

Plastische Unterschiede. Physisches Leiden und die Verletzbarkeit der Soziologie

CHRISTIAN PAPILLOUD/KLAUS LATZEL

»Viele der innersten Tragödien, viel von dem tiefsten Unbehagen, viel von dem ganz vereinzelt Leiden, das die Menschen erleben mögen, [hat] seinen Ursprung in den objektiven Widersprüchen, die in den Strukturen des Arbeits- oder Wohnungsmarkts, des Bildungssystems oder der Erbtraditionen als Keimzellen von double binds, widersprüchlichen Zwängen, angelegt sind.«
(Bourdieu/Wacquant 1996: 237)

Das Werk von Pierre Bourdieu kann als umfangreicher Bericht über die Bedingungen der Möglichkeit sozialer Verletzbarkeit in der abendländischen Moderne gelesen werden. Es beruht auf der Analyse der soziokulturellen Praktiken und der Strukturierung des sozialen Raumes in Frankreich. Anfang der 1990er Jahre befasst sich Bourdieu explizit mit der Thematik der Verletzbarkeit.¹ Der Begriff des Leidens wird ihm zum Synonym von »dem Elend, dem Unbehagen oder dem sozialen Ressentiment« (ebd. 1996: 236), und er erlaubt ihm, seine theoretischen und empirischen Diagnosen der Determinanten sozialen Elends zu konturieren. Insbesondere die Ergebnisse seiner Untersuchungen des französischen Ausbildungssystems zeigen eine einheitliche Dialektik des sozialen Wandels, die von Praktiken der Unterscheidung stimuliert und konstruiert wird. Wir existieren und unsere Existenz ist von je speziellem Wert, weil wir uns voneinander unterscheiden. Diese Ungleichheit *de re* trennt uns radikal von den anderen. Gleichzeitig versichert sie uns unserer originären und individuellen Identität. Wir tragen sie in uns und wir verändern ihre Eigenschaften im Verlaufe unseres Lebens. Oder, technischer gesprochen: Der Unterschied fungiert bei Bourdieu als ein Prinzip der Identität und

1 Der Titel von Heft 90 der Actes de la Recherche en Sciences Sociales lautet sogar »La souffrance« (vgl. ARSS: 1991).

der Identifikation, das auf der Ungleichheit, d.h. auf der asymmetrischen Konfrontation und Affirmation individueller und sozialer Differenzen beruht. Dieses Prinzip wird einverleibt und gilt als Basis für die Entwicklung sozialer Praktiken. Es funktioniert wie eine Kodierung des Körpers. Diese Kodierung wird durch die Erziehung in der Familie, in der Schule, in Vereinen und im Beruf sichtbar bzw. öffentlich gemacht.² Darum gilt für Bourdieu, dass »der Unterschied überall ist« (Bourdieu 1998b: 26).

Wir werden in unserem Beitrag argumentieren, dass diese Konzeption des Unterschieds einen epistemologischen Bias enthält, der die Erklärungskraft dieses Begriffs beeinträchtigt. Bourdieus Begriff des Unterschieds, dieses kardinale Prinzip der Entwicklung unserer Identität und unserer Differenz, gleichzeitig die Möglichkeit, die Macht unserer Identität zu kommunizieren und geltend zu machen, verändert sich nie. Die Logik des Unterschieds ist niemals unterschiedlich, sie entwickelt sich immer auf die gleiche Weise. Daraus ergeben sich Probleme bei dem Versuch, Phänomene der Destruktion bzw. Ereignisse der Destrukturierung, die sowohl mit der Person als auch mit ihrem sozialen Kontext zu tun haben, mit Hilfe dieses Begriffs zu analysieren. Dies gilt besonders im Blick auf Phänomene physischer Gewalt und physischen Leidens. Deren Analyse scheint um so aufschlussreicher, da Bourdieu wenig über sie spricht bzw. sie im logischen Muster der symbolischen Gewalt zu denken versucht.

Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz

Der Unterschied, den wir machen zwischen dem, was wir sind, worauf wir hoffen, woran wir glauben, was wir werden möchten, besitzt verschiedene Attribute. Seine Eigenschaften lassen sich wahrnehmen, wenn wir sprechen, wenn wir uns ausbilden, wenn wir die Qualität der französischen Küche oder das Gemälde eines berühmten Malers beurteilen. Anders formuliert: Die Eigenschaften des Unterschieds, der wir sind und den wir machen, werden öffentlich, indem wir unseren Geschmack *objektivieren*, das heißt, indem wir unsere Vorlieben ausdrücken, sie den anderen mitteilen. Sie werden – wenn auch vielleicht weniger offensichtlich – ebenfalls öffentlich, wenn wir in der Gesellschaft zirkulierende Formen des Geschmacks *subjektivieren*, das heißt,

2 Es ist darum zu stark vereinfacht, wenn Lock sagt: »Drawing on a reformulation of Mauss' concept of habitus, Bourdieu's theory was explicitly grounded in the repetition of unconscious mundane bodily practices.« (Lock 1993: 137) Der Körper ist kein leeres Gefäß, das von der Gesellschaft gefüllt wird. Wenn man Bourdieu auf diese Weise liest, verwechselt man den strikten Determinismus mit Bourdieus Perspektive der Probabilität. Der Körper gilt darin als Ort der Kreuzung der Dispositionen des Habitus und der Positionen, die jemand in den verschiedenen Feldern des sozialen Raumes bezieht.

wenn wir uns öffentliche Redeweisen, Ideen, Verhaltensweisen oder Posen aus Neugier, Interesse, Bedürfnis usw. aneignen. Bourdieu fasst dies folgendermaßen zusammen:

»Die gesellschaftlichen Subjekte begreifen die soziale Welt, die sie umgreift. D.h., daß zu ihrer Bestimmung die materiellen Eigenschaften und Merkmale nicht ausreichen, die – *angefangen mit ihrem Leib* – sich wie jeder beliebig andere physische Gegenstand zählen und messen lassen. Denn kein Merkmal und keine Eigenschaft, die nicht zugleich auch *symbolischen* Charakter trüge – Größe und Umfang des Körpers so gut wie des Grundbesitzes: sie unterliegen immer der Wahrnehmung und Bewertung von Akteuren mit den entsprechenden, gesellschaftlich ausgebildeten Schemata.« (Bourdieu 1998a: 752; erste Hervorhebung C.P./K.L.)

Allgemein gesprochen ist dieser Mechanismus mit der Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz verbunden. Sie strukturiert die Art und Weise, in der wir uns selbst und von den anderen differenzieren. Wir gewinnen damit zusätzliche Qualitäten und Formen des sozialen Lebens, die uns erlauben, neue soziale Positionen in weiteren gesellschaftlichen Feldern zu erwerben. Auf diese Weise perpetuieren wir das Prinzip des Unterschieds, die Basis unserer Existenz. Es befördert die eigenen Entwicklungsmöglichkeiten, d.h. die Möglichkeiten, Sinn aus den Rahmen der Familie, der Freunde oder aus der Komplizenschaft der Liebe zu schöpfen. Wenn wir den Unterschied machen, bahnen wir gleichzeitig die Wege unserer sozialen Karriere. Jeder hat wahrscheinlich in Erinnerung, wie Bourdieu anfangs der 80er Jahre dieses Muster meisterhaft in seiner Kritik der sozialen Urteilskraft gebraucht.³ Ihre historischen Wurzeln sind jedoch häufig beiseite gelassen. Darum wird oft vergessen, dass sie der Genese der Unterschieds(sozio-)logik Bourdieus dienen.

Genese der distinktiven Praktiken

Nach Bourdieu kann die Moderne als eine Form gesellschaftlicher Entwicklung beschrieben werden, die auf Kämpfen um die Anerkennung der eigenen sozialen Existenz (im starken Sinne des phänomenologischen Begriffs *Dasein*) beruht. Es genügt nicht, unterschiedlich zu sein, um innerhalb der Gesellschaft zu existieren. Dieser Unterschied muss auch öffentlich werden. Damit wird es für den Einzelnen möglich, seine effektive Differenzierungsmacht wahrzunehmen, zu testen und auszuüben. Bis zum 19. Jahrhundert hing die soziale Existenz von physischen Anerkennungszeichen des sozialen Daseins ab, die sich mit räumlichen Anerkennungszeichen deckten. Das Gesetz des Stärkeren regierte die Verhaltensmodi, die das bringen, was man sich wünscht. Es versicherte die Gemeinschaftsidee und die Regulation des sozia-

3 Vgl. ebd.

len Lebens anhand der Identifikation soziokultureller räumlicher Grenzen. Der Unterschied zwischen »wir« und »die anderen« folgte vor allem den Unterschieden zwischen Stadt und Land, Zentrum und Peripherie, Dorf und Schloss, die noch heute in Kindermärchen (die Fabeln von Jean de la Fontaine z.B.) oder Comics (Asterix und Obelix z.B.) zu finden sind.

Die sozialen, politischen und ökonomischen Transformationen, die zur Entwicklung der modernen Gesellschaften führten, kehrten diese Tendenz um. Die Distanz zwischen Stadt und Land wurde bald durch die soziale Distanz zwischen Bürgern, Bauern und Arbeitern interpretiert:

»Die Individuen als physische Personen tragen mit sich ihre gegenwärtige und vergangene Position innerhalb der sozialen Struktur von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort, in der Form von Habitus, die sie wie Klamotten tragen, und die, wie Klamotten, den Mönch machen, d.h. die soziale Person mit all ihren Dispositionen, die eben so viele Spuren der sozialen Position und damit der sozialen Distanz zwischen objektiven Positionen sind, d.h. zwischen sozialen Personen, die aneinander konjunktuell [im physischen Raum] angenähert werden.« (Bourdieu 1972: 184)

Die physische Kraft ist ohnmächtig, wenn sie allein, d.h. ohne die immer effizienteren Maschinen die Ansprüche der industriellen Produktion erfüllen muss. Sie erlaubt nicht mehr, etwas zu haben, um damit etwas zu werden. Sie ist erniedrigt, sie befindet sich im Purgatorium der sozialen Werte, sie wird meist mit Gewalt, Brutalität, der Abwesenheit von Geschmack, Feinheit und Intelligenz verbunden. In der Folge wird zunehmend in die Abstraktionskapazitäten der Individuen investiert, typischerweise ins Ausbildungs- und Berufssystem. Dieses verteilt die Eintrittsscheine in die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts und gleichzeitig definiert es die Möglichkeiten und Berechtigungen der Einzelnen auf soziale Mobilität und soziale Existenz. Die Untersuchungen, die Bourdieu seit den 60er Jahren darüber verfasst hat, zeigen, wie diese Erziehungssysteme als Einlasstore in die Gesellschaft wirken. Sie sind das, was innerhalb der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts im Spiel ist, das, wofür gekämpft wird, Kämpfe, die gleichzeitig die Architektur des modernen sozialen Raumes *in statu nascendi* bilden.

Eine Folge der Expansion des Ausbildungsmarktes ist die methodische Disziplinierung des Körpers durch pädagogische Praktiken, die im Ausbildungssystem geprägt werden. Die Absolventen dieser Ausbildung sollen sich darin die Hochschätzung der Prinzipien schulischer Exzellenz (der »Bildung«, der mündlichen oder schriftlichen Eloquenz usw.) einverleiben und all das verdrängen, was noch nach Körper riecht. Damit schafft das Ausbildungssystem die Bedingungen schulischer und sozialer Performanz:

»Den *Sport* gegenüber der *Bildung* aufwerten, heißt innerhalb der Welt der Schule eine Hierarchie geltend machen, die sich auf die eigentliche Schulhierarchie, worin jeweils dem zweiten Gegensatzglied Vorrang eingeräumt wird, nicht zurückführen lässt.« (Bourdieu 1998a: 162)

Was Bourdieu über die Askese des Gymnasiasten sagt, kann im Blick auf die studentische Askese wiederholt werden: »wer schön will sein, muß leiden« (Bourdieu 1998a: 578). Man soll darin seine eigene körperliche Verletzlichkeit erfahren, als negativen Ausdruck der Legitimation des Prinzips sozialer Selektion, worin die Autorität des Ausbildungssystems erzeugt wird.

Was aber bleibt dann vom Körper in der modernen Gesellschaft? Das gesellschaftliche Kapital körperlicher Kraft und physischer Gewalt wird zum Monopol des Staates. Der Staat delegiert sie an spezialisierte Institutionen wie die Polizei und die Armee.⁴ Das Kapital der Verletzlichkeit und der Sinnlichkeit wird zum wirtschaftlichen Monopol der Mode und ihrer Industrie, oder es wird vom erotischen Kommerz ausgebeutet. Aus diesem Grunde können die Vorstellungen physischer Kraft und physischen Leidens immer als archaische Ausdrücke symbolischer Macht interpretiert werden: »The most brutal relations of force are always simultaneously symbolic relations«. (Ebd.: 12)⁵

Das Problem des sozialen Elends ändert sich damit nicht grundsätzlich. Es ist weiterhin mit der Legitimität und mit der Legitimation der eigenen Differenz durch die Differenzierung ihrer Eigenschaften verbunden, mit den Gründen, zu sein, und mit den Gründen, etwas zu haben, um etwas zu werden. Im Laufe der Zeit verändert sich jedoch der Ausdruck dieses Problems: Die Praktiken des Unterschieds hängen nicht mehr primär von der physischen Gewalt ab, sondern sie setzen jetzt primär die spezifische Logik unserer sozialen Verhältnisse voraus, die symbolische Logik, wie Bourdieu sie nennt. Aufgabe des Soziologen ist es dann, diese Logik zu beschreiben, um zu verstehen, wie eine Gesellschaft, die auf diesen Differenzierungspraktiken gegründet ist, möglich wird.

Bourdieu beschreibt seine Perspektive wie folgt:

»The major contribution of what must rightly be called the structuralist revolution consists in having applied to the social world the *relational* mode of thinking which is that of modern mathematics and physics, and which identifies the real not with substances but with relations«. (Bourdieu 1989: 15f)

Oder mit anderen Worten:

»[A] classificatory judgment such as ›that's petit bourgeois‹ presupposes that, as socialized agents, we are capable of perceiving the relation between practices or

4 Vgl. Bourdieu/Wacquant/Farage (1994: 4ff).

5 Siehe zu dieser Thematik auch Bourdieu (1998a: 99f).

representations and positions in social space (as when we guess a person's social position from her accent).« (Ebd.: 19)

Das Reale ist relational und das Relationale ist die einzige Realität, die einzige Tatsache und das Einzige überhaupt, was die Soziologie ihrer wissenschaftlichen Legitimität und ihrer Erklärungskraft versichern kann.

Der Diskurs Bourdieus über die Unterschiedspraktiken und ihre Differenzierung enthält jedoch einen epistemologischen Bias, der mit seinem Unterschiedsbegriff verbunden ist. Nehmen wir mit Bourdieu an, dass das, was heute mit den Unterschiedspraktiken im Spiel ist, morgen anders wird, dass das Symbolische das Physische ersetzt, und dass dies eine entsprechende Codierung des Physischen durch das Symbolische voraussetzt. Dann müssen wir auch annehmen, dass nicht nur die Erscheinungen der Unterschiedspraktiken verändert werden, sondern auch ihre Macht als operative Differenz, als legitimer strukturierter und strukturierender Unterschied. Bourdieu nimmt dies implizit an. Der Übergang vom Physischen zum Symbolischen zeigt, dass die Differenzen und die sozialen Praktiken der Differenz sich untereinander nach ihren soziokulturellen Bedeutungen bestimmen, *wenn und nur wenn* die Differenz einen symbolischen Wert hat, um *als* symbolisches, d.h. als praktisches sozialkulturelles Beziehungsprinzip wirken zu können. Dies kann die Kraft des Unterschiedsbegriffs, soziale Praktiken homogen zu integrieren, stören. Dieses Problem erscheint in der Thematik des physischen Leidens, das Bourdieu oft im Bezug auf Praktiken des Sports bezeichnet.

Ein soziologischer Topos des physischen Leidens: der Sport

Fragt man nach dem Problem des physischen Leidens, so stellt man bald fest, dass Bourdieu, im Vergleich mit seinem Diskurs über das symbolische Leiden, das soziale Elend, davon nur wenig spricht. Wenn Bourdieu über Sportpraktiken schreibt, erscheint das physische Leiden als geringfügig. Es ist fast nur mit den Techniken der Disziplinierung des eigenen Körpers verbunden, mit dem, was Bourdieu physische Askese nennt. Das typischste Beispiel dafür ist die Gymnastik, »weil es sich dabei im Grunde um nichts anderes handelt als eine Art Übung (*askesis*) um der Übung willen« (Bourdieu 1998a: 340). Die Übung ist das Prinzip der Kultur des Physischen, die Bourdieu mit dem Ausdruck *Leibeserziehung* bezeichnet⁶ und deren Variierungen in der Zeit und nach unterschiedlichsten sozialen Milieus er darstellt.⁷ Hinter der *physis* erscheint dann das *socius*, die Strategien der Leibeserziehung, die »Körper-

6 Vgl. Bourdieu (1993: 173).

7 Defrance hat die ersten Schritte dieser Forschung in seiner Sozialgeschichte der Gymnastik vorbereitet. (Vgl. Defrance 1976)

Pädagogik« (ebd.). Diese Praktiken werden klassifiziert und sie erlauben gleichzeitig, andere Praktiken zu klassifizieren, die die sozialen Prinzipien der Einschätzung von Identität und der Legitimation von Differenz widerspiegeln.

Bourdieu gibt ein Beispiel davon, wenn er von den Sportpraktiken herrschender sozialer Schichten spricht:

»In Sportarten wie Golf, Tennis, Jachtsegeln, Springreiten, Ski [...] und Fechten finden sich die vom herrschenden Geschmack erfaßten und geschätzten Merkmale vereinigt: Betrieben an separaten und eigens dafür vorgesehenen Orten (Privatclubs), zu Zeiten je nach Wahl, allein oder mit *ausgewählten* Partnern (alles Merkmale, die in krassem Gegensatz stehen zu den erzwungenen Rhythmen und obligaten Anstrengungen der kollektiven Disziplinen), auf der Grundlage eines verhältnismäßig begrenzten und allemal *frei* festgelegten Kraft- und Energieaufwands bei gleichzeitig nicht unerheblicher Investition – die sich um so mehr auszahlt, je früher sie einsetzt – an spezifischer Lernzeit und -arbeit (was sie relativ unabhängig macht von Schwankungen des »Körper-Kapitals« und dessen altersbedingtem Verfall), lassen diese Sportarten nur höchst ritualisierte und jenseits festgeschriebener Regeln durch die ungeschriebenen Gesetze des fair-play regierte Wettbewerbssituationen aufkommen.« (Bourdieu 1998a: 345)

Umgekehrt betreiben weniger privilegierte soziale Gruppen Sportarten, die ihrem Habitus einen legitimen und legitimierten Ausdruck erlauben, also etwa typischerweise Fußball, Boxen usw.

Es zeigen sich dann eine Reihe von Korrespondenzen, die die Vielfalt der Sportarten, die diversen Praktiken dieser Sportarten, die Verhältnisse der sozialen Akteure zu sich selbst und untereinander (hier insbesondere zu ihrem eigenen Körper sowie zu dem Körper der anderen) verbinden und die die Analyse der Unterschiede im Feld der Sportarten ausmachen. Damit ist das, was in den Sportarten, in der Differenzierung der Sportbranchen und ihrer jeweiligen Definition im Spiel ist, mit dem verbunden, was für die Gesellschaft im Spiel ist, d.h. mit dem Gebrauch von Sportpraktiken als Mittel sozialer Selektion und sozialer Herrschaft, um die doxische soziale Ordnung zu legitimieren. Das Problem des physischen Leidens hängt von dieser Regel ab. Es ist ein zusätzliches Kriterium des Unterschieds, eine Differenz, die dem Körper einverleibt oder auf dem Körper sichtbar ist und die die Habituslogik von Anpassungsfähigkeit und Assimilierung auslöst. Im verletzbaren Körper erkennt man den gewöhnlichen Körper wieder, dessen Automatismen umso mehr überraschen, je stärker sie einverleibt worden sind.⁸

8 Vgl. Bourdieu (1993: 183ff u. 1998a: 333-339 u. 346).

Fußball

Die Zeit kann vergehen, Bourdieus Logik von Distinktion und Ehrgeiz und insbesondere der Unterschiede im Bereich der Sportarten und Sportpraktiken wird nicht geändert. Dagegen kann das, was in einer Gesellschaft im Spiel ist und sich gleichzeitig in den verschiedenen Sportarten und Sportpraktiken widerspiegelt, verändert werden. Die Praxis des Fußballs blieb während vieler Jahre eine Sportpraktik der Aristokratie, etwa der britischen Aristokraten des 19. Jahrhunderts. Gleiches gilt für den Skisport. Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Fußball dann zur populären Sportpraktik, ein Sport der beherrschten sozialen Gruppen für die beherrschten sozialen Gruppen. Faure zeigt dies am Beispiel des Sportvereins eines französischen Dorfes, *Voutré*:

»Die Mannschaft hieß »Klub der Kabylei«, und sie vereinigte die Steinbrucharbeiter und einige Handwerker des Dorfes. Der Schmied war Präsident des Klubs. Die »Fußballer« (*fouteux*) spielten in der Nähe des Steinbruches: im Arbeiterbereich.« (Faure 1989: 68)

Das Beispiel des Dorfes Voutré erweist den Fußball als privilegiertes Ausdrucksmittel der sozialen und politischen Ansprüche beherrschter Klassen. Er war ein Mittel der Distinktion, um Ansprüche auf soziale Integration und Steigerung der gesellschaftlichen Mobilität geltend zu machen und legitimieren zu lassen.

Die fortschreitende Autonomie dessen, was im Sport und allgemein in der Gesellschaft im Spiel ist, und der Einsatz ökonomischer Vermittler zur Förderung der Unterschiedsstrategien im Feld des Sports sowie innerhalb des sozialen Raumes verändern die Gesamtsituation des Fußballs, seiner Akteure und seines Publikums. Die Fußballfans stammen nicht mehr nur aus den beherrschten sozialen Gruppen. Die Fußballpraxis wird professionalisiert, »Fußballspieler« sowie »Trainer« und »Schiedsrichter« werden zu seriösen Berufen, verbunden mit spezialisierten Trainingszentren, hybriden Ausbildungssystemen (Sportpraxis/Studium) und zunehmender Internationalisierung. Darin zeigt sich, dass »die Rekrutierung fast nur nach Eigenschaften des Feldes geschieht, das mehr und mehr an Autonomie gewinnt« (Faure 1989: 73). Nach Bourdieu kann diese Entwicklung der Sportpraktiken, die wir hier am Beispiel des Fußballs beschreiben, gemäß folgender allgemeiner Regel interpretiert werden:

»Ein Sport [wird] mit um so größerer Wahrscheinlichkeit von Angehörigen einer bestimmten Gesellschaftsklasse übernommen [...] je weniger er deren Verhältnis zum eigenen Körper in dessen tiefsten Regionen des Unbewußten widerspricht, d.h.

dem *Körperschema* als dem Depositorium einer globalen, die innerste Dimension des Individuums wie seines Leibes umfassenden Weltsicht.« (Bourdieu 1998a: 347)

Wenn wir diese allgemeine Regel für die Analyse des Fußballs verwenden, dann zeigt sie uns, dass die Transformationen des Verhältnisses zum Körper im Feld des Fußballs in den Verhältnissen der Professionalisierung von Spielern, Trainern und Schiedsrichtern sowie der sozialen Heterogenität des Fußballpublikums erscheinen und zur Veränderung der Körperverhältnisse innerhalb der Gesellschaft führen. Anders formuliert: Es gibt eine logische und homogene Relation zwischen der Veränderung der Sportpraktiken, der Veränderung der Körperverhältnisse und der Veränderung der sozialen Praktiken. Diese Praktiken hängen alle von dem gleichen Prinzip von Distinktion und Ehrgeiz ab. Trotz der offensichtlichen Veränderungen der Fußballpraktiken und der Motivationen, Fußballer zu sein oder zu werden, bleibt das, was im Bereich des Fußballs sportlich und sozial im Spiel ist, gestern wie heute gleich: Der Kampf für die Bestimmung des Fußballs als bestes Beispiel dessen, was gesellschaftlich als »Sport« anerkannt und definiert wird, und der Kampf um die Anerkennung und die Legitimität dieses Kampfes. Loïc Wacquants Analysen der Welt des Boxens führen jedoch zur Nuancierung dieser Überlegungen Bourdieus.

Boxen

Pierre Bourdieu spricht nur wenig über das Boxen. Wie im Fall des Fußballs unterstreicht er hier, dass das Boxen zunächst eine Sportpraktik der Aristokratie war, bevor es sich zur populären Sportpraxis entwickelte. Der sozialen Deklassierung des Boxens entspricht seine neue Klassifikation, eine neue Strukturierung der Position dieser Sportpraktik im gesellschaftlichen Feld des Sports. Wenn Bourdieu den Boxsport als geregelte Praxis des Kampfes betrachtet, dann begreift er ihn unter dem Gesichtspunkt der körperlichen Ascese, der physischen Zähigkeit als Bedingung einer möglichen sportlichen und sozialen Karriere in der Welt des Boxens. Wacquant, dessen erste wissenschaftliche Analysen dem Bereich der Boxpraktiken galten, sieht hier dagegen eher eine Modifikation des Körperverhältnisses (zu sich und zu den anderen), die von einer Leidenschaft des Leidens (im griechischen Sinne des Wortes *Pathos*) bedingt ist. Dabei wird nicht zuerst die Zähigkeit der Person vorausgesetzt, sondern am Anfang steht die Herstellung einer Beziehung zum Leiden:

»Boxen zu lernen bedeutet, sein Körperschema, sein Körperverhältnis und seinen gewöhnlichen Gebrauch des Körpers unmerklich zu verändern, indem man eine Reihe voneinander untrennbarer mentaler und physischer Dispositionen einverleibt,

die mit der Zeit aus dem Körper eine Maschine bilden, die Faustschläge austeilt und erhält, eine intelligente, schöpferische Maschine, die sich selbst regulieren und gleichzeitig neue Strategien innerhalb eines relativ begrenzten Registers von Bewegungen im Bezug auf einen Gegner und auf ein bestimmtes Moment entwickeln kann. Die wechselwirkende Überschneidung dieser körperlichen und mentalen Dispositionen erreicht einen so hohen Grad, daß Wille, Seele, Entschlossenheit, Konzentration, Kontrolle der Affekte in körperliche Reflexe umgewandelt werden.« (Wacquant 1989: 55)

Der Sportler muss nicht trainieren, um die Bedeutung des physischen Leidens einzuverleiben. Er muss vor allem ein Verhältnis zu dem, was sein Körper sein wird, herstellen, ein Körper, der im Training der Muskulatur und durch die Schläge des Gegners transformiert wird. Die Kapazität, sein physisches Leiden zu sozialisieren, gibt ihm die Möglichkeit, sich über das physische Leiden zu vergesellschaften. Im Universum des Boxens eröffnet ihm dies eine mögliche sportliche und soziale Karriere. Darum gilt, dass »boxing might be something other or more than a violence« (Wacquant 1995: 527, note 25).

Wacquant bestätigt damit einen Teil der Analysen Bourdieus. Am Beispiel des Boxsports zeigt er, dass Boxen eine Askese voraussetzt, die in der Modellierung des Körpers und in der Beherrschung von Körpertechniken und Körpertaktiken ihren Ausdruck findet. Sie erlaubt dem Boxer, eine neue körperliche Mobilität auszubilden. Der Boxer, der Schläge einstecken muss, leidet weniger unter deren physischer als vielmehr unter deren symbolischer Gewalt, die ihm zeigt, dass er seine eigene Körperpraxis und seine symbolische Resonanz im sozialen Raum noch nicht genügend beherrscht. An diesem Punkt beginnen sich die Ansichten Wacquants und Bourdieus jedoch zu unterscheiden.

Von physischer Verletzlichkeit zu sozialer Verletzbarkeit

Nach Bourdieu reguliert die soziokulturelle bzw. symbolische Codierung des Körpers die Unterschiedslogik der Praxis. Die Transformationen des Physischen erfolgen durch Veränderungen ihrer symbolischen Codierung. Am Beispiel des Boxsports zeigt Wacquant die umgekehrte Beziehung, d.h. die physische Regulation der symbolischen Distinktionspraktiken. Die Transformationen des Physischen bedingen die Veränderungen der soziokulturellen Praktiken. Das Training, dem sich der Boxer unterzieht, setzt Differenzen voraus, die nicht nur ins Fleisch der Person eingraviert werden, sondern auch die symbolische Codierung des Physischen, die Körpersprache, die der Habitus spricht, stören. »Einmal auf dem Ring, versteht und lernt der Körper, er selektiert und sammelt die Information, er findet die richtige Antwort im Register

der möglichen Handlungen und Reaktionen« (Wacquant 1989: 56). Hier zeigt sich, wie Wacquant die Überlegungen Bourdieus nuanciert: Der Körper des Boxers ist mit zwei Habitusmustern verbunden: mit dem, das er geerbt hat, und mit dem »Boxerhabitus« (ebd.), dessen neue symbolische Bedeutungen physisch in der Form von Krämpfen, Muskelkater, Entzündungen usw., kurzum in Formen des physischen Leidens erworben werden. Diese diskrete Nuance von Wacquant genügt, um die Einseitigkeit der These Bourdieus, die mit der Vorherrschaft der symbolischen Logik und der Modi der symbolischen Gewalt über das Physische rechnet, zu erkennen. Wacquant gibt ein weiteres Beispiel für diese Überlegung, wenn er von der beruflichen Umstellung des Boxers am Ende seiner Karriere spricht.

Der Boxer hat sein gesamtes spezifisches soziales Unterscheidungskapital einverleibt. Er gebraucht seinen Körper als Mittel zur Akkumulierung symbolischer Güter (Titel, Fanclubs usw.), wirtschaftlicher Ressourcen (Geld), kulturellen Kapitals (Auftritte in Fernsehsendungen, Vorbildfunktion für Jugendliche usw.) und von Möglichkeiten sozialer Mobilität, die mit seiner sportlichen Karriere verbunden sind. Wenn der Boxer aber seine Karriere beendet, dann nützt ihm das gesamte Kapital, das er in der Form seines Körpers akkumuliert hat, nicht mehr. Seine Konversion in andere gesellschaftliche Felder stellt ihn vor Schwierigkeiten,⁹ wenn er keine neuen Unterschiedsstrategien entwickeln kann. In diesem Fall werden der geerbte Habitus und mit ihm die psychosoziale Kraftersparnis, die der Boxer in seiner beruflichen und sozialen Spezialisierung gefunden hatte, gestört, wenn nicht zerstört. Für den Boxer stellt sich darum die Aufgabe, mit dieser Störung kreativ umzugehen.

Diese Bemerkung kann generalisiert werden. Die besagte Spezialisierung erlaubt, seine psychosozialen Kräfte zu ersparen, um sich *de jus*, und, mit Bourdieu gesprochen, *de re* eine Position in einem sozialen Feld und entsprechende Ansprüche auf Positionen in anderen Feldern des sozialen Raumes zurechnen und anerkennen zu lassen (oder mit Wacquant gesprochen: aus seinem Körper eine »Waffe«, eine »Maschine« zu machen, um eine sportliche Karriere einzuschlagen und darüber hinaus mögliche wirtschaftliche und kulturelle Macht zu gewinnen). Doch sie hat auch eine Kehrseite, deren Folge radikal sein kann, nämlich: seine Ressourcen, seine Kapitalien wie Bourdieu sagt, nicht mehr entwickeln zu können, wenn das Unterschiedsprinzip, das die Existenz strukturierte, an seine Grenzen gerät. Wenn das Potential der sozialen Existenz wie bei Bourdieu von *einem* Erklärungsprinzip des sozialen Daseins abhängt, dem allgemeinen Prinzip der Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz, dann droht die realisierte Kraftersparnis obsolet zu werden, wenn sich die aktuelle Situation verändert. Wenn wir diese allgemeinen theoretischen Schlussfolgerungen auf den Bereich des physischen Leidens beziehen

9 Vgl. auch Wacquant (1989: 47).

wollen, dann müssen wir nach der Sozialisierung im physischen Leiden fragen. Wir müssen untersuchen, wie durch das physische Leiden ein Differenzierungs- und Legitimationsinstrument der persönlichen und sozialen Existenz hergestellt und gebraucht wird, um das distinktive Merkmal, das man ist, weiter zu unterscheiden.

Verletzte Beziehungen

Um ein erstes Beispiel für diese Forschungsperspektive zu geben, verlassen wir das gesellschaftliche Feld des Sports und richten statt dessen den Blick auf die medizinische Behandlung von Krankheiten, von physischen Leiden bei Kindern und Jugendlichen. Krankheiten stören die Beziehungen zum eigenen Körper, zu den anderen und den Dingen.¹⁰ In der Krankheit wird aus dem vertrauten und selbstverständlichen Körper zugleich etwas »eigenwillig Fremdes« (Ridder 1983: 153 u. 1988: 19). Das ließe sich zunächst an »objektiven« Krankheitsdaten, an messbaren Gesundheitsschäden, an medizinisch zu diagnostizierenden Krankheitssymptomen, -bildern und -verläufen aufzeigen.

Der kranke Körper ist aber immer auch ein sozial situierter Körper. Krankheiten, ihre Diagnose und ihre Therapie werden typischerweise in je bestimmten Situationen erlebt: zu Hause, im Krankenbett, in der Arztpraxis, im Krankenhaus. Dabei sind sowohl die räumlichen und sachlichen Komponenten wie die jeweiligen Personen, die zusammen diese Situation ausmachen, von Bedeutung für die Krankheitserfahrung. Diese Situation ist nicht frei gewählt, und sie stellt eine Vielzahl von vertrauten wie auch unbekannten Anforderungen. Jeder Raum strukturiert über bestimmte Valenzen, Stimmungen usw. die Krankheitserfahrungen¹¹: Der Wohnraum, in dem sich die Kranken aufhalten, die Arztpraxis mit ihren Gerätschaften und Instrumenten, das Krankenzimmer im Krankenhaus. Schließlich sind die fürsorglichen Behandlungen des Körpers und die diagnostischen und therapeutischen Eingriffe in den Körper durch die Familienmitglieder, vor allem die Mutter, die Ärzte und Pflegepersonen von Bedeutung.

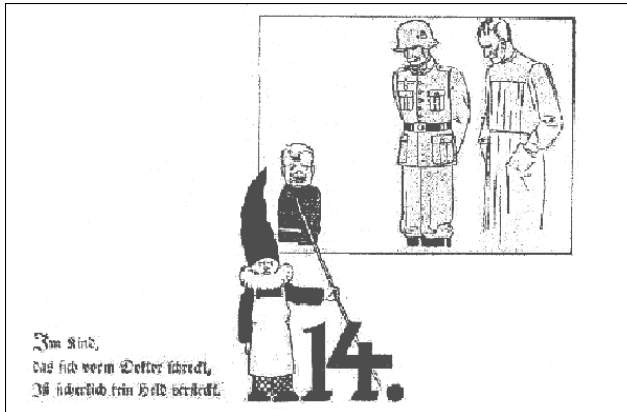
Im Zentrum steht dabei die Frage, welche Bedeutung das Leiden, welche Bedeutung insbesondere Schmerz und Angst haben: In der Beziehung zum eigenen Körper, der sich in der Krankheit der Kontrolle entzieht, der von der Krankheit malträtiert und zum Objekt von oft schmerzhaften diagnostischen und therapeutischen Maßnahmen gemacht wird; in der Beziehung zu den Dingen, etwa zu den dabei angewendeten medizinischen Instrumenten, und in der Beziehung zur gewohnten oder neuen und unbekannten räumlichen Um-

10 Vgl. näher zur Bedeutung von Verletzbarkeit in der Konstellation dieser drei Beziehungen Latzel (2003: 128ff).

11 Vgl. Lippitz (1990) u. Berg (1999).

gebung; schließlich in der Beziehung zu den anderen, also etwa in Trennungsängsten gegenüber den Eltern oder in der Angst vor den Angehörigen der medizinischen Profession. Dabei ist zu bedenken, dass das therapeutische Verhältnis zum Arzt nicht nur eines der Hilfeleistung, sondern auch der durch Monopolisierung der Gesundheitskompetenz begründeten Macht ist, ebenso wie das Verhältnis zu den Eltern sowohl Schutz und Hilfe beinhaltet wie auch deren Erziehungsmacht.

Wir möchten hier auf zwei historische Beispiele verweisen, in denen solche Beziehungen greifbar werden. Zunächst auf die in den gängigen Lehrbüchern für Kinderärzte zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg beschriebenen Therapiemethoden für die Enuresis, das Bettnässen. Der größte Teil der Kinder, die daran litten, wurde darin zu »Psychopathen« oder »degenerativ Minderwertigen« erklärt, und die Prozeduren, denen sie unterzogen werden sollten, sollten allesamt mehr oder minder bewusst schmerzhaft sein (das Ertragen durch einen Katheter eingeführter, steigender Wassermengen, die Anwendung von faradayschem Strom, Injektionen, die manchmal heftige Kopfschmerzen und Erbrechen hervorrufen) oder demütigend (»Befehl«, das Bettzeug zu reinigen). (Heßling 1994: 78-85) Dieses Verhältnis von Verletzbarkeit, Macht und physischem Leiden kennzeichnet auch die folgende Abbildung aus einem Kinderbuch aus dem Jahre 1936:



Bildtext: »Im Kind, das sich vorm Doktor schreckt, Ist sicherlich kein Held versteckt« (Schrickel 1936: 23)

Das Leiden des kleinen Jungen zeigt sich in seiner Beziehung zum Körper in der hier implizit vorausgesetzten Krankheit, in seiner Beziehung zu den Dingen, die hier durch Arztkittel, Uniform und Stahlhelm repräsentiert werden, und zu den anderen, hier zu dem Soldaten und dem Arzt. Ihre Körpergröße zeigt ihre Macht, ihre missbilligenden Mienen ihre Verurteilung der Angst

des Kindes, die sie selbst mit ausgelöst haben. Ihre unterschiedliche Nähe zu dessen Standort drückt den Vorrang des Soldaten und der von ihm repräsentierten sozialmoralischen Leitvorstellung »Heldentum« vor dem Arzt und der Leitvorstellung der ärztlichen Fürsorge aus, die Vorrangigkeit des »Volkskörpers« vor dem individuellen Körper.

Die Beziehungen zu den Dingen und zu den anderen, die angesichts des Leidens an der Krankheit Schutz und Hilfe gewähren müssten, werden hier selbst zur Bedrohung. Der Junge drückt dies körperlich unmittelbar durch sein Weinen aus. Diese Reaktion wird durch die »kindgerechte« Identifikationsfigur des Zwerges angeprangert, der damit das Urteil des fiktiven kindlichen Betrachters der Szene vorwegnimmt.

Die dem Jungen in dieser Szene nahe gelegte Praktik der Selbstdisziplinierung richtet sich auf seine Mitwirkung bei der Veränderung der Beziehung zum eigenen Körper, bei der Sozialisation durch das Leiden. Er soll seine Angst überwinden, um am »Heldentum« teilzuhaben. Dies hat jedoch seinen Preis: Er wird sich dafür den Maßstäben der Institution Wehrmacht unterwerfen müssen, deren Zweck ihrerseits im Zufügen und Erleiden von Schmerz und Angst, also in der Produktion von Leiden besteht.

Dies ist nur ein weiteres Beispiel für die Sozialisation durch das Leiden. Es verweist über die konkrete Situation, in der Krankheit erlebt wird, hinaus auf den Bereich der gegenüber den Formen körperlichen Leidens, gegenüber Schmerz und Angst geltenden Regeln. Der darauf bezogene Diskurs wurde in einer Vielzahl von Veröffentlichungen sowohl von Angehörigen der medizinischen und gesundheitsfürsorgerischen Professionen wie auch von Laien geführt, in Fachzeitschriften, Lehrbüchern, populärmedizinischen Veröffentlichungen, in der medizinischen und gesundheitspädagogischen Ratgeberliteratur usw. Dieser vornehmlich an die Angehörigen der Professionen bzw. an die Eltern, insbesondere die Mütter gerichtete Diskurs war wiederum nur ein Teil der Selbstverständigung der Gesellschaft über das Verhältnis von Körper, Krankheit und Gesundheit. Er findet sich auch in den an die Kinder und Jugendlichen selbst gerichteten Medien, also in Kinder- und Jugendbüchern, der sogenannten »Schundliteratur« usw.; er findet sich schließlich in den an ein allgemeines Publikum gerichteten Vorbildern und Gegenbildern, den Darstellungen von Körper, Gesundheit und Krankheit in Filmen, Illustrierten, in der Werbung, in der Kunst, in Fotografien, in Ausstellungen. In all diesen Medien wurde das Verhältnis von männlichem Körper, Gesundheit und Krankheit, individuellem und »Volkskörper« konstruiert; wurden körperbezogene Normalisierungspraktiken empfohlen, sozialmoralische Vorstellungen von Männlichkeit, Sexualität, Kraft, Sauberkeit, Härte, Selbstdisziplin, Tapferkeit usw. artikuliert.¹²

12 Vgl. Haug (1987) u. Becker (2000).

Derartige Normalisierungspraktiken, in denen Vergesellschaftung über das Leiden erfolgt, finden sich freilich nicht nur bezogen auf den Bereich der Krankheiten. Kinder bzw. Jugendliche sind in ihren Krankheitserfahrungen von vornherein die Schwächeren, sowohl in den Beziehungen zu den Angehörigen der medizinischen Profession wie gegenüber ihren Eltern. Anders ist es in altershomogenen Beziehungen, im Bereich der peer groups, der Schulkameraden, Freunde, Jugendgruppen usw. Hier ist das Verhältnis von Starken und Schwachen sehr viel mehr das Ergebnis von Aushandlungen, Auseinandersetzungen, Koalitionsbildungen, Ein- und Ausschlüssen, die in der Macht der Kinder und Jugendlichen selbst liegen. Außerdem können die Situationen, in denen hier die Beziehungen zu den anderen gestaltet werden, in stärkerem Maße selbst gewählt werden, sie sind nicht im gleichen Maße vorgegeben wie im Falle der Krankheit. Auch hier gelten bestimmte Regeln gegenüber der Erfahrung von Schmerz und Angst, aber die Möglichkeiten des eigenen Handelns sind erheblich größer, und auch die Möglichkeiten, anderen Angst und Schmerz zuzufügen.

Betrachten wir einige Beispiele, die sich auf eine der wichtigsten Schutzstrategien gegenüber Schmerz und Angst beziehen, auf die Entwicklung von Härte gegenüber sich selbst und gegenüber den anderen. Das erste stammt aus dem Buch »Die Wehrerziehung der deutschen Jugend« aus dem Jahre 1936:

»Härte darf nicht nur im Nehmen, Härte muß ebenso im Geben sein. Deshalb die *Kampfschule*. Man würde treffender Kampferziehung sagen, wenn dieses Wort geläufiger wäre. Sie ist noch wichtiger als die Erziehung zur Härte, denn wir wollen keine Helden des Leidens, sondern Helden der Tat erziehen. Die Härte im Nehmen ist nur die Voraussetzung der Härte im Geben. [Der Kämpfer] erfaßt nicht nur mit den Sinnen, er hat es fast schon im Gefühl, spürt schon in seinem kämpferischen Instinkt, was der Gegner tun wird, und bereitet den Gegenschlag vor. Solcher Kampf mag sich im Spiel üben, aber er schafft unerhörte Tatmenschen. *Kampfspiel* und *Kampfsport* [...] erziehen zur Selbstbeherrschung. Denn der Hieb, der Schlag tut weh, aber man muß ihn nicht nur in guter Haltung ertragen, sondern man muß seinen Hieb, seinen Schlag dagegen setzen, und man lernt sogar, in der Konzentration auf das Tun auch den Schmerz zu vergessen.« (Stellrecht 1936: 42)

In der Kinderzeitung »Für Alle«, einer Beilage des »Häuslichen Ratgebers« und der »Deutschen Frauen-Zeitung« aus dem Jahre 1934, finden sich illustrierte Spielanleitungen unter dem Titel: »Gelobt sei, was hart macht!«, in denen das gleiche den Kindern und Jugendlichen nahe gebracht wird:

»Hart ist unsere Zeit, hart ist das Leben, nur wer hart ist, wird es zwingen [...] so müssen wir hart sein, hart im Geben und Nehmen bis zum Sieg [...] In unseren Reihen gibt es keine Zimperlinge, Angsthasen und anderes Gelichter.« (Zit. n. Haug 1987: 123)

Im Folgenden werden dann verschiedene Kampfspiele beschrieben, in denen sich jeweils zwei Jungen im Kampf gegenüberstehen oder -sitzen. Bei diesen Kämpfen handelt es sich stets um das Ermitteln direkter körperlicher Kräfteverhältnisse, durch Schieben oder Drücken, Ziehen oder Schlagen. Ein weiteres Spiel heißt »Kampf ums Dasein«:

»Zum Kampf ums Dasein wird ein großer Kreis gezogen [...] Sämtliche Spieler stehen in der umgrenzten Stelle und versuchen, sich gegenseitig hinauszudrängen. Wer zuletzt übrig bleibt, hat sich behauptet und ist Beherrscher des Platzes.« (Ebd.)

Hier werden Normalisierungspraktiken beschrieben, in denen auf spielerische Weise gelernt werden soll, dass der Normalzustand der Beziehung zu den anderen ein Zustand der permanenten Kampfkonkurrenz ist. Diese Beziehung wie die Beziehung zu sich selbst wird bestimmt als eine zwischen den Polen Stärke und Schwäche, zwischen Härte und Zimperlichkeit auszutragende, wobei jeder der Stärkere oder Schwächere sein kann. Diese Form der Sozialisation hält die Gruppe zusammen, indem sie zugleich ihre Mitglieder gegeneinander und gegen sich selbst ausrichtet.

Im Kern ist diese Sozialisation über das Verhältnis zum Leiden, zu Schmerz und Angst vermittelt. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass die Methoden der Abhärtung das erzeugen, wovor sie schützen sollen. Die Beteiligten verlieren nicht ihre Angst, sie wenden sie gegen andere und machen sie damit permanent. Wo keine Angsthasen geduldet werden, wo die Angst zur Schande wird, bedrohen sich die Geängstigten wechselseitig mit und aus ihrer Angst, um sich schließlich in der Drangsalierung eines Angsthasen zusammenzuschließen. Gerade dass er Angst hat, legitimiert seinen Ausschluss und seine Ängstigung.¹³

Die Sozialisation durch die Angst erweist sich hier als paradoxe Form des Versuchs des Schutzes vor oder der Heilung von Verletzungen; paradox deswegen, weil sie im Endeffekt die Verletzungen, denen sie kurzfristig zu entgehen sucht, langfristig immer wieder heraufbeschwört; als Versuch, eine stets verletzbare Beziehung (zu sich selbst oder zu den anderen) zu retten, indem sie bedroht wird, kurz: Als prägnantes, weil offensichtliches Beispiel für die prinzipielle Verletzbarkeit sozialer Beziehungen, deren Verletzbarkeit freilich nicht immer so offen zutage liegt wie hier.

13 Vgl. ebd.: 125.

Von der Soziologie der Verletzbarkeit zur Verletzbarkeit der Soziologie

Der Raum des physischen Leidens ist vermutlich der Ort *par excellence* für die soziologische Analyse von Verletzbarkeit. Gleichzeitig eröffnet er die Möglichkeit, die Soziologie auf die Probe ihrer eigenen Verletzbarkeit zu stellen. Wie oben gesehen, symbolisiert das physische Leiden eine Verletzbarkeit, die nicht nur mit der körperlichen Verletzlichkeit verbunden ist, sondern auch mit der Verletzbarkeit von Verhaltensweisen und Denkmustern des Akteurs, die er geerbt hat und die er in seiner sozialen Laufbahn entwickelt, also mit Frakturen in den Strukturen des primären Habitus und des Klassenhabitus. Diese Verletzlichkeit kann zum Scheitern konkreter psychosozialer Profile führen, die ihre soziale Position bei Bedarf nicht umwandeln können und in der Folge die Bedeutung ihrer sozialen Existenz (deren soziale Übersetzung der berühmte »Sinn des Lebens« ist) und deren Anerkennung durch die Mitglieder ihrer Klasse, die sie doch vertreten, verlieren.

Die Soziologie der Verletzbarkeit verweist damit auf die Verletzbarkeit einer Soziologie, die allein mit dem Prinzip von Distinktion und Differenzierung ihre Erklärungsschemata des Sozialen zu begründen sucht. Im Rahmen der Soziologie Bourdieus ist dieses Prinzip das der Allmächtigkeit der Relation, weshalb wir die Verletzbarkeit der Soziologie Bourdieus mit dem Neologismus *Relationismus* identifiziert und bezeichnet haben.¹⁴ Wie auch Lahire erwähnt, stellt Bourdieu »die Einheit der Profile oder der kulturellen individuellen Habitus als Evidenz dar. Wenn man so tut, als ob die zahlreichen Praktiken oder Vorlieben eines Individuums notwendigerweise in der Relation zueinander interpretiert werden müssen, dann setzt man sofort voraus, dass jede Praxis oder Vorliebe eines Individuums der Ausdruck einer einzigen bewirkenden Formel ist, das heißt, sie sind keine differenzierten Produkte »kausaler Reihen« (wie z.B. von sozialisierenden Rahmen), die teilweise unabhängig voneinander sein können« (Lahire 2004: 133).

Diese Kritik kann folgendermaßen erweitert werden: Das Unterschiedsprinzip Bourdieus beruht auf einer Dialektik der Macht von Identität und Differenz. Diese Dialektik kann auf jeder Ebene der soziologischen Erklärung Bourdieus wiedergefunden werden (z.B. in der Form der Dialektik von Distinktion und Ehrgeiz, von Anerkennung und Verkennung, von Herrschaft und Unterwerfung). Sie betont den relationistischen Charakterzug der soziologischen Überlegung Bourdieus, das heißt, sie setzt automatisch in jedem Punkt der soziologischen Erklärung die Referenz auf ein für die Einheit dieser Erklärung notwendig einziges Strukturierungsprinzip. Anders formuliert: Weil diese Dialektik die spontane formelle und dynamische Existenz von Relatio-

14 Vgl. Papilloud (2003).

nen voraussetzt, die nach einem einzigen und abstrakten Modus funktionieren, der die sozialen Praktiken sowie die Beobachtung und Interpretation dieser Praktiken vereinheitlicht, wird die Möglichkeit ausgeschlossen, dass es keine Relation gibt. Das Reale kann nur Relational sein, und das Relationale kann nur die Realität überhaupt sein. Folglich können all die Phänomene unmöglicher Relationen, zerstörter Beziehungen, sich nicht spontan oder rasch entwickelnder Verbindungen keine Erklärung finden. All diese Dissonanzen, Deregulierungen, Zerstörungen, Umkehrungen, Wiederherstellungen von Beziehungen, die man am Beispiel des physischen Leidens und der Sportpraktiken analysieren kann, lassen sich nicht verstehen, wenn man die Existenz von Relationen voraussetzt und nicht nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit fragt, nach dem Leben und Sterben von Beziehungen und Beziehungspraktiken.

Von einem theoretischen Standpunkt bedeutet diese Kritik, dass die Ansicht, die soziale Differenzierung funktioniere nach einem einzigen und einheitlichen Regulationsmodus, in die Sackgasse führt. Die soziale Differenzierung ist vermutlich nicht dieser Ursprung, den das soziologische Denken immer vorausgesetzt hat. Um die vielfältigen möglichen Modi der Differenz und der Differenzierung zu verstehen, die sich in der Entwicklung von sozialen Praktiken widerspiegeln, muss man zeigen, wie ein präziser Differenzierungstypus, wie ein prototypisches Muster der Distinktion entwickelt und stabilisiert worden ist. Dies ist nur möglich, wenn man sich auf die Fabrikationstechniken konzentriert, mit denen Relationen hergestellt, verändert oder zerstört werden.¹⁵

Literatur

- ARSS (1991): Actes de la Recherche en Sciences Sociales. La souffrance 90. Paris.
- Baker, A./T. Boyd (1997) (Hg.): Out of Bounds: Sports, Media, and the Politics of Identity. Bloomington.
- Becker, F. (2000): Der Sportler als ›moderner Menschentyp‹. Entwürfe für eine neue Körperlichkeit in der Weimarer Republik. In: C. Wischermann/S. Haas (Hg.): Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung. Stuttgart. S. 223-243.

15 Wir erinnern auch daran, dass dieses Forschungsprogramm an sich nichts grundsätzliches Neues hat. Die Idee, Fabrikation oder Destruktion von sozialen Beziehungen mit Regulationsprozessen dieser Beziehungen zu verbinden, steht im Zentrum des post-durkheimschen Programms, das Marcel Mauss in seiner *Gabe* (1950) und vor ihm schon Robert Hertz in seinem Beitrag *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1907) definiert haben.

- Berg, C. (1999): Der Lehrplan des Kinderzimmers. In: E. Liebau u.a. (Hg.): Vergiss den Ball und spiel weiter. Das Bild des Kindes in zeitgenössischer Kunst und Wissenschaft. Kunsthalle Nürnberg 21. Oktober 1999 – 9. Januar 2000. Köln. S. 60-64.
- Bourdieu, P. (1972): Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle. Genève.
- Bourdieu, P. (1989): Social Space and Symbolic Power. In: Sociological Theory 7. H. 1. S. 14-25.
- Bourdieu, P. (1993): Soziologische Fragen. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1998a): Die feinen Unterschiede. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P. (1998b): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P./L. Wacquant/S. Farage (1994): Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. In: Sociological Theory 12. H. 1. S. 1-18.
- Bourdieu, P./L. Wacquant (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.
- Faure, J.-M. (1989): Les ›fouteux‹ de Voutré. Actes de la Recherche en Sciences Sociales. L'espace des sports – 2. H. 80. S. 68-73.
- Defrance, J. (1976): Esquisse d'une histoire sociale de la gymnastique (1760-1870). Actes de la Recherche en Sciences Sociales 6. S. 22-46.
- Haug, W. F. (1987): Die Faszisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitik im deutschen Faschismus. Hamburg/Berlin.
- Heller, P. (1996): Tyson: In and Out of the Ring. London.
- Hertz, R. (1907): Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. L'Année sociologique 10. S. 48-137.
- Heßling, J. (1994): Die Haltung zu Kindern in der deutschen Kinderheilkunde von 1877-1980. Herzogenrath.
- Lahire, B. (2004): La culture des individus. Paris.
- Latzel, K. (2003): Gewalt, Leiden, Verletzbarkeit. In: Simmel Studies 13. H. 1. S. 122-141.
- Lippitz, W. (1990): Räume – von Kindern erlebt und gelebt. In: W. v. Lippitz/C. Rittelmeyer (Hg.): Phänomene des Kinderlebens. Beispiele und methodische Probleme einer pädagogischen Phänomenologie. Bad Heilbrunn. S. 93-106.
- Lock, M. (1993): Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. Annual Review of Anthropology 22. S. 133-155.
- Mauss, M. (1950): Essai sur le don. In: Sociologie et anthropologie. Paris. S. 145-279.
- Papilloud, C. (2003): Bourdieu Lesen. Bielefeld.

- Ridder, P. (1983): Einverleibung. Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 31. S. 149-157.
- Ridder, P. (1988): Einführung in die medizinische Soziologie. Stuttgart.
- Schröckel, E. (1936): Hatschi Hatschi. Eine lustige Geschichte vom Schnupfenbazillus und seinen bösen Spießgesellen. München.
- Stellrecht, H. (1936): Die Wehrerziehung der deutschen Jugend. Berlin.
- Wacquant, L. (1989): Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur. Actes de la Recherche en Sciences Sociales. L'espace des sports – 2. H. 80. S. 33-67.
- Wacquant, L. (1995): The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel about Their Trade. Theory and Society 24. H. 4. S. 489-535.