberalen und zurzeit hegemonialen Diskurses.

Dies zentrale Aussage ihres Artikels ist, dass der neoliberale Diskurs der New Economy einer der „am weitesten reichenden Umdeutungsversuche der symbolischen Ordnung, weit über das ökonomische Feld hinaus war und ist“ (ebd. 31).

Durch die Symbolbildung⁶ des hegemonialen neoliberalen Diskurses- denn die symbolischen Verhältnisse stehen in relativer Autonomie und gleichzeitig in relativer Abhängigkeit zu den realen Kräfteverhältnissen (Vgl. Bourdieu 1973, S. 12) – kommt es zur Verinnerlichung und somit zur Modifizierung des Habitus nach neoliberalen Gesichtspunkten Denn dies ist die „Perfidität“ der symbolischen Gewalt (und bietet den Schlüssel zum Verständnis ihres guten Funktionierens): durch sie werden die Kräfteverhältnisse, die ihrer Kraft zugrunde liegen, verschleiert.(ebd). Bei diesem Verinnerlichungsprozess spielt die Ebene der Körperlichkeit eine zentrale Rolle.

⁵ Auch Foucault und in Anschluss und Weiterentwicklung an ihn Negri und Hardt im „Empire“ haben den Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft analysiert, (der mit dem Übergang vom Fordismus zum Postfordismus einhergehend beschrieben werden kann), wo – um es vereinfacht auszudrücken - statt einer Disziplinierung von außen die Selbstkontrolle der Individuen nach Vorgaben der hegemonialen Werte immer wichtiger wird.

⁶ Zu den hegemonialen Symbolen: Bourdieu sagt:“ Stets sind es die Kräfteverhältnisse, die die Grenzen definieren, innerhalb derer die Überzeugungskraft einer symbolischen Macht wirksam werden kann.“ (Bourdieu 1973, S.35)

Ich habe also die These eines alle gesellschaftlichen Bereiche und Klassen durchdringenden neoliberalen „Super“habitus aufgestellt, der sich in die Körper einschreibt und erst möglich wird durch die spezifische Symbolbildung bestimmter neoliberaler Prinzipien, durch die die realen Kräfteverhältnisse verschleiert werden.

2.3. Neoliberale Körperkulte

Wie geht nun dieser Einschreibungsprozess (unter anderem) in den Körper, der zu einer Entwicklung eines „neoliberalen Habitus“ führt, vor sich? Mittels welcher Praxen und Selbstpraxen werden die verschiedenen neoliberalen Normen und Werte internalisiert?

Klar ist, dass es keine offensichtliche „Gewalt“ von oben ist, sondern dass dieser Prozess scheinbar freiwillig von den Individuen in Gang gesetzt wird. Oder, wie Kreisky sagt: „Nicht offene Repression oder gar nackte Gewalt, wie im Kolonialismus, Nationalsozialismus oder Stalinismus, sondern subtile Verinnerlichung „erwünschter“ Körpernormen (...) erfüllen unter neoliberalen Vorzeichen die „evolutionäre“ Funktion der „Selektion“ (Kreisky 2003, 15).

Meine These ist, dass es unter anderem neoliberale Körperkulte sind, die beim „Erlernen“ dieses neoliberalen Habitus eine nicht unwichtige Rolle spielen, denn hier werden präreflexiv, also noch, bevor wir uns rational damit auseinandersetzen (können), bestimmte Werte und Normen internalisiert, die unseren „Blick auf die Welt“ und auf uns selbst stark prägen.

Denn „gesellschaftliche wie politische Verhaltenserwartungen werden auch in den Körpern „verdinglicht““ und „das jeweils dominante herrschafts- und Geschlechterarrangement setzt sich demnach in die „Ordnung des Körpers“ fort“ (Kreisky 2003, S.1 unter Bezug auf Labisch 1998, 524).

Was sind nun neoliberale Körperkulte? – Ich möchte hierbei an Kreiskys Definition anschließen, die sagt:

„Im neoliberalen Körperkult gilt einzig der Körper als „identitäts“- und „sinnstiftend“, weil er als „einzig dem Individuum gänzlich verfügbar (miss-)verstanden wird. (Labisch 1998, 530). Funktionalisierung und Kommerzialisierung von Gesundheitsbewusstsein und neuer Gesundheitsbewegungen („Healthism“) sind äußere Zeichen, dieser Entwicklung. Fetischisierung von Gesundheit, „Vermarktung“ des Bio-Labels, ein Boom an „muskulärer Aufrüstung“ (ebd.) sind auffällige Symptome neoliberalen Körperkults“ (Kreisky 2003, 13).

Es können darunter also die kommerzielle Vermarktung des Gesundheitsbewusstseins, die in diversen Sparten vor sich geht, fallen: vom beinharten Fitnessstraining bis zum relaxenden Wellness, kurze Straffungsübungen einzelner Körperteile bis zu chirurgischen Eingriffen zum Zwecke der „Schönheits“steigerung bzw. um einen gesellschaftlich anerkannten, also jugendlichen, straffen, fitten Körper zu bekommen.

Im Folgenden ein paar Beispiele „neoliberaler Werte“, die in den verschiedenen (neoliberalen) Körperkulten in uns eingeschrieben werden⁷:

- Das sozialdarwinistisch umgewandelte Selektionsprinzip wird akzeptiert. Es ist normal, dass es „ideale“ und „abstoßende“ Körper gibt, dass analog dazu auch die gesellschaftliche Stellung und der ökonomische und berufliche Erfolg begründet wird.
- Es wird perfekte Selbstkontrolle gelernt, bei den neoliberalen Körperkulten geht es auch sehr stark um einzelne Körperteile. Um „Problemzonen“, die zu „bearbeiten“ sind. Bauch, Bein, Po. Unsere „Schwachstellen“, denen wir Stärke und Willenskraft entgegensetzen müssen.
- „Jeder ist seines Glückes Schmied“ ist einer dieser neoliberalen Normen: es muss nur hart genug gearbeitet werden, so wird suggeriert, dann wird Erfolg geerntet. Leistungsbereitschaft zeigt sich auch durch den Umgang mit dem eigenen Körper und wird an diesem gelernt.
- Anpassung: unser Körper muss angepasst sein, sonst werden wir keinen Erfolg ernten. Wir müssen also angepasst AUSSEHEN und uns klarerweise auch dementsprechend verhalten.
- Vereinheitlichung der Bewegungen zum Beispiel beim Fitnesskult. Hier wird Vereinheitlichung am Körper gelernt und durchaus als etwas Positives wahrgenommen. Das kann zur Folge haben, dass die Eintönigkeit und Vereinheitlichung des sonstigen Lebens nicht mehr als negativ auffällt: Die Auswahl besteht zwar zwischen unzähligen Spiel- und Themenparks Erlebnissport und Fitnesscentern, Wellnesskomplexen und Entertainment-Meilen, doch „ihr Geheimnis liegt in der Tatsache, dass sie alle gleich sind.“ (Horst 2003, 94)

⁷ Dies habe ich bereits in meiner anderen Seminararbeit auf den Seiten 11-16 ausführlich dargelegt, ich werde, um Wiederholungen zu vermeiden, nur eine kurze Zusammenfassung bringen bzw. neue, in der anderen Arbeit noch nicht erwähnte Punkte hinzufügen.

Diese Normen sind also die „Brille“, mit denen wir die Umwelt bewerten bzw. andere ausschließen bzw. unseren eigenen gesellschaftlichen Ausschluss pseudorationalisieren⁸. Wir denken also nicht mehr nur, dass Leistung, Anpasstheit, Erfolg und Profit wichtig sind, wir fühlen es auch, anderes ist zum Teil kaum mehr im Bereich des Denkbaren und wir nehmen nach diesen Mustern die Umwelt wahr.

2.4. Körper(lichkeit) im Neoliberalismus

Zum Abschluss dieses Kapitels fasse ich, um einen Überblick zu geben, vier zentrale Punkte, Körperlichkeit im Neoliberalismus betreffend, zusammen:

Erstens, wie schon dargelegt, werden in den Körper neoliberale Normen eingeschrieben/inkorporiert, was als Grundlage für das Entstehen eines neoliberalen Habitus verstanden werden kann.

Zweitens wird der Körper modifiziert: „Der Neoliberalismus beinhaltet auch „Modifikationen und Neukonfigurationen von Körperlichkeiten“ (Kreisky 2003). Durch diese Modifikationen kommt es gleichzeitig zur Konstruktion eines „idealen Körpers“⁹, der immer in Abgrenzung und als Gegensatz zum abzulehnenden „Anderen“, zum kranken, angeblich hässlichen, „abnormalen“ Körper steht. Anhand dieser Linien werden Ausschlussmechanismen produziert.

Drittens: um den „idealen Körper“ zu erreichen, wird von den Menschen Geld ausgegeben. Ganze Wirtschaftszweige – von Kosmetikindustrie, Schönheitschirurgie, Wellness, Fitness, Sportindustrie bis zur Gentechnologie – machen durch das propagierte ideal des schlanken, straffen, ewig jungen und beinahe unsterblichen Körpers jährlich zig Milliarden Euro an Umsätzen.

⁸ Denn wenn wir selbst gesellschaftlich, ökonomisch oder bezüglich des Körperideals „versagen“, dann ist es unsere eigene Schuld. Wir haben dann schließlich nicht hart genug daran gearbeitet.

⁹ Falls dies zu vereinfachend wirkt. Es ist mir klar, dass es verschiedene „ideale Körper“(bilder) im Neoliberalismus gibt (er lebt ja auch teilweise durch den Anschein von Toleranz und Vielfalt, die jedoch nur scheinbare sind und anhand bestimmter, klar abgesteckter Prinzipien funktionieren), aber der idealste der idealen Körper ist doch der Körper des weißen, sportlichen, durchtrainierten, nach modischen Vorgaben bekleideten Mittelklassemannes. Vor allem wir auch dieser – im Unterschied zu 2idealen“ Frauenkörpern – mit Macht assoziiert. (Vgl. Chapkis 1995, S. 25). Ich habe diesen Punkt aber ohnehin in meiner letzten Seminararbeit ausführlich behandelt.

Und viertens: Unser Körper ist zur Ware geworden, der vom Unternehmer erstanden wird und jederzeit ersetzbar ist (Vgl. Pohl 1994, S. 19). Dies gilt insbesondere für die jetzige Phase des Neoliberalismus und der Veränderung hin zum Postfordismus, in dem immaterielle Arbeit immer größeren Stellenwert einnimmt. „Unsere Körper (vom Lächeln der Verkäuferin bis zu den sozialen und kommunikativen Strukturen im Büro) spielen eine immer größere Rolle für die kapitalistische Ausbeutung.“ (Foltin 2002)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass für die Aufrechterhaltung der hegemonialen kapitalistischen Ordnung Körper (als Medium, als Projektionsfläche, als Ware, etc) eine wichtige Rolle spielen, und dass der Körper im Neoliberalismus auf vielfache Weise entfremdet, ausgebeutet und modifiziert wird.

Was also auf politischer, sozialer und ökonomischer Ebene gilt, stellt sich sozusagen verdichtet, teils symbolisch, jedenfalls materialisiert an den Körpern dar und an der Umgangsweise mit ihnen bzw. an der Betrachtungsweise von ihnen.

Denn: „Eine Institution, etwa eine Wirtschaftsform, ist nur dann lebensfähig, wenn sie nicht nur in den Dingen, sondern auch in den Leibern objektiviert ist.“ (Bourdieu 1987, 108)

3. Teil - Kritik am „konservativen“ Habitus

3.1. Konservativer Habitusbegriff?

„Habitus is not the fate that some people read into it. Being the product of history, it is an open system of dispositions that is constantly subjected to experiences, and therefore constantly affected by them in a way that either reinforces or modifies its structures. It is durable but not eternal! Having said this I must immediately add that there is a probability, inscribed in the social destiny associated with definite social conditions, that experience will confirm habitus, because most people are statistically bound to encounter circumstances that tend to agree with those that originally fashioned their habitus“ (Bourdieu and Waquant 1992 in Kauppi, 2000, 115)

Wie in diesem Zitat hervorgeht, ist für Bourdieu zwar etwas Dauerhaftes, aber nichts Ewiges. Er drückt somit hier die Möglichkeit von Habitustransformationen klar aus. Im nächsten Satz jedoch nimmt er das vorher Gesagte wieder beinahe zurück und betont, dass die

Wahrscheinlichkeit groß ist, durch die gemachten (und zum Teil selbst gewählten) Erfahrungen den ursprünglichen Habitus beizubehalten.

Bourdieu hat sich zwar praktisch in sozialen und politischen Bewegungen – wie auch z.B. in der so genannten Antiglobalisierungsbewegung, intensiv engagiert, er hat jedoch in seinen theoretischen Auseinandersetzungen rund um den Habitus gesellschaftliche Veränderungen (die, um mit Bourdieu zu gehen, ja auch eine Veränderung des Habitus mit einschließen bzw. bedingen würden), kaum mitgedacht und artikuliert. Dies macht es nun etwas schwierig: um die herrschaftsstabilisierenden Aspekte zu denken, erweist sich sein Habitusmodell durchaus als sehr fruchtbar, aber wie sieht es mit einer Möglichkeit zur Veränderung des Habitus, die durch gesellschaftliche Veränderung „von unten“, also durch soziale und politische Bewegungen bedingt ist, aus? Hier sind durchaus Widersprüche zu verorten: hat Bourdieu doch einerseits betont, mit diesem Konzept dem Individuum auch Handlungsspielraum zu lassen und es nicht als ein rein von außen determiniertes zu sehen, so relativierte er dies immer wieder selbst.

In Bezug auf dies ist Bourdieu unter anderem von Robert Schmidt und Niilo Kauppi kritisiert worden. Ich möchte die Kritikpunkte der beiden an Bourdieus Habituskonzept näher ausführen, weil durch die Einbindung fundierter Kritik und die dadurch vollzogene Erweiterung der Theorie Habitus Transformationen und gesellschaftliche Veränderungsversuche möglicherweise vielschichtiger analysiert werden können.

3.2. Niilo Kauppis Kritik

Niilo Kauppi setzt sich in seiner Arbeit „The Politics of Embodiment. Habits, Power and Pierre Bourdieu’s Theory“ mit Bourdieus Habitus Theorie auseinander, legt die wichtigsten Momente dieser Theorie dar und verknüpft sie mit anderen historischen, soziologischen, psychologischen und philosophischen Ansätzen, Gewohnheiten (habits) und Subjektivität betreffend (wie etwa Elias, Lévi-Strauss, Vygotsky, etc).

Bourdieu wird von ihm als einer der brilliantesten linken Intellektuellen seiner Zeit bezeichnet (Vgl. Kauppi 2000, 115), dennoch spart er nicht mit Kritik an seiner Theorie. Kauppi versucht in dieser Arbeit, die Verkürzungen des Habituskonzepts aufzuzeigen und es durch andere theoretische Ansätze zu erweitern.

Kauppi stellt Parallelen zwischen Bourdieus Habitus Theorie und der sozialpsychologischen Theorie des von Marx inspirierten Psychologen L.S. Vygotsky (dessen zentraler Begriff der „Aktivität“ ist) fest und arbeitet heraus, dass diese beiden Theorien sich durchaus

gegenseitig ergänzen und erweitern können, denn während Bourdieu den Focus auf die Makrostruktur der Gesellschaft gerichtet hatte, untersucht Vygotsky die innere Welt der Individuen. (Vgl. Kauppi 2000, 111)

Bourdieu's Konzept der „strukturellen Homologie“ zwischen Innen- und Außenwelt (die soziale Realität wird internalisiert, während das „Innere“ externalisiert wird) wird von Kauppi als eine seiner theoretischen Stärken bezeichnet, und auch Vygotsky hat eine ähnliche Vorstellung von einer Homologie zwischen äußerer und innerer Existenz entwickelt, denn: soziale Strukturen sind bereits psychologische Strukturen und umgekehrt, denn soziale Interaktion kann als inneres Bedürfnis der Individuen bezeichnet werden; somit kann das Innere nicht vom Äußeren getrennt werden (Vgl. ebd. 93-98). Dennoch lässt Vygotsky den Individuen mehr Handlungsspielraum und sieht diese weniger von der Außenwelt determiniert an als Bourdieu es tat. Kauppi stellt fest, dass es Bourdieu an psychologischer Tiefe mangelt, denn innersubjektive Prozesse haben – wie vorher dargestellt – zwar soziale Ursprünge, sie können aber nicht vollkommen auf diese, wie Bourdieu es machte, reduziert werden. Sie sind „quasi-sozial“, aber sie reproduzieren nicht einfach die gesellschaftliche Realität, sondern transformieren und formen diese beim Prozess der Internalisierung. (Vgl. Kauppi 2000, 111)

Ein weiterer Kritikpunkt Kauppis ist, dass er die von ihm verwendeten Quellen unkomplett oder zum Teil gar nicht angibt (Vgl. Kauppi 2000, 117).

Außerdem wird das Individuum in letzter Konsequenz doch nicht als handelndes gesehen, denn „Bourdieu's habitus cannot be considered, strictly speaking, as an acting subject, for the habitus does not act by itself“ (ebd. 119).

Kauppi fordert, dass Habitus mit Praxis und Aktion empirisch verbunden werden sollte, und nicht nur auf theoretischer prinzipieller Ebene: „How are meanings embodied in actions or practice?“ (ebd. 121). Er meint des Weiteren, dass Habitus von Bourdieu zu wenig spezifiziert ist, dass er zu allgemein und verallgemeinernd schreibe und spricht an mehreren Stellen von der Notwendigkeit eines „multiplen Habitus“ (S. 121) bzw. eines „komplexen Habitus“ (S. 124), der verschiedenste Ebenen mit einbeziehe:

„Bringing more specificity to the study of habits might require separating generic habitus or *Urhaitus* (the human being as the product of a development process and as a member of a family) from a more restricted habitus (the doctor, the lawyer or the amateur hunter)“ (ebd. 124)

Kauppi will also die verschiedenen Ebenen unterschieden wissen; zumindest einmal in der frühkindlichen Sozialisation erworbenen Urhabitus und den später, mehr oder weniger selbst erworbenen Habitus. Denn er ist der Meinung, dass ein komplexer Habitus der Realität besser und nuancierter entsprechen könne als ein einfach strukturierter (Vgl. ebd. 125).

Ein weiterer Punkt ist die Frage kultureller und gesellschaftlicher Veränderung. Hier ist Bourdieu Antworten bezüglich Transformationen des Habitus schuldig geblieben.

Raymond Williams hat vier Quellen kulturelle Veränderung analysiert: die Herausbildung neuer sozialer Gruppen, die Selbst/Neudefinition von Gruppen und Klassen, Veränderungen der Mittel kultureller Produktion und symbolische Veränderungen (Williams in Kauppi 2000, 123). Bourdieu hat laut Kauppi auf die ersten beiden Punkte Bezug genommen, hat aber insbesondere beim zweiten Punkt nicht näher spezifiziert, wie dies vor sich geht. Kauppi stellt also die Frage, wie Selbst-/Neudefinition tatsächlich vonstatten geht und postuliert, dass die Möglichkeit besteht, dass Habitus „might be sometimes be formed without external repetition“ (ebd. 123).¹⁰

Es bleiben dennoch verschiedene Fragen offen wie: „How flexible can a specific habitus be before it changes into another habitus? (...) How do emotional involvement and habitus flexibility correlate?“ (ebd., 123)

Kauppi schließt seine Auseinandersetzung mit Bourdieus Werk damit, dass er betont, dass die Habitus Theorie zwar die Möglichkeit gibt, soziale Struktur, Subjektivität und menschliches Handeln zu theoretisieren und miteinander in Verbindung zu setzen, er weist aber gleichzeitig auf die in seiner Arbeit dargelegte Notwendigkeit, Verkürzungen und Paradoxien von Bourdieus Arbeit herauszuarbeiten, zu kritisieren, die Theorie mit anderen Ansätzen zu verbinden und dadurch zu erweitern, hin (ebd. 126).

3.3. Robert Schmidts Kritik

Robert Schmidt untersucht in seiner Studie, deren Forschungsgegenstand der Berliner Yaam-Club ist, unter anderem den Habitus der diesen Club frequendierenden Menschen und kommt zu der Einsicht, dass der Habitus der ProtagonistInnen sich im Laufe der Zeit (in dem sie diesen Club besuchen) verändert hat. Es kam also zu Transformationen des Herkunftshabitus. Interessant an seiner theoretischen Analyse ist, dass Schmidt besonderes Augenmerk auf die Veränderungsprozesse gelegt hat, und somit die Möglichkeit einer tiefgreifenden

¹⁰ Dieser Punkt ist in Bezug auf politische Protestbewegungen wichtig.

Transformation des Herkunftshabitus (alleine durch das Leben einer bestimmten (Sub-) Kultur empirisch nachgezeichnet hat.

Schmidt analysiert, dass Sport und Popkultur eine starke Beteiligung am Entstehen neuer sozialer Körperformen haben, da durch diese Möglichkeiten und „Materialien“ für die Entstehung neuer Körperstile bereitgestellt würden. (ebd.) Schmidt bringt auch das Beispiel der Rockkultur: hier werden die mitgebrachten körperlichen Dispositionen des Herkunftshabitus zu einem rockkulturellen Körperstil transformiert und neu artikuliert. (ebd.111). Dies geschieht, indem „körperliche Verfestigungen gelockert, Habitualisierungen distanziert und zum Gegenstand eines reflexiven, aber selbst wieder körperlichen Bezugsrahmens gemacht werden.“ (ebd, 275) Dieser Prozess ist unter anderem auch beim Tanzen (im Yaam Club, in dem hauptsächlich „Black Music“ gespielt wird) zu beobachten: denn das Sich-Treiben-Lassen von den Rhythmen ist auch ein Aufgeben der mitgebrachten körperlichen Hexis.

An diesem Beispiel arbeitet Schmidt Potentiale einer vordiskursiven, praktischen Reflexivität heraus, und kommt im Anschluss dessen zu der Frage, ob in Anbetracht dessen nicht auch Bourdieus Habituskonzept neu überdacht werden muss. (Vgl. Schmidt 2002, 276)

Robert Schmidt greift hier auf die Theorie Goffmans zurück. Schmidt zufolge hat Bourdieu die Performanz-, also die Darstellungs-, und Aufführungsseite des Habitus zu wenig berücksichtigt und er meint, dass zum Beispiel in subkulturellen Sport- und Popkulturen (aber auch bei Demonstrationen, bei denen die Körperlichkeit aktiv eingesetzt wird, so meine These in diesem Zusammenhang...) ein Terrain für körperliches Probehandeln entsteht. Hier gibt es Möglichkeiten zur Distanzierung von habituellen Routinen, auch zum Überschreiten der von der eigenen Körpergeschichte gesetzten Grenzen, und zur aktiven Herstellung eines körperlichen Selbst. (Vgl. Schmidt 2002, S.282), das sich von den hegemonialen und biographisch erworbenen Körperbildern unterscheidet.

Schmidt plädiert für eine „Verbindung der bourdieuschen habituellen Körperlichkeit mit den von Goffman beschriebenen strategischen und präsentatorischen Körpereinsätzen“ (ebd. 285), die gegenseitig aufeinander rückwirken und wo es vielleicht zur Entstehung eines neuen, zumindest aber zur Modifizierung und Veränderung des Herkunftshabitus kommen kann.

In diesem Zusammenhang unterscheidet Schmidt zwischen der Oberflächen – und Tiefenstruktur: Die von Goffman beschriebenen Körperinszenierungen und Präsentationen

betreffen die Oberfläche, während der körperlich manifestierte Habitus die Tiefenstruktur darstellt. Schmidt meint dazu:

„In ihrer Performanz und gestützt auf die körperlich-reflexiven Potentiale solcher Aufführungen, werden habituelle Prägungen zum Gegenstand praktischer Prüfung, sie werden modelliert und verändert. So können sich schließlich neue Gebrauchsweisen des Körpers und veränderte körperliche Selbstverständnisse entwickeln, die sich dann selbst wiederum nach und nach in den habituellen Tiefenstrukturen ablagern.“
(Schmidt 2002, 285)

Das heißt, zunächst nur an der Oberflächenstruktur wirkende Körperinszenierungen können nach und nach veränderte körperliche Selbstverständnisse mit sich bringen, die zu einer tiefenstrukturellen Veränderung unserer habituellen Körperlichkeit führen können..

4. Teil: Ausblick: Inkorporierter Habitus und Widerstand:

Das Beispiel der Antiglobalisierungsbewegung.

Ich denke, dass Robert Schmidts Konzept nicht nur für sportliche und popkulturelle Erscheinungen Sinn macht, sondern insbesondere auch für politische Bewegungen, die sich durch Aktionsformen, in denen Körperlichkeit eine Rolle spielt, ausdrücken, anwenden lässt. Kurz zusammengefasst: dass es durch strategische und präsentatorische Körpereinsätze (diesmal in Zusammenhang mit politischen Inhalten, für deren Vermittlung der Körper Medium ist) auch – zumindest ansatzweise - zu einer Veränderung des (neoliberalen) biographisch erworbenen Habitus kommen kann.

Denn kollektive Aktionen öffentlicher Un-Ordnung beruhen unter anderem auf „expressivem Körperverhalten als sozialem Kommunikationsmittel“ (Lindenberger 1995, 391). Dies gilt auch heute noch, und kann insbesondere bei den AktivistInnen der so genannten Antiglobalisierungsbewegung festgestellt werden. Hier sind körperliche Aufführungen bei den Aktionen immer wieder als eines der zentralen Elemente der politischen Kundmachung verwendet worden.

Der Sozialwissenschaftler Warneken, der zur der Kulturgeschichte der Demonstration gearbeitet hat, definiert Demonstrieren als

„eine körperliche Ausdruckshandlung, die zwischen nur verbaler Artikulation und physischem Körpereinsatz steht: Sie bedeutet den Gebrauch des Körpers als

politisches Ausdrucksinstrument, sie benutzt Körpersprache gewissermaßen als Mundart der politischen Sprache.“ (Warneken 1986 in: Lindenberger 1995, 331)

Dennoch ist bis dato in den Sozialwissenschaften die Rolle der Körperlichkeit bei Prozessen gesellschaftlichen Wandels oft vernachlässigt worden.

So sagt Peterson: “a developed theory of the body in connection with social and political action has been largely neglected“(2001, S: 70).

Die Frage, die ich mir also gestellt habe, ist, ob soziale Bewegungen bereits eine Veränderung des (neoliberalen) Habitus mit einschließen. Ich werde dies nicht erschöpfend beantworten können, ich möchte in diesem Ausblick jedoch ein paar Gedanken formulieren und zwar das konkrete Beispiel der so genannten Antiglobalisierungsbewegung¹¹ betreffend.¹²

Gleich vorweg: Eine absolute Veränderung des inkorporierten Habitus wird schwerlich durch die aktive Teilhabe an einer politischen Bewegung, die eben zeitlich beschränkt ist, möglich sein. Dennoch denke ich, dass es durchaus zu Verwirrungen, Aufweichungen und ansatzweisen Veränderungen kommen kann. Denn politisches Agieren bedeutet auch ein Ausbrechen aus der Gewohnheit und in weiterer Konsequenz die Entwicklung bzw. Anwendung neuer Denk- und Handlungsstrategien, was im Grunde genommen auch als eine zumindest ansatzweise Veränderung des Habitus gelesen werden kann.

4.1. Antiglobalisierungsbewegung

Ende der 1990er Jahre kam es zu einem neuen internationalen Kampfzyklus im Umfeld der Globalisierungsthematik. Das erste größere „Aufflammen“ mit gleichzeitigem Interesse der internationalen Medien und der Öffentlichkeit waren die Proteste gegen den WTO-Gipfel 1999 in Seattle. Zahlreiche weitere Protest- und Gegenveranstaltungen zu den Gipfeln der

¹¹ Antiglobalisierungsbewegung ist ein missverständlicher und unglücklicher Begriff, da er suggeriert, dass die ProtagonistInnen dieser Bewegung grundsätzlich gegen Globalisierung sind, was aber nicht zutrifft: sie sind lediglich gegen neoliberale (bzw. kapitalistische) Globalisierung, jedoch für eine „gerechte Globalisierung“ (so unpräzise dieser Begriff ist, so unterschiedlich sind auch die in der Bewegung gemachten Ansätze). Ich werde auf den folgenden Seiten dennoch diesen Begriff beibehalten.

¹² Dies wird voraussichtlich Thema meiner Diplomarbeit sein. Ich werde hier deshalb nur einige Gedankensplitter bringen, eine wirkliche Ausarbeitung dieser Fragestellung im Rahmen der Seminararbeit habe ich nicht angestrebt und dies wäre auch nicht realistisch.

„Großen und Mächtigen“ (G8, Internationaler Währungsfond, World Economic Forum, NATO, etc.) folgten (und folgen) in den Jahren darauf, am ganzen Globus verstreut.

Und „sofort zeigte sich, dass die Unruhen gegen die Sparprogramme des IWF in dem einen Land, die Proteste gegen die Weltbank in einem anderen und die Demonstrationen gegen die NAFTA in einem wiederum anderen Land allesamt Teil eines gemeinsamen Kampfzyklus waren“ (Hardt/Negri 2004, 242). Ein Brenn- und Wendepunkt waren die Ereignisse rund um die Protestaktivitäten gegen den G8-Gipfel vom 19.-21.Juli 2001, an denen sich Hunderttausende beteiligten. An diesen Tagen kam es zu einem brutalen Einsatz der Sicherheitskräfte gegen DemonstrantInnen: Neben hunderten Verletzungen an und Verhaftungen von DemonstrantInnen, die während der Proteste stattfanden, wurde der 19-jährige Carlo Giuliani während der Protestkundgebung am 21. Juli 2002 von einem Polizisten ermordet.

Die „No Globals“ weisen große Heterogenität hinsichtlich Aktionsformen und politischer Konzepte auf, es hat sich jedoch so etwas wie eine „kollektive Identität“ der ProtagonistInnen herausgebildet.

Insbesondere die italienischen Antiglobalisierungs-AktivistInnen haben in den letzten Jahren eine ziemliche Stärke erreicht: Erstens wurden inhaltliche und organisatorische Diskurse in den so genannten Sozialforen entwickelt: Die italienischen Sozialforen entstanden um die Proteste um Genua in den Räumlichkeiten der Centri Sociali (meist besetzte soziale, politische und kulturelle Zentren) in den verschiedensten italienischen Groß- und Kleinstädten: sie sind basisdemokratisch organisierte, netzwerkartig zusammengeschlossene und sehr offene Gruppen, die sich neben der Durchführung von Aktionen auch den Anspruch gesetzt haben, den Prozess der kapitalistischen Globalisierung theoretisch-analytisch zu reflektieren und Gegenmodelle dazu zu entwerfen. Zweitens haben sie eine große organisatorische Stärke aufgewiesen: nicht nur die Proteste in Genua, sondern auch das erste europäische Sozialforum (ESF) in Florenz (2002) wurde von den ItalienerInnen organisiert. Die TeilnehmerInnenzahl beim ESF übertrug die 50.000 und es kam nicht nur zu einer breiten Auseinandersetzung mit verschiedensten inhaltlichen Fragen; es fanden auch Konzerte und Filmabende statt und am Ende des Kongresses gab es eine Antikriegsdemonstration mit 200.000 Menschen.

4.2. Eine neue politische Kultur

Das Besondere an der Antiglobalisierungsbewegung ist nicht nur die Stärke der Bewegung in den letzten Jahren, die politische Heterogenität der AktivistInnen und die Verstreutheit um den Globus, sondern insbesondere auch die Art und Weise, wie die Proteste abliefen:

„Das, was die in diesem Zyklus mobilisierten Kräfte gemeinsam haben, ist nicht nur ein gemeinsamer Gegner – ob er nun Neoliberalismus, US-Hegemonie oder globales Empire heißt – sondern sind auch gemeinsame Praktiken, Sprachen, Verhaltensweisen, Gewohnheiten, Lebensformen (...)“ (Hardt/Negri 2004, 242).

Es hat sich eine neue Kreativität entwickelt, die politische Inhalte mit Lust, mit Kultur, mit Musik und Tanzen verbindet. Vielen wird aufgefallen sein, dass die No-Global-Demonstrationen auf eine gewisse Art karnevalesken Umzügen ähneln, in denen die Lust an einem freien Leben genauso herausgeschrien und getanzt wird wie der Hass auf die ungleiche Gesellschaft.

Das Neue an dieser Bewegung ist vielleicht auch, dass die in der Moderne praktizierte Trennung zwischen Gefühl und Vernunft, zwischen Privatem und Politischem, nicht mehr aufrechterhalten wird. In den Aktionen kommt klar heraus, dass die AktivistInnen begriffen haben, dass der Neoliberalismus nicht nur ein ökonomisches Projekt ist, dass es nicht reicht, wirtschaftliche Gegenentwürfe zu machen, sondern dass es auch einer neuen Art zu fühlen, im weitesten Sinne einer neuen Kultur, oder – um mit Bourdieu zu sprechen, eines neuen Habitus bedarf. Oder, wie Hardt und Negri es formulieren:

„Jedes Mal, wenn man in eine Weltgegend kommt, wo sich gerade eine größere Revolte formiert, fallen einem sofort die gemeinsame Art, sich zu kleiden, die gemeinsamen Gesten und die gemeinsamen Beziehungs- und Kommunikationsmodi auf. (...) Diese Stilelemente sind freilich nur Symptome gemeinsamer Träume, Sehnsüchte und Lebensformen sowie des gemeinsamen Potenzials, die allesamt in einer Bewegung mobilisiert werden (Hardt/Negri 2004, 240).

Schluss

Ich habe in dieser Arbeit versucht, mittels Bourdieus Begriff des Habitus bzw. seiner Erweiterung die Paradigma des Neoliberalismus, die sich in den Gewohnheiten, im Denken, Fühlen, Wahrnehmen und im Körper, also im Habitus der Menschen niederschlagen, zu analysieren und die Antiglobalisierungsbewegung als Beispiel einer Gegenbewegung zum Neoliberalismus zu beschreiben und etwaige Aufweichungen des neoliberalen Habitus anzudenken. Dazu war eine ausführliche Auseinandersetzung mit Bourdieus Habitusbegriff, wie ich es im ersten Teil gemacht habe, notwendig –genauso wie die im dritten Teil angelegte Kritik an der Rigidität des Habitusmodells: denn erst mit einer fundierten Kritik daran (wie sie von Schmidt und Kauppi meiner Meinung nach vorgenommen wurde) kann die Möglichkeit einer Habitustransformation durch z.B. politische Bewegungen angedacht werden.

Zum Schluss noch ein paar Worte zum letzten Teil der Arbeit: Ob es durch die performativen Akte während politischer Aktionen der Antiglobalisierungsbewegung tatsächlich zu einer Veränderung des Habitus, der ja, wie bereits besprochen, sehr tief sitzt und sozusagen auch als naturalisierte Geschichte gefasst werden kann, kommt, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht wirklich zu beantworten gewesen. Mir fehlten erstens die empirischen Daten und außerdem mangelt es auch an anderen wissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit dem Thema auseinandergesetzt haben.¹³ Dennoch glaube ich, dass sich in dieser Bewegung – und dies auf (fast) globaler Ebene – so etwas wie eine gemeinsame Art, „die Welt“ zu sehen und (politisch) zu agieren entwickelt hat, die auch neue Formen des Denkens und Fühlens, neue Betrachtungsweisen der gesellschaftlichen Realität, was auch als Ansätze eines (oder mehrerer) Habitus, der in jedem Fall vom vorher erläuterten neoliberalen Habitus abweicht, gelesen werden kann. Ich kann deshalb den vielleicht utopistisch zu nennenden Worten Negris und Hardts - trotz des ihnen innewohnenden Pathos - zustimmen: „Der direkte Konflikt mit der Macht hebt diese gemeinsame Intensität, egal wie er sich gestaltet, auf eine noch höhere Ebene: Der ätzende Geruch der Tränengasschwaden schärft deine Sinne und die Straßenschlachten mit der Polizei bringen dein Blut in Wallung, bis die Intensität den Punkt erreicht, an dem sie explodiert. Und schließlich führt die Intensivierung des Gemeinsamen zu einer anthropologischen Veränderung, sodass aus den Kämpfen eine neue Menschheit hervorgeht“ (Hardt(Negri 2004, 240).

¹³ Ich bei meiner Recherche zumindest nicht fündig geworden, freue mich aber sehr über Hinweise, sollte ich etwas übersehen haben.

Literatur

Andretta, della Porta, Mosca, Reiter (Hg.): No Global, New Global. Frankfurt/Main 2003.

Bischoff, Joachim: Der Kapitalismus des 21. Jahrhunderts: Systemkrise oder Rückkehr zur Prosperität? Hamburg 1999

Bourdieu, Pierre. Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt/Main 1979

Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main 1987

Bourdieu, Pierre/Passeron, Claude: Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Frankfurt/Main 1973

Chapkis, Wendy: Schönheitsgeheimnisse. Schönheitspolitik. Die Frau in der Gesellschaft. Frankfurt/Main, 1995

Chomsky, Noam: Profit over People. Neoliberalismus und globale Weltordnung. Hamburg, 2002

Diani, Mario/ Porta, Donatella della: Social Movements. An Introduction. Oxford. 1998

Doganalp, Iskender (Diss.): Pierre Bourdieus Habitus Theorie und der gesellschaftliche Klassenbegriff. Wien 1992

Foltin, Robert: Radical Cheerleading und Pink and Silver. In: Kulturrisse 03/2002

Hardt, Michael/Negri, Toni: Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Frankfurt/Main 2004

Horst, Sabine. Muße und interesseloses Wohlgefallen. Strategien neuen Freizeitverhaltens. In: Kemper, Peter; Sonnenschein, Ulrich (Hg.): Glück und Globalisierung. Alltag in Zeiten der Weltgesellschaft. Frankfurt/Main 2003. S. 87-97

Kauppi, Niilo: The Politics of Embodiment. Habits, Power and Pierre Bourdieus Theory. Peter Lang Verlag, Frankfurt/Main 2000

Klages Johanna: Zur Symbolik der neuen Ökonomie oder wie staatliche Politik neoliberalisiert wird. In: Grundrisse 04/2002. S. 30-36

Kreisky, Eva: Neoliberale Körpergefühle. Vom neuen Staatskörper zu profitablen Körpermärkten. 2003. Siehe: http://evakreisky.at/onlinetexte/koerpergefuehle_kreisky.pdf (abgerufen am 15.3.2004)

Lindenberger, Thomas: Straßenpolitik. Zur Sozialgeschichte der öffentlichen Ordnung in Berlin 1900 bis 1914, Bonn 1995

Nickl Peter. Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des Habitus. Hamburg 2001

Pohl, M.V (Dipl.). Aspekte der Disziplinierung des Körpers im Fitnessstraining. Innsbruck 1994

Peterson, Abby: Contemporary Political Protest. Essays on Political Militancy. 2001

Schmidt, Robert. Pop-Sport-Kultur: Praxisformen körperlicher Aufführungen. Konstanz 2002

Villa, Paula-Irene; Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. Opladen, 2001

Weiss, Stephanie: Zwischen Ideal und Ausgrenzung. (Frauen-)Körper im Neoliberalismus. In: Frauensolidarität 88. 2/2004. S. 6-7

Weiss, Stephanie: Körper(lichkeit) im Neoliberalismus. Seminararbeit, Wien, Sept. 2004