

## Steffen K. Herrmann Was heißt sprechen?

Sozialität, Gewalt und Leiblichkeit der Sprache  
bei Pierre Bourdieu

Das Bild, das wir uns gemeinhin von der Sprache machen, basiert auf der Vorstellung, dass sie wesentlich ein Medium zum Austausch von Gedanken ist. Sei es in Form der alltäglichen Unterhaltung, des wissenschaftlichen Gesprächs oder der politischen Debatte. Das Vorhaben der Arbeiten, die Pierre Bourdieu der Analyse der Sprache gewidmet hat, besteht darin, diesem Bild der Sprache eine neue Wendung zu geben. Wenn wir miteinander sprechen, so lautet der Grundgedanke seiner Überlegungen, tauschen wir nicht nur Gedanken miteinander aus, sondern zugleich auch teilen wir uns mit, für wen wir uns halten und wer wir füreinander sind. Anders gesagt: Das Sprechen hat nicht nur eine informative, sondern auch eine soziale Funktion. Im Verlauf seiner Arbeit verbindet Bourdieu diesen Gedanken einer Sozialität des Sprechens mit zwei weiteren Gedanken. Der erste Gedanke besteht darin, dass er die Sprache nicht mehr nur als ein Medium der friedvollen Verständigung denkt, sondern zugleich auch als ein Medium der Gewaltausübung. Das Wort kann nicht nur zum zwanglosen Austausch von Gründen und der Herbeiführung konsensueller Lösungen verwendet werden, sondern zugleich auch als ein Machtmittel zur Unterwerfung. Der zweite wichtige Gedanke, den Bourdieu an die soziale Wendung seiner Theorie anschließt, besteht darin, dass dem Leib im Sprechen eine zentrale Rolle zufällt. In Entgegensetzung zu jenen Positionen, die das Sprechen allein als ein kognitives Geschehen verstehen, stellt Bourdieu die Rolle des Leibes im Sprechen heraus. Als Produzent des Sprechens hinterlässt er an den entäußerten Worten immer den Stempel seiner sozialen Herkunft, als Konsument des Sprechens dagegen wird ihm durch die ihm entgegengebrachten Worte eine soziale Form aufgeprägt, die ihm zur zweiten Natur wird.

Bourdieu's Sprachtheorie opponiert also gegen drei unterschiedliche Bilder der Sprache: Gegen ein informationstheoretisches Kommunikationsmodell wendet sie ein, dass es im Sprechen nicht nur um den Austausch von Botschaften, sondern auch um die Reproduktion unserer sozialen Stellung geht, gegen die Diskurstheorie der Sprache wendet sie ein, dass das Sprechen nicht nur ein Ort des Austauschs von Gründen, sondern zugleich auch ein Ort der Macht und der Überwältigung ist, und gegen eine intellektualistische Sprachtheorie versucht sie stark zu machen, dass das Sprechen kein rein kognitives, sondern auch ein

leibliches Geschehen ist.<sup>1</sup> Will man diese drei Stoßrichtungen schlagwortartig zusammenfassen, dann kann man sagen, dass das Ziel von Bourdieus Analyse der Sprache darin besteht, uns die *Sozialität*, die *Gewaltsamkeit* und die *Leiblichkeit* der Sprache vor Augen zu führen. Es ist eben dieses Vorhaben, das ich im Folgenden in seinen Grundzügen rekonstruieren möchte.<sup>2</sup>

Im ersten Schritt werde ich mich dafür zunächst Bourdieus Überlegungen zur Sozialität der Sprache zuwenden und zu zeigen versuchen, inwiefern Bourdieu das Sprechen als einen ökonomischen Vorgang der Reproduktion von symbolischem Kapital versteht. Daran anschließend werde ich in einem zweiten Schritt deutlich machen, wie die Sprache für Bourdieu zum Schauplatz der Gewalt werden kann: Beleidigung, Herablassung und symbolische Gewalt bilden für ihn dabei die drei wesentlichen Modi einer solchen Gewalt. Im letzten Schritt werde ich schließlich zeigen, dass Bourdieu das Sprechen als ein leibliches Geschehen versteht. Die Instanz der alltäglichen Rede ist für ihn weder unser Bewusstsein, noch unser Unbewusstes, sondern vielmehr der in unserem Leib gespeicherte Habitus.

## 1. Die Sozialität der Sprache

Am Anfang von Bourdieus sprachtheoretischen Überlegungen steht die Frage, als was für eine Form der Praxis wir das Sprechen verstehen sollen. Was tun wir überhaupt, wenn wir miteinander reden? Eine Antwort auf diese Frage gibt Bourdieu im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem, was er als die »Illusion des Sprachkommunismus« bezeichnet.<sup>3</sup> Gemeint ist damit die Vorstellung, dass alle Menschen in gleichem

- 1 Will man die jeweiligen Positionen, die Bourdieu hier angreift, mit bestimmten Theoretikern verbinden, dann sind einschlägig für das informationstheoretische Kommunikationsmodell die Arbeiten von Claude E. Shannon und Warren Weaver, für das intellektualistische Sprachmodell die Überlegungen von Ferdinand de Saussure und Noam Chomsky und für die Diskurstheorie die Gedanken von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel.
- 2 Bourdieus Sprachtheorie ist bisher kaum zum expliziten Gegenstand von sozialtheoretischen Auseinandersetzungen geworden. Eine der wenigen systematischen Darstellungen findet sich bei John B. Thompson in seiner »Einführung« in: Bourdieu, Pierre, *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches* (1982), aus dem Französischen von Hella Beister, 2. erw. und überarb. Aufl., Wien: Braumüller 1990, 1-36. Eine kritische Auseinandersetzung findet sich bei Butler, Judith, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen* (1997), aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist, Berlin: Berlin Verlag 1998, Kap. 4.
- 3 Bourdieu, Pierre, »Die symbolische Gewalt«, in: ders. und Wacquant, Loïc,

Maße Zugang zur Sprache hätten. Gegen diese Sichtweise wendet er ein, dass die Fähigkeit grammatisch korrekte Sätze zu bilden, zwar allen Menschen in gleichem Maße offensteht, der Zugang zu dem, was als gutes, korrektes und angemessenes Sprechen gilt, jedoch ungleich verteilt ist. Nicht alle Subjekte besitzen die gleichen Möglichkeiten zur Aneignung der legitimen Sprache, da diese von der jeweiligen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse, einer bestimmten Ethnie oder einem spezifischen Geschlecht abhängen. Es ist diese Beobachtung der sozialen Ungleichverteilung in der Beherrschung der legitimen Sprache, die zum Grundgedanken von Bourdieus Sprachtheorie führt: In der Praxis ist die Sprache nicht einfach ein Medium zur Übermittlung von Sinn und Bedeutung, sondern ein Medium der Produktion und Reproduktion von sozialen Unterschieden. Anders ausgedrückt: Das Sprechen ist nicht einfach nur ein Mittel der Verständigung, sondern es ist zugleich auch ein Mittel der Distinktion. Diesen Gedanken versucht Bourdieu dadurch theoretisch zu fundieren, dass er ein eigenes Modell zur Beschreibung der Praxis des Sprechens entwickelt. Die Idee, von der er sich dabei leiten lässt, besteht darin, dass sich der sprachliche Austausch am besten mit Hilfe des Vokabulars der Ökonomie verstehen lässt. »Als Kommunikationsbeziehung [...] ist der sprachliche Tausch auch ein ökonomischer Tausch.«<sup>4</sup> Begriffe wie Kapital, Wert, Markt, Preis und Profit scheinen aus seiner Perspektive besonders gut dafür geeignet zu sein, die soziale Funktion des Sprechens und die damit verbundenen Machtverhältnisse zum Ausdruck zu bringen. Diese auf den ersten Blick etwas eigentümliche Idee gilt es nun genauer zu verstehen.

Im Ausgang von seiner ökonomischen Auffassung des sprachlichen Tauschs versteht Bourdieu die sprechenden Subjekte zunächst als Besitzerinnen einer bestimmten Menge an »symbolischem Kapital«.<sup>5</sup> Dieses setzt sich aus drei unterschiedlichen Kapitalsorten zusammen: dem ökonomischen Kapital als Menge des Besitzes an materiellen Gütern, dem kulturellen Kapital als Menge des Besitzes an Titeln und Bildung und Kulturgütern und dem sozialen Kapital als Menge des Besitzes an sozialen Beziehungen.<sup>6</sup> Im Ausgang von diesen drei Kapitalsorten lässt

*Reflexive Anthropologie* (1992), übersetzt von Hella Beister, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 175-211, hier: 18.

4 Bourdieu, Pierre, *Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches* (1982), aus dem Französischen von Hella Beister, 2. erw. und überarb. Aufl., Wien: Braumüller 1990, 73.

5 Vgl. Bourdieu, Pierre, *Sozialer Raum und ›Klassen‹* (1984), aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 11.

6 Zu den Beziehungen zwischen den drei Kapitalsorten und den Möglichkeiten ihrer wechselseitigen Konvertierung vgl. Bourdieus aufschlussreichen Aufsatz »Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital«

sich ein Modell des sozialen Raums entwerfen, in dem den Subjekten je nach Zusammensetzung und Gesamtumfang ihres Kapitals eine genau definierbare soziale Position zukommt.<sup>7</sup> Diese soziale Position, so Bourdieu weiter, drückt sich in einem bestimmten Lebensstil aus. Damit ist gemeint, dass die durch den Besitz von symbolischem Kapital definierte soziale Position im alltäglichen Leben durch symbolische Praktiken in Szene gesetzt wird: Der Konsum bestimmter Produkte, die Kenntnis spezieller Kulturgüter oder die Pflege ausgewählter sozialer Beziehungen ist nie nur Selbstzweck, sondern dient immer auch zugleich der Zurschaustellung der eigenen Position im sozialen Raum.

Die symbolischen Praktiken, durch welche die soziale Position von Subjekten zum Ausdruck gebracht werden soll, so argumentiert Bourdieu nun weiter, lassen sich nicht substanzial bestimmen, da sie ihre Bedeutung nur relational zu anderen Praktiken erhalten. So ist beispielsweise die Mitgliedschaft im Golfclub nicht per se Ausdruck einer gehobenen sozialen Stellung, sondern sie ist es nur im Verhältnis zur Mitgliedschaft im Tennisverein, wie sie sich in der Mittelschicht findet und zur Mitgliedschaft im Fußballverein, wie sie in den unteren sozialen Schichten gepflegt wird. Dieses relationale Verständnis symbolischer Praktiken hat zur Folge, dass sich die Akteure bei der Reproduktion ihrer sozialen Position an der Reproduktion anderer Akteure orientieren und gegebenenfalls auf die Veränderung von deren Praktiken reagieren müssen. Fängt etwa die Mittelschicht an, Tennis statt Golf zu spielen, weil sie, angetrieben vom Willen zum sozialen Aufstieg, sich die symbolischen Praktiken der Oberschicht aneignet, muss sich letztere einen neuen Sport – etwa das Segeln – suchen, damit sie weiterhin den gleichen Distinktionsgewinn erzielen kann.

Bourdieu verleiht seinen Überlegungen zu den symbolischen Distinktionspraktiken nun in dem Moment eine sprachtheoretische Wendung, wo er damit beginnt, sich dem »sprachlichen Produkt« zuzuwenden.<sup>8</sup> Was für die Wahl des Freizeitsports gilt, so argumentiert er, gilt auch für die Wahl der Worte. Auch sie werden im Verhältnis zu anderen Worten gewählt, von denen sie sich absetzen sollen. So kann etwa die Anreicherung der Muttersprache durch fremdsprachige Redewendungen (Französisch, Latein, Altgriechisch) als Kennzeichen einer gehobenen

(1983), in: ders. *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, aus dem Französischen von Margareta Steinrücke, Hamburg: VSA, 1992, 49-80.

<sup>7</sup> Ein solches Modell – allerdings nur zweidimensional und unter Vernachlässigung des sozialen Kapitals – findet sich etwa in: Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (1979), aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 212-213.

<sup>8</sup> Bourdieu, *Was heißt sprechen?*, a. a. O., 84 ff.

sozialen Stellung gelten. Diese Funktion wird jedoch nur so lange erfüllt, wie solche Redewendungen exklusiv bleiben. Werden sie von der breiten Bevölkerung angeeignet, verlieren sie ihre distinktive Funktion: Sie werden »billig« und »abgedroschen«. Freilich ist die Aneignung einer symbolischen Praktik nicht so einfach, wie das auf den ersten Blick scheinen mag. Ebenso wie die Wahl des Freizeitsports vom ökonomischen Kapital abhängig ist, das ein Individuum zu mobilisieren vermag, ist die Wahl des sprachlichen Produkts vom kulturellen Kapital abhängig, das es besitzt. Der Wert einer symbolischen Distinktionspraxis wird also danach bemessen, wie viele Ressourcen – im einen Fall der Umfang an materiellen, im anderen Fall der an zeitlichen Ressourcen – in ihre Produktion eingeflossen sind.

Nachdem Bourdieu den Zusammenhang von symbolischem Kapital, sprachlichem Produkt und symbolischem Wert geklärt hat, argumentiert er in einem nächsten Schritt, dass der Wert allein noch nicht ausreicht, um den Preis und den damit verbundenen Profit zu bestimmen, den ein Produkt erzielt. Dieser wird vielmehr erst auf dem sprachlichen Markt festgelegt.<sup>9</sup> Hier herrscht das Gesetz von Angebot und Nachfrage. Und das kann so ausfallen, dass ein scheinbar »hochwertiges« Produkt weniger gefragt ist als ein so genanntes »minderwertiges«. Ein Beispiel hierfür wäre etwa der Stammtisch von einfachen Landarbeitern, die sich über Politik unterhalten. Bei diesem »Phrasendreschen« geht es weniger darum, wohlfeile Urteile zum Besten zu geben, als vielmehr darum, das politische Tagesgeschehen mit Witz und Biss zu kommentieren. Mit Hinweisen darauf, dass einer »nicht so gescheit daherreden« soll, wird hier sogar explizit deutlich gemacht, dass das Gesetz der Preisbildung anderen Regeln gehorcht als beispielsweise eine öffentliche Diskussionsrunde zwischen Politikern. Unterschiedliche Märkte können also unterschiedliche Gesetze der Preisbildung haben. Daraus folgt jedoch nicht, dass alle Märkte gleich sind, und dass sich derselbe Profit unterschiedslos auf dem einen oder anderen Markt erwirtschaften lässt. Ganz im Gegenteil sind die Märkte in sich selbst noch einmal hierarchisch strukturiert: Oben stehen die allgemein anerkannten, die so genannten offiziellen Märkte, auf denen sich die besten Preise erzielen lassen und unten die von verschiedenen Subkulturen gebildeten informellen Märkte, auf denen ein niedrigeres Preisniveau herrscht. Der Gebrauch der legitimen Sprache ist, so Bourdieu, umso mehr geboten und gefordert, je offizieller der Markt ist, auf dem das sprachliche Produkt angeboten wird. Das hat zur Folge, dass der höchste Profit zumeist jenen vorbehalten bleibt, welche über die Fähigkeit zur Ausübung der legitimen

<sup>9</sup> »Die Diskurse bekommen ihren Wert (und ihren Sinn) erst im Verhältnis zu einem Markt, der sich durch ein besonderes Gesetz der Preisbildung auszeichnet.« (Ebd., 73 f.)

Sprache verfügen. Insofern es sich dabei um eben jene Gruppen handelt, welche mit hohem symbolischen Kapital ausgestattet sind, sind die Chancen zur Erwirtschaftung von Profit ungleich verteilt: In dem Maße wie eine Person eine höhere Position im sozialen Raum einnimmt, in dem Maße steigt auch die Möglichkeit, dass sie mit ihren sprachlichen Produkten einen Gewinn zu erwirtschaften vermag.

Über den Profit, den ein sprachliches Produkt abwirft, entscheidet also nicht nur das Kapital, das für seine Produktion vorhanden ist, sondern ebenso der Markt, auf dem dieses Produkt angeboten wird. Ist nun ein sprachliches Produkt richtig investiert worden, wird seine Veräußerung das Kapital, das in seine Produktion investiert worden ist, wieder aufwiegen. In diesem Fall haben die Akteure ihre soziale Position erfolgreich reproduziert. Im besten Fall aber ist sogar ein Profit erzielt worden, durch welchen das symbolische Kapital im Sprechen vermehrt und die soziale Stellung der Sprecherin oder des Sprechers verbessert worden ist. Spätestens mit dieser Feststellung jedoch sind wir an einer Stelle angelangt, an der sich die Probleme von Bourdieus ökonomischem Sprachmodell zu zeigen beginnen: Ultimatives Ziel scheint in diesem Modell nämlich die Produktion von Profit zu sein.<sup>10</sup> Damit jedoch droht das Bild des nutzenmaximierenden *homo oeconomicus* zur unhinterfragten normativen Grundlage von Bourdieus Sprachtheorie zu werden. Das Streben nach sozialem Aufstieg scheint oftmals das einzige Motiv zu sein, von welchem sich die Akteure seiner Meinung nach leiten lassen. Aufstieg um jeden Preis, koste es, was es wolle! Diesem Vorwurf lässt sich nun entgegenhalten, dass auch, wenn Bourdieu die Ursachen des Profitstrebens nur selten zum Gegenstand seiner Arbeit gemacht hat, er dieses stets als Ausdruck eines viel grundlegenderen Motivs versteht, das er an einer Stelle als elementare »Suche nach Anerkennung« beschrieben hat.<sup>11</sup> Das Streben nach Gütern, Ehre und Ansehen, um deren Willen symbolischer Profit erstrebt wird, bildet also keinen Selbstzweck, vielmehr steht es im Dienste des Verlangens nach Anerkennung. Das bedeutet, dass das Verlangen nach Profit für Bourdieu in eben dem Maße abnimmt, wie sich die einzelnen in ihrem sozialen Sein anerkannt wissen. Deutet man Bourdieus ökonomisches Sprachmodell auf diese Weise, dann geht es im Sprechen nicht um die

10 Vgl. zur Kritik am Streben nach symbolischen Profit Dreyfus, Hubert und Rabinow, Paul, »Can there be a science of existential structure and social meaning?«, in: Craig Calhoun u. a. (Hg.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: University Press 1993, 34-44, hier 42.

11 Vgl. Bourdieu, *Meditationen*, a. a. O., 212. Kurze Zeit später nennt Bourdieu die Suche nach Anerkennung auch den »Urgrund einer egoistischen Suche nach Befriedigung von ›Eigenliebe‹, die gleichzeitig ein faszinierendes Jagen nach der Billigung anderer ist« (ebd., 213).

rastlose Produktion von Profit, sondern um die Reproduktion der sozialen Existenz. Und zu dieser Existenz kann der Wunsch nach sozialem Aufstieg ebenso dazugehören, wie die Erfahrung von sozialem Abstieg. Es ist eben diese Dynamik des Sozialen, die uns zum nächsten wichtigen Punkt führt: der Gewalt der Sprache. Sie ist für Bourdieu nämlich eines der wichtigsten Mittel, mit dessen Hilfe Subjekte um ihren sozialen Auf- und Abstieg kämpfen.

## 2. Die Gewalt der Sprache

Ich habe Bourdieus Überlegungen bisher so weit nachgezeichnet, dass deutlich geworden ist, inwiefern das Sprechen ein Mittel der Reproduktion der sozialen Ordnung ist. Bourdieu hat nun immer wieder darauf hingewiesen, dass die soziale Ordnung kein statisches, sondern ein hochgradig dynamisches Gebilde ist, das von verschiedenen Verlaufskurven durchzogen ist. Nicht nur gibt es einzelne Individuen, die durch Bildung, beruflichen Erfolg oder Heirat die soziale Stufenleiter emporklettern, vielmehr gibt es ganze gesellschaftliche Gruppen, die im Verlauf der Zeit einen sozialen Aufstieg vollziehen. Andersherum gibt es Individuen, welche in der sozialen Hierarchie absinken und ganze gesellschaftliche Gruppen, die vom langsamen gesellschaftlichen Abstieg betroffen sind. Soziale Positionen sollten daher nicht als fixe Punkte verstanden werden, sondern als bewegliche und veränderbare Orte. Es ist eben die Veränderung dieser Orte, die einen zweiten wichtigen Schwerpunkt von Bourdieus Sprachtheorie bildet. Der Zuwachs an sozialem, kulturellem oder ökonomischem Kapital, so lautet dabei der Grundgedanke, kann nur dann in effektives symbolisches Kapital umgewandelt werden, wenn dies rituell beglaubigt wird. Bourdieu spricht diesbezüglich von der Notwendigkeit von »Einsetzungsakten«.<sup>12</sup> Ihre Funktion besteht darin, symbolisches Kapital öffentlich wirksam zu- oder abzuerkennen. Inwiefern der Sprache in solchen Einsetzungsritualen eine zentrale Funktion zukommt, macht Bourdieu zunächst im Rückgriff auf die Sprechakttheorie von John L. Austin deutlich.

Austin hat die Theorie der Sprechakte in seiner berühmten Vorlesung *How to do things with words* aus dem Jahr 1955 entwickelt. Er beginnt seine Überlegungen dort mit der Feststellung, dass sich die Sprachphilosophie zumeist allein auf die Analyse wahrheitsfähiger Aussagen konzentriert hat, wodurch all jene sprachlichen Äußerungen in den Hintergrund gerückt sind, die keine Zustandsbeschreibung der Welt liefern – wie etwa das Versprechen, das Warnen oder das Bitten. Austin fasst diesen Sachverhalt mit Hilfe der Unterscheidung zwischen

12 Vgl. Bourdieu, *Was heißt sprechen?*, a. a. O., 111-120.

*konstativen* und *performativen Äußerungen*.<sup>13</sup> Während erstere die Welt beschreiben und anhand des Musters wahr/falsch beurteilt werden können, vollziehen letztere eine Handlung in der Welt, die entweder glücken oder missglücken, die aber nicht wahr oder falsch sein kann. Typische performative Äußerungen stellen für Austin das Verheiraten, das Vererben oder das Verurteilen dar. In all diesen Fällen wird durch die Äußerung bestimmter Worte nämlich eine Statusänderung der Betroffenen erreicht: Zwei Menschen werden zu einem Ehepaar, eine Person wird zu einer Erbin oder ein Angeklagter zu einem Verurteilten. Was diese Beispiele vor Augen führen, ist, dass performative Äußerungen die soziale Stellung einer Person im sozialen Raum zu verändern vermögen; sie haben die Kraft, die soziale Wirklichkeit zu formen und umzugestalten.

Nachdem Austin die Klasse der performativen Äußerungen herausgearbeitet hat, macht er im nächsten Schritt deutlich, dass deren Handlungsmacht wesentlich in den sozialen Umständen verwurzelt ist. Das heißt, die bisher skizzierten Äußerungen besitzen nur deshalb die Macht, die Wirklichkeit zu verändern, weil sie unter ganz bestimmten sozialen Umständen ausgesprochen werden. Im Zuge seiner Analyse arbeitet Austin nun eine Reihe von sozialen Gelingensbedingungen heraus, die erfüllt sein müssen, damit eine performative Handlung erfolgreich ausgeführt werden kann. Drei Bedingungen sind dabei wesentlich: Erstens muss die Person, welche die performative Aussage vollzieht – sei es der Priester, die Notarin oder die Richterin – zum Aussprechen der entsprechenden Worte autorisiert sein. Würde die Eheschließung, die notarielle Beglaubigung oder die Verurteilung nämlich durch irgendeine beliebige Person vollzogen, würde sie keinen Effekt in der sozialen Welt erzielen. Zweitens müssen performative Akte öffentlich vor einem Publikum in Szene gesetzt werden, welches die hier vollzogene Handlung beglaubigt. Nur dann nämlich, wenn das Verloben, Vererben oder Verurteilen von einer sozialen Gemeinschaft anerkannt wird, kann diese Handlung dauerhaft wirksam werden. Drittens schließlich muss eine performative Äußerung unter den richtigen Umständen geäußert werden. Die entsprechenden Worte können also nicht in jeder beliebigen Situation ihre Handlungsmacht entfalten, sondern nur im jeweils richtigen Kontext. Dazu gehören neben dem richtigen Ort – in unserem Fall Kirche, Büro oder Gerichtssaal –, die richtige Kleidung – hier: Talar, Anzug oder Robe – und die entsprechenden Insignien – etwa Kreuz, Siegel oder Richterhammer. Drei soziale Gelingensbedingungen sind es also, die Austin in den Mittelpunkt seiner Theorie der performativen Äußerungen stellt: die Au-

<sup>13</sup> Vgl. Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)* (1962), Stuttgart: Reclam 1979, 25-34.

torität der Sprechenden, die Anwesenheit eines Publikums und die angemessene Kontextualisierung.

Bourdieu schließt mit seinen Überlegungen zu den Akten der Einsetzung sehr eng an die Theorie der performativen Akte von Austin an. Ebenso wie dieser betont er, dass die Einsetzung die Fähigkeit besitzt, die soziale Stellung der betroffenen Person zu verändern. »Zum einen«, so hält er fest »verändert sie die Vorstellung, die andere Akteure von ihr haben [...]; zum anderen verändert sie zugleich die Vorstellung, die die eingesetzte Person von sich selber hat.«<sup>14</sup> Und genauso wie Austin betont Bourdieu auch, dass performative Akte die Fähigkeit zur Statusänderung einer Person nur deshalb besitzen, weil sie sich auf außersprachliche Bedingungen stützen. Hier werden, so schreibt er, letztlich nur »Hebel in Bewegung gesetzt, die schon vorher gespannt waren.«<sup>15</sup> Obwohl Bourdieu Austin also in den entscheidenden Punkten folgt, gibt er seiner Analyse der performativen Äußerungen im Detail doch eine andere Stoßrichtung. Wenn er betont, dass deren wesentlicher Effekt darin besteht, Unterschiede zu schaffen, zwischen denen, die dazu gehören und jenen, die nicht dazu gehören, dann geht es ihm vor allem darum, die trennende Kraft solcher Akte herauszustellen. Indem performative Äußerungen ihren Adressaten eine bestimmte soziale Position zuweisen, ziehen sie eine Grenze zwischen denjenigen, die das entsprechende Ritual durchlaufen haben und denjenigen, die es noch nicht durchlaufen haben bzw. denjenigen, die es auf keinen Fall durchlaufen werden. Während Austin also das stiftende Moment in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, ist es bei Bourdieu vor allem das trennende und differenzierende Moment, das als Kennzeichen des Performativen gilt. Diese Fokusverschiebung macht deutlich, dass der Brennpunkt von Bourdieus Theorie des Sozialen in erster Linie vom Mechanismus der Distinktion gebildet wird.

Im Zuge der Aneignung von Austins Theorie, wendet sich Bourdieu nun relativ schnell den gewaltsamen Effekten des Sprechens zu. Durch einen Sprechakt eine bestimmte soziale Position zugesprochen zu bekommen, so Bourdieu, heißt auch, auf ein soziales Schicksal festgelegt zu werden. Ein Prozess, den er an einer Stelle in dramatischen Worten beschreibt: »Alle sozialen Schicksale, ob positive oder negative, Sanktionierung oder Stigma, sind gleichermaßen *fatal* – ich meine: tödlich –, weil sie die dergestalt unterschiedenen in die Grenzen einschließen, die ihnen zugewiesen sind.«<sup>16</sup> Die Zuerkennung einer bestimmten sozialen Rolle, so will Bourdieu hier sagen, kann für ein Subjekt auch einschränkende Effekte haben: Sie kann es auf vorgefertigte Verhaltens-

<sup>14</sup> Vgl. Bourdieu, *Was heißt sprechen?*, a. a. O., 113.

<sup>15</sup> Ebd., 118.

<sup>16</sup> Ebd., 115.

muster festlegen und fixieren. Ein Effekt, der sich dort am deutlichsten zeigt, wo die mit einer sozialen Position verbundenen Grenzen explizit verbalisiert werden: Sowohl die Redewendung »Adel verpflichtet!«, mit der sich die Mitglieder der Oberschicht an die mit ihrer sozialen Position verbundenen Verhaltenserwartungen erinnern, als auch die Bemerkung »Das ist nichts für unsereins!«, mit der die Mitglieder der Unterschicht ihren sozialen Verhaltensspielraum abstecken, bringen den einschränkenden Charakter von performativen Statuszuweisungen zum Ausdruck. Auch wenn Bourdieu seine Analyse der Sprache mit diesem Gedanken in die Richtung eines Gwalttholismus voranzutreiben scheint, so führen seine Überlegungen doch letztlich nicht dazu, alle Formen des Sprechens gleichermaßen als gewaltförmig anzusehen. Bei genauerer Betrachtung seiner Analysen findet sich vielmehr eine sehr sorgfältige Differenzierung von unterschiedlichen Formen sprachlicher Gewalt. Neben der eben erwähnten holistischen Perspektive auf eine Gewalt *der Sprache* unterscheidet Bourdieu unterschiedliche Arten und Weisen, wie Gewalt *durch Sprache* ausgeübt werden kann:<sup>17</sup> als Beleidigung, als Herablassung und als symbolische Gewalt. Was damit jeweils gemeint ist, will ich im Folgenden kurz skizzieren:

(1) *Die Beleidigung*: Bourdieu rechnet die Beleidigung zur Klasse der von ihm so genannten »Absetzungsakte«.<sup>18</sup> Diese unterscheiden sich von Einsetzungsakten in erster Linie dadurch, dass sie mit umgekehrtem Vorzeichen funktionieren: Während es dort um die Zuerkennung von symbolischem Kapital ging, geht es hier um seine Aberkennung. Nicht mehr der soziale Aufstieg, sondern der soziale Abstieg der Protagonisten steht damit im Vordergrund. Bei Absetzungsakten haben wir es also mit einer Inversion von Einsetzungsakten zu tun: Ebenso wie dort steht auch hier der soziale Statuswechsel der adressierten Person im Mittelpunkt. Im Gegensatz zum Einsetzungsakt hat die hier vollzogene soziale Transformation jedoch eine andere Richtung: Die soziale Stellung der betroffenen Person wird im sozialen Raum nach unten verschoben. Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen ausschließlich destruktiven Akt, vielmehr wird den Betroffenen in dem Moment, wo ihnen ihre bestehende soziale Position genommen wird, zugleich auch eine neue, inferiore Position zugeschrieben. Der Absetzungsakt hat daher auch eine produktive Seite: Er spricht dem Subjekt eine neue soziale Position zu. Die Struktur von Absetzungsakten, so lässt sich sagen, folgt wesentlich

<sup>17</sup> Zur Ausdifferenzierung dieser unterschiedlichen Formen der Gewalt vgl. Herrmann, Steffen K. und Kuch, Hannes, Einleitung, in: »Verletzende Worte. Eine Einleitung«, in: dies. Und Krämer, Sybille (Hg.), *Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: transcript 2007, 7-30.

<sup>18</sup> Bourdieu, *Was heißt sprechen?*, a. a. O., 99.

einer Logik der Ortsverschiebung: Sie verweist ihr Gegenüber auf eine niedrigere Position im sozialen Raum.

Wenn Bourdieu die Beleidigung nun als einen performativen Absetzungsakt versteht, dann unterscheidet sich diese von den von Austin untersuchten Beispielen dadurch, dass es sich hier nicht um einen exceptionellen, sondern um einen alltäglichen Akt handelt.<sup>19</sup> Diese Veränderung der Ausgangssituation hat eine Veränderung der drei von Austin genannten sozialen Gelingensbedingungen – Autorität, Publikum und Kontext – zur Folge. Während sich die Bedingung des passenden Kontextes quasi per definitionem auflöst, da es ja nicht mehr um exceptionelle, sondern eben um alltägliche Situationen gehen soll, scheint die Bedingung der Anwesenheit eines Publikums zunächst ihre Bedeutung zu behalten. Auch in alltäglichen Handlungsvollzügen gilt, dass die Wirksamkeit einer performativen Äußerung umso größer ist, je mehr Akteure ihr beiwohnen. Was sich mit der Perspektivverschiebung hin zum Alltag jedoch entscheidend verändert, ist die Bedingung der Autorisierung. Der Vollzug einer Beleidigung ist nämlich nicht mehr bestimmten Gruppen von sozialen Akteuren vorbehalten, sondern prinzipiell für alle zugänglich. Es ist eben dieser letzte Punkt, an dem Bourdieu mit seinen Überlegungen einsetzt. Ein Großteil seiner Bemerkungen zur Theorie des Performativen dreht sich nämlich um die Frage, wie es einem sprechenden Subjekt im Alltag zu gelingen vermag, sich und damit seiner Rede Autorität zu verleihen. Die Antwort, die Bourdieu auf diese Frage gibt, geht in zwei Richtungen: Einerseits gilt es, sich alle jene Akte genau anzusehen, durch welche sich ein Subjekt in die Lage versetzt »im Namen von« einer bestimmten Instanz zu sprechen.<sup>20</sup> Das kann beispielsweise dadurch geschehen, dass es beansprucht, im Namen einer sozialen Rolle zu sprechen (»Ich als ... muss sagen«), oder es ihm gelingt, sich als Verfechter sozial verbürgerter Normen auszugeben (nicht umsonst orientieren sich die meisten Beleidigungen an Abweichungen von den sozialen Normen der Reinlichkeit, der Sexualität oder der Schönheit). Andererseits betont Bourdieu, dass das Gewicht der Rede im Sozialen von Anfang an ungleich verteilt ist, da sich die Autorität der sprechenden Subjekte an ihrem jeweiligen symbolischen Kapital bemisst. In diesem Fall gilt, dass die Autorität derjenigen, die spricht, umso größer ist, je höher sie in der sozialen Hierarchie steht, was letztlich bedeutet, dass die Fähigkeit zu beleidigen zwischen den Subjekten ungleich verteilt ist. Wo bei den einen ein simples Heben der

<sup>19</sup> Bourdieu spricht davon, dass die Beleidigung in der »kleinen Münze des Alltags« eben jenen »feierlichen Kollektivakten des Ernennens, Feierns oder Verurteilens« entspricht, wie sie Austin vor Augen geführt hat. Vgl. ebd., 99.

<sup>20</sup> Ebd., 82.

Augenbraue dafür ausreichen mag, um beim Gegenüber Scham- und Minderwertigkeitsgefühle auszulösen, müssen die anderen das ganze Arsenal an groben und obszönen Beschimpfungen bemühen, um bei ihrem Gegenüber überhaupt Gehör zu finden.

(2) *Die Herablassung*: Neben der Beleidigung taucht noch eine zweite Form der sprachlichen Gewalt wiederholt in Bourdieus Arbeiten auf: die Herablassung. Während jene darauf zielt, die soziale Position des Gegenübers im sozialen Raum zu verändern, geht diese darauf, die Abstände im sozialen Raum sichtbar und erfahrbar zu machen – ein Vorgang, der paradoxerweise genau darauf beruht, diesen Abstand zu negieren.<sup>21</sup> Bourdieu nennt diesbezüglich das Beispiel eines Aristokraten, der seinem Stallburschen kollegial auf die Schulter klopft und von dem es dann heißt »Er gibt sich einfach«. Unausgesprochen bleibt dabei, so Bourdieu, dass er sich »für einen Aristokraten« einfach gibt.<sup>22</sup> Was durch die scheinbar kollegiale Geste eigentlich in Szene gesetzt wird, ist der soziale Unterschied zwischen dem Aristokraten und dem Stallburschen, weil es für ersteren eben ganz und gar untypisch ist, sich auf so eine einfache Art und Weise zu verhalten. Die Herablassung schlägt also Profit aus einer symbolischen Grenzüberschreitung. Voraussetzung dafür, so Bourdieu, ist ein gewisses Maß an Sicherheit über die eigene soziale Position. Im Unterschied zum Aristokraten würde sich ein neu-reicher Unternehmer eine solche Geste nämlich kaum erlauben, weil er Angst davor hätte, sich mit dem Stallburschen gemein zu machen. Als sozialer Aufsteiger ist er sich seiner sozialen Position nicht auf die gleiche Weise sicher wie der Aristokrat, dessen soziale Stellung durch die Einreihung in eine familiäre Ahnenreihe verbürgt wird. Die Grenzüberschreitung, die mit Herablassungsgesten verbunden ist, setzt daher ein gewisses Maß an Selbstgewissheit voraus. Dass diese Gewissheit die Anerkennung durch andere voraussetzt, macht Bourdieu an einem anderen Beispiel deutlich. Es stammt aus der Region seiner Herkunft: dem Béarn. Eine dort erscheinende Zeitung berichtet, wie sich der Bürgermeister von Pau bei der Ehrung eines lokalen Dichters auf Bearnesisch an das anwesende Publikum wendet und wie dieses von dieser Geste »tief beeindruckt« war.<sup>23</sup> Bourdieu fragt nun nach den Voraussetzungen, unter denen das Sprechen im bearnesischen Dialekt als eindrucksvolle Geste verstanden werden kann. Voraussetzung ist zunächst einmal, dass allen Amtspersonen in Frankreich die Verwendung der französischen Hochsprache zwingend vorgeschrieben ist. Der Bürgermeister hat also, indem er sich im lokalen Dialekt an sein Publikum gewandt hat, eine Grenzüberschreitung vollzogen. Was als Ausdruck eines unbeugsamen

21 Ebd., 117.

22 Ebd.

23 Ebd., 74

Lokalpatriotismus verstanden werden könnte, analysiert Bourdieu nun wiederum als Herablassungsstrategie, die aus dem Machtverhältnis zwischen den beiden Sprechweisen Profit schlägt. Indem sich der Bürgermeister nämlich zu den einfachen Leuten herablässt, stellt er sich ihnen nicht wirklich gleich, sondern vielmehr bringt er dadurch seine überlegene Stellung zum Ausdruck. Freilich, so Bourdieu, setzt diese Geste voraus, dass die Grenzüberschreitung *als* Grenzüberschreitung erkannt wird. »Möglich ist dergleichen immer dann, wenn die objektive Distanz zwischen den beteiligten Personen (das heißt zwischen ihren sozialen Merkmalen) hinreichend bekannt und anerkannt ist (insbesondere bei denen, die als Akteure oder Zuhörer direkt an der Interaktion beteiligt sind).«<sup>24</sup> Die soziale Voraussetzung der Herablassung besteht also darin, dass die Hierarchie, die ausgestellt werden soll, von den Beteiligten im Vorhinein anerkannt worden ist. Überall dort, wo das der Fall ist, bietet sich der sozialen Oberschicht die Möglichkeit durch das Überschreiten sozialer Grenzen einen Profit zur Vermehrung ihres symbolischen Kapitals zu erzielen.

(3) *Die symbolische Gewalt*: Mit dem Begriff der symbolischen Gewalt fasst Bourdieu neben der Beleidigung und der Herablassung eine dritte Form der durch Sprache ausgeübten Gewalt.<sup>25</sup> Diese ist von den ersten beiden aber grundsätzlich zu unterscheiden. Während die beiden bisher untersuchten Formen der sprachlichen Gewalt den sozialen Raum nämlich als gegeben voraussetzten, um innerhalb seiner um symbolisches Kapital zu streiten, haben wir es jetzt mit einer Gewalt zu tun, welche sich auf die Konstitution des Raumes selbst bezieht. Gerungen wird hier nicht um die Steigerung von symbolischem Kapital, sondern darum, was überhaupt als solches zählt. Ein Beispiel aus dem Bereich der Kunst wäre hierfür die Debatte darüber, was denn eigentlich ein Kunstwerk ist. Noch vor der Frage, welchen ästhetischen Wert ein bestimmtes Kunstwerk besitzt, wird nämlich in vielen Fällen zunächst einmal darum gerungen, ob ihm überhaupt ein ästhetischer Wert zukommt – man denke etwa an Duchamps *Fontäne* oder an Warhols *Brillo-Box*. In beiden Fällen hat sich die Diskussion zunächst einmal um die Frage gedreht, ob diese alltäglichen Gegenstände überhaupt als Kunstwerke gelten können. Verallgemeinert gesprochen, ist das, was in diesen Dis-

24 Ebd., 75

25 Im Unterschied zur Beleidigung und zur Herablassung gehört die Idee der symbolischen Gewalt mit zu den meist diskutierten Konzepten Bourdieus. Vgl. zur jüngsten Diskussion: Schmidt, Robert und Woltersdorff, Volker (Hg.), *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*, Konstanz: UVK 2008, sowie den von Stephan Moebius und Angelika Wetterer herausgegebenen Band der *Österreichischen Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 36, Heft 1, 2011 mit dem Schwerpunkt »symbolische Gewalt«.

kussionen auf dem Spiel steht, das, was Bourdieu die »legitime Sicht der sozialen Welt« nennt.<sup>26</sup>

Bourdieu führt seine Gedanken nun dahingehend fort, dass alle Deutungsweisen der sozialen Welt im Prinzip willkürlich sind. Zwar gibt es mehr oder weniger angemessenere Deutungen, keine von ihnen kann jedoch letztlich beanspruchen, die einzig richtige zu sein. Bei der Etablierung einer bestimmten sozialen Ordnung können daher unterschiedliche Strategien zum Einsatz gelangen: Zum einen kann sich eine ›Weltsicht‹ gegenüber einer anderen mit Hilfe von roher Gewalt durchzusetzen versuchen. Die Anerkennung der sozialen Ordnung kommt in diesem Fall durch Zwang zustande. Zum anderen kann die Durchsetzung einer bestimmten Weltsicht aber auch mit Hilfe von Gründen geschehen. In diesem Fall ist es der zwanglose Zwang des besseren Arguments, der für die Anerkennung der sozialen Ordnung sorgt. Neben diesen beiden Strategien unterscheidet Bourdieu nun noch eine dritte: Eine Weltsicht kann sich nämlich auch mit Hilfe der Strategie der Naturalisierung durchzusetzen versuchen. Die Anerkennung der sozialen Ordnung kommt in diesem Fall durch die Verkennung der Willkür dieser Ordnung zu Stande.<sup>27</sup> Auch wenn alle drei Strategien bei der Genese der meisten Weltsichten eine wichtige Rolle spielen, ist es vor allem die dritte Strategie, der das eigentliche Augenmerk von Bourdieus Analyse gilt. Eben hier kommt nämlich dasjenige ins Spiel, was er als »symbolischen Gewalt« bezeichnet. Er fasst darunter all jene Akte zusammen, die dafür sorgen, dass die bestehende soziale Ordnung zugleich anerkannt und verkannt wird.<sup>28</sup> Die Wirkungsweise der symbolischen Gewalt unterscheidet sich dabei grundsätzlich von der der physischen Gewalt: Während diese laut und lärmend operiert, funktioniert jene still und leise. Weil sie nicht mit Zwang und Drohung operiert, sondern vielmehr mit Hilfe von kognitiven und kommunikativen Strukturen, nennt Bourdieu die symbolische Gewalt auch eine »sanfte Gewalt«.<sup>29</sup> Sie sorgt dafür, dass die Akteure die Ordnung, in

26 Bourdieu, *Meditationen*, a. a. O., 238.

27 »Bekanntlich verdankt die soziale Ordnung ihre Beständigkeit zumindest teilweise der Tatsache, dass sie Klassifizierungsschemata durchsetzt, die [...] zu einer bestimmten Form der Anerkennung dieser Ordnung führen, derjenigen nämlich, die mit einer Verkennung der Willkür ihrer Grundlagen einhergeht.« (Ebd., 131)

28 »Symbolische Gewalt ist jene sanfte, für ihre Opfer unmerkliche und unsichtbare Gewalt, die im wesentlichen über die rein symbolischen Wege der Kommunikation und des Erkennens, oder genauer des Anerkennens und Verkennens ausgeübt wird.« (Bourdieu, Pierre, *Die männliche Herrschaft* (1998) aus dem Französischen von Jürgen Bolder, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 8)

29 Ebd.

der sie leben, für unhintergebar halten. Ihr Effekt besteht darin, dass die Einzelnen keine Einsicht mehr in die Tatsache haben, dass sie diese Ordnung selbst erst durch ihre Anerkennung konstituieren. An die Stelle des Wissens um die Artifizialität der sozialen Ordnung tritt so der Glaube an ihre Naturhaftigkeit. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass die symbolische Gewalt eine »Ur-Bejahung der bestehenden Ordnung« erzeugt.<sup>30</sup>

Bereits diese wenigen Überlegungen machen deutlich, dass Bourdieu mit Hilfe der symbolischen Gewalt einen ganz ähnlichen Effekt zu beschreiben versucht wie circa hundert Jahre vor ihm Marx mit Hilfe des Fetischcharakters der Ware. Dessen Grundidee bestand darin, dass den Menschen ihre gesellschaftlichen Beziehungen im Zuge der kapitalistischen Produktionsweise als scheinbar natürliche Eigenschaften der Waren zurückgespiegelt werden. Die Zwänge des marktvermittelten Tausches werden nicht mehr als selbstgemacht und damit als veränderbar verstanden, sondern vielmehr als unhinterfragbares soziales Schicksal erfahren. Diese Verwandlung von Geschichte in Natur hat für ihn zur Folge, dass die Menschen nicht mehr frei über ihre Produktionsweise verfügen: Statt sie zu beherrschen, werden sie von ihr beherrscht. Der entscheidende Unterschied zwischen Marx und Bourdieu besteht nun darin, dass ersterer die Verkennung der sozialen Ordnung im Ausgang vom »falschen Bewusstsein« der Beteiligten denkt. Eben diese Vorstellung liegt Bourdieu aber gänzlich fern.<sup>31</sup> Die Verkennung der sozialen Ordnung ist für ihn nicht der Effekt von falschen Vorstellungen oder verzerrten Ideen, sie hat ihren Sitz nicht im ›Kopf‹ der Beteiligten, sondern vielmehr in ihrem ›Leib‹. Will man also genauer verstehen, was symbolische Gewalt ist, dann muss man sich eben jenen Mechanismen zuwenden, durch welche die soziale Ordnung in die Ordnung des Leibes eingeschrieben wird. Eben das will ich nun im nächsten Schritt tun.

### 3. Die Leiblichkeit der Sprache

Eines der wichtigsten Konzepte von Bourdieus Soziologie bildet der leibliche Habitus.<sup>32</sup> Programmatisch hält er diesbezüglich fest: »Die Beziehung zwischen den Akteuren und der Welt ist nur unter der Vo-

30 Bourdieu, *Was heißt sprechen?*, a. a. O., 131.

31 Vgl. Bourdieu, *Meditationen*, a. a. O., 230f.

32 Vgl. hierzu vor allem Bourdieu, Pierre, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (1980), aus dem Französischen von Günter Seib, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987. Eine instruktive Aufarbeitung des Habitus-Konzeptes findet sich bei Kraus, Beate und Gebauer, Gunter, *Habitus*, Bielefeld: transcript 2002.

raussetzung wirklich zu beschreiben, daß der Leib und der Prozeß der Einverleibung [...] in den Mittelpunkt gestellt werden.«<sup>33</sup> Bourdieu schließt hier insofern an den phänomenologischen Leibbegriff an, als er den Körper nicht als Objekt, sondern als handelndes Subjekt fasst.<sup>34</sup> Auf diese Art verstanden bildet der leibliche Habitus neben dem Bewusstsein und dem Unbewussten eine dritte Instanz des menschlichen In-der-Welt-Seins. Bourdieu spricht diesbezüglich auch davon, dass der Habitus ein eigenständiges »Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschema« ist, das sich in Gestalt eines »praktischen Sinns« für die Welt zeigt.<sup>35</sup> Was mit diesem Sinn gemeint ist, macht Bourdieu oftmals am Beispiel des Spielsinns im Sport deutlich. Denken wir etwa an das Fußballspiel, dann zeichnet sich eine gute Spielerin dieses Spiels dadurch aus, dass sie, wenn sie am Zug ist, nicht darüber nachdenken muss, was sie mit dem Ball zu tun hat, sondern vielmehr unmittelbar sieht, was mit ihm zu tun ist. Die verschiedenen Möglichkeiten zu passen, zu schießen oder zu dribbeln kommen hier nicht durch Reflexion zustande, sie sind vielmehr Teil eines unmittelbaren Wissens, in dem die Wahrnehmung der Situation und die körperliche Bewegung eine zusammengehörige Einheit bilden, »ohne den Weg über Bewusstsein und Berechnung nehmen zu müssen.«<sup>36</sup> Am Beispiel des Spielsinns wird nun aber nicht nur deutlich, dass es sich beim Habitus um ein präreflexives Wissen handelt, sondern zugleich auch, dass dieses in einverleibter Form vorliegt. Damit rückt jedoch die Frage in den Mittelpunkt, wie der Prozess der Einverleibung zu verstehen ist. Zwei Mechanismen spielen für Bourdieu dabei eine wichtige Rolle: Zum einen die Aneignung der Sprache, insofern wir mit ihrer Hilfe ein bestimmtes Verständnis von der Welt, in der wir uns bewegen, erlangen und zum anderen das Erlernen bestimmter Körperpraktiken, mit denen wir uns in der so gedeuteten Welt zurechtfinden. Mit dem letzten Punkt schließt Bourdieu eng an Marcel Mauss' Untersuchung über die »Techniken des Körpers« an.<sup>37</sup> Mauss hat in seiner

33 Bourdieu, *Meditationen*, a. a. O., 234 f.

34 Die phänomenologische Differenzierung zwischen erfahrendem Leib und wahrgenommenem Körper spielt in den Überlegungen von Bourdieu dem Begriff nach keine Rolle. Der Sache nach schließt Bourdieus Konzept des Habitus aber sehr eng an den phänomenologischen Leib-Begriff an. Im französischen Original findet sich stets der Ausdruck »le corps«, der manchmal mit »Körper«, manchmal aber auch mit »Leib« übersetzt worden ist. Wenn manche Autorinnen und Autoren die Übersetzung von »corps« mit »Körper« vorziehen, dann geschieht das meist mit dem Hinweis darauf, dass der Leib-Begriff zu sehr an eine Affirmation des Leib/Seele-Dualismus erinnert (etwa Krais/Gebauer, *Habitus*, a. a. O., 84).

35 Exemplarisch etwa in: Bourdieu, *Sozialer Sinn*, a. a. O., 101.

36 Bourdieu, *Meditationen*, a. a. O., 225.

klassischen Studie zu zeigen versucht, dass auch einfachste, banalste körperliche Verrichtungen wie das Gehen, Essen oder Sitzen das Resultat eines kulturspezifischen Sozialisationsprozesses sind. Bourdieu hat im Anschluss an diese Überlegungen verschiedene Formen des Erlernens von Körpertechniken unterschieden: Sie reichen vom expliziten Lernen durch Dressur und Abrichtung bis hin zum impliziten Lernen in Prozessen der praktischen Mimesis. Deutlich wird hier, dass dasjenige, was im durchgeformten Habitus als scheinbar unmittelbarer Sinn für die Situation vorliegt, zunächst einmal in mühsamen Prozessen einverleibt werden muss. Erst nach und nach wird der Leib im Zuge der Sozialisation zu einem Speicher von sozialen Erfahrungen. Dieser Erfahrungsspeicher, so betont Bourdieu, ist nun aber nicht in dem Sinne zu verstehen, dass hier einfach ein einmal erlerntes Verhalten in einer entsprechenden Situation wieder aufgerufen wird. Der Prozess der Einverleibung ist nicht als behavioristisches Erlernen eines Reiz-Reaktions-Schemas zu verstehen, sondern als Erwerb eines Set an Dispositionen, mit dessen Hilfe der Leib kreativ auf neue Situationen zu reagieren vermag. Bourdieu bezeichnet den leiblichen Habitus in seinen älteren Schriften daher auch gerne als ein »generatives Prinzip«.<sup>38</sup> In Anlehnung an die Sprachtheorie von Noam Chomsky ist damit gemeint, dass aus einer begrenzten Anzahl an Dispositionen, die dem Leib eingepägt worden sind, eine unendliche Anzahl von neuen Verhaltensweisen hervorgehen kann. Der Habitus ist daher nicht einfach nur eine reproduktive, sondern vielmehr eine generative Instanz: Ähnlich wie das Unbewusste stets neue und kreative Lösungen dafür findet, immer gleiche unbewusste Inhalte an die Oberfläche treten zu lassen und ähnlich wie unser Bewusstsein dazu in der Lage ist, auf neue Situationen anhand bestimmter Rationalitätsmaßstäbe immer wieder neu und kreativ zu reagieren, ist auch der Habitus eine Instanz, die auf der Grundlage einer regelmäßigen Struktur stets neue Ergebnisse hervorzubringen vermag.

Nachdem wir nun einen ersten Überblick über das Konzept des leiblichen Habitus bekommen haben, will ich nun zeigen, wie Bourdieu dieses Konzept auf die Praxis des Sprechens überträgt. Auch dieses, so betont Bourdieu nämlich im Anschluss an Mauss, »ist eine Technik des Körpers«.<sup>39</sup> Es darf nicht als eine bewusste Praxis verstanden werden, da wir, bevor wir zu sprechen beginnen, nicht immer im Voraus überlegen, was zu sagen angebracht wäre und wie sich daraus am besten Profit

37 Mauss, Marcel, »Die Techniken des Körpers« (1947), in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, Frankfurt/M.: Fischer 1989, 199-220.

38 Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft* (1972), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, 229. Vgl. dazu auch Krais/Gebauer, *Habitus*, a. a. O., 31 ff.

39 Bourdieu, *Was heißt sprechen?*, a. a. O., 94.

schlagen lassen würde. Ganz im Gegenteil: Zunächst und zumeist reden wir einfach darauf los und sprechen mehr oder weniger ›blind‹ das aus, was uns auf der Zunge liegt. Im Anschluss an Bourdieus These von der Leiblichkeit des Habitus können wir davon sprechen, dass es nicht unser Geist ist, der spricht, sondern vielmehr unser Mund. Dieser hat einen praktischen Sinn für den jeweiligen Markt in Form eines inkorporierten Wissens um die Angemessenheit dessen, was hier wie zur Sprache kommen kann. Bourdieu macht das am Beispiel der unterschiedlichen stilistischen Variationen, in denen eine Einladung ausgesprochen werden kann, deutlich: »Sie kommen doch, nicht wahr?«, »Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie kommen könnten!«, »Beehren Sie mich mit ihrem Besuch!«, »Seien Sie doch so nett und kommen Sie!«. <sup>40</sup> Semantisch betrachtet bringen diese Ausdrücke alle mehr oder weniger das Gleiche zum Ausdruck, praktisch gesehen jedoch haben wir es mit ganz unterschiedlichen Ausdrucksformen zu tun. In den meisten Fällen wird allein eine dieser Möglichkeiten im jeweiligen Kontext die passende sein – je nach sozialer Stellung, geschlechtlicher Zugehörigkeit und dem Alter des jeweiligen Gegenübers. Um in einer Situation die jeweils passende Formel zu wählen, bedarf es etwas, was wir alltäglich als den »angemessenen Takt« oder das »richtige Fingerspitzengefühl« bezeichnen und was Bourdieu zumeist unter dem Begriff der »Sprachkompetenz« fasst. <sup>41</sup> Ein Ausdruck, mit dem er weniger die Fähigkeit meint, sinnvolle und grammatisch richtige Sätze bilden zu können – denn dieses Kriterium erfüllen alle der genannten Sätze –, als vielmehr die Fähigkeit, die einer Situation angemessenen Worte zu wählen. Und diese Fähigkeit ist für Bourdieu eben nicht das Resultat einer angemessenen Einschätzung der Situation, als vielmehr von deren leiblicher Beherrschung. Ebenso wie im Fall des Spielsinns greifen auch in den meisten Interaktionen die Wahrnehmung der Situation und die leibliche Handlung unmittelbar ineinander ohne einen Umweg über das Bewusstsein zu nehmen.

In der Folge seiner empirischen Untersuchungen geht Bourdieu davon aus, dass sich je nach sozialer Herkunft und dem damit verbundenen Bildungsniveau unterschiedliche Formen des sprachlichen Klassenhabitus unterscheiden lassen. <sup>42</sup> Dieser lässt sich einerseits in

<sup>40</sup> Ebd., 87.

<sup>41</sup> Ebd., 60.

<sup>42</sup> »Da die Gesetze der Übertragung des sprachlichen Kapitals ein Sonderfall der Gesetze der legitimen Übertragung von kulturellem Kapital von einer Generation zur nächsten sind, kann man davon ausgehen, dass die Sprachkompetenz, die nach *schulischen* Kriterien bewertet wird, genau wie andere Formen des kulturellen Kapitals vom Bildungsniveau abhängt, das nach Bildungstiteln und sozialem Lebenslauf gemessen wird.« (Ebd., 69)

der eben untersuchten Sprachkompetenz der jeweiligen Sprecher nachweisen (wo die einen vom »Mund« sprechen, sprechen die anderen zumeist vom Maul, etwa wenn es heißt: »Kein Blatt vor den Mund nehmen« oder »Das Maul aufreißen«), er lässt sich andererseits aber auch in einer Reihe von »inkorporierten Signalen« finden. <sup>43</sup> Im Fall des Sprechens beziehen sich diese Signale vor allem auf das, was Bourdieu den »artikulatorischen Stil« nennt. <sup>44</sup> Dazu zählt er vor allem die Stimm- bildung, die Artikulation und die phonologische Kompetenz. Geprägt wird im Sozialisationsprozess also nicht nur der praktische Sinn des Habitus, sondern auch die körperliche Hexis. Grundsätzlich gilt dabei die Regel, dass die Domestizierung und Formgebung des Sprechens in dem Maße zunimmt, in dem man in der sozialen Hierarchie nach oben geht. Während man in den Unterklassen häufig Dialekt spricht und es mit der Artikulation nicht allzu genau nimmt, wird in den Oberklassen meist die Hochsprache gesprochen und dabei auf eine prononcierte Artikulation geachtet. Die Arbeit an der sozialen Position ist also in den meisten Fällen mit einer Arbeit an der Sprache verbunden. Für den sozialen Aufstieg reicht daher die Akkumulation von Gütern allein nicht aus, hinzu muss auch eine Arbeit am eigenen Habitus kommen. Ein wohlbekanntes Beispiel aus dem Französischen hierfür ist das auslautende »r«, das von den Oberklassen deutlich hörbar gesprochen, von den Unterklassen hingegen meist verschluckt wird. Frantz Fanon erzählt in seinen Untersuchungen der kolonialen Situation diesbezüglich folgende Anekdote: »Ein Martiniquianer kommt in Le Havre an und betritt ein Café. Völlig selbstsicher ruft er: ›Garrçon! un vè de biè!‹ [...] Darauf bedacht, nicht dem Bild des Schwarzen-der-die-r-verschluckt zu gleichen, hatte er sich einen großen Vorrat an r zugelegt, es aber nicht verstanden, ihn zu verteilen.« <sup>45</sup>

Nachdem wir nun gesehen haben, dass der Leib eben jener Ort ist, an welchem die sozialen Strukturen der Herkunft aufgespeichert werden, können wir jetzt abschließend auf die Frage der symbolischen Gewalt zurückkommen. Ich hatte weiter oben gezeigt, dass Bourdieu unter symbolischer Gewalt all jene Akte zusammenfasst, die dafür sorgen, dass die bestehende soziale Ordnung zugleich anerkannt und verkannt wird. Wir haben mittlerweile gesehen, dass die Anerkennung der sozialen Ordnung oftmals weniger eine Frage der bewussten Wahl, als vielmehr eine Sache der Einverleibung ist. <sup>46</sup> Bourdieu spricht in diesem

<sup>43</sup> Ebd., 117.

<sup>44</sup> Ebd., 94.

<sup>45</sup> Fanon, Frantz, *Schwarze Haut, weiße Masken* (1952), aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M.: Syndikat 1980, 16.

<sup>46</sup> »Als Produkt der Einverleibung einer sozialen Struktur in Form einer quasi natürlichen, oft ganz und gar angeboren wirkenden Disposition ist

Zuge auch davon, dass der Habitus als eine Form der »praktischen Anerkennung« der bestehenden sozialen Ordnung und der in ihr jeweils eingenommenen Position zu verstehen ist – er erzeugt einen »sense of one's place«, wie er im Anschluss an Erving Goffman formuliert.<sup>47</sup> Gemeint ist damit ein Sinn dafür, was einem zusteht, aber auch ein Sinn dafür, was außerhalb der Reichweite der eigenen sozialen Position liegt. Die Nachhaltigkeit der damit verbundenen Anerkennung der sozialen Ordnung zeigt sich besonders deutlich in all jenen Formen von körperlichen Empfindungen, die oftmals dann auftauchen, wenn jemand die mit seiner sozialen Position verbundenen Rollenverpflichtungen überschreitet. Die Betroffenen reagieren in diesem Fall mit Scham, Schüchternheit, Ängstlichkeit oder Schuldgefühlen. Gefühle, die sich nach außen in Erröten, Ungeschicklichkeit, Zittern oder Sprechhemmungen niederschlagen können. In all diesen Fällen werden die Betroffenen durch ihre körperlichen Affekte an ihre jeweilige Position in der sozialen Ordnung erinnert. Es ist nun eben diese Beharrlichkeit des leiblichen Habitus, die für Bourdieu den Grund für die Verkennung der Veränderbarkeit der sozialen Ordnung bildet. Weil diese in Form des Habitus als zweite Natur im Leib der Akteure selbst bereits wirksam ist, scheint sie diesen letztlich nichts anderes als der bloße Ausdruck ihrer eigenen Natur zu sein. Bourdieu beschreibt diesen Effekt als Erfahrung einer »präreflexiven Übereinstimmung zwischen objektiven Strukturen und einverlebten Strukturen«. <sup>48</sup> Sie hat zur Folge, dass die Akteure ihren sozialen Platz selbst dann als natürlich gegeben anerkennen, wenn dieser für sie mit Benachteiligung und Erniedrigung verbunden ist. Nicht ein falsches Bewusstsein also ist es, dass die Individuen an ihrem sozialen Platz festhalten lässt, sondern der mit ihrem Habitus verbundene praktische Glaube, der ihnen durch den Prozess der Einverleibung der sozialen Ordnung zur zweiten Natur geworden ist.

#### 4. Zwischen Beklemmung und Befreiung

Ich bin jetzt am Ende meiner Rekonstruktion von Bourdieus Sprachtheorie angelangt. Drei Anliegen, so habe ich gezeigt, stehen im Mittelpunkt seiner Überlegungen. Das erste bestand darin, gegenüber einem informationstheoretischen Modell der Kommunikation deutlich zu ma-

der Habitus die *vis insista*, die potentielle Energie, die schlafende Kraft, aus der die symbolische Gewalt, und zwar insbesondere die, die mittels performativer Äußerungen ausgeübt wird, ihre geheimnisvolle Wirkung bezieht.« (Bourdieu, *Meditationen*, a. a. O., 216)

<sup>47</sup> Ebd., 217 u. 237.

<sup>48</sup> Ebd., 228.

chen, dass es im Sprechen nicht nur um den Austausch von Gedanken geht, sondern zugleich auch um die Reproduktion der sozialen Position der Beteiligten. Bourdieu, so haben wir gesehen, versucht diese soziale Funktion der Sprache in ökonomischen Termini zu fassen: Im Sprechen investieren wir eine bestimmte Menge an Kapital in ein sprachliches Produkt, dessen Veräußerung auf einem Markt einen bestimmten Profit mit sich bringt. Je nach Profit verringert, amortisiert oder vermehrt sich das investierte Kapital, wodurch sich die Stellung im sozialen Raum entweder verschlechtert, gleichbleibt oder verbessert. Das zweite Anliegen von Bourdieus Theorie der Sprache, so habe ich weiter zu zeigen versucht, besteht darin, gegenüber einem diskurstheoretischen Modell der Kommunikation deutlich zu machen, dass das Sprechen nicht nur ein Mittel zum Austausch von Gründen ist, sondern zugleich auch zur Gewaltausübung dienen kann. Drei unterschiedliche Formen einer Gewalt durch Sprache hat Bourdieu dabei in den Blick genommen: Die Beleidigung, die ihr Gegenüber durch eine soziale Ortsverschiebung auf eine niedere soziale Position verweist, die Herablassung, die aus der Sichtbarmachung von sozialen Distanzen Distinktionsprofit schlägt, und die symbolische Gewalt, die eine bestimmte Sicht der sozialen Welt mit Hilfe der Strategie der Naturalisierung als unhintergebar durchsetzt. Das dritte Anliegen von Bourdieus Überlegungen zur Sprache bestand schließlich darin, gegenüber einem intellektualistischen Bild der Kommunikation deutlich zu machen, dass das Sprechen kein rein kognitiver, sondern vor allem ein leiblicher Vorgang ist. Das Vermögen in einer Situation die angemessenen Worte zu wählen, ist eine Leistung unseres Habitus. Insofern der Habitus durch die Einverleibung der sozialen Ordnung zustande kommt, trägt er dazu bei, dass wir in jeder kommunikativen Situation unserer Stellung gemäß zu handeln vermögen. Es ist also der Habitus, der als eine Form der zweiten Natur dafür sorgt, dass wir im Sprechen unsere soziale Stellung immer wieder aufs Neue reproduzieren.

Es sind vor allem diese letzten Überlegungen gewesen, die Bourdieu immer wieder den Vorwurf des Determinismus eingebracht haben. Die durch den Habitus erzeugte soziale Persistenz lässt nämlich nur schwer erkennen, wie eine soziale Veränderung möglich sein soll. Bestärkt wird dieser Vorwurf dadurch, dass selbst dort, wo Bourdieu über solche Veränderungen nachdenkt, er diese lediglich als Teil einer bereits im Voraus absehbaren sozialen Entwicklungskurve versteht. Selbst da also, wo die Akteure die soziale Ordnung zu unterlaufen versuchen, scheint die Beharrlichkeit des Habitus hinter ihrem Rücken immer wieder dafür zu sorgen, dass die soziale Ordnung letztlich erhalten bleibt. Nicht zuletzt aufgrund solcher Behauptungen besitzen Bourdieus Überlegungen in ihrer Geschlossenheit oftmals einen beklemmenden, wenn nicht sogar einen desillusionierenden Charakter. Man kann daraus nun den Schluss

ziehen, dass Bourdieus Denken nur in geringem Umfang dazu geeignet ist, soziale Transformationen zu fassen; man kann daraus aber auch den Schluss ziehen, dass es uns nachhaltig vor Augen führt, wie zählebig soziale Herrschaftsverhältnisse sind und wie schwierig ihre Überwindung ist. Es war freilich der letztgenannte Umstand, der Bourdieus Überlegungen motiviert hat. Die Frage, die er zum Ausgangspunkt seiner Arbeit gemacht hat, besteht ja gerade darin, wie es sein kann, dass sich die herrschende soziale Ordnung trotz aller Widerstandsformen mit solch einer Beharrlichkeit zu reproduzieren vermag. Die Antwort, die er auf diese Frage gegeben hat, lautet, dass die sozialen Akteure durch ihren Habitus oftmals zur Reproduktion eben jener Sicht der sozialen Welt beitragen, welche sie eigentlich verändern wollen. Bourdieu zieht daraus die Schlussfolgerung, dass soziale Umwälzungen nur in dem Maße gelingen können, wie auch der Habitus zum Gegenstand von widerständigen Praktiken wird. Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer »Gegendressur«. <sup>49</sup> Damit bezeichnet er ein Bündel an alternativen Sprachpraktiken und Körpertechniken, durch welche eine Umformung des Habitus erzielt werden soll. Eine solche Praxis der Gegendressur kann natürlich nicht individuell, sondern nur kollektiv vonstattengehen: Der erste Schritt zur Befreiung besteht für Bourdieu daher in der gemeinsamen Hervorbringung alternativer Lebenswelten und Milieus, in welchen sich die Individuen neue Möglichkeiten zur Erkundung und Aneignung leiblicher Verhaltensweisen eröffnen. <sup>50</sup>

49 Ebd., 220.

50 Wie eine solche Gegendressur in Bezug auf die soziale Ordnung der Geschlechter aussehen kann, habe ich zu skizzieren versucht in: Herrmann, Steffen K., »Ein Körper werden. Praktiken des Geschlechts«, in: A. G. Gender-Killer (Hg.), *Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*, Münster: Unrast 2007, 13-32.

KULTUREN DER LEIBLICHKEIT  
Herausgegeben von  
Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf,  
Christian Grüny und Tobias N. Klass

*»Kulturen der Leiblichkeit« ist die Publikationsreihe des gleichnamigen DFG-Netzwerks. Ihre Analysen verschiedener interdisziplinärer Themenfelder gelten der Leitfrage, was es für die Kulturwissenschaften bedeutet, zwischen Körperlichkeit und Leiblichkeit einen Unterschied zu machen.*

Band 1:

**Leib und Sprache**  
Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen  
Herausgegeben von  
Emmanuel Alloa und Miriam Fischer

**Leib und Sprache**  
Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen  
Herausgegeben von  
Emmanuel Alloa und Miriam Fischer

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds  
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Erste Auflage 2013  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2013  
www.velbrueck-wissenschaft.de  
Druck: Hubert & Co, Göttingen  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-942393-60-7

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dieses Buch ist im Verlag Humanities Online  
([www.humanities-online.de](http://www.humanities-online.de)) als E-Book erhältlich.

## Inhalt

Emmanuel Alloa und Miriam Fischer  
Leib und Sprache. Zur Einführung in ein verstricktes Thema . . . . . 7

### BEREDTE KÖRPER

Emil Angehrn  
Körper, Leib, Fleisch. Von den Inkarnationen der Sprache . . . . . 27

Joachim Küchenhoff  
Zwischenleiblichkeit und Körpersprache. Sinn und Nicht-Sinn  
körperbezogener psychischer Leiden . . . . . 45

Ludwig Jäger  
Die Leiblichkeit der Sprache. Phylogenetische Reminiszenzen  
in systematischer Absicht . . . . . 56

### KLANGKÖRPER UND ZEICHENTRÄGER

Christian Grüny  
Artikulation und Resonanz.  
Sprachverstehen als zwischenleiblicher Vorgang . . . . . 79

Andris Breitling  
Zeigende Rede. Weltbezug und Gestaltungsspielraum  
der Sprache . . . . . 92

Matthias Flatscher  
Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme . . . . . III

### VERLETZENDE WORTE

Steffen K. Herrmann  
Was heißt sprechen? Sozialität, Gewalt und Leiblichkeit  
der Sprache bei Pierre Bourdieu . . . . . 135

Gerald Posselt  
Die Gewalt der Tropen. Sprache, Schrift und Einschreibung  
bei Kafka und Nietzsche . . . . . 157

Stefan Kristensen  
Leiblichkeit und Zeugenschaft.  
Zur Phänomenologie der Trauerarbeit ..... 183

SPRACHEN DER KUNST

Jacob Rogozinski  
ChorEgoGraphie. Leib und Rhythmus bei Antonin Artaud ..... 201

Jörg Sternagel  
Vom Körperausdruck zum Ausdruckskörper.  
Über Leiblichkeit im Film ..... 222

Die Autorinnen und Autoren ..... 233

## Emmanuel Alloa und Miriam Fischer Leib und Sprache

Zur Einführung in ein verstricktes Thema

Die Sprache ist also jene eigenartige Vorrichtung, die uns,  
wie unser Leib, mehr gibt, als wir hineingesteckt haben.

Maurice Merleau-Ponty

### I. Rückkehr auf den rauen Boden oder

#### Ist der Antiidealismus auch ein Antidualismus?

In Heinrich von Kleists *Brief eines Dichters an einen anderen* (1811) heißt es, das Ziel des Poeten dürfe nicht in der Stilvollendung, sondern müsse vielmehr in der ausnahmslosen Selbstverleugnung der Sprache liegen: erst wenn man nicht mehr auf die Worte achte, werde der Blick auf den Inhalt frei.<sup>1</sup> Ein Jahrhundert später bezieht sich Ludwig Wittgenstein auf den Kleistschen Brief und kommentiert dessen Grundidee wie folgt: »Kleist schrieb einmal, es wäre dem Dichter am liebsten, er könnte die Gedanken an sich [/selbst] ohne Worte übertragen.«<sup>2</sup> Und fügt gleich – in Klammern – hinzu: »Welch seltsames Eingeständnis.«<sup>3</sup>

Wittgenstein wundert offenbar die Tatsache, dass es hier ausgerechnet der Dichter ist, der sich zu einem solchen Wunsch bekennt: wer, wenn nicht er, müsste eigentlich wissen, dass es Gedichte ohne Worte nicht geben kann? Wie aber hält es der Philosoph mit der Körperlichkeit der Sprache? »Ist es quasi eine Verunreinigung des Sinnes« fragt sich Wittgenstein, »dass wir ihn in einer bestimmten Sprache mit ihren Zufälligkeiten ausdrücken und nicht gleichsam körperlos und pur [/rein]?«<sup>4</sup> Tatsächlich bestand die philosophische Beschäftigung mit Sprache über lange Zeit in eben jenem Bestreben, über die Natursprachen hinaus zu so etwas wie einer reinen Sprache vorzustoßen. Von Francis Bacons *No-*

1 Heinrich von Kleist, »*Brief eines Dichters an einen anderen*« [1811], in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Roland Preuß und Peter Staengle, München: Hanser 2010, Bd. 3, 565-567.

2 Ludwig Wittgenstein, Wiener Ausgabe, Bd. 4: *Bemerkungen zur Philosophie. Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*, hg. v. Michael Nedo, Wien-New York: Springer 1999, 89.

3 Ebd.

4 Ebd.