

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Schriftliche Hausarbeit zur Prüfung für das Lehramt an Gymnasien

Thema der Arbeit :

Die Inkorporierung gesellschaftlicher Normen

Habitusirritationen als Beweggründe für das Tanzen in
freien Formen

Beurteilende Hochschullehrerin : Frau Helgard Lange (FB5)

Zweitgutachter : Herr Prof. Dr. Thomas Alkemeyer (FB5)

Name des Kandidaten : Thomas Pille

Oldenburg, den 03.01.2003

Inhaltsangabe

<u>Vorwort</u>	<u>3</u>
<u>0. Einleitung</u>	<u>5</u>
<u>1. Marcel Mauss - über Körpertechniken und die soziale Natur des Menschen</u>	<u>10</u>
<u>2. Norbert Elias – Über den Prozess der Zivilisation.....</u>	<u>15</u>
2.1. VOM HOMO CLAUSUS ZU DEN HOMINES SOCIOLOGIAE	15
2.2. MECHANISMEN DER ZIVILISATION.....	19
2.3. GESELLSCHAFTLICHE ZENTRALORGANE DIENEN DEM ERHALT VON SELBSTKONTROLLMECHANISMEN	20
<u>3. Pierre Bourdieu - Die soziale Praxis</u>	<u>24</u>
3.1. DER HABITUSBEGRIFF	24
3.2. DAS ZUSAMMENTREFFEN VON HABITUS UND FELD IM „SENS PRATIQUE“	28
3.3. DIE PRAXEOLOGISCHE ERKENNTNISTHEORIE	30
3.4. DIE ENTWICKLUNG DES HABITUS.....	33
3.5. BEWUSST ODER VORBEWUSST - HANDELN IN DER SOZIALEN PRAXIS	36
3.6. DIE KÖRPERLICHE REFLEXIVITÄT	38
<u>4. Legitime und illegitime Bewegungen im Sport und Tanz.....</u>	<u>41</u>
<u>5. Das Bewegen der eigenen Geschichte</u>	<u>44</u>
<u>6. Die tänzerische Bewegung</u>	<u>47</u>
6.1. DIE FREIHEIT IM AUSDRUCKSTANZ	47
6.2. IRRITATION UND SPIEL IN DER TÄNZERISCHEN BEWEGUNG	54
<u>7. Schlusswort</u>	<u>61</u>
<u>Literatur</u>	<u>65</u>
<u>Erklärung</u>	<u>68</u>

VORWORT

So wie die menschliche Bewegung ein zentraler Begriff meines Studiums, dem Studium der Sportwissenschaften war, so soll sie auch hier im Mittelpunkt meiner Examensarbeit stehen.

Ich wollte mich mit der Kraft und der Faszination des Sports, mit der unerklärlichen Wirkung von Bewegungen auseinandersetzen, die so viele Menschen veranlasst, sich sportlich zu betätigen. Ich wollte hinterfragen, warum die Bewegung etwas „Befreiendes“ und „Kommunikatives“ sein kann und habe insbesondere im Tanz erlebt, welche Auswirkungen sie auf Menschen hat. Wie sie sie auf der einen Seite verunsichern und beinahe lähmen kann, wenn es sich um neue, ungewohnte Bewegungen handelt und ebenso wie sie sie auf der anderen Seite beleben und stärken kann, wenn es gelingt einen Fluss, eine Ordnung in das Ungewohnte zu bringen.

Diese Erfahrungen, die ich während meines Studiums sammeln konnte, führten mich in ein Gebiet, in dem diese Kraft der Bewegung im Mittelpunkt steht und in dem ihre Wirkung auf die Emotionen, die Einstellungen und das Befinden der Menschen thematisiert wird.

In der Tanztherapie sah ich hier zunächst einen geeigneten Ansatz, der für mich allerdings nicht präzise greifbar war, da er weitestgehend auf Erfahrungsberichten großer Tänzerinnen basiert, die ihre tanztherapeutische Arbeit oftmals sehr intuitiv und spontan begründen. Auch der von vielen Tanztherapeutinnen vorgenommene Bezug zu den tiefenpsychologischen Ansätzen von Adler, Jung, Moreno oder Freud, lieferten mir keine plausible Antwort auf die Frage, warum mit dem Bewegen unseres Körpers gleichsam eine Veränderung innerer Welten einhergehen kann.

Es schwebte mir eine nähere Auseinandersetzung mit den theoretischen Ansätzen der Psychomotorik vor und auch die Funktion der Bewegung in VON WEIZSÄCKERS Gestaltkreis interessierte mich.

Eine für mich sehr gute und ausführliche Antwort fand ich schließlich in PIERRE BOURDIEUS Habituskonzept und seiner „Theorie der sozialen Praxis“.

Seine Ausführungen gehen weit über meine ursprüngliche Frage hinaus und haben mir unzählige Denkanstöße geliefert, die diese Arbeit maßgeblich beeinflussen. Die Bedeutung der Bewegung für die zwischenmenschliche Kommunikation, ihr soziales Moment und ihre Auswirkungen auf den Menschen werden in BOURDIEUS Arbeiten in einer Form dargestellt, die sehr viele Innovationen und Anregungen gegenüber bestehenden Theorien enthält und darüber hinaus eine sehr anschauliche und logische ist.

Meine Ausgangsfrage nach der Bedeutung der Bewegung für den Menschen wurde zu einer sozialen Frage, die sich von nun an auf die menschliche Bewegung in der sozialen Praxis beziehen sollte.

So bildet die Erläuterung des Habituskonzeptes und die Beleuchtung der sozialen Praxis bei BOURDIEU den Schwerpunkt dieser Arbeit, wobei ich mich weder auf sein Gesamtwerk beziehen werde, noch den Anspruch erhebe, die Habitusstheorie, welche eine sehr umfassende ist, in all ihren Verästelungen zu beleuchten.

Während BOURDIEUS Forschungsinteresse in erster Linie dem Funktionieren der sozialen Praxis gilt, in dessen Mittelpunkt die Habitusstheorie steht, liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit in der Bedeutung der körperlichen Bewegung für den Menschen in der sozialen Praxis, welche sich in der Habitusstheorie offenbart. Es handelt sich um verschiedene Ansätze, die nicht voneinander zu trennen sind. Sie erklären jedoch nach welchen Kriterien ich die Schwerpunkte innerhalb der Auseinandersetzung mit der Habitusstheorie gewählt habe; Schwerpunkte, die es mir erlauben, auf meine Ausgangsfrage nach der Wirkung tänzerischer Bewegung auf den Menschen Bezug zu nehmen.

0. EINLEITUNG

Zunächst möchte ich im *1.Kapitel* auf MARCEL MAUSS eingehen, der anthropologische Studien zu den Bewegungen des Alltags in unterschiedlichen Gesellschaften betrieben hat. Er beobachtete, dass Bewegungen keineswegs naturgegeben sind, „sondern genuin soziale Phänomene, die von Kultur zu Kultur variieren.“¹ Seine Arbeiten bezüglich der Körpertechniken verdeutlichen, dass bereits in der menschlichen Bewegung das Gesellschaftliche zugegen ist und in ihnen werden weitere Fragen bezüglich der Mechanismen innerhalb einer Gesellschaft aufgeworfen.

Der Frage nachgehend, warum die Menschen so sind, wie sie sind und warum sie so handeln, wie sie handeln, sind bisher in unseren Köpfen eventuell die Erziehung, die verbale Überlieferung und die logische Erkenntnis plausible Gründe, jedoch wird einem weiteren Aspekt, dem Aspekt der mimetischen Aneignung sozialer Praxis über die körperliche Bewegung, häufig nur eine geringe Bedeutung beigemessen.

Betrachten wir jedoch die Bewegungen in unserer Gesellschaft genauer, beispielsweise die ehrfürchtigen Bewegungen der kirchlichen Rituale, die starren, emotions-verneinenden Bewegungen des Militärs, die strengen Benimmregeln der Feinen und Reichen oder Kinder, die sich über die spielerische Aneignung der Bewegung ihrer Vorbilder die Welt der Erwachsenen einverleiben, so bekommen wir schon eher eine Vorstellung ihrer inter- und intrapersonalen Bedeutung.

Es ist eine der Hauptthesen dieser Arbeit, dass mittels der mimetischen Bewegungsaneignung von Mensch zu Mensch nicht nur die Bewegung als solche, sondern ebenfalls hiermit verbundene Vorstellungen, Ansichten, Gefühle und Weltbilder, bezeichnet als innere Dispositionen, übertragen werden. Pascal bemerkt diesbezüglich, dass „der Körper die Gedanken und Gefühle automatisch mit sich

¹ Alkemeyer, T., in: Moegling, K., 2001, S. 140.

zieht“² und bringt dieses durch das Zitat, „Knie nieder, falte die Hände, bewege die Lippen zum Gebet und du wirst glauben“³, zum Ausdruck.

Mein Interesse gilt also zunächst der Inkorporierung gesellschaftlicher Werte und Normen über die Bewegung.

Hierzu ist es notwendig, ein Menschenbild herzuleiten, das den Menschen generell als soziales Wesen versteht. Ich werde mich diesbezüglich im *2. Kapitel* mit NORBERT ELIAS' Zivilisationstheorie auseinandersetzen. Er beschreibt die Inkorporierung zwischenmenschlicher Fremdwänge über die Nachahmung sozial genormter Bewegungen, was sich auf die Psyche des Menschen überträgt und hier als gesellschaftlich geprägte Kontrollinstanz über die Triebe und Affekte des natürlichen Menschen herrscht. Er verdeutlicht die Art der Entstehung gesellschaftlicher Normen, bringt ihre Notwendigkeit mit der fortschreitenden Differenzierung der Gesellschaft in Verbindung und sieht die Sicherung ihres Fortbestehens in verinnerlichten gesellschaftlichen Machtmonopolen.

Im *3. Kapitel* stellt PIERRE BOURDIEUS Habituskonzept, im Rahmen seiner Theorie der sozialen Praxis, den Schwerpunkt dieser Arbeit dar. Die Weitergabe des Gesellschaftlichen erfolgt hier in stiller, also vorbewusster, körperlicher Kommunikation über die mimetische Aneignung von Bewegungen. (In der deutschen Übersetzung von Achim Russer wird in diesem Zusammenhang vom unbewussten Handeln gesprochen. Das Unbewusste ist jedoch bereits so differenziert in der Psychologie definiert worden, dass ich im Folgenden den Begriff des Vorbewussten verwenden möchte.) Das Annehmen einer bestimmten Art sich zu bewegen, zu sitzen oder zu gehen ist nach BOURDIEU immer mit der Herausbildung einer bestimmten inneren Haltung, einer bestimmten Art zu denken verbunden, was die Weitergabe gesellschaftlicher Werte und Normen auf der Ebene vorbewusster Körperlichkeit gewährleistet. Die mimetische Ausprägung einer sozialen

² Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar „Philosophie der Bewegung“, S.7.

³ Pascal, B. in : Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar „Philosophie der Bewegung“, S.7.

Körperlichkeit und die hiermit verbundene Art und Weise, die Welt zu denken ist im Wesentlichen das, was BOURDIEU als Habitus beschreibt.

Durch die Einverleibung der objektiven Strukturen des Feldes, durch die Speicherung des Gesellschaftlichen in der Bewegung wird es dem sozialen Akteur ermöglicht, sich ohne große Anstrengung innerhalb der sozialen Strukturen bewegen zu können. „Wem die Strukturen der Welt {...} einverleibt sind, der ist hier unmittelbar, spontan zu Hause und schafft, was zu schaffen ist {...}, ohne überhaupt nachdenken zu müssen, was und wie {...}.“⁴

BOURDIEUS Theorie der Praxis wirft ein ungewohntes Licht auf das Körperliche und gibt uns die Möglichkeit, ebenso Sport und Tanz aus einem anderen Blickwinkel zu sehen. Zum Beispiel stellt sich die Frage, wie es überhaupt zu der Entstehung gesellschaftlicher Bewegungsnormen kommen kann, wobei BOURDIEU hier eine sehr viel differenziertere Antwort findet als ELIAS. Wie kommt es zu der weitverbreiteten Differenzierung zwischen legitimen und illegitimen Bewegungen im Sport und Tanz? Wie entwickeln wir ein Gefühl für die Harmonie in der Bewegung? Fragen, mit denen ich mich im 4. Kapitel beschäftigen werde.

Wenn mit der mimetischen Aneignung von Bewegungen immer auch die Herausbildung innerer Dispositionen zusammenhängt, dann ist es naheliegend, dass auch sportlich/tänzerische Bewegungen Einfluss auf die inneren Konzepte des Menschen haben können. Was wir sowohl im Sport als auch im Tanz erfahren, ist nicht das Ausleben einer unterdrückten, natürlichen und triebhaften Körperlichkeit, sondern die Möglichkeit, über die Bewegung auf vorbewusster Ebene bestehende Bewegungsmuster und starre innere Konzepte zu irritieren und eventuell neu zu ordnen, was eine bessere Anpassung an die Bedingungen des sozialen Feldes bedeutet.

Die in Kapitel 5 beschriebene Bewegung der eigenen Geschichte verknüpft das bisher beschriebene Habituskonzept mit den Ausführungen zum Ausdruckstanz im 6.

⁴ Bourdieu, P., 2001, S.183.

Kapitel. Erste grundlegende Parallelen und Differenzen werden bereits hier angesprochen.

Die Bestrebungen der Tänzerinnen im Ausdruckstanz, Freiheit in der tänzerischen Bewegung zu erfahren, sich im Freien Tanz von den gesellschaftlich normierten Bewegungen, wie sie beispielsweise im klassischen Ballett zu finden sind, zu lösen, um so letztendlich die wahre menschliche Natur zu entdecken und zu befreien, sind Intentionen, die sich in vielerlei Hinsicht nicht mit BOURDIEUS Habituskonzept vereinen lassen, jedoch in vielen Punkten auffällige Parallelen aufweisen.

Zum Beispiel die Aussagen von LILJAN ESPENAK, die in der Körperhaltung „den Spiegel innerer Zusammenhänge“⁵ sieht oder TRUDI SCHOOP, die den Tanz als eine „Form der Kommunikation“⁶ betrachtet und in der tänzerischen Bewegung die Möglichkeit sieht, „komplexe und verborgene Gefühle nonverbal zu artikulieren“⁷. Dieses erinnert sehr an die Aussagen BOURDIEUS, der den Leib als „{...} Speicher für bereitgehaltene Gedanken{...}“⁸ bezeichnet und der in der Bewegung ein kommunikatives Mittel sieht, das die „Weitergabe von sozialen Strukturen und kulturellen Bedeutungen, Werten usw. an die nachfolgenden Generationen {...}“⁹ gewährleistet.

Die Aufnahme des Gesellschaftlichen über die Bewegung führt, wie schon beschrieben, ebenfalls zu der Ausformung innerer Konzepte. Diese innere Form bietet den sozialen Akteuren, gerade, weil sie den Strukturen der Gesellschaft entstammt, eine optimale Anpassung an das Leben innerhalb dieser Strukturen.

Die kontinuierlich auftretenden Veränderungen innerhalb einer Gesellschaft fordern gleichsam eine gewisse Flexibilität der Menschen, die sie bilden. Erkennbar werden derartige Veränderungen häufig in den Bewegungen einer Gesellschaft, wie beispielsweise die sich in den letzten Jahren weit verbreitende Gleitbewegung beim

⁵ Espenak, L. in : Moscovici, H.K., 1989, S.84.

⁶ Schoop, T. in : Moscovici, H.K., 1989, S.157.

⁷ Schoop, T. in : Moscovici, H.K., 1989, S.157.

⁸ vgl. Bourdieu, P., 1987, S.127.

⁹ Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.15.

Surfen, Skaten, Snowboarden, Skifahren, Paragliding usw.¹⁰ Durch das Akzeptieren dieser neuen Art des Sich-Bewegens verändern die Menschen nicht nur ihre Motorik oder körperliche Haltung, sondern ebenso formen sie innere Konzepte, Ansichten und Gefühle, womit sie die Basis eines reibungslosen Handelns in den neuen Strukturen des sozialen Feld schaffen.

Verliert der Habitus seine Flexibilität, wie es bei Greisen oder bestimmten psychisch kranken Menschen der Fall sein kann, so werden seine starren habituellen Strukturen dysfunktional und das Gefühl einer „inneren Geschlossenheit mit der Welt“ geht verloren.¹¹

Im 7. *Kapitel* möchte ich mich mit der Möglichkeit auseinandersetzen, Menschen, die dieses Gefühles entbehren, die Chance zu geben, sich in der tänzerischen Bewegung auszudrücken und hier eventuell größere Flexibilität in der Bewegung zu gewinnen. Die hier durch unbekannte Bewegungen provozierte Irritation ihrer habituellen Strukturen bietet ihnen die Gelegenheit einer Neuordnung äußerer Bewegungsschemata und gleichsam die Umstrukturierung innerer Konzepte – Gedanken, die durchaus Parallelen zu bestehenden tanztherapeutischen Ansätzen aufweisen.

¹⁰ vgl. Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.16.

¹¹ vgl. Bourdieu, P., 2001, S.207.

1. MARCEL MAUSS - ÜBER KÖRPERTECHNIKEN UND DIE SOZIALE NATUR DES MENSCHEN

Körpertechniken, die scheinbar jedem Menschen natürlich gegeben sind, wie das Gehen, Lachen, Stehen oder Sitzen sind, wie MAUSS es im Rahmen seiner ethnologischen Beobachtungen der Körpertechniken feststellt, keineswegs zeitlose Produkte der Natur, „sondern genuin, soziale Phänomene, die von Kultur zu Kultur variieren.“¹²

Der jüdische Soziologe und Ethnologe MARCEL MAUSS (1872-1950), Neffe und Schüler ÉMIL DURKHEIMS, hat sich nach einem zweijährigen Studium der Philosophie, der Psychologie, der Soziologie und des französischen Rechts, ethnologischen Studien gewidmet. Er studierte vergleichende indo-europäische Linguistik, Indologie, Sanskrit, Hebräisch und Religionsgeschichte an der École Pratique des Hautes Études in Paris und bekam 1931 einen Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France in Paris. Ein Teil seiner Werke bezieht sich auf die Körpertechniken der Menschen unterschiedlicher Gesellschaften und bietet uns Hinweise auf eine oftmals unbeachtete, aber doch sehr einflussreiche Rolle des Körperlichen in unserer Gesellschaft.

Er beobachtete, dass die Bewegungen verschiedener Menschen der gleichen ethnischen Gruppe grundlegende Übereinstimmungen aufweisen und deutlich von den entsprechenden Bewegungen der Menschen anderer ethnischer Gruppen zu unterscheiden sind. So beschreibt er beispielsweise, wie englischen Truppen im ersten Weltkrieg nicht die französischen Spaten benutzen konnten, da sich die Engländer offensichtlich anderer Grabtechniken bedienten als die Franzosen, und dass es für sie so schwer war, umzulernen, dass 8000 Spaten pro Division geändert werden mussten. Es handelte sich also um gesellschaftlich ausgeprägte Bewegungsnormen und nicht um individuelle Differenzen.¹³ Dieses Phänomen beobachtete er ebenfalls in anderen Situationen des Alltags.

¹² Alkemeyer, T., in: Moegling, K., 2001, S. 140.

¹³ vgl. Mauss, M., 1975, S. 201.

„Auch die Stellung der Arme, der Hände während des Gehens, stellen eine soziale Eigenheit dar und sind nicht einfach ein Produkt irgendwelcher rein individueller {...} Mechanismen.“¹⁴

Verdeutlichen möchte MAUSS hiermit, dass die technischen Gegebenheiten einer Gesellschaft das Verhalten des einzelnen Menschen bis in die Motorik, die Mimik und die Sprache hinein beeinflussen. Ähnliche Unterschiede in der Bewegung der Individuen aus verschiedenen Gesellschaften stellt MAUSS in Kinos fest, wo die französischen Mädchen ihre typisch französische Gangart, beeinflusst durch amerikanische Filme, immer mehr der Gangart der amerikanischen Mädchen angleichen. Er beobachtet also neben Bewegungsübereinstimmungen innerhalb einer Gesellschaft auch eine Veränderung der „Bewegungsnormen.“¹⁵ Er beschränkt die Ursachen gesellschaftlich ausgeprägter Bewegungs- und Verhaltensnormen also nicht ausschließlich auf die materiellen, technischen Gegebenheiten, sondern erweitert sie noch um nicht materielle Werte, Normen und Idealbilder.

MAUSS wählt als Oberbegriff für die Bewegungsgewohnheiten der einzelnen Menschen den lateinischen Begriff habitus (lat.: Haltung, Stellung, Aussehen, Gestalt, Äußeres, Tracht, Kleidung, Verhalten, Zustand, Gesinnung, Lage, Benehmen), womit er verdeutlichen will, dass es ihm hierbei um mehr als nur Bewegungsgewohnheiten geht. Wie er es in seinen Ausführungen über „die biographischen Aufzählungen der Techniken des Körpers“¹⁶ verdeutlicht, hängt mit der Aneignung gesellschaftlicher Körpertechniken nicht nur eine physische Prägung zusammen, sondern ebenfalls die Entwicklung einer bestimmten inneren Einstellung und Haltung.

„Ich hatte also während vieler Jahre diese vage Vorstellung von der sozialen Natur des habitus. Ich bitte Sie zu bemerken, dass ich in gutem Lateinisch, das in Frankreich verstanden wird, habitus sage. Dieses Wort ist weitaus besser, als Gewohnheit, das Bestehende, das Erworbene und die Fähigkeit im Sinn von Aristoteles, der ein Psychologe war. Es bezeichnet nicht jene metaphysischen Gewohnheiten, jene mysteriöse Erinnerung, Thema umfangreicher Bücher oder kurzer, berühmter

¹⁴ Mauss, M, 1975, S. 202.

¹⁵ vgl. Mauss, M., 1975, S. 202.

¹⁶ vgl. Mauss, M., 1975, S.210.

Abhandlungen. Diese Gewohnheiten variieren nicht nur mit den Individuen und ihren Nachahmungen, sie variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige. Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven praktischen Vernunft zu sehen, da, wo man gemeinhin nur die Seele und ihre Fähigkeiten der Wiederholung sieht.“¹⁷

Er erweitert seine Theorie bezüglich des menschlichen Habitus im Folgenden, indem er erkennt, dass es nicht zureichend ist, lediglich auf die „soziale Natur des Habitus“ einzugehen.

Er betont, {...} „dass man keinen klaren Blick in alle diese Tatsachen: Laufen, Schwimmen usw. haben könnte, wenn man nicht eine dreifache Betrachtung statt einer einzigen anstellte, die mechanisch und physikalisch sein, wie eine anatomische und physiologische Theorie des Gangs, oder die im Gegensatz dazu psychologisch oder soziologisch sein könnte. Die dreifache Betrachtungsweise, die des totalen Menschen, ist notwendig.“¹⁸

Er verwendet den Begriff „Erziehung“ im Zusammenhang mit den sozialen Einflüssen auf den Habitus eines Menschen. Darunter versteht er in diesem Zusammenhang hauptsächlich die verbale Weitergabe traditioneller Bewegungstechniken, was er an einem Beispiel der Maorifrauen Neuseelands verdeutlicht. Diese Frauen haben eine Gangart, welche uns, so MAUSS, sehr fremd und plump erscheint und die durch ein sehr ausgeprägtes Balancieren der Hüften auffällt. Die jungen Mädchen dieser Gesellschaft werden von ihren Müttern zu dieser Gangart, welche Onioi genannt wird, erzogen, dressiert, bzw. gedrillt, wie es der Autor ELSDON BEST¹⁹, auf den sich MAUSS hier beruft, bezeichnet. Er beobachtete, dass diese Erziehung über mündliche Ermahnungen erfolgte.

„Es handelt sich um eine erlernte und nicht um eine natürliche Gangart. Kurz gesagt, vielleicht gibt es beim Erwachsenen gar keine natürliche Art zu gehen {...} Darin unterscheidet sich der Mensch von den Tieren: durch die Überlieferung seiner Techniken und sehr wahrscheinlich durch

¹⁷ Mauss, M, 1975, S. 202/ 203.

¹⁸ Mauss, M, 1975, S. 203.

¹⁹ vgl. Best, E., 1924, in : Mauss, M, 1975, S. 203.

ihre mündliche Überlieferung,“²⁰ wobei er mit Technik {...} „eine traditionelle, wirksame Handlung bezeichnet.“²¹

Dieses Prinzip der Erziehung, welches MAUSS als das „soziale Element“ versteht, stellt er über die Fähigkeit der Nachahmung, die er für das biologische und psychologische Element hält. Sowohl Kinder als auch Erwachsene ahmen bestimmte Handlungen nach und zwar in erster Linie solche Verhaltensweisen, die bei Personen Erfolg haben, in die derjenige/diejenige Vertrauen setzt und die er/sie als Autoritätsperson anerkennt.²²

„Genau in diesem Begriff des Prestiges der Person, die im Hinblick auf das nachahmende Individuum befiehlt, herrscht, bestimmt, befindet sich das ganze soziale Element. In der folgenden Nachahmung liegen das psychologische und das biologische Element. Die Gesamtheit wird jedoch von den drei Elementen bestimmt, die unlösbar miteinander verbunden sind.“²³

MAUSS begreift menschliche Bewegungen, die der Anpassung an ein zu erreichendes Ziel dienen, als Körpertechniken, da der Körper das erste und natürlichste Instrument des Menschen ist.²⁴

Sie werden nicht einfach von den Individuen selbst festgelegt und sie sind auch nicht naturgegeben, sondern entstehen unter dem Einfluss dreier Elemente. Das soziale Element nimmt im Rahmen der verbalen Erziehung Einfluss auf die Körpertechniken, während das biologische Element die anatomischen Möglichkeiten vorgibt. Das psychologische Element zeigt sich in einem Vertrauen des Individuums gegenüber den Körpertechniken seiner Gesellschaft, die es bereit ist zu übernehmen.²⁵ Er erwähnt nicht explizit, inwiefern umgekehrt die Möglichkeit besteht, dass Menschen über die Bewegung Einfluss auf die drei Elemente nehmen können. Er bemerkt lediglich im Rahmen seiner biographischen Aufzählung der Techniken des Körpers, dass der Kontakt zwischen Mutter und Säugling und die

²⁰ Mauss, M, 1975, S. 204.

²¹ Mauss, M, 1975, S. 205.

²² Mauss, M, 1975, S. 203.

²³ Mauss, M, 1975, S. 203.

²⁴ vgl. Mauss, M, 1975, S. 206.

²⁵ vgl. Mauss, M, 1975, S. 206.

gymnastischen Übungen des Haltens und Klammerns, die der Säugling beim Tragen erfährt, grundlegende Auswirkungen auf psychische Zustände im Erwachsenenalter haben kann.²⁶

MAUSS ermöglicht hiermit den theoretischen Einzug gesellschaftlicher Werte und Normen in die menschliche Bewegung, in unsere Habitus. Ein Gedanke, der sowohl in PIERRE BOURDIEUS Theorie der Praxis zu finden ist, wie auch in NORBERT ELIAS' Zivilisationstheorie.

²⁶ vgl. Mauss, M, 1975, S. 211.

2. NORBERT ELIAS – ÜBER DEN PROZESS DER ZIVILISATION

2.1. Vom homo clausus zu den homines sociologiae

ELIAS beschreibt im Rahmen seiner Zivilisationstheorie, auf welche Weise „zwischenmenschliche Fremdzwänge“ zu „einzelmenschlichen Selbstzwängen“ transformiert werden, wie diese zu einer Zivilisierung des Körpers und der Affekte führen, sich wie eine „Kontrollinstanz zwischen Trieb- und Gefühlsimpulse auf der einen Seite und die Skelettmuskeln auf der anderen Seite schieben“ und letztendlich eine virtuelle Mauer bilden, die einen vermeintlich inneren Teil des Menschen von den äußeren Gegebenheiten abzutrennen scheint.²⁷ Elias überwindet mit dieser Theorie die Trennung von Mikro- und Makrostrukturen in der Soziologie.

Das Bild des Menschen als alleinstehendes Wesen, welches abgekapselt und unabhängig von anderen existiert, das Bild einer geschlossenen Persönlichkeit, des „homo clausus“, hat in Europa bereits eine lange Tradition.²⁸ Schon in der klassischen Philosophie erscheint der „homo philosophicus“ als das Produkt einer Theorie, in der der einzelne Mensch seine Erkenntnisse aus eigener Kraft bezieht und nicht darauf angewiesen ist, von anderen zu lernen. Bis heute scheint das Menschenbild des „homo clausus“ in unserer Gesellschaft tief verankert zu sein, denn nach wie vor sprechen wir von unserem Ego, unserem Selbst, einer inneren Instanz, die geschützt und unabhängig von allem, was „draußen“ zu sein scheint, existiert.²⁹ Selbst wenn man sich im Rahmen der Gesellschaftswissenschaften mit dem Menschenbild auseinandersetzt, wird immer wieder vom „homo sociologicus“ gesprochen und nicht von den „homines sociologiae“.³⁰

ELIAS bringt mit dem Begriff der Figurationen die ausschließlich plurale Existenz der Menschen zum Ausdruck. Er beschreibt sie als zwischenmenschliche Interdependenzen, die er nicht als feste Strukturen, sondern als Prozesse begreift.

²⁷ vgl. Elias, N., Bd.1, 1977, S.LVII – LXXXI.

²⁸ vgl. Elias, N., Bd.1, 1977, SXLVII.

²⁹ vgl. Elias, N., 1977, Bd.1, S. II ff.

³⁰ vgl. Elias, N., 1977, Bd.1, S.LIII.

„Die Figuration ist nicht die eine Seite und nicht eine andere Seite, sondern die Verzahnung zwischen den verschiedenen Seiten. So steht im Kern einer Figuration sehr oft eine Spannung und sogar ein Konflikt.“³¹

Das herkömmliche Bild des „homo clausus“ beschreibt er folgendermaßen:

„Sein Kern, sein Wesen, sein eigentliches Selbst erscheint als etwas, das in seinem Inneren durch eine unsichtbare Mauer, von allem, was draußen ist, auch von allen anderen Menschen, abgeschlossen ist. Aber die Natur der Mauer selbst wird kaum je erwogen und nie recht erklärt. Ist der Leib das Gefäß, das in seinem Inneren das eigentliche Selbst verschlossen hält?“³²

Es ist für uns naheliegend, dass die sichtbare, materielle Grenze, nämlich unsere Haut, die Trennung zwischen unserem Inneren und all den äußeren Bedingungen darstellt. Aber lässt sich das Bild der eingeschlossenen, inneren Organe unseres Körpers einfach auf die Ebene der Persönlichkeitsstrukturen übertragen? Was gibt uns die Sicherheit, täglich von unserem Inneren zu sprechen und dieses vom Äußeren zu trennen, ohne definieren zu können, „{...} was am Menschen die Kapsel ist und was das Verkapselte?“³³

Den Ursprung dieses Menschenbildes sieht ELIAS im engen kausalen Zusammenhang mit dem Wandel des geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild. Dieser Wandel ging, so ELIAS, mit einer Veränderung der Selbsterfahrung der Menschen einher.

„Es ist offensichtlich, dass diese veränderte Vorstellung der Menschen von der Figuration der Gestirne nicht möglich gewesen wäre, ohne eine starke Erschütterung des zuvor herrschenden Bildes der Menschen von sich selbst, ohne das Vermögen von Menschen, sich selbst in einem andern Licht zu sehen als zuvor. {...} Es bedurfte dazu vor allem auch eines erhöhten Vermögens der Menschen, sich im Denken von sich selbst zu entfernen.“³⁴

Das geozentrische Weltbild aufzugeben setzte die Bereitschaft der Menschen voraus, sich selbst aus dem Zentrum der Geschehnisse zu nehmen, zu akzeptieren, dass nicht

³¹ Elias, N., 1987a, S.6.

³² Elias, N., Bd.1, 1977,S.L.

³³ Elias, N., Bd.1, 1977, S.L.

³⁴ Elias, N., 1977, Bd.1, S.LVII - LVIII.

alles, was sich ereignet, ihretwegen geschieht. Die Beziehung zu sämtlichen Objekten und zu sich selbst musste zwangsläufig eine andere werden, wenn sie sich von nun an nicht mehr als Ursache und Mittelpunkt aller Ereignisse wahrnahmen, wenn Dinge sich auch ereignen konnten, ohne sie direkt zu betreffen. Es galt also ein Weltbild zu akzeptieren, das emotional zunächst wesentlich unbefriedigender war als das bestehende. ELIAS spricht in diesem Zusammenhang von einer erhöhten Affektkontrolle, die mit einer gewissen Selbstdistanzierung einhergeht.³⁵

„Eine in Gesellschaft entwickelte, individuell erlernte, erhöhte Affektkontrolle und vor allem auch eine in erhöhtem Maße selbsttätige Affektkontrolle war nötig, um das Weltbild, in dessen Mittelpunkt die Erde und die darauf lebenden Menschen standen, {...} zu überwinden.“³⁶
{...}

„Diese nun in höherem Maße einsetzende Verwandlung zwischenmenschlicher Fremdzwänge in einzelmenschliche Selbstzwänge führt dazu, dass viele Affektimpulse weniger spontan auslebbar sind.“³⁷

Die Affektzurückhaltung ermöglicht es dem Denkenden, sich selbst von den Objekten seiner Erkenntnis zu distanzieren. Er empfindet diese Distanzierung beim Nachdenken zunächst nicht als solche, sondern sie stellt sich

„als tatsächlich vorhandene Distanz dar, als ein ewiger Zustand der räumlichen Trennung eines scheinbar im Inneren des Menschen verschlossenen Denkapparates, eines Verstandes, einer Vernunft, die durch eine unsichtbare Mauer von den Objekten draußen getrennt ist.“³⁸

Das gedankliche Abstandnehmen im Rahmen reflexiven, wissenschaftlichen Denkens erscheint dem Denkenden als existenter Abstand zu den Objekten seiner Erkenntnis. Bezüglich der Ausgangsfrage, was im Menschenbild des „homo clausus“ einen inneren, abgekapselten Teil darstellt, von wem dieser getrennt wird und was vor allem die Grenze zwischen beidem verkörpern soll, findet ELIAS hier eine Antwort:

³⁵ vgl. Elias, N., Bd.1, 1977, S.LXII ff.

³⁶ Elias, N., 1977, Bd.1, S.LVIII.

³⁷ Elias, N., 1977, Bd.1, S.LIX.

³⁸ Elias, N., 1977, Bd.1, S.LX.

„Es gibt unter Menschen Gedankenrichtungen, die die Kontrollapparaturen, die etwa Gewissen und Ratio für wichtiger halten, es gibt andere, die die menschliche Trieb- oder Gefühlsregung für wichtiger halten. Aber wenn man sich {...} auf die Erforschung dessen, was ist, beschränkt, dann findet man keine Struktureigentümlichkeiten des Menschen, die es rechtfertigen, zu sagen, daß das eine der Kern des Menschen ist und das andere die Schale.“³⁹

Was auf physischer Ebene augenscheinlich noch zutreffen mag ist auf die Ebene der Persönlichkeitsstrukturen nicht zwangsläufig übertragbar.

„Auf dieser Ebene gibt es nichts, was einem Behälter ähnelt, - nichts, das Metaphern wie die von dem Inneren des Menschen rechtfertigen könnte.“⁴⁰

Jenes, das uns wie eine Mauer, wie eine mysteriöse Kapsel erscheint, die unser Innerstes vor dem Äußeren schützt und gleichzeitig den direkten Zugang zu den äußeren Objekten unserer Wahrnehmung verwehrt, sind die zu Selbstzwängen gewordenen, zwischenmenschlichen Fremdzwänge, Ratio oder Moral, die sich wie Kontrollinstanzen zwischen Trieb- und Emotionsimpulse einerseits und die Handlung andererseits stellen. ELIAS geht es darum, das Bild der „geschlossenen Persönlichkeit“ aus seinen Anker in den Menschenwissenschaften und den Vorstellungen der Menschen zu lösen und ihnen das Bild der „offenen Persönlichkeit“ anzubieten, einer Persönlichkeit,

„die im Vergleich zu anderen Menschen einen höheren oder geringeren Grad von relativer Autonomie, aber niemals absolute Autonomie besitzt, die in der Tat von Grund auf, Zeit ihres Lebens auf andere Menschen ausgerichtet und angewiesen, von andern Menschen abhängig ist.“⁴¹

ELIAS Verständnis von Menschen in ihrer Umwelt ermöglicht den Zugang zu gesellschaftlichen Prozessen, in denen Menschen interagieren und Einfluss aufeinander nehmen. Für ihn kommen sowohl Menschen als auch übergreifende Einheiten und Gruppen nur im Plural vor. Sie existieren in Interdependenzgeflechten, aus denen sich das Individuum nicht herauslösen lässt. Hier bietet Elias den Ansatz

³⁹ Elias, N., 1977, Bd.1, S.LXIV.

⁴⁰ Elias, N., 1977, Bd.1, S.LXIV.

⁴¹ Elias, N., 1977, Bd.1, S.LXVII.

zur Überwindung des Mikro-Makro-Dualismus in der Soziologie, welche grundlegend für seine Arbeiten zur Zivilisation und Staatsbildung sind.

2.2. Mechanismen der Zivilisation

Der Prozess der Zivilisation erfolgt fernab von Ratio, Vernunft oder Planung. Die wahrnehmbare Veränderung des menschlichen Verhaltens und der Empfindungen „vollzieht sich als Ganzes ungeplant; aber {...} dennoch nicht ohne eine eigentümliche Ordnung.“⁴²

Die Erklärung dieses Phänomens sieht ELIAS in der Verflechtung der einzelnen menschlichen Pläne und Handlungen begründet. Die Interdependenzen dieser Pläne und Handlungen können auf gesellschaftlicher Ebene Strukturen hervorbringen, deren Ordnung stärker ist als die rationalen Pläne der Individuen, die sie bilden.⁴³ So ist auch eine gesteigerte Selbstkontrolle, eine erhöhte Affektbeherrschung, die bei den einzelnen Menschen einer Gesellschaft erkennbar wird, trotz der deutlichen Entwicklungsstruktur und -richtung, keine rational geplante Entwicklung.

Kausale Zusammenhänge und Entwicklungen basieren grundsätzlich auf dem Prinzip von Ursache und Wirkung und hinterlassen rückblickend oft logische Strukturen, die uns wie rational geplant vorkommen mögen. Nach vorne blickend gibt es jedoch immer mehrere Entwicklungsrichtungen, deren Verlauf höchstens tendenziell aus der „Distanz des Beobachters“⁴⁴ angedeutet werden kann.

Die Entwicklung der Menschen zu höherer Affektkontrolle hängt für ELIAS mit den immer komplexer und differenzierter werdenden Strukturen unserer Gesellschaft zusammen. Die gesellschaftlichen Funktionen differenzieren sich seit jeher fortlaufend.

⁴² Elias, N., 1977, Bd.2, S. 313.

⁴³ vgl. Elias, N., 1977, Bd.2, S. 314.

⁴⁴ vgl. Bette, K.- H., 1999, Kapitel III 9.

„Je mehr sie sich differenzieren, desto größer wird die Zahl der Funktionen und damit der Menschen, von denen der Einzelne bei allen seinen Verrichtungen, {...}, beständig abhängt. Das Verhalten von immer mehr Menschen muss aufeinander abgestimmt, das Gewebe der Aktionen immer genauer und straffer durchorganisiert sein, damit die einzelne Handlung {...} ihre gesellschaftliche Funktion erfüllt.“⁴⁵

Die Individuen sind gezwungen, immer differenzierter zu reagieren und sich in immer unterschiedlicheren Situationen zu kontrollieren. Diese Entwicklung fordert gleichsam eine differenziertere, umfassendere und stabilere psychische Selbstkontrolle, welche ihre Manifestierung in den gesellschaftlichen Machtmonopolen erhält.

2.3. Gesellschaftliche Zentralorgane dienen dem Erhalt von Selbstkontrollmechanismen

*Kontinuität und Stabilität der Selbstkontrollmechanismen stehen mit der Existenz gesellschaftlicher Zentralorgane, hauptsächlich mit dem Steuermonopol und dem Gewaltmonopol, in engem Zusammenhang. Sie bilden auf gesellschaftlicher Ebene die Grundlage für Mechanismen der Affekt- und Triebkontrolle, die sich im Individuum als Selbstkontrollapparatur widerspiegelt. Derartige Zentralorgane bilden sich laut ELIAS in solchen Gesellschaften zwangsläufig heraus, in denen sich ein relativ hoher Grad an Funktionsteilung und Interdependenz entwickelt hat.*⁴⁶

Um diese Zusammenhänge nachvollziehen zu können ist es wichtig, auf die Entstehung derartiger Monopole einzugehen. In Zeiten der Feudalherrschaft war es üblich, dass Feudalherren von den Menschen, die ihr Land besiedelten, Abgaben forderten bzw. erzwangen. Hierfür unterhielten sie eine private Streitmacht, die auszog um Land zu erobern. Soldaten sorgten dafür, dass Abgaben geleistet und der Besitz vor feindlichen Übergriffen geschützt wurde.

⁴⁵ Elias, N., 1977, Bd.2, S. 317.

⁴⁶ vgl. Elias, N., 1977, Bd.2, S. 320 ff. & vgl. Elias, N., 1977, Bd.2, Teil II, Kapitel I + III + VIII.

Jeder Landbesitzer übte diese Herrschaftsfunktionen aus. Hungersnöte und Bevölkerungswachstum förderten die Konkurrenz um Boden, was zwangsläufig zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen musste.

In einer solchen Konstellation, in der innerhalb eines Interdependenzgeflechtes viele mehr oder weniger gleichstarke Parteien um etwas konkurrieren, wie in diesem Fall Land und Nahrungsmittel, bilden sich mit der Zeit parteiübergreifende Machtmonopole heraus.

„Wenn in einer größeren, gesellschaftlichen Einheit {...} viele der kleineren, gesellschaftlichen Einheiten, die die größere durch ihre Interdependenzen bilden, relativ gleiche, gesellschaftliche Stärke haben und dementsprechend frei – ungehindert durch schon vorhandene Monopole – miteinander um Chancen der gesellschaftlichen Stärke konkurrieren können, also vor allem um Subsistenz- und Produktionsmittel, dann besteht eine sehr große Wahrscheinlichkeit dafür, dass einige siegen, andere unterliegen und dass als Folge davon nach und nach immer weniger über immer mehr Chancen verfügen, dass immer mehr aus dem Konkurrenzkampf ausscheiden müssen und in direkte oder indirekte Abhängigkeit von einer immer kleineren Anzahl geraten.“⁴⁷

Bei einer immer größer werdenden Zahl derer, die in die Abhängigkeit einer kleinen Minderheit geraten, bilden sich Monopole heraus, deren Inhaber augenscheinlich sehr frei sind, im Gegensatz zur großen Zahl der Menschen, die von ihnen abhängig sind, was ELIAS im Folgenden jedoch relativiert.

ELIAS⁴⁸ weist in diesem Punkt darauf hin, dass die Gesamtheit der einzelnen Abhängigen bei zunehmender Zahl auch proportional an gesellschaftlicher Stärke gewinnt. Die Personen, die sich einer Monopolstellung nähern, sind daher auch von immer mehr Menschen abhängig. Je größer und unübersichtlicher das Netz ihrer Abhängigen wird, desto abhängiger werden die Monopolinhaber wiederum von anderen sein, die die Existenz und Verwaltung des Monopols gewährleisten. Daher spricht ELIAS nie von einseitiger Abhängigkeit, sondern immer von Machtbalancen.

⁴⁷ Elias, N., 1977, Bd.2, S.144.

⁴⁸ vgl. Elias, N., 1977, Bd.2, S.147 ff. .

In einem Prozess der Monopolbildung, wie er oben beschrieben wurde, erfolgt in jeder höher differenzierten Gesellschaft zu einer bestimmten Phase eine Veränderung der bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse. Es entsteht eine gewisse Eigengesetzlichkeit der Monopole, der sich letztendlich auch die einstigen Monopolherren unterwerfen müssen.

„Je umfassender und arbeitsteiliger mit anderen Worten ein Monopolbesitz wird, desto sicherer und desto ausgeprägter strebt er einem Punkt zu, bei dem der oder die Monopolherren zu Zentralfunktionären eines funktionsteiligen Apparates werden, mächtiger vielleicht als andere Funktionäre, aber kaum weniger abhängig und gebunden als sie.“⁴⁹

Während der einst private Monopolapparat zu einem öffentlichen Zentralorgan wird, werden die Monopolherren zu austauschbaren Funktionären. Wo sich einst Menschen zusammentaten, um ein derartiges Gewaltmonopol einschließlich seines Monopolherren zu stürzen, geht es nun nur noch um die Frage, wer das bestehende Monopol verwaltet. Es sind Gewaltmonopol und Wirtschaftsmonopol (Steuermonopol) entstanden, die sich gegenseitig erhalten und ohne einander nicht existieren könnten, da das Wirtschaftsmonopol das Gewaltmonopol unterhält und das Gewaltmonopol das Wirtschaftsmonopol sichert. Für ELIAS sind diese Machtapparate, trotz der Existenz weiterer Monopole, die „Schlüsselmonopole“⁵⁰ eines Staates, ohne die jeder Staat zusammenfallen würde.

Affekt- und Triebkontrolle gewannen mit zunehmender Abhängigkeit, zunächst vom Feudalherrn, später vom Gewalt- und Steuerapparat, an Bedeutung und waren vermutlich lebenserhaltend. ELIAS verdeutlicht hier, dass auch in der heutigen Gesellschaft eine starke Abhängigkeit von den oben beschriebenen Machtmonopolen vorliegt. Sie mögen vielleicht nicht mehr dergestalt bedrohlich wirken, wie die Ritter eines Feudalherren, aber sie zwingen uns nicht minder zur Selbstkontrolle und Affektbeherrschung.

⁴⁹ Elias, N., 1977, Bd.2, S.148.

⁵⁰ Elias, N., 1977, Bd.2, S.143.

ELIAS beschreibt einen natürlichen und triebhaften Teil des Menschen, der in Form von Affekt- und Triebhandlungen zum Ausdruck kommt, jedoch auf einer psychischen Ebene weitestgehend durch die oben beschriebenen Selbstzwänge kontrolliert wird. Für ihn sind Menschen weder Opfer der Gesellschaft noch besitzen sie völlige Autonomie. Sie sind Teile von Interdependenzgeflechten, deren Logik von keinem einzelnen zu überblicken ist. Innerhalb dieser Interdependenzen können sie relativ autonom handeln, ohne jedoch die Auswirkungen auf das gesamte Geflecht, dessen Teil sie sind, bestimmen zu können.

Die Transformation zwischenmenschlicher Fremdwänge in einzelmenschliche Selbstzwänge verläuft nach ELIAS unter anderem über die soziale Formung der menschlichen Bewegung. Durch das Vormachen und Nachmachen sozial genormter Bewegungen erfolgt die Herausbildung einer sozialen Motorik, über die ebenso eine innere Form aufgebaut wird. Das Gesellschaftliche ist also gleichermaßen in Körper und Geist zugegen, womit er das Bestehen eines Dualismus von Körper und Geist in Frage stellt.⁵¹

Ebenso wird in BOURDIEUS Theorie der sozialen Praxis der Körper-Geist-Dualismus aufgehoben. Die menschliche Bewegung ist ein zentraler Begriff seiner Theorie und viele Mechanismen innerhalb der Gesellschaft, wie die Weitergabe sozialer Werte oder die Reproduktion gesellschaftlicher Strukturen, werden unter anderem auf die Bewegung bezogen.

⁵¹ vgl. Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S. 40/41.

3. PIERRE BOURDIEU - DIE SOZIALE PRAXIS

3.1. Der Habitusbegriff

Wie schon ELIAS geht auch PIERRE BOURDIEU von der Veränderung der inneren Konzepte sozialer Akteure durch die Einkörperung sozialer Strukturen aus. Er sieht die ausschließlich soziale Natur der Akteure, die auch im positiven Sinne bestrebt ist, sich aktiv den Mechanismen und Strukturen der Welt anzugleichen, um ein Fortbestehen in ihnen zu gewährleisten. Ähnlich wie MARCEL MAUSS verwendet auch BOURDIEU den Begriff des Habitus. Bezüglich der Frage des Entstehens sozialer Praxis entwickelt er die Habitus Theorie im Rahmen seiner „Theorie der Praxis.“⁵² Der Habitusbegriff ist ein grundlegendes Element in BOURDIEUS Sozialtheorie und liegt seiner Feld- und Klassentheorie zugrunde. Er definiert Habitusformen unter anderem als „Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken {...}.“⁵³

„Durch transformierende Verinnerlichung der äußeren (klassenspezifisch verteilten) materiellen und kulturellen Existenzbedingungen entstanden, stellt der Habitus ein dauerhaft wirksames System von (klassenspezifischen) Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata dar, das sowohl den Praxisformen sozialer Akteure als auch den mit dieser Praxis verbundenen alltäglichen Wahrnehmung konstitutiv zugrunde liegt.“⁵⁴

Diese Konstitutionstheorie sozialer Praxis wendet sich gegen den gängigen handlungstheoretischen Intellektualismus, welcher den Akteuren in der sozialen Praxis reflektierendes, rational abwägendes Handeln im Umgang mit der sozialen Welt unterstellt. Es wird im Gegensatz hierzu die Vorbewusstheit, Instinkthaftigkeit, die Spontaneität und Unreflektiertheit der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsstrukturen hervorgehoben. Diese Handlungsstrukturen sind nicht nur durch gesellschaftliche Strukturen geformt, sondern sie sind auch ihrerseits konstituierend für soziale Strukturen und somit klassenspezifisch ausgeprägt.

⁵² vgl. Bourdieu, P., 1976.

⁵³ Bourdieu, P., 1976, S.165.

⁵⁴ Schwingel, M., 1998, S. 67.

Der Habitus ist nicht als ausschließliches Prinzip des Handelns zu betrachten, sondern gilt lediglich als „ein Produktionsprinzip von Praktiken unter anderen.“⁵⁵ BOURDIEU macht darauf aufmerksam, dass der Habitus nur den einen Teil eines komplexen Gewebes darstellt, welcher nur im Zusammenhang mit dem sozialen Feld betrachtet werden kann. Habitus- und Feldtheorie sind dergestalt miteinander verwoben, dass nur eine gemeinsame Betrachtung, eine Betrachtung der Verflechtungen und Abhängigkeiten, sinnvoll ist. Mit der dialektischen Beziehung zwischen Habitus und Feld beschreibt BOURDIEU zum einen die Abhängigkeit der Ausbildung habituellder Strukturen von den äußeren Sozialstrukturen des Feldes, welche durch mimetische Einverleibung Teil des Habitus werden und zum anderen die Auswirkungen des Habitus auf die Strukturen des sozialen Feldes; Strukturen, die in der habitusgeprägten sozialen Praxis geformt werden. Obwohl der Habitus durch das Feld in hohem Maße geformt und beeinflusst wird, wäre es falsch zu behaupten, dass er ein Produkt des Feldes ist, da die individuellen, habituellen Strukturen der Menschen unterschiedlich auf die Reize des Feldes reagieren. Der Habitus reagiert selektiv auf die Bedingungen des Feldes.

„Wie man nicht sagen sollte, daß ein Glas zerbrochen ist, weil ein Stein es traf, sondern als er es traf und weil es zerbrechlich war, so sollte man {...} nicht sagen, daß ein geschichtliches Ereignis ein Verhalten auslöste, sondern daß es diese auslösende Wirkung hatte, weil ein von diesem Ereignis affizierbarer Habitus ihm diese Wirksamkeit verlieh.“⁵⁶

So kann der Habitus verschiedener Menschen auf den selben Reiz entgegengesetzte Reaktionen zeigen. Als ein System bestehender Dispositionen ist der Habitus stets bestrebt sein Fortbestehen zu sichern, indem er Bedingungen und Einflüsse wählt, unter denen er sich in seiner bisherigen Form realisieren kann.⁵⁷

⁵⁵ Bourdieu, P., 1989, S.397.

⁵⁶ Bourdieu, P., 2001, S. 190.

⁵⁷ vgl. Bourdieu, P., 2001, S.192.

Viele der sozialen Praxen sind als Bemühungen zu verstehen, einen Zustand aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen, der die Existenz bestehender Dispositionen sichert.⁵⁸

Die Verinnerlichung der äußeren, materiellen und kulturellen Existenzbedingungen, der objektiven Strukturen eines Feldes, erfolgt laut BOURDIEU zu einem großen Teil auf Körperebene, weshalb er in diesem Zusammenhang auch von der „Einverleibung“ bzw. der Inkorporierung sozialer Praxen spricht. BOURDIEU stellt fest, dass sowohl der Leib als auch die Sprache speichernde Funktionen haben und darüber hinaus Medium und Agens für die Inkorporierung und die Konstituierung gesellschaftlicher Normen darstellen.⁵⁹

„Leib und Sprache können wie Speicher für bereitgehaltene Gedanken fungieren, die {...} schon dadurch abgerufen werden können, dass der Leib wieder in eine Gesamthaltung gebracht wird, welche die mit dieser Haltung assoziierten Gefühle und Gedanken heraufbeschwören kann {...}“.⁶⁰

Die sozialen Akteure erkennen die soziale Welt nicht durch reflexives, erkennendes Bewusstsein, nicht durch wissenschaftlich objektivierende Distanz zu den Objekten der Erkenntnis, sondern sie begreifen sie als etwas selbstverständliches. Sie sind eins mit der Welt, die sie bewohnen und die ebenso in ihnen wohnt.

Das Erfassen der sozialen Welt erfolgt über die praktische Mimesis, welche nicht mit einer bewussten Nachahmung gleichzusetzen ist, bei der es um das Bemühen geht, ein Modell zu reproduzieren, sondern die sich im vorbewussten, nicht reflexiven Bereich vollzieht. Der Agierende schlüpft in die „Haut“ eines Phänomens, nicht in der Art eines „Schauspielers, der eine Rolle übernimmt, sondern eher so, wie ein Kind sich mit dem Vater identifiziert und, ohne im geringsten so tun zu müssen, als ob, beim Sprechen eine bestimmte Mundstellung oder beim Gehen eine Schulterbewegung übernimmt, die ihm für das soziale Sein des vollkommenen

⁵⁸ vgl. Bourdieu, P., 2001, S.192.

⁵⁹ vgl. Bourdieu, P., 1987, S.127 & Bourdieu in : Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar „Philosophie der Bewegung“, S.21.

⁶⁰ Bourdieu, P., 1987, S.127.

Erwachsenen grundlegend scheinen.“⁶¹ Der Mensch übernimmt in der sozialen Praxis vorbewusst Körperhaltungen, Elemente der Motorik und Mimik und verinnerlicht sie allmählich durch ihre Reproduktion in seinem Habitus.

„Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt. Er stellt sich nicht vor, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus, die damit als solche aufgehoben wird, erlebt sie wieder.“⁶²

GUNTER GEBAUER und CHRISTOPH WULF bemerken, dass es bei der Mimesis nicht um eine vollständige Kopie eines Modells gehen kann, sondern dass es hier um einen körperlichen Diskurs zwischen dem eigenen Habitus und den Reizen des Modells geht, um die Synthese von bestehenden und neuen Strukturen.

„Im Nachahmungsprozeß nimmt das Kind das Modell in sich hinein, passt diesem seine Motorik an und führt es schließlich als eigene, dem Vorbild angegliche Bewegung aus. Dabei produziert es keine detailgenaue Kopie des Vorbildes, sondern ein Äquivalent, das mit diesem eine gewisse Ähnlichkeit hat und das sich an die Stelle des Modells setzen kann.“⁶³

Das mimetische Handeln ist also weder ein rational intellektueller Plan, noch eine rein mechanische Reproduktion von Bewegung und Haltung. Es ist das Produkt einer intelligenten, reflexiven Körperlichkeit, auf die ich im Kapitel 3.6. zurückkommen werde.

Die dergestalt vollzogene Inkorporierung des Sozialen ermöglicht eine „instinktähnliche“ Anpassung des Habitus an das soziale Feld.

„Wem die Strukturen der Welt (oder eines besonderen Spiels) einverleibt sind, der ist hier unmittelbar, spontan zu Hause und schafft, was zu schaffen ist {...}, ohne überhaupt nachdenken zu müssen, was und wie {...}.“⁶⁴

⁶¹ Bourdieu, P., 2001, S.197.

⁶² Bourdieu, P., 1987, S.135.

⁶³ vgl. Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S. 26.

⁶⁴ Bourdieu, P., 2001, S.183.

Bourdieu bezeichnet diese Anpassung an die soziale Praxis durch die soziale Praxis als „sens pratique“ oder auch als „sens du jeu“, den praktischen Sinn bzw. den Spielsinn.

3.2. Das Zusammentreffen von Habitus und Feld im „sens pratique“

Die Einverleibung sozialer Praxis beginnt spätestens mit der Geburt und ist mit der Entwicklung eines praktischen Sinns, eines „sens pratique“, wie BOURDIEU ihn bezeichnet, verbunden.

Der praktische Sinn leitet Entscheidungen, {...} „die zwar nicht überlegt, doch durchaus systematisch und zwar nicht zweckgerichtet sind, aber rückblickend durchaus zweckmäßig erscheinen. Als besonders exemplarische Form des praktischen Sinns, als vorweggenommene Anpassung an die Erfordernisse eines Feldes, vermittelt das, was in der Sprache des Sports als Sinn für das Spiel (wie Sinn für Einsatz; Kunst der Vorwegnahme) bezeichnet wird, eine recht genaue Vorstellung von dem fast wundersamen Zusammentreffen von Habitus und Feld, von einverleibter und objektiver Geschichte, das die fast perfekte Vorwegnahme der Zukunft in allen konkreten Spielsituationen ermöglicht.“⁶⁵

Derartig antizipierende Fähigkeiten innerhalb eines Spiels erlangen dessen Spieler durch das (An-)Erkennen der objektiven Strukturen des Spiels, durch Spielerfahrung. Der praktische Sinn ermöglicht es den Individuen, am Spiel teilzuhaben und gibt den „objektiven Strukturen einen subjektiven Sinn, d.h. Bedeutung und Daseinsgrund“.⁶⁶

Der praktische Sinn befähigt einen Spieler nicht nur, antizipierend an den objektiven Strukturen eines Spiels teilzunehmen und sie für sich subjektiv sinnvoll zu machen, sondern der Spieler stellt darüber hinaus durch sein Handeln seinerseits eine konstitutive Instanz für die objektiven Strukturen dar. Die mit den antizipierenden Handlungen eventuell vorbewusst einhergehende Zustimmung zu den Regeln,

⁶⁵ Bourdieu, P., 1999, S.122.

⁶⁶ vgl. Bourdieu, P., 1987, S.122.

Werten und Zielen des Spiels, also der Glaube an das Spiel bildet die Grundlage dafür, dass die Individuen, hierauf aufbauend, die objektiven Strukturen des Spiels auch weiterhin als sinnerfüllt und zielgerichtet erfahren. BOURDIEU weist darauf hin, dass die Zurücknahme der grundlegenden Zustimmung sämtliche Strukturen des Spiels sowie die Handlungen aller teilnehmenden Spieler ad absurdum führen würde⁶⁷.

Übertragen auf ein soziales Feld bedeutet dieses, dass auch hier, „{...} eben weil die angeborene Zugehörigkeit zu einem Feld den Sinn für das Spiel, als die Kunst der praktischen Vorwegnahme der in der Gegenwart enthaltenen Zukunft, mitenthält, alles, was dort vorgeht, sinnvoll, sinnerfüllt und objektiv in eine richtige Richtung weisend erscheint. In der Tat braucht man auch hier nur die im Sinn für das Spiel mitenthaltene Zustimmung zum Spiel zurückzunehmen und schon werden die Welt und das Handeln in ihr absurd, und es entstehen Fragen über den Sinn der Welt und des Daseins, die nie gestellt werden, solange man im Spiel befangen, vom Spiel gebannt ist {...}.“⁶⁸

Im Gegensatz zum Sportspiel entscheiden wir uns im sozialen Feld nicht bewusst zur Teilnahme, sondern stehen spätestens von Geburt an bereits mitten im Spiel. Wir sind uns nicht darüber im klaren, dass wir bereits stillschweigend die Spielregeln des Feldes akzeptieren, sie sogar statuieren. Besonders die körperliche Aneignung sozialer Praxis macht die Bewusstwerdung der Spielregeln und der objektiven Strukturen annähernd unmöglich, denn {...} „was der Leib gelernt hat, das hat man nicht, wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man“⁶⁹, wie BOURDIEU es im Kapitel über „Glaube und Leib“ beschreibt.

Das „soziale Wissen“ der Akteure wird von diesen in der Praxis erworben. Sie inkorporieren die Strukturen des sozialen Feldes, eine Form der Erkenntnis, die sich mit den bestehenden phänomenalen und strukturalistischen Erkenntnistheorien nicht erfassen lässt.

⁶⁷ vgl. Bourdieu, P., 1987, S.123.

⁶⁸ Bourdieu, P., 1987, S.123.

⁶⁹ Bourdieu, P., 1987, S.135.

3.3. Die praxeologische Erkenntnistheorie

Die von BOURDIEU als Praxisformen bezeichneten Handlungen eines Individuums in seiner Umwelt sind als synthetisches Produkt von Habitus und Feld zu betrachten. Externe Strukturen und der Habitus eines Menschen bringen wiederum Praxisformen hervor, die ihrerseits konstituierend für beide sind.

Hiermit wendet sich BOURDIEU gegen die bestehende Antinomie zweier Erkenntnistheorien: die des Objektivismus und die des Subjektivismus.⁷⁰ Theorien, die die Entstehung sozialer Praxis nur reduzierend wiedergeben. Wo der Objektivismus Praxisformen als Resultate der Konstellation bestehender materieller Gegebenheiten sieht und die Strukturen sozialer Tatbestände fernab der Individuen zu beschreiben sucht, tragen im Subjektivismus lediglich die subjektiven Logiken der Primärerfahrungen der einzelnen Akteure zu neuen Handlungsabsichten bei. Während sich Vertreter einer klassisch strukturalistischen Erkenntnisweise weitestgehend um objektive, individuenübergreifende, allgemeine Prinzipien kümmern und die Primärerfahrungen der Individuen unbeachtet lassen, explizieren Vertreter einer phänomenologischen Erkenntnistheorie die Primärerfahrungen der Akteure als Wahrheit.⁷¹

Ebenso scheint die praktische Erkenntnis der Akteure in der phänomenologischen Erkenntnistheorie unabhängig von sozial/historischen Bedingungen zu sein.⁷² Das Subjekt, als geschlossenes, seit seiner Geburt existentes Individuum steht hier seiner Umwelt gegenüber und ist durch seinen Leib in ihr verankert.⁷³

Der bewegte Leib wird beispielsweise in der Theorie des Gestaltkreises⁷⁴, die ebenfalls phänomenologischen Ansätzen entstammt, als Formbeziehung zwischen Organismus und Umwelt verstanden. Erst mit der Bewegung entsteht die Beziehung zur Umwelt und durch die Bewegung ist der Organismus in der Lage auf seine

⁷⁰ vgl. Schwingel, M., 1998, S.37 ff. & Bourdieu, P., 1976, S.146 ff..

⁷¹ vgl. Bourdieu, P., 1976, S.147

⁷² vgl. Bourdieu, P., 1987, S.50.

⁷³ Merleau-Ponty, M., in : Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D., 1996, S. 41.

⁷⁴ von Weizsäcker, V., 1947, S. 147ff..

Umwelt zu wirken. Über die Wahrnehmung wird die Umwelt wiederum vom Organismus aufgenommen und es wird eine zyklische Entwicklung der Gestalt ermöglicht, deren Verlauf durch die Wechselbeziehung des bewegten Organismus und der wahrgenommenen Umwelt bestimmt wird.

In Anlehnung an MERLEAU-PONTY, der sich gegen die Dichotomie von Subjekt und Umwelt ausspricht („Innen und Außen sind überhaupt nicht voneinander zu trennen. Die Welt ist ganz innen in mir und ich bin ganz außen von mir“⁷⁵), wendet sich BOURDIEU ebenfalls gegen das Bild eines autonomen Subjekts, das seiner Umwelt gegenübersteht.

„Insbesondere stützt er sich auf MERLEAU-PONTYS Lieblingsgedanken von der intrinsischen Körperlichkeit des präobjektiven Kontakts zwischen Subjekt und Objekt, um so dem Körper als dem Ursprung einer praktischen Intentionalität, dem Prinzip einer auf der präobjektiven Stufe der Erfahrung ansetzenden, intersubjektiven Bedeutung wieder zu seinem Recht zu verhelfen.“⁷⁶

Er entwickelt einen dritten Modus theoretischer Erkenntnis, in dem er die fließenden Übergänge zwischen Subjekt und Umwelt hervorhebt. Durch die Einverleibung der Umwelt ist diese gleichermaßen ein integrierter Teil des Subjekts, wie auch das Subjekt, die Umwelt in Form von habituellen Dispositionen verinnerlicht, als Teil der Umwelt in ihr agiert; sie statuiert.

„Der Leib ist Teil der Sozialwelt - die Sozialwelt Teil des Leibes.“⁷⁷

Das autonome Subjekt, als alleinstehendes, unabhängiges Ich, wird in BOURDIEUS Theorie durch ein soziales Ich abgelöst, das seiner Umwelt nicht gegenübersteht, sondern das diese inkorporiert und sich untrennbar mit ihr vereint.

In dieser, als praxeologisch bezeichneten Erkenntnistheorie, hebt er die Sicht von der Erkenntnis ersten Grades als einzige Wahrheit auf und stellt sich, wie auch die Vertreter der strukturalistischen Soziologie, gegen die, auf Primärerfahrungen

⁷⁵ Merleau-Ponty, M., in : Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D., 1996, S.41.

⁷⁶ Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D., 1996, S.41.

⁷⁷ Bourdieu, P., 1985, S.69.

basierende, Scheintransparenz des Sozialen in der phänomenologischen Erkenntnistheorie.⁷⁸ Er betont, dass das Objekt der Erkenntnis gegen die Evidenz des Alltagswissens mittels eines Konstruktionsverfahrens erobert sein will,⁷⁹ womit er sich ebenfalls den strukturalistischen Theoretikern anschließt.

Dennoch hält er die praktischen Erfahrungen und Alltagserkenntnisse der sozialen Akteure für konstitutive Bestandteile der sozialen Welt, die es neben den objektiven Strukturfaktoren zu berücksichtigen gilt, wenn man der Frage nachgehen möchte, warum die Menschen so handeln, wie sie handeln.⁸⁰

„Gegenstand der Erkenntnisweise, die man als phänomenologische bezeichnen kann, ist es, eine Erfahrung zu reflektieren, die definitionsgemäß nicht reflektiert wird, nämlich das erste Vertrautwerden mit der vertrauten Umwelt, und so die Wahrheit dieser Erfahrung an den Tag zu bringen, welche, so illusorisch sie von einem objektiven Standpunkt aus auch scheinen mag, als Erfahrung doch völlig gewiss bleibt.“⁸¹

In der praxeologischen Erkenntnistheorie geht es darum, die Einseitigkeiten von Objektivismus und Subjektivismus zu überwinden, indem sie die sozialen Akteure hervorhebt, die sich

„in der sozialen Praxis die Strukturen, Mythologien, und Normen ihrer sozialen Lebenswelten *aktiv* einverleiben, in eigene subjektive Konstruktionen umwandeln und damit ein gesellschaftliches Ich ausbilden, das {...} durchaus mit den gesellschaftlichen Strukturen, in und unter denen es sich erzeugt, in Konflikt geraten kann.“⁸²

BOURDIEU unterstellt der strukturalistischen Erkenntnistheorie einen Determinismus, der die Akteure zu passiven Trägern objektiver Strukturen macht. Es scheint jedoch so, als würde dieser Determinismus in seiner Habitus Theorie nicht aufgehoben, sondern lediglich in die Akteure verlagert, wo er in determinierenden Strukturen des Habitus wieder auftritt.

⁷⁸ vgl. Bourdieu, P., 1976, S.149 & Schwingel, M., 1998, S. 39ff..

⁷⁹ vgl. Bourdieu, P., 1976, S. 149.

⁸⁰ vgl. Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.8-9 & Schwingel, M., 1998, S.43 ff..

⁸¹ Bourdieu, P., 1987, S.50.

⁸² Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S. 9.

An dieser Stelle ist es wichtig hervorzuheben, dass die Praxisformen der Akteure durch den Habitus nicht vollständig determiniert sind, sondern dass der Habitus lediglich die Grenzen möglicher und unmöglicher Praxisformen festlegt, nicht aber die Praktiken an sich. Der Habitus gewährt den Akteuren innerhalb bestimmter Grenzen eine unendliche Vielzahl von Praxisformen. Mit dem Ausdruck der „Liebe zum Schicksal“ (amor fati) verdeutlicht BOURDIEU, dass diese Grenzen von den Akteuren nicht zwangsläufig als einengend wahrgenommen werden, sondern dass sie vielmehr etwas Vertrautes, etwas Heimisches darstellen.⁸³ Die Akteure fühlen sich innerhalb dieser gesellschaftlichen Grenzen zu Hause, weil eben dieser abgegrenzte „Raum“, ihre Welt, in Form des Habitus gleichermaßen in ihnen zu Hause ist.

3.4. Die Entwicklung des Habitus

Habitusirritationen und Habitusveränderungen sind Begriffe, die sich zunächst nur schwer mit der Definition des Habitus als System dauerhafter Dispositionen vereinen lassen.

Mit bestimmten Körperhaltungen, typischen Bewegungsabläufen und mit dem Annehmen einer bestimmten äußeren Form ist auch immer die Ausdifferenzierung einer inneren Form, die Bildung sog. Dispositionen verbunden. Die so erworbenen Dispositionen sind nicht ständig präsent, sondern werden in der sozialen Praxis aktualisiert und in Verbindung mit den entsprechenden Ausdrücken des Körperlichen reproduziert. In der Handlung wird das notwendige soziale Wissen für die Handlung durch die Handlung präsent und ohne nachzudenken können die Akteure in Ruhe tun, was zu tun ist.⁸⁴

So wie Entwicklungen der Strukturen einer Gesellschaft zu beobachten sind, so gibt es auch Veränderungen in der sozialen Praxis und so sind auch die habituellen

⁸³ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 183.

⁸⁴ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 183.

Dispositionen einer ständigen Revision unterworfen.⁸⁵ Stets im Zwiespalt zwischen Wechsel und Beharren, andauernd belästigt von neuen Eindrücken, steht der Habitus immer in Kommunikation mit dem Gesellschaftlichen und ist dadurch in der Lage, antizipierend auf die Bedingungen des Feldes zu reagieren.

Mit dem Begriff der Hysteresis beschreibt BOURDIEU die Trägheit des Habitus, die mit dem Wunsch verglichen werden kann, in den 'heimischen', bestehenden Dispositionen verharren zu dürfen und die einen Zustand des Missklangs zwischen Habitus und Feld zur Folge haben kann. Besonders, wenn sich die Bedingungen des Feldes sehr plötzlich verändern, wie beispielsweise nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, als in Deutschland sehr viele Strukturen des sozialen Feldes zusammenbrachen und viele Vorstellungen und Werte durcheinander gerieten, ist die Wahrscheinlichkeit sog. Habitusirritationen bei vielen Akteuren des Feldes sehr hoch.

So lässt sich ebenfalls feststellen, dass die Habitus verschiedener Individuen unterschiedlich flexibel sind. Der Grad der Flexibilität ist bereits im Habitus verankert und tendenziell klassenspezifisch ausgeprägt. Eine hohe Flexibilität ermöglicht die stete Anpassung der Dispositionen an die Bedingungen des Feldes, während unflexible Habitus verstärkt dem Hysteresiseffekt unterliegen.

„Ihre Dispositionen werden dysfunktional, und je mehr Mühe sie sich geben, sie am Leben zu halten, um so gründlicher wird ihr Mißlingen.“⁸⁶

Weiterhin hängt die Wahrscheinlichkeit auftretender Habitusirritationen im hohen Maß davon ab, wie adäquat die Positionen der Akteure im sozialen Raum sind. Steht die Position eines Akteurs im starken Widerspruch zu seinem Habitus, so unterliegt er Doppelzwängen, die BOURDIEU als gespaltenen Habitus bezeichnet.

“Wahrscheinlich können die, die sich in der Gesellschaft am 'rechten Platz' befinden, sich ihren Dispositionen mehr und vollständiger überlassen oder ihnen vertrauen {...} als die, die – etwa als soziale Auf- oder Absteiger – Zwischenpositionen einnehmen; diese haben wiederum

⁸⁵ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 207.

⁸⁶ Bourdieu, P., 2001, S. 207.

mehr Chancen, sich dessen bewusst zu werden, was sich für andere von selbst versteht, sind sie doch gezwungen, auf sich achtzugeben und schon die ersten Regungen eines Habitus bewusst zu korrigieren, der wenig angemessene oder ganz deplazierte Verhaltensformen hervorbringen kann.“⁸⁷

Der Habitus ist also ein System von Dispositionen, die ständig erweitert werden und aufeinander aufbauen. BOURDIEU bezeichnet sie als dauerhafte Dispositionen, weil in der Regel neuerworbene Dispositionen die alten nicht ersetzen, sondern sie ergänzen und eventuell unbemerkt umformen. Des weiteren ist der Begriff des Dauerhaften gerechtfertigt, da der Habitus die Bedingungen des Feldes nur selektiv aufzunehmen scheint. Er ist bestrebt, sich eine Welt zu konstruieren, in der er sich, in seiner bestehenden Form, realisieren kann.

„Der Habitus als System bestimmter Dispositionen, zu sein und zu handeln, ist eine Potentialität, ein Wunsch zu existieren, der gewissermaßen die Bedingungen zu schaffen sucht, unter denen er sich realisiert, also die Bedingungen durchzusetzen sucht, die für ihn, so wie er ist, die günstigsten sind.“⁸⁸

So bilden wahrscheinlich besonders die in jungen Jahren erworbenen Dispositionen die Basis für das 'Empfänglichkeitsspektrum' möglicher folgender Dispositionen.

Wie oben beschrieben, gibt es jedoch Situationen, in denen der Missklang zwischen dem Habitus und den Bedingungen des Feldes so gravierend ist, dass bestimmte Dispositionen nicht mehr haltbar sind. Hier spricht auch Bourdieu von Habitusveränderungen.⁸⁹

Während eine unbemerkte Entwicklung des Habitus über eine Form des praktischen Reflektierens verläuft, spricht BOURDIEU in seinen Ausführungen zur körperlichen Erkenntnis in Situationen starker Habitusirritationen von der Möglichkeit einer bewussten Einflussnahme auf den Habitus.⁹⁰

⁸⁷ Bourdieu, P., 2001, S. 209.

⁸⁸ Schwingel, M., 1998, S.67.

⁸⁹ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 209.

⁹⁰ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 209.

3.5. Bewusst oder vorbewusst - Handeln in der sozialen Praxis

Das Berechnen und Abwägen von Konsequenzen und die hierauf basierende Entscheidung, auf eine bestimmte Art zu handeln, nehmen wir als bewusste Handlung wahr, obwohl wir uns nicht einmal der habituellen Strukturen gewahr werden, die unser Handeln innerhalb bestimmter Grenzen determinieren.

In BOURDIEUS Habitustheorie befinden sich die inkorporierten Strukturen des Gesellschaftlichen in Form des habituellen Körperwissens in einem vorbewussten Bereich und sind der Ebene rationalen Verständnisses nicht immer zugänglich. Dieses „Wissen des Körpers“ lässt sich nicht wie eine Erinnerung abrufen, sondern wird in der Bewegung, der Haltung oder der Mimik aktualisiert.

Der Leib „{...} stellt sich nicht vor, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus, die damit als solche aufgehoben wird, erlebt sie wieder.“⁹¹

Bedeutet dieses nun, dass sich die gesamte soziale Praxis auf einer vorbewussten Ebene, der Ebene habitueller Dispositionen abspielt und vom bewussten Wollen unabhängig bleibt?

Aus BOURDIEUS Sicht verläuft die soziale Praxis sowohl auf der vorbewussten Ebene bestehender Dispositionen als auch auf einer von uns als bewusst wahrgenommenen Ebene. Jedoch relativiert er das Bewusstsein als solches.⁹² Wer vermag die Grenze zu setzen zwischen solchen Handlungen, die aus vorbewussten, habituellen Strukturen hervorgehen und solchen, die bewusst gewollt sind? Basierend auf BOURDIEUS „Theorie der Praxis“ lässt sich vermuten, dass wir erst dann von einer ersten Form der Bewusstwerdung sprechen können, wenn wir erkennen, dass jede unserer Handlungen innerhalb gewisser Grenzen durch unsere Habitus determiniert ist.

⁹¹ Bourdieu, P., 1987, S.135.

⁹² vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 208, Abs. 3.

Was die soziale Praxis angeht, so verleiht uns das allmähliche Durchschauen der Spielregeln sowie die reibungslosere, geschicktere und demnach auch erfolgreichere Teilnahme am (sozialen) Spiel, also eine hervorragende Entwicklung des „sens du jeu“, das Gefühl von sich entwickelndem Bewusstsein.

Wir durchschauen viele Regeln des Spiels und können auf der Basis von Ursache und Wirkung uns bewusst vorkommende Entscheidungen treffen, die uns durchaus Vorteile innerhalb des Spiels verschaffen können.

Dabei verstehen wir auf erster Ebene meistens nicht einmal, dass die Strukturen des Habitus uns innerhalb des Spiels nur einen gewissen Handlungsfreiraum gewähren und schon gar nicht werden wir uns auf zweiter Ebene dessen bewusst, dass es sich hierbei überhaupt um ein Spiel handelt, bei dem wir lediglich, „die im Sinn für das Spiel mitenthaltene Zustimmung zum Spiel zurücknehmen“ müssten, „um die Welt und das Handeln in ihr absurd“ werden zu lassen.⁹³

Es handelt sich also bei den von uns als bewusst gewollt und kontrolliert wahrgenommenen Handlungen oft nur um Spielzüge innerhalb des sozialen Spiels, deren Auswirkungen wir dank unserer guten Spielkenntnis vorhersehen können. Es handelt sich um eine Art „Regelbewusstsein“, das uns einen tiefen Einblick in die Regeln des Spiels ermöglicht, uns jedoch das Spiel als Ganzes vorenthält.

„Anders gesagt, wenn der Akteur die ihm vertraute Welt unmittelbar erfasst, so deswegen, weil die dabei verwendeten kognitiven Strukturen der Welt resultieren, in der er handelt; weil die Konstruktionselemente, die er verwendet, um die Welt zu erkennen, von der Welt konstruiert wurden.“⁹⁴

Selbst diese Form des (Regel-) Bewusstseins ist noch zu relativieren. Es beinhaltet ein Gewährwerden der Strukturen und Regeln des Spiels. Bewusstes Handeln ist demnach ein taktisches Handeln in Kenntnis der Spielregeln, eine Handlung mit Konzept. Jedoch gibt es kein Konzept und keine Regel, die so allumfassend wäre, dass sie alle Eventualitäten einbeziehen könnte.

⁹³ Bourdieu, P., 1987, S.123.

⁹⁴ Bourdieu, P., 2001, S. 174.

Da die soziale Praxis keiner eindeutigen Regelhaftigkeit unterliegt, kann es auch keine Regeln geben, die in der Lage wären, ein angemessenes Handeln in der Gesellschaft zu gewährleisten. Der Wirkung vorbewusster, habitueller Dispositionen müssen also auch im sog. bewussten Handeln nach den Regeln große Anteile eingeräumt werden.⁹⁵

Wie führen nun Missklänge zwischen Habitus und Feld zu einer Veränderung des Habitus?

BOURDIEU bemerkt, dass derartige Missklänge, „ein Augenblick des Zögerns eine Form von Nachdenken hervorrufen kann, die nichts mit dem eines scholastischen Denkers⁹⁶ zu tun hat und die über angedeutete Körperbewegungen (etwa die, mit der ein Tennisspieler einen misslungenen Schlag wiederholt, um einen Blick oder eine Geste den Effekt dieser Bewegung oder den Unterschied zwischen ihr und derjenigen zu prüfen, die es auszuführen galt) der Praxis zugewandt bleibt und nicht demjenigen, der sie vollführt.“⁹⁷

Es ist eine Form des Denkens, eingebunden in die Handlung, ein praktisches Reflektieren, welches beurteilend und korrigierend jeder Bewegung beiwohnt und letztendlich eine optimale Anpassung des Habitus an das soziale Feld begründet.⁹⁸

3.6. Die körperliche Reflexivität

Es fehlt „den Improvisationen des Pianisten oder der sogenannten Kür des Turners nie an einer gewissen Geistesgegenwart, wie man so sagt, nämlich an einer gewissen Form von Denken oder sogar praktischem Reflektieren, einem situativen, in die Handlung eingebundenen Nachdenken, das erforderlich ist, auf der Stelle die

⁹⁵ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 208/209.

⁹⁶ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 18 – 36.

⁹⁷ Bourdieu, P., 2001, S. 208.

⁹⁸ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 209.

vollführte Handlung oder Geste zu beurteilen und eine schlechte Körperhaltung zu korrigieren, eine unvollkommene Bewegung zurückzunehmen.“⁹⁹

Auf vorbewusster, körperlicher Ebene scheint ein Gefühl für die Harmonie in der Bewegung, das Harmonisieren der eigenen habituellen Strukturen mit den Strukturen des Feldes, vorhanden zu sein. Der Körper hat also Vorlieben für bestimmte Bewegungen und ist anderen Bewegungen gegenüber abgeneigt.

Dysfunktionale Bewegungen führen zu Habitusirritationen, die durch die körperliche Reflexivität fernab der Bewusstwerdung dieser Dysfunktion behoben werden, wobei körperliche Reflexivität hier als eine vorbewusste Korrektur der Bewegung in der Bewegung, als Drang nach der Wiederherstellung eines fließenden, harmonischen Bewegungsgefühls zu verstehen ist, ein Zustand, in dem ohne ‚bewusstes‘ Zutun des Akteurs Handlung auf Handlung folgt, und zwar nach einer inneren, eigenen Logik, als Ausdruck eines funktionsfähigen praktischen Sinns, als Hinweis auf die Harmonie zwischen Habitus und Feld.

Das praktische Reflektieren und die potentielle, vorbewusste Korrektur von Bewegung und Haltung sind vorbewusste, körperliche Bestrebungen, diesen Zustand zu erreichen.

Die Entwicklung des Habitus geht mit einem ständigen Wechsel von Harmonie und Disharmonie einher. Wo BOURDIEU in Fällen großer Disharmonie zwischen Habitus und Feld eine bewusste Korrektur erster Regungen unvereinbarer, habitueller Strukturen für möglich hält¹⁰⁰, sieht er demnach auf körperlicher Ebene in der ständigen Präsenz körperlicher Reflexivität eine wesentlich sensiblere, kontinuierliche Korrektur möglicher Disharmonien.

Wie auch unsere fünf Sinne in der Lage sind, unser Handeln fernab von Ratio oder Vernunft zu leiten, zum Beispiel wenn man einem unerwartet entgegenkommenden Gegenstand ausweicht, kann auch diese Form der körperlichen Reflexivität als Sinn

⁹⁹ Bourdieu, P., 2001, S 209.

¹⁰⁰ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 209.

betrachtet werden, der in jeder Handlung stets zugegen ist und als Gefühl für die Harmonie in der Bewegung und deren Angepasstheit an die objektiven Strukturen betrachtet werden kann.

Am Beispiel des Sports und des Tanzens lässt sich die Natur des praktischen Reflektierens leichter erfassen, denn jedes Bewegungslernen geht mit der Veränderung bestehender Bewegungsmuster in Richtung eines harmonischeren, passenderen Bewegungsgefühls einher. Das vollständig harmonische Bewegungsgefühl wird hier häufig als Verschmelzen mit der Welt, dem rauschhaften Verweilen in unmittelbarer Harmonie oder einem Flow-Erleben beschrieben.¹⁰¹

Im Fußball, Tennis, Ballett, Turnen, Trampolinspringen, usw. ist es sehr gut zu beobachten, wie die Akteure sich mit den objektiven Bedingungen auseinandersetzen, anecken und häufig über die Wiederholung bestimmter Bewegungen die Differenzen zwischen subjektiver und objektiver Struktur überwinden, ohne hierbei rationale Entscheidungen zu treffen. Es ist häufig der Fall, dass sich die Akteure einer allgemeinen Unfunktionalität ihrer Bewegungen in Bezug auf das zu erlernende Spiel gewahr werden und später eine bessere Anpassung erleben. Der Prozess an sich, die Überwindung dieser Differenzen, verläuft allerdings meistens vorbewusst, auf der Ebene einer reflektierenden und eigenständig korrigierenden Körperlichkeit.¹⁰²

Ein Problem, das an dieser Stelle jedoch deutlich wird, ist die Unterscheidung zwischen legitimen und nicht legitimen Bewegungen im Sport und Tanz. Wer gibt hier vor, was richtig ist und was falsch? Wie definiert der Körper die Harmonie in der Bewegung?

¹⁰¹ vgl. Csikszentmihalyi, M, 1999.

¹⁰² vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 209.

4. LEGITIME UND ILLEGITIME BEWEGUNGEN IM SPORT UND TANZ

Interessant ist hier, „was überhaupt {...} innerhalb der Logik eines speziellen sozialen Feldes, also hier des Sports, als legitime Bewegung anerkannt wird und deshalb vermittelt werden soll, während andere Praktiken als illegitime Bewegungen abgewertet oder ausgeschlossen werden.“¹⁰³ Des Weiteren stellt sich die Frage, wie die einzelnen Akteure auf der Ebene körperlicher Reflexivität ein Gefühl für harmonische und nicht harmonische Bewegungen erlangen. Wie differenziert der intelligente Körper passende und unpassende Bewegungen - eine Frage nach den Mechanismen der körperlichen Reflexivität.

Es ist zu vermuten, dass im Feld des Sports solche Bewegungen und die hiermit verbundenen Dispositionen reproduziert werden, die bestehenden Praxisformen entsprechen, da die Habitus der Akteure eines Feldes in einem gewissen Rahmen übereinstimmen und bestrebt sind, Bedingungen zu schaffen, unter denen sie sich realisieren können. Anders gesagt sind Vertreter des Sports und der Sportwissenschaften zum größten Teil bereits im sozialen Feld des Sports aufgewachsen. Sie haben sich als „sportliche Persönlichkeiten“¹⁰⁴ nach den Strukturen und der Logik des bestehenden Feldes konstruiert und besitzen nicht mehr die nötige Distanz zum Feld.

„Hat man sich also die für ein Feld konstitutive Sicht einmal angeeignet, ist es nicht mehr möglich, sie von außen zu sehen.“¹⁰⁵

Die hier entwickelten Erkenntnisse zur Bewegungslehre und zur Didaktik „legitimer Bewegungen“¹⁰⁶ wurden unter den Bedingungen bestehender Strukturen gewonnen und lassen meistens nur solche Neuerungen zu, die das Fortbestehen der alten Strukturen nicht gefährden. Diese Auffassung von Bewegung dürfte zumindest den Bewegungsdidaktikern zu denken geben, deren Schwerpunkt nach wie vor die Förderung legaler und die Unterdrückung illegaler Bewegungen ist, zumal sich viele

¹⁰³ Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.22.

¹⁰⁴ Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.23.

¹⁰⁵ Bourdieu, P., 2001, S. 122.

¹⁰⁶ Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.23.

der exakten und starren Bewegungsabläufe, beispielsweise die des Turnens, unter extremen Bedingungen mit entsprechenden Dispositionen entwickelt haben und mit der heutigen Zeit nicht mehr harmonieren. Eventuell kann auf diesem Hintergrund der Frage nachgegangen werden, warum das schulische Pflichtprogramm einerseits im Sport auf so viel Desinteresse bei den Jugendlichen stoßen kann, sie aber andererseits völlig fesselt, wenn sie sich näher hiermit befassen - was jedoch nur ein Gedanke und nicht das Thema meiner Arbeit sein soll.

Obwohl die meisten Sport- und Tanzarten einer sehr strengen Bewegungsnorm unterliegen, einer Norm, die oftmals den Vorstellungen und Dispositionen einer anderen Zeit entstammen und keineswegs mit den habituellen Strukturen heutiger Akteure übereinstimmen, können sich die Akteure allmählich in ihren Strukturen zurechtfinden. Die Auseinandersetzung mit den objektiven Strukturen, als Inkorporierung des Fremden, führt zu einer Annäherung der Akteure an das Feld. Eine geübte, langjährig praktizierende Balletttänzerin beispielsweise wird nicht mehr behaupten, dass sie sich eingeengt und unfrei in den engen Strukturen des Balletts fühlt, sondern sie wird betonen, wie passend und umfangreich das hier existierende Bewegungsvokabular ist.

Zu beachten bleibt jedoch, dass es nicht um eine völlige Umkehr der bestehenden Habitusstrukturen gehen kann, sondern dass es sich hier um einen langsamen Prozess, eine allmähliche Entwicklung des Habitus, die einer eigenen inneren Logik folgt, handelt. Der Habitus ist bestrebt, Situationen zu schaffen, in denen er sich reproduzieren kann, das bedeutet, dass sich die sozialen Akteure in der Tendenz nicht in Feldern behaupten können, die ihren subjektiven Strukturen stark entgegenstehen.

Aufgrund der konservativen Natur des Habitus scheint es zunächst widersprüchlich zu sein, dass die sozialen Akteure in der Lage sind, sich unter anderem durch körperliche Reflexivität an ein Feld anzupassen, dessen Strukturen von den eigenen subjektiven Strukturen abweichen. Das Betreten neuer Felder bringt jedoch eine Habitusirritation mit sich, die eine Umordnung bestehender Strukturen ermöglicht.

Wenn die Akteure die objektiven Strukturen eines Spiels Stück für Stück anerkennen und als subjektiv sinnvoll empfinden¹⁰⁷, inkorporieren sie zeitgleich eine körperliche Vorstellung adäquater, strukturkonformer Bewegungen, Gesten und Handlungen. Sie entwickeln hierauf basierend ein Gefühl für harmonische und disharmonische, für funktionale und dysfunktionale Bewegungen. Hierbei ist der Glaube an das Spiel ebenfalls nicht als rationales Verständnis zu denken, sondern eher als körperlicher Prozess. Ein Prozess, in dem der Körper allmählich glaubt, was er spielt und die Bewegungen des Feldes einschließlich ihrer inneren Dispositionen verinnerlicht.¹⁰⁸

So unterliegt also auch das körperliche Verständnis für die Harmonie in der Bewegung, ebenso wie der Habitus selbst, einer Entwicklung, die der Anpassung an die Strukturen des Feldes dient.

¹⁰⁷ vgl. Kapitel 3.2.

¹⁰⁸ vgl. Pascal, B. in : Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.7

5. DAS BEWEGEN DER EIGENEN GESCHICHTE

Die sozial/historisch begründete Art und Weise, die Welt zu denken, ist ein Teil unserer sozial/historischen Natur, die, verankert in unserm Habitus, in der bewegten Körperlichkeit zum Ausdruck kommt. Die Bewegung ist zum einen eine Form der nonverbalen Kommunikation, innerhalb der sich die Akteure ausdrücken und mimetisch ineinander hineinversetzen können, zum andern ist sie ein Mittel über das gesellschaftliche Werte und Normen inkorporiert, aktualisiert und renoviert werden. In der Bewegung liegt die Möglichkeit einer Irritation bestehender habitueller Strukturen und die Umordnung starrer Hierarchien; das Bewegen der eigenen Geschichte.

Unsere Bewegung ist also eine sozial/historische, die den Konformismen des Feldes unterliegt. Für uns unzugänglich sind diese Konformismen auf körperlicher Ebene grundlegend verankert, was uns den Zugang zu unserer eigenen Geschichte, unserer Kultur und unserer Gesellschaftlichkeit verwehrt.¹⁰⁹

Das Irritieren solcher Strukturen, zu verstehen als Habitusirritationen, bzw. die Umordnung bestehender Hierarchien kann, und das ist eine der dieser Arbeit zugrundeliegenden Hauptthesen, über die Bewegung auf einer vorbewussten Ebene erfolgen.

Es geht um „die Mobilisierung einer körperlichen Intelligenz, die eine Veränderung, ja Umkehrung der gültigen Hierarchien herbeiführen kann.“¹¹⁰

Unter der Beachtung der umfassenden Bedeutung, die dem Körperlichen bei BOURDIEU zuteil wird, fällt es schwer, ein Fußballspiel lediglich als Gerangel um einen Ball mit dem Ziel, ihn in ein Tor zu schießen, wahrzunehmen. Es scheint unmöglich, das Engagement der unzähligen Sportler weltweit ausschließlich als Kampf um Schnelligkeit, Höhe, Weite, Sieg und Niederlage zu betrachten, und vor

¹⁰⁹ vgl. Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.23.

¹¹⁰ Bourdieu, P., 2001, S.185.

allem ist es schwer, Tanzen zu beobachten, ohne den Ausdruck und die Präsentation des Gesellschaftlichen in den Bewegungsstrukturen der Akteure zu bemerken.

Es handelt sich hier ebenso wie bei den Bewegungen des Alltags um die „Weitergabe von sozialen Strukturen und kulturellen Bedeutungen, Werten usw. an die nachfolgenden Generationen {...}.“¹¹¹ In der Bewegung gespeicherte Dispositionen, Gedanken und Gefühle werden hier ausagiert, werden wiedererlebt und neu geordnet.¹¹²

In stummer körperlicher Kommunikation geht es hier zunächst um die Konfrontation und Auseinandersetzung mit den Bewegungen und Rhythmen anderer Akteure. Die anziehende Wirkung habitueller Affinität auf der einen Seite und das Aufkommen von Fremdheitsgefühlen auf der anderen Seite sind Spannungen, die auf die eigene Bewegung und die damit verbundenen Dispositionen Einfluss nehmen.¹¹³

Insbesondere im Tanz, wahrscheinlich jedoch in anderen Bereichen des Sports nicht minder, geht es um den Ausdruck in der Bewegung, um die Präsentation innerer Welten, was eine Auseinandersetzung des Tänzers mit seiner Geschichte, seiner Sozialisation, seinen Gefühlen und Dispositionen fördert. In der Bewegung liegt die Möglichkeit einer Irritation bestehender habitueller Strukturen und die Umordnung starrer Hierarchien; das Bewegen der eigenen Geschichte.

In der tänzerischen Bewegung erleben die Akteure diesen Prozess häufig als befreiend.

„Was ich tat? Ich legte Platten auf, hörte Musik und begann, mich nach ihrer Melodie und ihrem Rhythmus zu bewegen. Ich improvisierte. Es waren Stunden großen Glücks. Vergessen waren Ängste und Zwänge. Ich fühlte mich lebend, ohne jeden Zweifel an mir und meinem Da-Sein. {...} Heute bin ich fest überzeugt, dass über die Improvisation mich vor allem die tänzerische Gestaltung von meinen Seelennöten befreit hat.“¹¹⁴

¹¹¹ Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.15.

¹¹² vgl. Bourdieu, P., 2001, S.185 & Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.15.

¹¹³ Alkemeyer, T., unveröffentl. Texte, Seminar « Philosophie der Bewegung », S.15.

¹¹⁴ Schoop, T., 1981, S.12.

Ausgehend von diesem Gefühl der Befreiung sahen die Tänzerinnen zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Möglichkeit eines Zugangs zu der wahren menschlichen Natur, einer menschlichen Seele, die ungezwungen und frei von gesellschaftlichen Einflüssen im Tanz zum Vorschein kommen sollte. Dieses äußerte sich in der Entstehung neuer Tanzformen, die sich deutlich von den klassischen, streng genormten Formen des Balletts unterschieden. In ihnen sollte die Freiheit in der Bewegung hochgehalten werden und man glaubte sich von gesellschaftlichen Zwängen in der tänzerischen Bewegung lösen zu können.

6. DIE TÄNZERISCHE BEWEGUNG

6.1. Die Freiheit im Ausdruckstanz

Es war ein „Protest gegen Rationalität {...}, gegen Vereinzelung und Intellektualismus, gegen die Unterwerfung der menschlichen Triebe unter die straffen Gewohnheiten und die rigide Zeitdisziplin der industriellen Zivilisation, gegen funktionale Körperbeherrschung {...}“¹¹⁵ Die Ablehnung der starren und disziplinierten Bewegungsnormen im klassischen Ballett und der Wunsch nach der Befreiung der menschlichen Natur verband die Vertreter einer tänzerischen Reformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts. Es bleibt jedoch zu hinterfragen, inwiefern überhaupt von Freiheit in der Bewegung gesprochen werden kann und ob die Ablehnung der einen Norm nicht nur das Akzeptieren anderer Normen bedeutet.

Das Bewegungsvokabular vieler Tänze ist bereits sehr alt und hat seitdem nur geringe Modifikationen erfahren. Sie entstammen bestimmten Epochen und Gesellschaften mit unterschiedlichen Werten und Normen. Der Tanz, in seiner choreographierten Form, trägt hier häufig die Merkmale der Gesellschaft, der er entstammt.

„Tänze standen zu allen Zeiten in engem Zusammenhang mit den Gewohnheiten der Epoche, in der sie entstanden oder geschaffen wurden.“¹¹⁶

So wie der Tanz gesellschaftlich geprägt ist, ist er auch seinerseits konstitutiv für seine Gesellschaft.¹¹⁷ Er ist ein Medium für die Weitergabe des Gesellschaftlichen, da sich das Sozial/Historische in den tänzerischen Bewegungen reproduziert.

Die starke Abhängigkeit von gesellschaftlichen Zwängen macht sich im Ballett deutlich bemerkbar. Korsettgenormte Frauenkörper tanzen hier nach vorgeschriebenen Bewegungsabläufen und werden darauf getrimmt, ein bestimmtes Bild zu verkörpern, das einem Ideal entspringt und nicht der Tänzerin selbst.

¹¹⁵ Alkemeyer, T. in : Jahrbuch Tanzforschung, Band 6, 1995, S. 12.

¹¹⁶ von Laban, R., 1981, S.16.

¹¹⁷ vgl. Kapitel 3.2.

Ausgehend von einem Bild des Menschen, in dem der naturgegebene, wilde Körper vom gesellschaftlich geprägten Geist kontrolliert werden muss, kam zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Reformbewegung auf, die sich der Befreiung des Körperlichen annahm.¹¹⁸

Das Körperliche in Form von Trieben, Emotionen und Sinnlichkeit sollte mehr Raum in einer Welt geistiger Werte erhalten, was sich beispielsweise in der aufkommenden Nacktkörperkultur zeigte. Unter anderem machte sich diese Reformbewegung auch im Tanz bemerkbar. Die Entstehung freier Tanzformen sollte dem Körperlichen die Möglichkeit geben, sich auszudrücken und sich von gesellschaftlichen Zwängen befreien zu können - der Freie Tanz als Weg zurück zur menschlichen Natur.¹¹⁹

„Im Vergleich dazu sei die Wort- und Schriftkultur künstlich, und bloß oberflächlich. In der Konsequenz dieser Bewegungs- und Sprachphilosophie entstand das Paradox, dass die Gegenwart der Tanzkultur für wahrer und eigentlicher gehalten wurde als die Welt der sozialen Praxis.“¹²⁰

Allerdings bringt die Ablehnung bestimmter Normen häufig nur das Akzeptieren anderer Normen mit sich, und es stellt sich die Frage, wie Freiheit überhaupt möglich ist. Dieses zeigt sich auch in den Interpretationen des sogenannten freien Tanzens. Die Tänzerinnen tanzten zwar anders als bisher üblich, aber in keinem Fall losgelöst von ihren eigenen Normen – Parallelen zu den Freiheitsbestrebungen der Hippiegeneration, die den Austausch von Zwängen für Freiheit hielten, sind hier erkennbar und veranschaulichen eventuell dieses Verständnis vom Freien Tanz.

Es ist leicht nachzuvollziehen, warum Vertreter freier Tanzformen, wie MARY WIGMAN (1886-1973), ISADORA DUNCAN (1878-1927) oder RUDOLF von LABAN (1879-1958) die Befreiung des Menschen von bestehenden, gesellschaftlichen Normen und Zwängen intendierten und dieses in der neuen Art zu tanzen verwirklicht sahen. Ein leicht bekleideter Körper, der auf der Bühne das tanzt, was ihm in den Sinn kommt, wirkt freier als genormte Balletttänzerinnen in geschnürten Korsetts, die sich nach

¹¹⁸ vgl. Alkemeyer, T. in : Jahrbuch Tanzforschung, Band 6, 1995, S.12/13.

¹¹⁹ vgl. von Laban, R., 1981, S.11ff..

¹²⁰ Alkemeyer, T. in : Jahrbuch Tanzforschung, Band 6, 1995, S.13.

festen Anweisungen bewegen; jedoch haben sie nicht beachtet, dass das, was den Tanzenden im Freien Tanz in den Sinn kommt, keineswegs frei und unsozial ist. Auch das Bestreben, einer eigenen unverfälschten menschlichen Natur in der Bewegung zu begegnen, ist auch nur ein typisch phänomenologischer Wunsch nach einer privaten Individualität, einer Seele.

Beispielsweise ISADORA DUNCAN wollte sowohl auf der Bühne als auch im pädagogischen Bereich die Suche nach Individualität und Selbstverwirklichung fördern. Basierend auf eigenen Erfahrungen im Tanz, war es ihr Ziel, eine verborgene, unterjochte Natur des Menschen, die Seele zu entdecken und im Tanz zum Ausdruck zu bringen.

„{...}als ich gelernt hatte, mich zu konzentrieren, fand ich, dass die Schwingungen der Musik mir wie aus einer Lichtquelle zuströmten und sich in mir als innere Vision, als Reflex der Seele widerspiegelten, wodurch ich befähigt war, sie tanzend zum Ausdruck zu bringen.“¹²¹

Im Kampf um „die Befreiung der Menschen von veralteten Konventionen und Moralgesetzen“¹²² versucht sie im Tanz „die Wahrheit, die alle Menschen begreifen,“¹²³ auszudrücken und strebt die Transzendenz der Persönlichkeit an, was sie am Beispiel der Linie verdeutlicht:

„Also jede Melodie enthält eine Linie, die man aufzeichnen kann. Nun müsste es mir noch gelingen, mich so beherrschen zu lernen, dass mein Körper auf meinen Impuls hin vollkommen zu dieser Linie werden könnte.{...} Es bleibt jedoch immer noch etwas von meiner Person da. Ich zweifle aber nicht, dass es möglich wäre, vollkommen zur Linie zu werden. Das ist es, was ich suche: {...} Jetzt tanze ich zur Musik, meine zufällige Person tanzt zur Musik. Aber im anderen Fall wäre ich es gar nicht mehr, sondern die Musik selbst, die tanzen würde. Oder ein Vers; denn es braucht ja nicht gerade eine Melodie zu sein, die getanzt wird, es kann ein Vers, es kann ein Erlebnis, es kann ein Gefühl sein. Jeder Vers, jedes Erlebnis, jedes Gefühl lässt sich durch eine Linie darstellen, und jede Linie muß sich tanzen lassen. Und so ein Tanz, der müsste auf alle Menschen wirken, den müssten alle Menschen verstehen; denn er wäre

¹²¹ Duncon, I. in : Peter-Bolaender, M.,1992, S.99.

¹²² Peter-Bolaender, M.,1992, S.101.

¹²³ Peter-Bolaender, M.,1992, S.101.

die Wahrheit, er könnte bewiesen werden, er wäre losgelöst von der einzelnen Person, die da zufällig tanzt. {...}.“¹²⁴

DUNCAN geht also zum einen davon aus, dass sich die Seele des Menschen durch die Bewegung befreien lässt und in der Bewegung selbst zum Ausdruck kommt. Zum anderen beschreibt sie die Auflösung des Subjekts im Tanz und sagt, dass jedes Gefühl, jeder Gedanke also gleichsam jede Disposition im Tanz dargestellt werden kann.

Es sei hier angedeutet, dass sich die Idee der Auflösung des Subjekts in der Bewegung, die bei DUNCAN zu finden ist, durchaus mit einigen Gedanken BOURDIEUS vergleichen lässt. Er beschreibt die untrennbare Einheit von Disposition und Bewegung und weist auf ihre genuin sozial/historische Entwicklung hin, was die Existenz eines autonomen Subjekts infrage stellt.

DUNCAN sieht, ähnlich wie BOURDIEU, dass Erlebnisse, Erfahrungen, Emotionen und Gedanken untrennbar mit der menschlichen Bewegung verbunden sind. Sie sieht diese jedoch als natürlichen und wahren Teil des Menschen an, während nur der geistige Teil, Schrift und Sprache, für sie mit Konventionen besetzt ist und einer gesellschaftlichen Moral unterliegt. BOURDIEU jedoch lehnt das Modell der privaten Gefühle und Gedanken ab und betont, dass hier bereits das Gesellschaftliche zugegen ist.

„Wenn man vom Habitus redet, dann geht man davon aus, dass das Individuelle und selbst das Persönliche, Subjektive, etwas Gesellschaftliches ist, etwas Kollektives. Der Habitus ist die sozialisierte Subjektivität.“¹²⁵

Die sog. freien Formen des Tanzens, die im Ausdruckstanz zu finden sind, scheinen sich vom klassischen Tanz in jeder Beziehung zu unterscheiden. Es wird kein Wert auf bestehende Bewegungsnormen gelegt, es gibt keine legalen und illegalen Bewegungen, und nicht allein das Ergebnis ist wichtig, sondern der Prozess. Doch es bleibt zu beachten, dass der Begriff der „freien Formen“ in der Bewegung

¹²⁴ Duncon, I. in : Peter-Bolaender, M.,1992, S.100/101.

¹²⁵ Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D., 1996, S. 159.

irreführend ist, da es sich nicht um freie, also willkürlich oder frei gewählte, Bewegungen im Ausdruckstanz handeln kann.

Was im freien Tanzen entsteht, „ist eine Transformation des Gedächtnisses – der Erinnerung. Es wird dabei die Vergangenheit getanzt und gleichzeitig auch angehäuft. Die improvisierende Person schöpft aus ihrer Geschichte und konstruiert diese gleichzeitig weiter. So wird die Geschichte aufbewahrt und unterläuft dabei auch gleichzeitig Verschiebungen“¹²⁶

Die Bewegungen im Freien Tanz sind nicht frei, sondern durch unseren Habitus innerhalb bestimmter Grenzen weitestgehend determiniert. Was den Eindruck eines freien Bewegungsgefühls im Freien Tanz vermittelt, ist die Möglichkeit, sich seinem Habitus entsprechend bewegen zu können.

Was ISADORA DUNCAN als den Ausdruck ihrer Seele im Tanz und als einen Prozess der Selbstwerdung beschreibt, was den Tänzern das Gefühl der Herstellung einer inneren Ordnung vermittelt, ist die Präsentation, die Irritation und die Neuordnung der habituellen Strukturen der Tanzenden in der tänzerischen Bewegung.

Dieses ist den Akteuren der klassischen, choreographierten Tänze jedoch keineswegs vorenthalten. Wie in Kapitel 4 beschrieben, geht mit der grundsätzlichen Zustimmung zu den Regeln dieser Tänze eine Anpassung der habituellen Strukturen an die objektiven Strukturen einher und typische Bewegungen und entsprechende Dispositionen werden einverleibt und in den Habitus aufgenommen. Die Akteure, die eventuell schon in jungen Jahren an klassische Tänze herangetreten sind, haben den Glauben an deren Strukturen gefestigt und fühlen sich in ihnen zu Hause. Sie empfinden keine Einengung und Unterdrückung und haben innerhalb der festen Normen die Möglichkeit, ihr Innerstes im Tanz auszudrücken und sich ihrem Habitus entsprechend bewegen zu können.

Auch für Anfänger ist es nicht unbedingt freier und leichter, sich den freien Formen des Tanzens hinzugeben, als sich beispielsweise den harten Strukturen des Balletts zu unterwerfen. Die meisten Anfänger sind froh über jede Form der Anweisung, da

¹²⁶ Lampert, F. in : Klein, G. & Zipprich, C., 2002, S.446.

sie mit der Freiheit, tun und lassen zu dürfen, was sie wollen, nicht viel anfangen können. Gefangen in völliger Bewegungsfreiheit, sind sie weniger frei denn gelähmt und hilflos.

Es ist zu vermuten, dass eine Person, die sich mit dem Tanzen in freien Formen auseinandersetzen möchte und jede Freiheit hätte, sich ihrem Habitus entsprechend zu bewegen, keineswegs frei von der gesellschaftlich geformten Vorstellung typisch tänzerischer Bewegungen ist. Jeder Anfänger hat Vorbilder im Kopf und spürt die Differenz zwischen seinen eigenen Bewegungen und den Bewegungen, die er anstrebt. Die Überwindung dieser Differenz wirkt lähmend und der Versuch, sich neuer Bewegungen anzunehmen, ruft eine Habitusirritation der Tanzenden hervor, die ebenfalls eine Umordnung der bestehenden Dispositionen mit sich bringt, eine Umordnung, die einer inneren, nicht rationalen Logik folgt. Allmählich werden Bewegungselemente, meist solche, die dem eigenen Habitus nicht entgegenstehen, dem bestehenden Bewegungsrepertoire hinzugefügt und bereichern es.

Zur Aneignung einer Basis tänzerischer Bewegungsfähigkeiten, kann es also durchaus in Erwägung gezogen werden, einem gewissen Plan zu folgen, der die Tanzenden anhält, Neues zu erfahren. Ein solcher Plan, der bestenfalls fremdbestimmt sein sollte, kann auch im Stadium der Fortgeschrittenen verhindern, dass die Akteure immer wieder in alte Bewegungsmuster, in alte habituelle Strukturen verfallen. Er kann produktive Verwirrung stiften und zum Hinterfragen alter Konzepte führen.¹²⁷ Es sei bemerkt, dass ein solcher Plan zwar eine allgemeine Habitusirritation zum Ziel haben kann, aber dass das Intendieren einer bestimmten Entwicklungsrichtung des Habitus nicht möglich ist – ein Gedanke, auf den ich im Kapitel 6.2.zurückkommen werde.

Ich habe in Kapitel 3.4. gezeigt, auf welche Weise der Habitus in der Lage ist, sich zu verändern, wie er sich bemerkt und unbemerkt an die Bedingungen des Feldes anpasst. Im Tanz geschieht nichts Wundersames oder gar Mystisches; es sind die

¹²⁷ vgl. Lampert, F. in : Klein, G. & Zipprich, C., 2002, S. 454/455.

gleichen Mechanismen, die auch den Bewegungen des Alltags beiwohnen und hier den Menschen maßgeblich beeinflussen können.

Den Versuch einer kontrollierten Nutzung dieser Mechanismen finden wir in der sog. Tanztherapie. Nicht etwa ausgebildete Therapeuten oder Psychologen sahen die therapeutischen Anwendungsmöglichkeiten des Tanzes, sondern es waren Tänzerinnen, die die Wirkung der Bewegung im Tanz selbst erfahren haben.¹²⁸

¹²⁸ vgl. Knödler, K. in : Deutsche Gesellschaft für Tanztherapie Nr.1/2002, S.33.

6.2. Irritation und Spiel in der tänzerischen Bewegung

Durch die wachsende Anzahl der sozialen Felder in einer immer differenzierteren Gesellschaft werden die Akteure gezwungen, sich in vielen teilweise diskordanten Feldern zu behaupten. Unvereinbare Werte müssen vereint und unsympathische Bewegungen inkorporiert werden. Das Auftreten gespaltener und starrer Habitus, als Anpassung an die Bedingungen der Welt, kann den Akteuren in der sozialen Praxis große Schwierigkeiten bereiten.

Der Mensch, als ausschließlich soziales Wesen, ist ein Teil seiner Welt, welche ebenso in ihm enthalten ist. Sie ist also zweifach existent: in den Dingen und den Strukturen der Alltagswelt und ebenso im Habitus der Akteure.¹²⁹

„Und wenn der Habitus ein Verhältnis zu einer sozialen Welt eingeht, deren Produkt er ist, dann bewegt er sich wie ein Fisch im Wasser und die Welt erscheint ihm selbstverständlich.“¹³⁰

Die Veränderungen in der realen Welt fordern, wie schon beschrieben, gleichsam eine parallele Entwicklung innerer Welten, um die Selbstverständlichkeit im Handeln erhalten zu können.

BOURDIEU nennt zwei Probleme, die bei der Angleichung und Abstimmung beider Welten auftreten können. Zum einen beschreibt er das vermehrt auftretende Problem der Akteure, sich in der heutigen Gesellschaft in mehreren zum Teil diskordanten Feldern zurechtfinden zu müssen. Das Verweilen der Akteure in extrem diskordanten Feldern führt zur Spaltung des Habitus¹³¹, was meiner Ansicht nach die soziale Basis vieler Menschen ist, die in der Psychotherapie Hilfe suchen.

Zum anderen ist die von BOURDIEU beschriebene Möglichkeit der übermäßigen Erstarrung und Unflexibilität des Habitus, wie sie bei Greisen oder auch in Ansätzen bei jedem von uns auftreten kann, ein großes Problem derjenigen, die sich in den Strukturen des sozialen Feldes nicht zu Hause fühlen.¹³² Starrheit bedeutet hier, dass

¹²⁹ vgl. Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D., 1996, S. 161.

¹³⁰ Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D., 1996, S. 161.

¹³¹ vgl. Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D., 1996, S. 161.

¹³² vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 207.

sich der Habitus eines Menschen in einigen Bereichen nur sehr langsam oder gar nicht weiterentwickelt. Dieses entspricht zwar der konservativen Natur des Habitus, jedoch nur solange, bis derartig unflexible Konzepte dysfunktional werden und das Handeln im sozialen Feld behindern. Normalerweise führen dergestalt auftretende Reibungen und Disharmonien zwischen habituellen Strukturen und den Strukturen des Feldes zur Irritation der habituellen Strukturen und deren Angleichung an die sich verändernden Strukturen des Feldes. Bei dem Auftreten dauerhaft starrer Habitus ist dieses jedoch nicht gewährleistet.¹³³

Auf einer Ebene entwickelt sich der Habitus altersgemäß mit der einzelmenschlichen Entwicklung; das Kind eignet sich die Bewegungen eines Jugendlichen an, der oder die Jugendliche inkorporiert das Gehabe der Erwachsenen usw.. Auf einer anderen Ebene entwickelt sich der Habitus in Angleichung an die sich verändernden Strukturen der Gesellschaft. Es handelt sich um unterschiedliche Einflüsse auf den Menschen, die sich gegenseitig überschneiden und ineinander greifen. Auf beiden Ebenen kann es zur dauerhaften Erstarrung eines Bereiches des Habitus, also zur Festsetzung innerer Konzepte kommen; wobei dieses in der frühen Kindheit tendenziell größere Auswirkungen hat, als es bei älteren Menschen der Fall ist, da das Problem hier eher an der Basis ansetzt und eine ungeeignete Grundlage für darauf folgende Dispositionen bilden kann.¹³⁴

Es wird also deutlich, dass der Habitus, als Fülle von Eindrücken, Ansichten, Denkweisen und den hiermit verbundenen körperlichen Ausdrücken, auch nur in einzelnen Bereichen starr sein kann, in anderen Bereichen dagegen flexibel und angepasst. Trotzdem können derartige Fixierungen das Handeln der Akteure in der sozialen Praxis sehr erschweren.

¹³³ vgl. Kapitel 3.4.

¹³⁴ Schoop, T., 1981, S.66.

Das Festsetzen und Erstarren innerer Konzepte äußert sich gleichsam in einer Bewegungsfixierung der Akteure.¹³⁵ Diese Zusammenhänge sieht auch TRUDI SCHOOP und nutzt sie in ihrer Arbeit als Tanztherapeutin.

„Ob die Gedanken und Gefühle rational oder irrational, positiv oder negativ, zerstreut oder konzentriert sind, angenommen oder verdrängt werden – der innere Zustand verkörpert sich im leiblichen Da-Sein. Er zeigt sich in der Haltung des Körpers, in der Art, wie er zentriert ist, in seinem Rhythmus, seinem Tempo, seinen Lauten, dem Gebrauch von Spannung und Energie, seiner Beziehung zum Raum und seiner Wandlungsfähigkeit. Diese Faktoren bestimmen die Ausdrucksweise des Körpers. Sie bedingen die Art der Bewegung und Fortbewegung.“¹³⁶

Die Frage, der ich im Folgenden nachgehen möchte, bezieht sich auf die Möglichkeiten der Erkennung derartiger starrer Strukturen und ihrer Irritation in der tänzerischen Bewegung, bei der es um „die Mobilisierung einer körperlichen Intelligenz geht, die eine Veränderung, ja Umkehrung der gültigen Hierarchien herbeiführen kann.“¹³⁷

Hierbei beziehen sich gültige Hierarchien auf die bestehenden starren Konzepte, auf unsere inneren Muster, auf unsere Sicht der Dinge, die untrennbar mit unseren motorischen Mustern verbunden sind.

Tänzerinnen und Tanztherapeutinnen haben auf diesem Gebiet einen sehr großen Erfahrungsschatz. Es gibt unzählige Bewegungsbeobachtungen an Menschen, die bestimmte Ängste, Aggressionen oder Einstellungen gegenüber ihrem sozialen Umfeld haben, welche ihnen das Leben in den Strukturen der Gesellschaft erschweren.¹³⁸ Häufig schildern Tänzerinnen ihren eigenen tänzerischen Weg als Suche nach einem geeigneten Umgang mit ihren Ängsten, Aggressionen usw.¹³⁹

SCHOOP hat hier ein ideales Körperbild vor Augen, von dem das Körperbild ihrer Patienten mehr oder weniger abweicht.

¹³⁵ Schoop, T., 1981, S.66.

¹³⁶ Schoop, T., 1981, S.46.

¹³⁷ Bourdieu, P., 2001, S.185.

¹³⁸ vgl. Schoop, T., 1981, S.75-111.

¹³⁹ Schoop, T., 1981, S.12.

„Ich brauche ein Körperbild, das als Basis für eine vergleichende Bewertung dienen kann. {...} Ein solcher Körper setzt seine Gefühle rückhaltlos in die entsprechenden körperlichen Ausdrucksformen um. Er schreit auf vor Freude, faucht vor Wut, lacht vor Lust, schlägt zu im Hass, errötet vor Scham, schluchzt im Kummer, entspannt sich in Zufriedenheit. Er krümmt sich vor Schmerz, fällt um vor Erschöpfung, stottert vor Aufregung, erstarrt in Furcht, zerfließt in Liebe, ist zerrissen in Unentschlossenheit und in Verwirrung aufgelöst. Unaufhörlich stellt dieser Körper seine Gefühle dar.“¹⁴⁰

Im Rahmen ihrer Therapie ist sie bestrebt, ihren Patienten diese Differenzen aufzuzeigen, und sie über unterschiedliche Übungen zu bewegen, sich an dieses Idealbild anzunähern.

Viele der Dinge, die sie bezüglich der menschlichen Bewegung beschreibt, sind sehr einleuchtend. So zum Beispiel die schutzsuchende Haltung einer ängstlichen Person oder der stolze, aufrechte Gang angstfreier, sozial angesehener Menschen. Die Bewegungen einer Person verraten viel über ihren Habitus, und besonders im Umgang mit der sozialen Welt können Außenstehende an der Gestik, Mimik und Motorik Tendenzen der habituellen Strukturen ihres Gegenübers erkennen. Diese schon beschriebene Form der körperlichen Kommunikation ist jedoch keineswegs eine natürlichere oder gar ehrlichere Kommunikation als es die Sprache oder Schrift ist, denn auch sie, und dieses dürfte bisher deutlich geworden sein, ist eine sozial/historische, die innerhalb der Grenzen ihrer Gesellschaft geprägt wurde.

Eine nonverbale körperliche Kommunikation ist also, ebenso wie die Sprache, auf eine Gesellschaft begrenzt und kann außerhalb ihrer Grenzen zu kommunikativen Missverständnissen führen. Für die Akteure innerhalb einer Gesellschaft ist es aber möglich, die Tendenzen der inneren Strukturen ihrer Mitmenschen anhand der äußeren Bewegung einzuschätzen.

Ich stimme jedoch keineswegs in den Punkten mit TRUDI SCHOOP überein, in denen sie ein ideales Körperbild konstruiert und dieses ihren Patienten als Entwicklungsziel vorgibt. Das Ziel einer bewegungsorientierten therapeutischen Arbeit kann es nicht

¹⁴⁰ Schoop, T., 1981, S.48.

sein, den Habitus eines Menschen in eine bestimmte Entwicklungsrichtung lenken zu wollen, da es kein einheitliches, für alle Menschen gültiges Entwicklungsziel geben kann. Die Habitus der Akteure im sozialen Raum sind voneinander verschieden und müssen es auch sein, um eben diesen zu erhalten.

Jeder Akteur besetzt eine bestimmte Position im sozialen Spiel und ist durch die von BOURDIEU beschriebene Liebe zum Schicksal¹⁴¹ in ihr gefangen, obgleich die höheren Positionen im sozialen Raum ein Optimum darstellen. Wie in Kapitel 3.3. beschrieben, werden die Grenzen, die den Akteuren durch ihre habituellen Strukturen im sozialen Raum gesetzt sind, von diesen nicht als einengend wahrgenommen, sondern stellen etwas Vertrautes, ein Zuhause dar, weil eben dieser abgegrenzte Raum, ihre Welt, in Form ihrer habituellen Strukturen gleichermaßen in ihnen zu Hause ist.¹⁴²

Da niemand weiß, welche Entwicklung für einen Menschen geeignet wäre, um für seine Sicht der Welt, die man nicht einschätzen kann, optimale Voraussetzungen zu erreichen, ist eine intentionale Veränderung des Habitus grundsätzlich auszuschließen.

Was ich jedoch für möglich und geeignet halte, um bestehende innere Konzepte neu zu ordnen, ist das Intendieren grundsätzlicher Habitusirritationen über die Anwendung tänzerischer Bewegung, in der die Akteure die Möglichkeit erhalten, mit starren habituellen Strukturen zu spielen und sie in eine neue, flexiblere Ordnung zu bringen. Unvereinbarte Bewegungen diskordanter Felder können in der tänzerischen Bewegung als Differenzen und Spannungen wahrgenommen werden, mit denen sich die Akteure hier spielerisch auseinandersetzen können.

Die Aufgabe, die den Tanztherapeuten hierbei zukommt, ist das Entwerfen von Plänen.¹⁴³ Pläne, in denen die Patienten angehalten werden, sich mit fremden Bewegungen auseinander zu setzen, Differenzen zwischen gewohnten und nicht

¹⁴¹ vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 183.

¹⁴² vgl. Bourdieu, P., 2001, S. 183.

¹⁴³ vgl. Kapitel 6.1.

gewohnten Bewegungen zu bemerken und eventuell starre bestehende Konzepte zu hinterfragen, umzuordnen und neue Wertigkeiten zu schaffen, was auf der Ebene einer vorbewussten körperlichen Reflexivität erfolgen kann.¹⁴⁴

Das Spielen mit den eigenen habituellen Strukturen in der tänzerischen Bewegung beziehe ich auf die Ausführungen von GEBAUER und WULF zum „Spiel“. ¹⁴⁵

Sie bezeichnen Spiele als mimetische Welten, die ein Abbild realer Welten darstellen.

„Sie sind von Handelnden konstruiert, beziehen sich auf vorgängige Welten und zeigen diese Bezugnahme in körperlichen Aufführungen ausdrücklich an.“¹⁴⁶

Als Beispiel hierfür weisen sie auf Kinder hin, die die Begrüßungsgesten der Erwachsenen nachahmen und mit ihrer Übertreibung und Veränderung in der Bewegung spielen.¹⁴⁷ Ebenso erwähnen sie die übertriebene Gestik und Mimik im Theater als ein Spiel, als eine Auseinandersetzung mit den Bewegungen der Welt.

Indem die sozialen Akteure in der tänzerischen Bewegung ein Spiel entwerfen, das einerseits den Strukturen der Welt entstammt, andererseits jedoch ebenfalls eigenen Regeln folgt, schaffen sie sich eine Welt im Kleinen, in welche sie die Bewegungen der Alltagswelt aufnehmen und mit ihnen spielen.¹⁴⁸ In der Übertreibung von sozialen Gesten und Handlungen, in ihrer Gestaltung und Aufführung im Tanz schaffen sich die Tanzenden die Möglichkeit eines kritischen und spielerischen Umgangs mit den Bewegungen der Gesellschaft.¹⁴⁹

Auch die Bewegungen diskordanter Felder werden im Spiel hervorgehoben und Differenzen kommen in disharmonischen Momenten der Bewegung ans Licht. Die Akteure können innerhalb der tänzerischen Bewegung mit den Disharmonien spielen

¹⁴⁴ vgl. Kapitel 3.6.

¹⁴⁵ Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S. 187.

¹⁴⁶ Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S. 187.

¹⁴⁷ vgl. Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S.187.

¹⁴⁸ vgl. Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S.188.

¹⁴⁹ vgl. Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S.189.

und in der vorbewussten, körperlichen Reflexivität allmählich eine für ihren Habitus passende Harmonie der Bewegungen erreichen.

Die Motivation des mimetischen Handelns liegt in seiner vergemeinschaftenden Wirkung. Indem sich die Akteure die Bewegungen ihrer sozialen Welt mimetisch einverleiben machen sie sich ihr ähnlich.¹⁵⁰

So kann den gesellschaftlichen Problemen der Akteure mit der vergemeinschaftenden Wirkung mimetischer Handlungen, zum Beispiel in der tänzerischen Bewegung, begegnet werden.

¹⁵⁰ vgl. Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S.51.

7. SCHLUSSWORT

Von der Frage ausgehend, was an der sportlich-tänzerischen Bewegung das Faszinierende ist, und warum sie weltweit in jeder Gesellschaft einen beachtlichen Stellenwert einnimmt, kam ich schnell auf die viel grundlegendere Frage nach der Wirkung und der Bedeutung menschlicher Bewegungen in der sozialen Praxis, deren Betrachtung in MARCEL MAUSS Arbeiten zu den Körpertechniken zahlreiche weitere Fragen aufwarfen.

ELIAS' Zivilisationstheorie dient der Herleitung eines sozialen Menschenbildes und stellt die Basis für die Auseinandersetzung mit dem zwischenmenschlichen Austausch gesellschaftlicher Werte dar. Seine Ideen zu den Mechanismen der Zivilisation enthalten immer auch Teile seines Machtgedankens, der den Anschein von Passivität auf die Menschen einer Gesellschaft wirft. Der Vergleich mit BOURDIEUS Theorie der Praxis verdeutlicht, dass dieser den Machtverhältnissen keine große Aufmerksamkeit schenkt, sondern sich mehr auf die aktive Einverleibung der Welt durch die mimetische Aneignung sozialer Bewegung konzentriert.

Zunächst war es meine Absicht, ELIAS' Menschenbild dem Menschenbild BOURDIEUS gegenüberzustellen, da die Lektüre einiger Kapitel seiner Zivilisationstheorie, insbesondere die Einleitung des ersten Bandes, den Anschein erwecken, dass er das Körperliche für den natürlichen Teil des Menschen hält, dessen Triebe durch die zu einzelmenschlichen Selbstzwängen gewordenen zwischenmenschlichen Fremdwänge auf einer psychischen Ebene kontrolliert werden.¹⁵¹ Jedoch siedelt ELIAS das Gesellschaftliche ebenso auf körperlicher Ebene an, indem er, ähnlich wie BOURDIEU, die Weitergabe gesellschaftlicher Werte in der Inkorporierung des Zivilisationsprozesses sieht.¹⁵²

¹⁵¹ vgl. Elias, N., Bd.1, 1977, S.LVII – LXXXI.

¹⁵² vgl. Elias, N. in : Gebauer, G. & Wulf, C., 1998, S. 39ff..

Trotzdem enthält die Darstellung seiner Theorie wertvolle Ergänzungen zu BOURDIEUS Theorie der sozialen Praxis und hat den Prozess der Auseinandersetzung mit den Mechanismen der Gesellschaft bereichert.

Die Frage nach der Inkorporierung gesellschaftlicher Normen, die ich im nachhinein lieber als Frage nach der Inkorporierung des Gesellschaftlichen formuliert hätte, da der Begriff der Normen an rationale Pläne erinnert, die keineswegs mit der Habitusidee vereinbar sind, wurde im ersten und zweiten Kapitel eher aufgeworfen als beantwortet. Eine ausführliche Beschreibung dessen, was ich bezüglich der menschlichen Bewegung im gesellschaftlichen Kontext und daher auch im Sport und Tanz hinterfragen wollte, fand ich schließlich in der sehr zeitaufwändigen, aber interessanten Auseinandersetzung mit BOURDIEUS Arbeiten.

Da mein Interesse hier in erster Linie den Aspekten der Bewegung galt, hielt ich es für angemessen, die Idee der körperlichen Reflexivität, auf die BOURDIEU nicht vertieft eingeht, näher zu beleuchten. Ebenso wie die Ausführungen zum bewussten und vorbewussten Handeln basieren auch die Passagen über die körperliche Reflexivität auf BOURDIEUS Gedanken, unterliegen jedoch meiner Interpretation.

Ich möchte an dieser Stelle erwähnen, dass die Möglichkeiten der Irritation und der Veränderung habitueller Strukturen in dieser Arbeit explizit hervorgehoben wurden, und dass ich nicht hoffe, einen Eindruck des Habitus als schnelllebige, flexible und veränderungsfreudige Natur provoziert zu haben, da es sich hier um kontinuierlich auftretende Sonderfälle handelt, die eigentlich den dauerhaften habituellen Strukturen, die bestrebt sind, sich selbst zu reproduzieren, entgegenstehen.¹⁵³

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit der sozialen Praxis von BOURDIEU viel es mir sehr schwer, eine Verbindung zur Idee der Tanztherapie herzustellen, da die Habitus Theorie mir bereits sehr umfassend vorkam und ich viele der tanztherapeutischen Fragen bereits in ihr beantwortet sah, und zwar in einer Weise,

¹⁵³ vgl. Bourdieu, P., 2001, S.192.

die für mich wesentlich greifbarer war als viele der intuitiven oder tiefenpsychologischen Ansätze der Tanztherapeutinnen.

Darüber hinaus liegt es nicht im Interesse BOURDIEUS, sich mit therapeutischen Fragen auseinander zu setzen, weshalb auch der intentionale Einsatz von Bewegungen zur Irritation bestehender sozialer Konzepte in der Habitus­theorie nicht behandelt wird. Er beschreibt jedoch die Möglichkeit der „Mobilisierung einer körperlichen Intelligenz, die eine Veränderung, ja Umkehrung der gültigen Hierarchien herbeiführen kann“¹⁵⁴, womit sowohl äußere Bewegungsmuster, wie auch innere Konzepte gemeint sind.

Das Betrachten der Ideen der Akteure im Ausdruckstanz aus der Perspektive meiner bisherigen Ausführungen stellt zum einen eine interessante Gegenüberstellung von Menschenbildern dar und verbindet zum anderen die Gedanken BOURDIEUS mit der tänzerischen Bewegung. In diesem Kapitel wird deutlich, dass auch der zweite Teil des Titels meiner Arbeit („Habitusirritationen als Beweggründe für das Tanzen in freien Formen“) mehrere Diskussionspunkte liefert. Zum einen musste der Ausdruck der „freien Formen im Tanz“ hinterfragt werden und zum anderen implizieren „Beweggründe“ eine Intentionalität, derer ich mir nicht sicher bin. Eher hätte der zweite Teil des Titels „Habitusirritationen in der tänzerischen Bewegung“ lauten sollen.

Eine umfassende Auseinandersetzung mit der tanztherapeutischen Arbeit TRUDI SCHOOPS habe ich nicht in diese Arbeit aufgenommen, da sie sehr intuitiv arbeitet und für ihre Patienten das Idealbild eines natürlichen Körpers und das eines optimalen Menschen anstrebt. Dieses sind Ansätze, die sich nicht mit meiner bisherigen Arbeit vereinen ließen. Auch die typisch tanztherapeutische Auseinandersetzung mit psychischen Krankheiten war hierfür nicht geeignet.

Daher konzentrierte ich mich auf Probleme der sozialen Akteure, die BOURDIEU selbst in der Wechselbeziehung zwischen Habitus und Feld sieht. Das Auftreten

¹⁵⁴ Bourdieu, P., 2001, S.185.

starrer und gespaltener Habitus und deren Begegnung in der tänzerischen Bewegung schienen mir ein geeignetes Thema für den Abschluss dieser Arbeit, da ich hier einige Parallelen und Differenzen zur Tanztherapie bei TRUDI SCHOOP ziehen konnte und gleichzeitig nicht grundsätzlich von der Habitus­theorie abweichen brauchte.

Die beschriebene Begegnung starrer oder gespaltener Habitus im Rahmen des tänzerischen Spiels ist in keiner Hinsicht etwas anderes als die Art und Weise, in der die sozialen Akteure den Problemen der Gesellschaft, wie dem Aufenthalt in diskordanten Feldern, begegnen. Auch hier kann man besonders bei Kindern beobachten, wie sie gesellschaftlichen Problemen in der Bewegung spielerisch begegnen. Wie sie Bewegungen der sozialen Welt in ihre Spiele integrieren und in eine Form bringen, die mit ihren habituellen Strukturen harmonieren. Sie begegnen den Problemen der Alltagswelt im Rahmen des von ihnen konstruierten Spiels, bringen die Widersprüche und Innovationen der unterschiedlichen sozialen Felder in der Bewegung über die reflexive Körperlichkeit in eine, für sie passende, Harmonie und stärken so ihren praktischen Sinn für ein Leben in der Gesellschaft.

LITERATUR

Alkemeyer, T. : Die Vergesellschaftung des Körperlichen und die Verkörperung des Gesellschaftlichen in: Moegling, K., Integrative Bewegungslehre Teil 1, Prolog Verlag, Kassel, 2001.

Alkemeyer, T. in : Jahrbuch Tanzforschung, Band 6, Verlag der Heinrichshofen-Bücher, Wilhelmshaven, 1995.

Alkemeyer, T. unveröffentl. Texte in : Seminar „Philosophie der Bewegung“, Beiträge zu einer interdisziplinären Betrachtung des menschlichen Bewegens<, Universität Oldenburg, SS 2002.

Bette, K.- H. : Sport und Systemtheorie, Frankfurt/M., 1999.

Bourdieu, P. : Antworten auf einige Einwände, in: Eder, K., Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie, Frankfurt/M., 1989.

Bourdieu, P. : Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1982.

Bourdieu, P. : Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1976.

Bourdieu, P. : Meditationen, Zur Kritik der scholastischen Vernunft, suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2001.

Bourdieu, P. : Sozialer Raum und Klassen. Lecon sur la lecon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt/M., 1985.

Bourdieu, P. : Sozialer Sinn, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1987.

Bourdieu, P. und Wacquant, L.J.D : Reflexive Anthropologie, suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1996.

Csikszentmihalyi, M. & Jackson, S. A. : Flow im Sport, BLV Verlagsgesellschaft mbh, München, 1999.

Elias, N. : Über den Prozeß der Zivilisation, Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 2 Bde., suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1977.

Elias, N. : Über die Begriffe der Figuration und der sozialen Prozesse, Colloquium über den historischen Charakter der Gesellschaft und die soziologische Theorie, Institut für Soziologie, TU Berlin, 1987a.

Espenak, L. in : Moscovici, H.K., Vor Freude tanzen, vor Jammer halb in Stücke gehen, Luchterhand Literaturverlag, Frankfurt/M., 1989.

Gebauer, G. & Wulf, C. : Spiel Ritual Geste, Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, Rowohlt Verlag, Reinbek (HH), 1998.

Klein, G. & Zipprich, C. : Tanz Theorie Text, LIT Verlag, Münster, 2002.

Knödler, K. in : Forum Tanztherapie Nr.1/2002, Deutsche Gesellschaft für Tanztherapie e.V., Pulheim, 2002.

Mauss, M. : Soziologie und Anthropologie 2, C.Hanser Verlag, München/ Wien, 1975.

Pascal, B. : Gedanken, Aus dem Französischen von U. Kunzmann Reclam Verlag, Stuttgart, 1997.

Peter-Bolaender, M. : Tanz und Imagination, Junfermann Verlag, Paderborn, 1992.

Schoop, T. : Komm und tanz mit mir, Musikhaus Pan Verlag, Zürich, 1981.

Schwingel, M. : Pierre Bourdieu - Zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg, 1998.

v. Laban, R. : Der Freie Ausdruckstanz, Heinrichshofen´s Verlag, Wilhelmshaven, 1981.

ERKLÄRUNG

Ich bin damit einverstanden, dass die von mir gefertigte Hausarbeit mit dem Thema

Die Inkorporierung gesellschaftlicher Normen

Habitusirritationen als Beweggründe für das Tanzen in freien Formen

zur Einsicht durch andere Personen zur Verfügung gestellt wird. Ich habe auch keine Bedenken, dass meine Hausarbeit Interessenten ausgeliehen wird. Mir ist bekannt, dass eine Ausleihe erst fünf Jahre nach Ablauf des Kalenderjahres möglich ist, in dem mir das endgültige Ergebnis der Prüfung mitgeteilt worden ist.

Hiermit versichere ich, dass ich die Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe.

Oldenburg, den 03.01.2003
