

Habitus als Thema und Analysewerkzeug

Betrachtungen zum Werdegang eines Berufsboxers¹

Von Loïc Wacquant

In diesem Essay erzähle ich, wie ich zum Ethnographen wurde; wie ich zufällig mit dem Chicagoer Box-Klub, dem Gym, in Berührung kam, der zur Hauptbühne und zugleich zum Hauptdarsteller meiner Ethnographie des Berufsboxens im schwarz-amerikanischen Ghetto wurde; und wie ich dazu kam, das Buch *Leben für den Ring* zu schreiben, das auf diesen Erkenntnissen und Beobachtungen beruht, indem es Pierre Bourdieus Signalkonzept des Habitus sowohl methodologisch anwendet als auch empirisch weiterentwickelt². Ich stelle auch einige biographische, intellektuelle und analytische Verbindungen zwischen diesem Forschungsprojekt über eine plebejische körperliche Fertigkeit, dem zugrunde liegenden theoretischen Rahmen und der makrokomparativen Studie über städtische Randgesellschaften, aus der es eher zufällig entstanden ist, her. Ich zeige auf, wie die praktischen Bedingungen der Feldforschung mich dazu führten, das Ghetto nicht als Instrument ethno-rassischer Dominanz, sondern als deren Ausdruck zu verstehen. Damit wurde das Ghetto vom soziologischen Problem zu einer hervorragenden Möglichkeit für meine sozialwissenschaftliche Untersuchung. Mit diesem Artikel argumentiere ich für die Feldforschung als ein Instrument für die theoretische Konstruktion, für die Wucht körperlicher Erfahrung und die Notwendigkeit epistemischer Reflexion, und ebenso betone ich, dass die Textsorten und Stile der Ethnographie erweitert werden müssen, um den *Sturm und Drang* des sozialen Handelns, wie er konstruiert und gelebt wird, besser zu verstehen.

Das Konzept des Habitus bot zugleich die Grundlage, den Kompass und die Richtung der ethnographischen Reise, wie sie in *Leben für den Ring* wiedergegeben wird. Habitus ist der *Gegenstand* der Untersuchung: Das Buch zeigt auf, wie die körperlichen Anlagen und mentalen Einstellungen entstehen, die einen guten Boxer in der Feuerprobe des Gym ausmachen. Habitus ist aber auch das *Werkzeug* für die Untersuchung: Der praktische Erwerb dieser Einstellungen durch den teilnehmenden Ethnographen dient als technisches Hilfsmittel, um tiefer zu deren sozialer Pro-

1 Revidierte Ausgabe (Juli 2011). – Übersetzung aus dem Englischen von Ilse Kettmann. Titel der Erstveröffentlichung: *Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Fighter*. Online: http://sociology.berkeley.edu/faculty/wacquant/wacquant_pdf/HABITUSASTOPIC-ANDTOOL.pdf [2010-09-15]. Auch in: *Ethnographies revisited. Constructing Theory in the Field*. Hrsg. von William Shaffir, Anthony Puddephatt und Steven Kleinknecht. New York: Routledge 2009.

2 Loïc Wacquant: *Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto*. Aus dem Französischen von Jörg Ohnacker. Konstanz: UVK 2003. (= Edition discours. 35.) Englisch: *Body and Soul. Notebooks of an apprentice boxer*. New York; Oxford: Oxford University Press 2004.

duktion und Konstruktion vorzudringen. Mit anderen Worten: die Lernphase des Soziologen dient als methodologischer Spiegel der Lernphase, die die Testpersonen durchlaufen; ersterer kann dadurch tiefer zu letzteren vordringen und fördert die innere Logik und die darunterliegenden Eigenheiten der Boxer zutage; und beide erproben ihrerseits die Stringenz und den Wert von Habitus als Leitfaden für die Ursprünge sozialen Verhaltens. Entgegen der allgemeinen Annahme, dass Habitus ein vager Begriff ist, der mechanisch soziale Strukturen wiedergibt, der Geschichte auslöscht und als „Black Box“ fungiert, die Beobachtungen verhindert und Erklärungen vereitelt,³ wird klar, dass Bourdieus soziologische Überarbeitung dieses klassischen philosophischen Konzepts ein machtvolleres Mittel ist, um sozialwissenschaftliche Forschung zu lenken und wirksame soziale Mechanismen abzustecken. Wenn Habitus richtig verwendet wird, erhellt er nicht nur die vielfältige Logik sozialen Handelns, er liefert auch Argumente für ein tieferes Eindringen in das Objekt und eine körperliche Vereinigung mit dem Objekt einer ethnographischen Studie.

Vom Südpazifik zur South Side von Chicago

Da der Begriff des Habitus besagt, dass menschliche Akteure historisch geprägte Lebewesen sind, die in ihren Körpern erworbene Gefühle und Kategorien in sich tragen, die abgelagerte Produkte ihrer vergangenen sozialen Erfahrungen sind, scheint es nützlich, damit zu beginnen, wie ich zur ethnographischen Forschung kam und welche intellektuellen Interessen und Erwartungen ich zur South Side von Chicago mitbrachte. Mein Anstoß zur Feldforschung geht auf eine Zeit vor der Graduate School an der University of Chicago im Jahre 1985 zurück. Um meiner Militärpflicht nachzukommen (wie dies jeder Franzose damals tun musste), wurde ich durch einen glücklichen Zufall beauftragt, im Südpazifik als Soziologe Zivildienst in einem Forschungszentrum von ORSTOM, Frankreichs früherem „Büro für Kolonialforschung“, abzuleisten. So kam es, dass ich zwei Jahre auf Neukaledonien verbrachte, einer französischen Insel im Nordosten Neuseelands, und dort in einem kleinen Forschungsteam – wir waren nur zu dritt – zur Zeit des Kanakenaufstandes im November 1984 arbeitete. Das bedeutet, dass ich in einer sehr brutalen und archaischen kolonialen Gesellschaft lebte und arbeitete, da Neukaledonien in den 1980er-Jahren eine Kolonie vom Typ des 19. Jahrhunderts war, die praktisch intakt bis zum Ende des 20. Jahrhunderts überlebte.⁴ Es war eine außerordentliche soziale Erfahrung für einen angehenden Soziologen, das Schulsystem, die städtebauliche Entwicklung und den sozialen Wandel im Kontext eines Aufstandes, im Ausnahmezustand also, zu erforschen, in Echtzeit die Kämpfe zwischen den Kolonialisten und der Unabhängigkeitsbewegung zu beobachten und konkret über die zivilgesellschaftliche Rolle der Sozialwissenschaft reflektieren zu müssen. Zum

3 Vgl. Jenkins, der diese Annahmen wiederkaut: Richard Jenkins: Pierre Bourdieu. London [u. a.]: Routledge 1992. (= Key sociologists.)

4 Für eine Beschreibung vgl. Alban Bensa: Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche. Paris: Ethnies 1995. (= Ethnies documents. 18–19.)



Beispiel erlaubte man mir, an einem öffentlich nicht zugänglichen Kongress der „Kanak and Socialist National Liberation Front“ / „Front de Libération Nationale Kanake et Socialiste“, FLNKS, in Canala am Höhepunkts der Auseinandersetzungen teilzunehmen, und ich reiste auch zu einer Zeit, als sich niemand mehr auf dem Territorium frei bewegte, rund um „Grande Terre“ (die Hauptinsel) und hielt mich mehrmals auf der Insel Lifou bei Freunden auf, die schon seit langem Kanaken-Kämpfer waren.

Dieses neukaledonische Schlüsselerlebnis sensibilisierte mich für ethno-rassistische Ungleichheit and räumliche Verteilung als Vektor der sozialen Kontrolle – die Kanaken waren mehr oder weniger in isolierte ländliche Gebiete und völlig abgeschottete Bezirke in der Hauptstadt Nouméa verbannt. Diese Erfahrung brachte mir auch die unterschiedlichen Wirkungsweisen von starren Hierarchien von Hautfarbe und Ehre im Alltag und die Wichtigkeit des Körpers als Ziel, Behältnis und Quelle asymmetrischer Machtverhältnisse zum Bewusstsein. Und sie setzte mich extremen Formen abwertender rassistischer Bildsprache aus: Die eingeborenen Melanesier wurden üblicherweise als „überaus primitiv“, ohne jegliche Kultur und Geschichte dargestellt, obwohl sie sich gerade erhoben, um ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.⁵ All dies sollte sich später, in der South Side von Chicago, als äußerst nützlich erweisen, wo Afroamerikaner üblicherweise ganz ähnlich behandelt wurden. Dort in Neukaledonien las ich die Klassiker der Ethnologie, Mauss, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Bateson, etc. (besonders Arbeiten, die den Südpazifik betrafen: die Trobriand Inseln waren sehr nahe), und ich fing an, meine ersten Feldnotizen zu schreiben. Die allerersten entstanden zu Weihnachten 1983, als ich mich beim Luecilla-Stamm in der Wé-Bucht aufhielt, etwa ein Jahr vor ihrem Aufstand zur Erlangung der Unabhängigkeit (der Höhepunkt war ein Abschnitt über eine Fledermausjagd und das Abendessen, bei dem ich unsere geröstete Jagdbeute an jenem Abend verspeisen musste). Diese Notizen verarbeitete ich in meinen ersten Publikationen über Ungerechtigkeiten im Ausbildungssystem, über koloniale Konflikte und über die Veränderungen der melanesischen Gesellschaften unter dem Druck kapitalistischer Expansionspolitik und französischer Herrschaft.

Am Ende meines Aufenthalts in Kaledonien erhielt ich ein vierjähriges Doktoratsstipendium an der University of Chicago, der Wiege US-amerikanischer Soziologie und Heimat der Haupttradition städtischer Ethnographie. Als ich in Upton Sinclairs Stadt ankam, beabsichtigte ich, an einer historischen Anthropologie von kolonialer Herrschaft in Neukaledonien zu arbeiten, aber unerwartet wurde mein Interesse in Richtung schwarz-amerikanisches Ghetto umgelenkt. Einerseits verschloss sich mir der neukaledonische Kontakt ziemlich abrupt, nachdem ich mich offiziell über den mittelmäßigen Bürokraten beschwerte, der mein Vorgesetzter in Nouméa war und mich gezwungen hatte, ihn als Ko-Autor einer Studie über das dortige Schulsystem,

5 Vgl. Pierre Bourdieu und Alban Bensa: Quand les Canaques prennent la parole. In: Actes de la recherche en sciences sociales 56 (1985), S. 69–85.

die ich ganz allein durchgeführt hatte, zu nennen.⁶ Die Direktoren des Instituts in Paris deckten diesen Betrüger nur allzu schnell und verbannten mich praktisch von der Insel. Andererseits wurde ich tagtäglich mit der grauenhaften Realität des Chicagoer Ghettos konfrontiert bzw. was davon noch übrig war. Mir wurde die letzte Studentenwohnung auf dem Campus zugewiesen, die kein anderer haben wollte, und so kam es, dass ich in der 61. Straße, am Rande des schwarzen Armenviertels Woodlawn, wohnte. Ich war ständig erschüttert und verwirrt zugleich, direkt unter meinem Fenster diese städtische Mondlandschaft zu sehen, mit ihren unfassbaren Verfallserscheinungen, dem Elend und der Gewalt, noch verstärkt durch die völlig hermetische Trennung zwischen der weißen, reichen und privilegierten Welt der Universität und den sich selbst überlassenen schwarzamerikanischen Wohngebieten im Umkreis. Da für mich als Westeuropäer solche Ausmaße von städtischem Elend, materieller Not und Rassentrennung unbekannt waren, wurde ich tagtäglich zutiefst intellektuell und politisch herausgefordert. Gerade zu diesem Zeitpunkt fand meine zweite entscheidende intellektuelle Begegnung statt, und zwar mit William Julius Wilson.⁷

Wilson ist der bedeutendste afroamerikanische Soziologe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der herausragendste Experte auf dem Gebiet der Verbindung von Rasse und Gesellschaftsschicht in den Vereinigten Staaten – seine Analyse von „Blacks and American Institutions“ in *The Declining Significance of Race*⁸ setzte die Parameter für dieses Forschungsgebiet der Soziologie im Jahre 1978. Er war einer der Professoren, die mich anfangs nach Chicago zogen, und als er mich daher bat, bei dem großen Forschungsprojekt zur städtischen Armut, das er gerade in Angriff genommen hatte, mitzuarbeiten,⁹ ergriff ich die Chance und wurde schnell sein naher Mitarbeiter und Ko-Autor. Dies ermöglichte es mir, mich sofort auf das Thema zu konzentrieren und auch ganz genau zu erfahren, wie diese wissenschaftliche und politische Debatte auf höchster Ebene ablief, besonders in den philanthropischen Stiftungen und Ideenschmieden, die das Wiederaufleben der Debatte um die Problemkreise Rasse, Gesellschaftsschicht und Armut in den Stadtzentren prägten. So begann ich, zunächst als Wilsons Schüler and dann selbständig, mit meinen Untersuchungen über die Veränderungen des schwarzen Ghettos nach den Aufständen

6 Loïc Wacquant: *L'École inégale. Éléments de sociologie de l'enseignement en Nouvelle-Calédonie*. Paris; Nouméa: ORSTOM; Institut culturel mélanésien 1985. (= Sillon d'ignames.)

7 Die erste war die mit Pierre Bourdieu fünf Jahre zuvor, als ich mich nach einer öffentlichen Vorlesung von ihm entschloss, von den Wirtschaftswissenschaften zur Soziologie zu wechseln; vgl. Loïc Wacquant: Bourdieu ins Feld mitnehmen. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 11 (2002), S. 58–64.

8 William J[ulius] Wilson: *The Declining Significance of Race. Blacks and changing American institutions*. Chicago: University of Chicago Press 1978.

9 Die zu behandelnden Themen wurden in etwa in seinem Buch *The Truly Disadvantaged* abgesteckt; William J[ulius] Wilson: *The Truly Disadvantaged. The inner city, the underclass, and public policy*. Chicago: University of Chicago Press 1987.



der 1960er-Jahre, indem ich mich bemühte, mit der pathologisierenden Sicht der Dinge aufzuräumen, die die bisherige Forschung zu dieser Frage durchdrang und entstellte.

Ich verdanke Bill Wilson persönlich und intellektuell sehr viel, als meinem Mentor, der zugleich fordernd und großzügig war: Er ermutigte und unterstützte mich, und er gab mir auch die Freiheit, von seinen Analysen abzuweichen und zeitweise in eine Richtung zu gehen, die seiner diametral entgegengesetzt war. Er lehrte mich zum Beispiel intellektuellen Mut: das Gesamtphänomen zu verfolgen, sehr detailgenau zu arbeiten, schwierige Fragen zu stellen, auch wenn dies bedeutete, damit einige Leute akademisch oder sozial zu verstören. Er lud auch Pierre Bourdieu ein, zu uns über seine algerische Forschungsarbeit über Urbanisierung und Proletarisierung in den frühen 1960er-Jahren zu sprechen.¹⁰ Es stellte sich heraus, dass Bourdieu einige Jahre zuvor versucht hatte, *The Declining Significance of Race* ins Französische übersetzen zu lassen. Dieses Zusammentreffen und die darauf folgende Diskussion bestärkten mich in meiner Annahme, dass ich eine Verbindung zwischen Bourdieus frühen anthropologischen Untersuchungen des Lebens der algerischen untersten Unterschicht und der derzeitigen prekären Lage im schwarzen Ghetto Chicagos, das Wilson beschäftigte, herstellen könnte. Ich wusste aber noch nicht, wie dies gelingen sollte.

Die Ethnographie spielte zu diesem Zeitpunkt aus zwei Gründen eine zentrale Rolle: Einerseits belegte ich mehr anthropologisch als soziologisch orientierte Kurse, weil die Soziologische Fakultät an der University of Chicago damals intellektuell wenig herausfordernd war und weil ich mich durch meine französische Ausbildung zutiefst einem einheitlichen Konzept der Sozialwissenschaft verpflichtet fühlte. Die Kurse, Arbeiten und Förderung durch John und Jean Comaroff, Marshall Sahlins, Bernard Cohn und Raymond Smith trieben mich buchstäblich zur Feldforschung. Andererseits wollte ich schnell einen direkten Beobachtungsposten innerhalb des Ghettos beziehen, da die bestehende Literatur zu diesem Thema das Produkt eines „Blicks von außerhalb“ war, der mir grundlegend voreingenommen, wenn nicht blind erschien.¹¹ Diese Studien waren hauptsächlich statistisch angelegt, von oben herab, durchgeführt von Forschern, die zumeist kein direktes oder auch nur indirektes Wissen darüber hatten, was die tägliche Realität der entrechteten Wohngebiete des Black Belt ausmachte, und die diese Wissenslücke mit Stereotypen aus journalistischen oder akademischen Allgemeinplätzen füllten. Ich wollte die Frage nach

10 Pierre Bourdieu: Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Aus dem Französischen und mit einem Nachwort von Franz Schultheis. Konstanz: UVK 2003. (= Edition discours. 25.)

11 Vgl. Loïc Wacquant: Drei irreführende Prämissen bei der Untersuchung der amerikanischen Ghettos. In: Die Krise der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben. Herausgegeben von Wilhelm Heitmeyer, Rainer Dollase und Otto Backes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. (= Edition Suhrkamp. 2036.) S. 194–210.

dem Ghetto von Grund auf neu stellen, gestützt auf eine genaue Beobachtung der Alltagsaktivitäten und Beziehungen zwischen den Bewohnern jener *terra non grata* und aus genau diesem Grund *terra incognita*.¹²

Ich hielt es für epistemologisch und moralisch unmöglich, über das Ghetto zu forschen, ohne Wissen aus eigener Erfahrung darüber erlangt zu haben, eben weil das Ghetto ja da war, buchstäblich vor meiner Haustüre (im Sommer konnte man nächtliche Schießereien von der anderen Straßenseite hören), und weil die bekannten Arbeiten zu diesem Thema mir so voll von unlogischen oder schädlichen akademischen Vorstellungen zu sein schienen, beginnend mit dem wissenschaftlichen Mythos von der „Unterschicht“, was in jenen Jahren echte intellektuelle Heimarbeit war.¹³ Als weißer Franzose war ich durch meine prägenden sozialen und intellektuellen Erfahrungen diesem Milieu völlig fremd, und umso mehr fühlte ich mich gedrängt, damit praktisch vertraut zu werden. Nach einigen Fehlversuchen fand ich zufällig einen Box-Klub in Woodlawn, drei Blocks von meiner Wohnung entfernt. Ich meldete mich an und behauptete, ich wolle boxen lernen, einfach weil es da keine andere Möglichkeit gab. In Wirklichkeit war ich weder neugierig noch interessierte ich mich für diese faustkämpferische Welt an sich (ich wollte jedoch ordentlich trainieren). Das Gym sollte nur als Plattform für meine Beobachtungen im Ghetto dienen, ein Ort, an dem ich potenzielle Informanten treffen würde.

Der Habitus kommt ins Gym

Doch sehr schnell erwies sich das Gym nicht nur als wunderbares Fenster, um das tägliche Leben junger Männer aus meiner Nachbarschaft zu beobachten, sondern auch als komplexer Mikrokosmos mit einer Geschichte, einer Kultur und einem sehr intensiven und reichen sozialen, ästhetischen, emotionalen und moralischen Eigenleben. Binnen weniger Monate entstand ein sehr starkes, körperliches Band zu den Stammgästen des Klubs und zum alten Trainer, DeeDee Armour, der so etwas wie mein Adoptivvater wurde. Allmählich bemerkte ich, dass ich mich fast magnetisch so sehr zum Boxsport hingezogen fühlte, dass ich fast meine ganze Zeit im Gym oder in der Nähe verbrachte. Nach etwa einem Jahr beschloss ich, mich meiner zweiten Forschungsfrage zu widmen, nämlich nach der sozialen Logik einer körperlichen Fertigkeit. Was erregt Boxer? Warum widmen sie sich dieser rauesten

12 Vgl. als ersten Versuch Loïc Waquant: *The Zone*. In: *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Herausgegeben von Pierre Bourdieu [u. a.] Konstanz: UVK 1997. (= Edition discours. 9.) S. 179–207.

13 Vgl. für kritische Abhandlungen *The Underclass Debate. Views from history*. Herausgegeben von Michael B. Katz. Princeton: Princeton University Press 1993 und Herbert Gans: *The War Against the Poor. The underclass and antipoverty policy*. New York: Basic Books 1995; für eine begriffliche Analyse vgl. Loïc Waquant: *Die städtische „Underclass“ im sozialen und wissenschaftlichen Imaginären Amerikas*. In: *Unterschicht. Kulturwissenschaftliche Erkundungen der „Armen“ in Geschichte und Gegenwart*. Herausgegeben von Rolf Lindner und Lutz Musner. Freiburg i. Br.; Berlin: Rombach 2008. (= Rombach Wissenschaften. Edition Parabasen. 8.) S. 59–78.



und destruktivsten aller Sparten? Wie wachsen in ihnen der Wunsch und die Fähigkeiten, um darin zu bestehen? Welche Rolle spielen in all dem das Gym, die Straße, die allgegenwärtige Gewalt and der Rassismus, das Eigeninteresse, die Freude und der kollektive Glaube an die Möglichkeit, all das zu überwinden? Wie entsteht eine soziale Kompetenz, die eine an den Körper gebundene Kompetenz ist und die durch eine stille Pädagogik von bewegten Körpern vermittelt wird? Kurz gesagt, wie wird der *faustkämpferische Habitus* konstruiert und dargestellt? So kam ich dazu, an zwei miteinander verbundenen Projekten gleichzeitig zu arbeiten – zwei Projekten, die vordergründig sehr verschieden, aber in Wirklichkeit eng miteinander verknüpft waren: die körperliche Mikrosoziologie des Boxen-Lernens als subproletarische körperliche Fertigkeit *im Ghetto*, die einen besonderen „Ausschnitt“ dieses Universums von unten und von innen bietet,¹⁴ und eine historische und theoretische Makrosoziologie *des Ghettos* als Instrument rassistisch bedingter Abschottung und sozialer Herrschaft, die eine verallgemeinernde Sicht von oben und außen liefert.¹⁵

Ich hatte vom ersten Nachmittag im Gym an damit begonnen, nach jeder Trainingseinheit ein Tagebuch zu führen, anfangs um das übermächtige Gefühl loszuwerden, in dieser faustkämpferischen Umgebung in vielen Hinsichten fehl am Platze zu sein, ohne zu wissen, was ich mit diesen Notizen letztlich anfangen würde. Bald aber ging ich dazu über, systematisch Aufzeichnungen zu machen und den verschiedenen Facetten des Boxsports nachzuspüren. Der Habitus-Begriff erschien mir sofort brauchbar als konzeptuelles Instrument, um meinen persönlichen Erfahrungen als Box-Schüler Sinn zu verleihen, und als nützliches Gerüst, um meine ständigen Beobachtungen der faustkämpferischen Pädagogik zu ordnen. Ich hatte Bourdieus anthropologische Arbeiten während meiner kaledonischen Jahre von vorn bis hinten gelesen. Daher war ich auch gut vertraut mit seiner Darstellung dieses Konzepts, das darauf abzielt, den Gegensatz zwischen einem Objektivismus, der die Lebenspraxis mechanisch auf strukturelle Notwendigkeiten reduziert, und einem Subjektivismus, der den persönlichen Willen und die Intentionen der Akteure mit der Motivation ihrer Handlungen verwechselt, zu überwinden.¹⁶ Der Autor des Buches *Entwurf einer Theorie der Praxis*¹⁷ hatte das Habitus-Konzept von einer Vielzahl von Philosophen abgeleitet, angefangen mit Aristoteles über Thomas von Aquin bis Husserl,

14 Wacquant, *Leben für den Ring*.

15 Loïc Wacquant: *Urban Outcasts. A comparative sociology of advanced marginality*. Cambridge: Polity Press 2008.

16 Vgl. Pierre Bourdieu: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987; für eine Genealogie und Exegese des Begriffes vgl. Loïc Wacquant: *Habitus*. In: *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Herausgegeben von Jens Beckert und Milan Zafirovski. London: Routledge 2004, S. 315–319.

17 Pierre Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft*. Aus dem Französischen von Cordula Pialoux (1. Teil) und Bernd Schwibs (2. Teil). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.

um eine dispositionelle Handlungstheorie zu entwickeln, die anerkennt, dass soziale Akteure nicht passive Wesen sind, die von äußeren Kräften gezogen oder geschoben werden, sondern geschickte Kreaturen, die die soziale Realität durch „Kategorien der Erkenntnis, Einschätzung und Handlung“ aktiv konstruieren. Aber anders als die Phänomenologie betont Bourdieu, dass diese Kategorien zwar elastisch und verbreitet, nicht aber universell (oder transzendental im Kant'schen Sinne) sind und dass die generative Matrix, die sie erzeugen, nicht unveränderlich ist. Sie sind vielmehr sozial konstruiert als verkörperte Ablagerungen individueller und kollektiver Geschichte.

„Als Produkt von Geschichte erzeugt Habitus individuelle und kollektive Praktiken und daher wieder Geschichte in Übereinstimmung mit den Schemata, die von der Geschichte erzeugt werden. Er sichert die gestalterische Gegenwart vergangener Erfahrungen, die, da sie in jedem Organismus in der Form von Denk- und Handlungsschemata gespeichert sind, viel eher die Konformität von sozialen Praktiken und ihre Konstanz über Zeiten hinweg garantieren als formale Regeln und explizite Normen.“¹⁸

Vier Eigenschaften des Habitus-Konzepts boten sich als direkt relevant an, um die soziale Konstruktion von Berufsboxern aufzuzeigen. Erstens bedeutet Habitus eine Menge *erworbener* Fähigkeiten, und niemand wird als Boxer geboren (schon gar nicht ich!): Das Training der Boxer besteht, um genau zu sein, aus körperlichem Drill, asketischen Regeln für den Alltag (was Ernährung, Zeitmanagement, Emotionen und sexuelles Verlangen betrifft) und sozialen Spielen, die darauf abzielen, den Boxern neue, auf ihren faustkämpferischen Kosmos zugeschnittene Fähigkeiten, Kategorien und Wünsche beizubringen. Zweitens bedeutet Habitus, dass die praktische Meisterschaft auf einem Niveau *unterhalb des Bewusstseins und des Diskurses* wirkt, und dies stimmt absolut mit einem bestimmenden Merkmal der Box-Lernerfahrung überein, wo rationales Verstehen wenig hilft (und im Ring sogar ein ernstes Hindernis sein kann), bis man nicht die Box-Techniken mit seinem eigenen Körper erfasst hat.¹⁹ Drittens zeigt das Konzept des Habitus auf, dass ganze Mengen von Anlagen *sich mit der sozialen Verortung und der sozialen Bewegung ändern*: Individuen mit unterschiedlichen Lebenserfahrungen haben verschiedene Denkweisen, Gefühle und Handlungsmuster erworben; ihre ursprünglichen Anlagen sind mehr oder weniger weit entfernt von denen, die der Boxsport erfordert; und daher werden sie mehr oder weniger geeignet oder begabt sein, diesen Sport auszuüben. Das stimmte sicher mit meiner persönlichen Erfahrung und meinen Aufzeichnungen über die unterschiedlichen Verhaltensweisen meiner Box-Kollegen im Laufe der Zeit überein, wenn sie hin- und her gerissen wurden zwischen den Verlockungen der Straße und des Gym, wenn sie sich der Autorität des Trainers unterwarfen und wenn sie ihr Selbst in Übereinstimmung mit den hohen Anforderungen dieses Sports wiederherzustellen

18 Bourdieu, Sozialer Sinn, S. 101.

19 Vgl. Loïc Wacquant: The Pugilistic Point of View. How boxers think and feel about their trade. In: Theory and Society 24 (1995), Nr. 4, S. 489–535.



suchten. Viertens sind die sozial gegründeten konativen und kognitiven Strukturen, die den Habitus ausmachen, dehnbar und übertragbar, weil sie das Resultat *pädagogischer Arbeit* sind. Wenn man dem Habitus näher kommen möchte, dann muss man nur die organisierten *Praktiken der Einimpfung* untersuchen, durch die er seine Erinnerungsschichten aufbaut.²⁰

Der „magische Moment“ meiner Feldforschung, der diese theoretischen Vorahnungen fokussierte und der das, was für mich ursprünglich eine Nebenbeschäftigung war, in eine tiefeschürfende Untersuchung der sozialen Logik von Verkörperung verwandelte, war eher unrühmlich: Beim Übungsboxen im Mai 1989, neun Monate nachdem ich mit dem Training begonnen hatte, erlitt ich einen Nasenbeinbruch. Diese Verletzung zwang mich für längere Zeit auszusetzen, und damals drängte mich Pierre Bourdieu, einen Forschungsbericht über meine Initiation für ein Themenheft der *Actes de la recherche en sciences sociales* zur Vorbereitung von „The Space of Sports“ zu verfassen. Das Resultat war ein langer Artikel, der mir zeigte, dass es sowohl sinnvoll also auch ertragreich war, die Theorie des Handelns, die in dem Begriff des Habitus beinhaltet ist, in ein empirisches Experiment zur praktischen Produktion von Berufsboxern im Woodlawn Gym zu verwandeln.²¹ Dieser Artikel wurde bald durch meine intensivere theoretische Beschäftigung mit dem Habitus erweitert.

Während ich meine Nachforschungen über das Boxen und das Ghetto durchführte, war ich in ständigem Kontakt mit Pierre Bourdieu, der mich ermutigte und anleitete. Als er erfuhr, dass ich mich zum Erlernen des Boxsportes im Woodlawn Boys Club angemeldet hatte, schrieb er mir kurz ungefähr folgendes: „Steh's durch, du wirst in diesem Gym mehr über das Ghetto lernen als aus allen Studien dieser Welt.“ (Später, als ich tiefer in diese Welt eindrang, bekam er es doch etwas mit der Angst zu tun, und er riet mir, mich etwas zurückzuziehen. Als ich mich für einen Kampf im Chicagoer Golden Gloves-Turnier anmeldete, drohte er mir zunächst, mich zu verstoßen, da er fürchtete, dass ich mich verletzen würde, dann aber sah er ein, dass es keinen Grund zur Panik gab: Ich hatte mich für dieses Experiment bestens vorbereitet.) Bourdieu kam mehrmals nach Chicago, besuchte das Gym und traf DeeDee und meine Boxer-Freunde (ich stellte ihn als „Mike Tyson der Soziologie“ vor). Während eines dieser Besuche kam uns die Idee eines Buchprojektes, das das Herzstück seines Werkes für eine angloamerikanische Leserschaft erläutern würde, da es hier die größten Rezeptionsschwierigkeiten und Hindernisse für eine positive und fruchtbare Aufnahme seiner Modelle gab. Drei Jahre Arbeit quer über den Atlantik (mit Fax, Telefon, Briefen und Treffen, die alle paar Monate stattfanden) widmeten wir dem Verfassen dieses Buches mit dem Titel *An Invitation to Reflexive*

20 Vgl. Loïc Wacquant: Pugs at Work. Bodily capital and bodily labor among professional boxers. In: *Body and Society* 1 (1995), Nr. 1, S. 65–94.

21 Vgl. Loïc Wacquant: Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 80 (1989), S. 33–67 und Wacquant, Bourdieu ins Feld mitnehmen.

Sociology,²² in dem wir die Verbindung von Habitus, Kapital und Feld darlegen. Während jener Jahre führte ich quasi ein Jekyll-and-Hyde-Dasein: Ich boxte tagsüber und befasste mich in der Nacht mit Sozialtheorie. Am Nachmittag ging ich normalerweise ins Gym, trainierte und hängte mit meinen Kumpels herum, und ich „diskutierte“ stundenlang mit unserem Trainer DeeDee, bevor ich ihn nach der Sperrstunde heimfuhr. Und später am Abend, nachdem ich meine Feldnotizen getippt hatte, wandte ich mich dem Buchmanuskript mit Bourdieu zu. Das war manchmal berauschend und stärkend, manchmal aber auch mühsam. Aber die Trainingseinheiten am Tag waren für mich eine Atempause von den theoretischen Überlegungen und stellten starke Anregungen dar, die eher abstrakten Themen des Buches in sehr profaner Weise empirisch durchzudenken. Die Soziologie des Ghettos (die ich erweitert hatte, um sie mit der postindustriellen französischen Vorstadt vergleichen zu können), die körperliche Ethnographie des geschulten Körpers und die theoretische Arbeit mit Bourdieu: Alle diese Stränge wurden sorgfältig analysiert und gleichzeitig miteinander verwoben.

Das Box-Projekt ist in Bezug auf seine Parameter eine ethnographische Studie im ganz klassischen Sinn, eine Art von Dorfstudie, wie sie in den 1940er-Jahren von britischen Anthropologen durchgeführt wurden, abgesehen davon, dass mein Dorf das Box-Gym und sein Kontext und mein „Stamm“ die Boxkämpfer und ihre Gefolgschaft waren. Ich behielt diese strukturelle und funktionale Einheit bei, weil sie die Boxer einschließt und einen spezifischen zeitlichen, beziehungsgeflechtlichen, mentalen, emotionalen und ästhetischen Horizont erzeugt, welcher den Faustkämpfer in den Vordergrund rückt, ihn seine Lebenswelt „heroisieren“ lässt und ihn damit aus seiner gewöhnlichen Umgebung heraushebt.²³ Ich wollte zu allererst die gespaltene „symbiotische Gegensatz“-Beziehung zwischen Ghetto und Gym und zwischen Straße und Boxring analysieren. Als nächstes wollte ich zeigen, wie die soziale und symbolische Struktur des Gym die Vermittlung der Techniken dieser „männlichen Kunst“ und die Entstehung des kollektiven Glaubens an die faustkämpferische *illusio* steuert. Und letztlich wollte ich die praktische Logik einer körperlichen Praxis durchdringen, die durch die langen Lernjahre am eigenen Ich wirklich an der äußersten Grenze der Praxis arbeitet. Drei Jahre lang tauchte ich in die örtliche Umgebung ein und wurde von dem Spiel förmlich aufgesaugt. Ich lernte boxen und nahm an allen Vorbereitungsphasen des Faustkämpfers teil, bis hin zum Wettkampf im großen Amateurboxturnier der Golden Gloves. Ich folgte meinen Box-Kumpels auf ihren persönlichen und beruflichen Wanderschaften. Und ich hatte routinemäßig mit Trainern, Managern, Organisatoren etc. zu tun, die aktiv im Boxgeschäft involviert sind und sich um das „blutige Show-

22 Pierre Bourdieu und Loïc Wacquant: Reflexive Anthropologie. Aus dem Französischen von Hella Beister. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

23 Vgl. Loïc Wacquant: Protection, discipline et honneur. Une salle de boxe dans le ghetto américain. In: *Sociologie et sociétés* 27 (1995), Nr. 1, S. 75–89.



business“ kümmern.²⁴ Dabei wurde ich in die sinnlichen und moralischen Windungen des Faustkampfes bis zu dem Punkt hineingezogen, da ich ernsthaft daran dachte, meine akademische Laufbahn zu unterbrechen, um ein Profi zu werden.

Aber wie das oben Gesagte schon klarmachen hätte müssen, waren das Ziel und die Methode dieser Untersuchung ganz und gar nicht von der klassischen Art. *Leben für den Ring* stellt eine *empirische und methodologische Radikalisierung von Bourdieus Habitus-Theorie* dar. Einerseits öffne ich die „Black Box“ des faustkämpferischen Habitus, indem ich die Produktion und Organisation der kognitiven Kategorien, körperlichen Fähigkeiten und Wünsche aufzeige, die zusammen genommen das Können und die Bedürfnisse definieren, die einen Boxer ausmachen. Andererseits verende ich Habitus als methodisches Mittel, das heißt, ich begeben mich selbst in den örtlichen Strudel des Handelns, um auf praktische Weise und in Echtzeit die Fähigkeiten des Boxers mit dem Ziel zu erwerben, die magnetischen Kräfte zu erklären, die dem faustkämpferischen Universum eigen sind. Dadurch kann ich die machtvolle Faszination einer Kombination von Geschicklichkeit, Sinnlichkeit und Moral aufzeigen, die den Faustkämpfer an seine Tätigkeit bindet und die verkörperten Kategorien von Risiko und Erlösung prägt, die es dem Boxer ermöglichen, das dumpfe Gefühl, extrem ausgenutzt zu werden, zu bewältigen.²⁵ Die Methode überprüft auf diese Weise die Theorie des Handelns, die der Analyse gemäß einem rekursiven und reflektiven Forschungsdesign zugrunde liegt.

Die Idee, die mich hierher führte, war es, die Logik der beteiligten Beobachtung zu einem Punkt zu führen, wo sie sich umdreht und sich in beobachtende Teilnahme wandelt. In der angloamerikanischen Tradition werden Studierende der Anthropologie, die zum ersten Mal Feldforschung betreiben, gewarnt: „Lasst euch nicht total auf eure Forschungsobjekte ein!“ In der französischen Tradition hingegen ist radikales Eintauchen zulässig – man denke nur an Jeanne Favret-Saadas *Die Wörter, der Zauber, der Tod*²⁶ –, aber nur unter der Bedingung, dass dies Hand in Hand geht mit einer subjektivistischen Epistemologie, die uns in den inneren Tiefen des anthropologischen Subjektes verloren gehen lässt. Meine Position ist, im Gegensatz dazu, folgende: „Tauche ein, aber sei bewaffnet,“ d. h. ausgestattet mit deinen theoretischen und methodologischen Hilfsmitteln, mit dem vollen Repertoire aller Problematiken deines Faches, mit deinen analytischen und reflexiven Fähigkeiten und geleitet von deiner beständigen Anstrengung, nach dem Schlüsselerlebnis der Initiation *diese Erfahrung zu objektivieren und das Objekt zu konstruieren*, statt sich selbst

24 Vgl. Loïc Wacquant: A Fleshpeddler at Work. Power, pain, and profit in the prizefighting economy. In: *Theory and Society* 27 (1998), Nr. 1, S. 1–42.

25 Vgl. Loïc Wacquant: Whores, Slaves, and Stallions. Languages of exploitation and accommodation among professional fighters. In: *Body and Society* 7 (2001), Nr. 2–3: Special issue on *Commodifying Bodies*, S. 181–194.

26 Vgl. Jeanne Favret-Saada: *Die Wörter, der Zauber, der Tod*. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979. (= edition suhrkamp. 981.)

naiv einfangen zu lassen und konstruiert zu werden. Fang an, tauch ein, aber komm als Soziologe wieder raus! In meinem Fall diente das Konzept des Habitus sowohl als Brücke, um in die Werkstatt des faustkämpferischen Know-how einzudringen und methodisch das Gewebe der Arbeitswelt des Faustkämpfers zu analysieren, als auch als Schutzschild gegen die Versuchung, die soziale Analyse subjektivistisch in ein narzisstisches Geschichtenerzählen umzuwandeln.

Vom Fleisch zum Text

Einige meiner Kritiker, die die narrative Form meines Buches mit seinem analytischen Inhalt vermischten und meine Arbeit als eine Erweiterung der „Berufsstudien“ der zweiten Chicago School²⁷ verkannten, bemerkten nicht einmal die Doppelrolle, welche das Habitus-Konzept in der Untersuchung spielte, und bemängelten sogar die Abwesenheit jeglicher Theorie in meinem Buch.²⁸ In Wirklichkeit sind Theorie und Methode vereint bis zum Punkt der Verschmelzung in eben jenem empirischen Objekt, dessen Darstellung sie möglich machen.

Leben für den Ring ist eine *experimentelle Ethnographie* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, weil der Forscher selbst einer der sozialisierten Körper ist, der in die sozio-moralische und sinnliche Retorte des Box-Gyms geworfen wird, einer der agierenden Körper, deren Umwandlung verfolgt werden soll, um die Alchemie zu durchdringen, durch die die Boxer erschaffen werden. Ein Lernender zu sein ist hier das Mittel, um auf einem praktischen Gebiet ein Meister zu werden, ein Bauchgefühl für das Universum, das es zu erforschen gilt, ein Weg, um die Praxeologie der zu untersuchenden Akteure zu erhellen, wie es Erving Goffman in einem berühmten Vortrag über Feldforschung empfahl²⁹ – und kein Mittel, um in die Subjektivität des Forschers einzutreten. Es handelt sich keineswegs um einen Fall in den bodenlosen Brunnenschacht des Subjektivismus, in welchen sich die „Auto-Ethnographie“ freudvoll stürzt,³⁰ ganz im Gegenteil: Dieser Weg beruht auf der äußerst intimen Erfahrung des sehnenenden und leidenden Körpers, um *in vivo* zu erfassen, wie die Schemata der faustkämpferischen Perzeption, der Wertschätzung und der Handlung kollektiv entstehen und mit unterschiedlicher Intensität von allen Boxern geteilt werden, wo immer sie auch herkommen, wo immer sie hinsteuern und was

27 Vgl. Everett C[herrington] Hughes: *On Work, Race, and the Sociological Imagination*. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press 1994. (= *The heritage of sociology*.)

28 Vgl. Loïc Wacquant: *Shadowboxing with Ethnographic Ghosts. A rejoinder*. In: *Symbolic Interaction* 28 (2005), Nr. 3: *A Review of Loïc Wacquant's Body and Soul*, S. 441–447.

29 Erving Goffman: *On Fieldwork*. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 18 (1989), S. 123–132.

30 Vgl. *Auto/Ethnography. Rewriting the self and the social*. Herausgegeben von Deborah E. Reed-Danahay. Oxford; New York: Berg 1997. (= *Explorations in anthropology*.)



immer ihr Status in der Hierarchie des Sports sein mag.³¹ Der Hauptdarsteller dieser Geschichte ist weder „Busy“ Louie noch dieser oder jener Boxer und nicht einmal DeeDee, der alte Trainer, trotz seiner zentralen Rolle als Leiter: Es ist das Gym als soziale und moralische Schmiede.

So behaupte ich, dass ich mit diesem Projekt auf eindeutige, methodisch klare und vor allem *extreme* Weise das getan habe, was alle guten Ethnographen tun, nämlich dass sie sich selbst einen praktischen, fühlbaren und sensorischen Zugriff auf die prosaische Realität, die sie untersuchen, verschaffen, um die Kategorien und Beziehungen zu beleuchten, die das normale Verhalten und die Gefühle ihrer Subjekte strukturieren. Üblicherweise geschieht dies, ohne dass darüber gesprochen oder ohne dass die Rolle der „Ko-Präsenz“ mit dem zu erforschenden Phänomen thematisiert wird, oder indem die Forscher (sich selbst oder andere) in dem Glauben lassen, dass dies ein mentaler Prozess sei und kein körperliches oder sinnliches Lernen, welches unter die Bewusstseinsebene vordringt, bevor es durch Sprache vermittelt wird. *Leben für den Ring* bietet eine Live-Demonstration der verschiedenen Möglichkeiten und Vorzüge einer *körperlichen Soziologie*, die sich voll auf die Tatsache beruft, dass der soziale Akteur ein leidendes Lebewesen ist, ein Wesen aus Fleisch und Blut, mit Nerven und Eingeweiden, geleitet von Leidenschaften und ausgestattet mit verkörpertem Wissen und Fähigkeiten – im Gegensatz zum *animal symbolicum* der neokantianischen Tradition, die einerseits von Clifford Geertz³² und den Anhängern der interpretativen Anthropologie und andererseits von Herbert Blumer³³ und den symbolischen Interaktionisten wieder aufgewärmt wurde – und dass *eben dies auch für den beobachtenden Soziologen gilt*. Das bedeutet, dass wir den Körper der Soziologen wieder zurück ins Spiel bringen müssen, nicht als Hindernis für das Verständnis, wie es uns das weit verbreitete Stereotyp von intellektueller Praxis weismachen wollte, sondern als ein Vektor für die Erkenntnis der sozialen Welt.

Leben für den Ring ist keine Übung in reflexiver Anthropologie im Sinne von „post-strukturalistischer“ oder „postmoderner“ Anthropologie. Für diese ist die Wiederkehr des analytischen Blicks entweder auf das wissende Subjekt in seiner persönlichen Intimität gerichtet oder auf den Text, den es seiner Umgebung liefert, und die Kreisläufe von Macht und Wissen, in denen es sich in einer gegensätzlichen und selbst zerstörerischen Beziehung zum Relativismus bewegt.³⁴ Diese Formen von

31 Vgl. Loïc Wacquant: *Carnal Connections. On embodiment, membership and apprenticeship*. In: *Qualitative Sociology* 28 (2005), Nr. 4: Response to the Special issue on *Body and Soul* 28, Nr. 3, S. 445–471.

32 Vgl. Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

33 Vgl. Herbert Blumer: *Symbolic Interaction. Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1969.

34 Vgl. Kirsten Hastrup: *A Passage to Anthropology. Between experience and theory*. London [u. a.]: Routledge 1995; George E. Marcus: *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press 1998. (= Princeton paperbacks.)

Reflexivität, seien sie narzisstisch oder diskursiv, sind recht oberflächlich; sie sind sicherlich kurzfristig in einem Forschungsvorhaben nützlich, indem sie das Spiel der barbarischsten Neigungen zügeln (die in jemandes Identität und Lebenslauf, in den Affekten und rhetorischen Effekten begründet sein mögen). Aber sie halten die Bewegung der Kritik an genau jenem Punkt auf, wo sie beginnen sollte, indem sie ständig die Kategorien und Techniken der soziologischen Analyse und der Beziehung zur Welt, die sie voraussetzen, in Frage stellen. Es ist diese Rückkehr zu den *Instrumenten für die Konstruktion des Objekts* und nicht zum Subjekt der Objektivierung, die das Markenzeichen der sogenannten *epistemischen Reflexivität* ist.³⁵ Und hierin besteht noch ein Unterschied zur „ökologischen“ oder textuellen Reflexivität der subjektivistischen Anthropologen: Epistemische Reflexivität wird nicht am Ende des Projekts, *ex post*, angewandt, wenn der abschließende Forschungsbericht erstellt werden muss, sondern *durante*, in jedem Abschnitt der Untersuchung. Sie zielt auf die Gesamtheit der Forschungsroutine ab, angefangen mit der Auswahl der Orte und der Zusammenstellung der Informanten bis hin zur Wahl der Fragen, die man stellen oder vermeiden möchte, sowie auf die Verwendung der theoretischen Schemata, auf die methodologischen Mittel und die Präsentationstechniken zu dem Zeitpunkt, zu dem sie angewandt werden.

Leben für den Ring ist daher ein reflexives Buch in dem Sinne, dass mich das Design der Untersuchung dazu zwang, ständig über die Tauglichkeit der verwendeten Forschungsmethode zur Beantwortung der Forschungsfrage zu reflektieren ebenso wie über den Unterschied zwischen der praktischen Beherrschung und der theoretischen Beherrschung der Praxis, über die Diskrepanz zwischen der Sinnestäuschung und analytischem Verstehen und über die Lücke zwischen dem Bauchgefühl und dem Verstand, dem *ethos* und dem *logos* des Faustkampfes wie auch der Soziologie. In gleicher Weise ist *Urban Outcasts*, das makrosoziologische Begleitbuch, das die Struktur und Erfahrung städtischer Isolierung im schwarz-amerikanischen Ghetto mit derjenigen in der französischen städtischen Peripherie vergleicht, eine Arbeit über reflexive städtische Soziologie, weil es ständig genau diejenigen Kategorien abfragt, die es in Frage stellt und ins Spiel bringt – „Unterschicht“, „Innenstadt“, „Pariser Vororte“, Hyperghetto, Anti-Ghetto, Prekariat –, um die neuen Spielarten der Marginalisierung in der Stadt denken zu können. Und weil es auf einer klaren Unterscheidung zwischen Laienkategorien und analytischen Kategorien beruht, was für mich die Grundlage von Reflexivität darstellt.

Epistemische Reflexivität wird von Ethnographen umso dringender benötigt, als sich alles dazu verschwört, sie einzuladen, sich den vorgefertigten Konstrukten des gesunden Menschenverstandes zu unterwerfen, ob aus Laien- oder Gelehrtenquelle kommend. Es ist die methodologische Pflicht der Ethnographen, die Akteure ihrer Untersuchung aufmerksam zu beobachten und deren Standpunkt ernst zu nehmen.

35 Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie*; Pierre Bourdieu: *Participant Observation*. The Huxley Medal lecture. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (2003), Nr. 2, S. 281–294.



Wenn sie ihre Aufgabe gut erfüllen, werden sie sich auch zu diesen Akteuren emotional hingezogen fühlen, was zu mehr Identifikation und Transfer führt.³⁶ Zu guter Letzt ähnelt das Image der Ethnographie (auch bedauerlicherweise in den Augen anderer Soziologen) dem von Geschichtenerzählen, Tagebuchschreiben, wenn nicht sogar der Narrativik überhaupt. Umso wichtiger ist es zu verstehen, dass der Anthropologe oder Soziologe, der Feldforschung betreibt, die *doppelte Reflexivitätsdosis* benötigt. Das versuchte ich in *Scrutinizing the Street* zu zeigen, wo es um jüngste Entwicklungen und Schwächen in der amerikanischen städtischen Ethnographie geht.³⁷ Das angestrebte Ziel meiner Kritik sind nicht die drei Bücher über Rasse und Armut in der Stadt, die ich peinlich genau analysiere (und schon gar nicht ihre Autoren, die hier einfach als Punkte im akademischen Raum fungieren, oder ihre politischen Ansichten, die mir völlig gleichgültig sind), sondern eine bestimmte epistemologische Haltung des unreflektierten Unterwerfens unter Laienmeinungen, unter übliche Moralvorstellungen, unter die Versuchung offizieller Denkschulen und unter die Regeln des akademischen Decorum. Eine solche Haltung ist die Quelle ernster wissenschaftlicher Fehler, da diese systematisch sind und den gesunden Menschenverstand von Laien und Wissenschaftlern auf ihrer Seite haben.

Um es den Lesern zu ermöglichen, den Nervenkitzel eines jungen Boxers mitzuerleben und sowohl die Logik der Feldforschung als auch ihr Endprodukt greifbar zu machen, musste ich zu einer quasi-theatralischen Schreibweise greifen. Wie sollte ich vom Bauch zum Hirn, vom Verständnis des Körpers zum Wissen vom Text vordringen? Hier besteht ein echtes Problem für die konkrete Epistemologie, über das wir noch nicht genügend reflektiert haben und das mir lange als beinahe unlösbar erschien (trotz verschiedener Anläufe und Diskussionen zur formalen Innovation und poetischen Ausführung unter Anthropologen). Um die fleischliche Dimension der normalen Existenz und die körperliche Verankerung des praktischen Wissens, das den Faustkampf ausmacht – aber auch jede praktische Tätigkeit, sogar jene der soziologischen Analyse, die am wenigsten „körperlich“ erscheint – wiederzugeben, ist in der Tat eine gründliche Überprüfung der Art und Weise, wie Sozialwissenschaft geschrieben wird, vonnöten. In meinem Fall musste ich einen Stil finden, der mit der monologischen, monochromatischen, linearen Textgestaltung bricht, wie üblicherweise Forschungsberichte abgefasst sind und von der sich der Ethnograph distanziert hat, und ich musste viel facettenreicher schreiben und Stil und Genre abwechseln, um den Geschmack und den Schmerz des Handelns für die Leser einzufangen und ihnen zu vermitteln.³⁸

36 Zu einer scharfsinnigen Analyse der methodologischen Verwendung von Transfer in *Leben für den Ring* vgl. Philip Manning: *Freud and American Sociology*. Cambridge: Polity Press 2005.

37 Vgl. Loïc Wacquant: *Scrutinizing the Street*. Poverty, morality, and the pitfalls of urban ethnography. In: *American Journal of Sociology* 107 (2002), Nr. 6, S. 1468–1532.

38 Vgl. Loïc Wacquant: *Lust und Leid des Handelns*. Nachwort zu: Wacquant, *Leben für den Ring*, S. 269–274.

Leben für den Ring ist gegen den Subjektivismus geschrieben, gegen den Narzissmus und Irrationalismus, die die so genannte „postmoderne“ Literaturtheorie stützen, aber das bedeutet nicht, dass wir deswegen auf die literarischen Techniken und Mittel der dramatischen Exposition, die diese Tradition bereitstellt, verzichten müssen. Deswegen vermischt das Buch drei Schreibweisen, die ineinander verflochten sind, wobei in jedem der drei Teile einer Schreibweise der Vorzug gegeben wird, sodass die Leser sanft vom Konzept zur Empfindung, von der Analyse zur Erfahrung geleitet werden. Der erste Teil verankert einen klassischen soziologischen Stil in einer analytischen Form, die am Anfang Strukturen und Mechanismen identifiziert, um dem Leser die Mittel zur Verfügung zu stellen, die er benötigt, um zu klären und zu verstehen, worum es geht. Der Ton des zweiten Teils wird geprägt vom ethnographischen Stil im engeren Sinne, d. h. es wird eine dichte Darstellung von Möglichkeiten der Seinsweisen, der Denkart, der Gefühlsäußerungen und des wirklichen Handelns geliefert, wie sie dem beschriebenen Milieu eigen sind, wo man diesen Mechanismen in der Handlung wieder begegnet, und zwar durch die Wirkungen, die diese hervorrufen. Der Moment der Erfahrung folgt im dritten Teil in Form einer „soziologischen Erzählung“, die gefühltes Handeln wiedergibt, als gelebte Erfahrung eines Subjekts, das gleichzeitig auch der Analyst selbst ist.

Durch die ausgewogene Kombination dieser drei Schreibweisen – die soziologische, die ethnographische und die literarische –, wobei letztere während des Abfassens des Buches immer wichtiger wurde, soll es den Lesern ermöglicht werden, die Ursprünge und Abwandlungen des faustkämpferischen Handelns emotional zu erfahren und zugleich rational zu erfassen. Um dies zu erreichen, produziert der Text ein analytisches Geflecht aus Passagen genauestens editierter Feldnotizen, Kontrapunkten – bestehend aus Porträts der wichtigsten Akteure und Ausschnitten aus Interviews – sowie Fotos, die ein synthetisches Erfassen des dynamischen Wechselspiels der Faktoren und Formen, die in der Analyse aufgelistet worden sind, erleichtern sollen, um den Lesern eine Chance zu geben, den Pulsschlag des Faustkampfsports „mit eigenen Augen zu berühren“. Auch hier hängt alles zusammen: die Theorie des Habitus, die Verwendung von Lernprozessen als Untersuchungstechnik, der Ort, der dem fühlenden Körper als Vektor des Wissens eingeräumt wird, und innovativer Sprachgebrauch. Sicherlich macht es keinen Sinn, körperliche, von tatsächlicher Initiation getragene Soziologie zu betreiben, wenn das, was über den sensomotorischen Magnetismus des Boxer-Universums herausgearbeitet worden ist, letztlich später beim Schreiben wieder aufgrund der Annahme, dass man sich an die von Humes Positivismus und dem neo-Kant'schen Kognitivismus postulierten Diktate halten muss, verschwindet.

Viele Soziologen sehen Theorie als eine Menge abstrakter Begriffe, die entweder hoch oben im reinen Himmel der Ideen, unverbunden mit den wesentlichen Details der Durchführung der Untersuchung, schweben oder die Antworten geben auf empirische Fragen, die die Untersuchung aufwirft, um diese in der realen Welt zu entdecken, wie etwa im Ansatz der „grounded theory“. Das ist eine falsche In-



terpretation der Verbindung von Theorie und Forschung und von Ethnographie im Besonderen. Ob sich der Forscher dessen bewusst ist oder nicht, Theorie wird immer die Feldforschung vorantreiben, da, wie Gaston Bachelard es gelehrt hat, der Vektor von Wissen „vom Rationalen zum Realen“ weist und nicht umgekehrt.³⁹ Und Theorie muss notwendigerweise Beobachtung miteinschließen, um sich dann in Behauptungen über ein empirisch vorhandenes Objekt zu wandeln. Das trifft auf Habitus zu, der, wie jedes Konzept, nicht eine Antwort auf eine Forschungsfrage ist, sondern eine geordnete Methode darstellt, um Fragen über die soziale Welt zu stellen – in dem Beispiel, das hier wiedergegeben worden ist, ist Habitus ein methodologischer Plan, um die soziale Konstruktion der Faustkämpfer in ihrer alltäglichen Umgebung genauestens zu analysieren.

Literaturverzeichnis

AUTO/ETHNOGRAPHY. *Rewriting the self and the social*. Herausgegeben von Deborah E. Reed-Danahay. Oxford; New York: Berg 1997. (= *Explorations in anthropology*.)

BACHELARD, GASTON: *Der neue wissenschaftliche Geist*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

BENSA, ALBAN: *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*. Paris: Ethnies 1995. (= *Ethnies documents*. 18–19.)

BLUMER, HERBERT: *Symbolic Interaction. Perspective and method*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1969.

BOURDIEU, PIERRE: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Aus dem Französischen von Cordula Pialoux (1. Teil) und Bernd Schwibs (2. Teil). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.

BOURDIEU, PIERRE: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

BOURDIEU, PIERRE: *Participant Objectivation. The Huxley Medal lecture*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (2003), Nr. 2, S. 281–294.

BOURDIEU, PIERRE: *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Aus dem Französischen und mit einem Nachwort von Franz Schultheis. Konstanz: UVK 2003. (= *Edition discours*. 25.)

BOURDIEU, PIERRE; BENSA, ALBAN: *Quand les Canaques prennent la parole*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 56 (1985), S. 69–85.

BOURDIEU, PIERRE; WACQUANT, LOÏC: *Reflexive Anthropologie*. Aus dem Französischen von Hella Beister. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

39 Gaston Bachelard: *Der neue wissenschaftliche Geist*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 10.

- FAVRET-SAADA, JEANNE: Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979. (= edition suhrkamp. 981.)
- GANS, HERBERT: *The War Against the Poor. The underclass and antipoverty policy.* New York: Basic Books 1995.
- GEERTZ, CLIFFORD: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- GOFFMAN, ERVING: On Fieldwork. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 18 (1989), S. 123–132.
- HASTRUP, KIRSTEN: *A Passage to Anthropology. Between experience and theory.* London [u. a.]: Routledge 1995.
- HUGHES, EVERETT C[HERRINGTON]: *On Work, Race, and the Sociological Imagination.* Herausgegeben und mit einer Einleitung von Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press 1994. (= *The heritage of sociology.*)
- JENKINS, RICHARD: *Pierre Bourdieu.* London [u. a.]: Routledge 1992. (= *Key sociologists.*)
- MANNING, PHILIP: *Freud and American Sociology.* Cambridge: Polity Press 2005.
- MARCUS, GEORGE E.: *Ethnography through Thick and Thin.* Princeton: Princeton University Press 1998. (= Princeton paperbacks.)
- THE *UNDERCLASS DEBATE.* *Views from history. Views from history.* Herausgegeben von Michael B. Katz. Princeton: Princeton University Press 1993.
- WACQUANT, LOÏC: *L'École inégale. Éléments de sociologie de l'enseignement en Nouvelle-Calédonie.* Paris; Nouméa: ORSTOM; Institut culturel mélanésien 1985. (= *Sillon d'ignames.*)
- WACQUANT, LOÏC: *Corps et âme. Notes ethnographiques d'un apprenti-boxeur.* In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 80 (1989), S. 33–67.
- WACQUANT, LOÏC: *The Pugilistic Point of View. How boxers think and feel about their trade.* In: *Theory and Society* 24 (1995), Nr. 4, S. 489–535.
- WACQUANT, LOÏC: *Pugs at Work. Bodily capital and bodily labor among professional boxers.* In: *Body and Society* 1 (1995), Nr. 1, S. 65–94.
- WACQUANT, LOÏC: *Protection, discipline et honneur. Une salle de boxe dans le ghetto américain.* In: *Sociologie et sociétés* 27 (1995), Nr. 1, S. 75–89.
- WACQUANT, LOÏC: *Drei irreführende Prämissen bei der Untersuchung der amerikanischen Ghettos.* In: *Die Krise der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben.* Herausgegeben von Wilhelm Heitmeyer, Rainer Dollase und Otto Backes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. (= *Edition Suhrkamp. 2036.*) S. 194–210.



WACQUANT, LOÏC: The Prizefighter's Three Bodies. In: *Ethnos. Journal of Anthropology* 63 (1998), Nr. 3, S. 325–352.

WACQUANT, LOÏC: The Zone. In: *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Herausgegeben von Pierre Bourdieu [u. a.] Konstanz: UVK 1997. (= *Édition discours*. 9.) S. 179–207.

WACQUANT, LOÏC: A Fleshpeddler at Work. Power, pain, and profit in the prizefighting economy. In: *Theory and Society* 27 (1998), Nr. 1, S. 1–42.

WACQUANT, LOÏC: Whores, Slaves, and Stallions. Languages of exploitation and accommodation among professional fighters. In: *Body and Society* 7 (2001), Nr. 2–3: Special issue on *Commodifying Bodies*, S. 181–194.

WACQUANT, LOÏC: Bourdieu ins Feld mitnehmen. In: *Mittelweg* 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 11 (2002), S. 58–64.

WACQUANT, LOÏC: Scrutinizing the Street. Poverty, morality, and the pitfalls of urban ethnography. In: *American Journal of Sociology* 107 (2002), Nr. 6, S. 1468–1532.

WACQUANT, LOÏC: Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto. Aus dem Französischen von Jörg Ohnacker. Konstanz: UVK 2003. (= *Edition discours*. 35.)

WACQUANT, LOÏC: *Body and Soul. Notebooks of an apprentice boxer*. New York; Oxford: Oxford University Press 2004.

WACQUANT, LOÏC: Habitus. In: *International Encyclopedia of Economic Sociology*. Herausgegeben von Jens Beckert und Milan Zafirovski. London: Routledge 2004, S. 315–319.

WACQUANT, LOÏC: Carnal Connections. On embodiment, membership and apprenticeship. In: *Qualitative Sociology* 28 (2005), Nr. 4: Response to the Special issue on *Body and Soul* 28, Nr. 3, S. 445–471.

WACQUANT, LOÏC: Shadowboxing with Ethnographic Ghosts. A rejoinder. In: *Symbolic Interaction* 28 (2005), Nr. 3: A Review of Loïc Wacquant's *Body & Soul*, S. 441–447.

WACQUANT, LOÏC: *Urban Outcasts. A comparative sociology of advanced marginality*. Cambridge: Polity Press 2008.

WACQUANT, LOÏC: Die städtische „Underclass“ im sozialen und wissenschaftlichen Imaginären Amerikas. In: *Unterschicht. Kulturwissenschaftliche Erkundungen der „Armen“ in Geschichte und Gegenwart*. Herausgegeben von Rolf Lindner und Lutz Musner. Freiburg i. Br.; Berlin: Rombach 2008. (= *Rombach Wissenschaften. Edition Parabasen*. 8.) S. 59–78.

WILSON, WILLIAM J[ULIUS]: *The Declining Significance of Race. Blacks and changing American institutions*. Chicago: University of Chicago Press 1978.

WILSON, WILLIAM J[ULIUS]: *The Truly Disadvantaged. The inner city, the underclass, and public policy*. Chicago: University of Chicago Press 1987.