

Universität Bielefeld  
Fakultät für Soziologie

**Inauguraldissertation**

Zur Erlangung des akademischen Grades  
„Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)“

**Lebensstil und Ästhetik in der Kulturtheorie Georg Simmels**

- Theoretische Beiträge zur Auseinandersetzung mit der  
Kultursoziologie Pierre Bourdieus

**Vorgelegt von Hyun-Suk Kim-Heinrich**

**Gutachter:** Prof. em. Dr. Otthein Rammstedt  
**Zweitgutachter:** Herr Prof. Dr. André Kieserling

Bielefeld, Dezember 2012

## Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertationsschrift in allen Teilen selbstständig und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die inhaltlich oder wörtlich übernommenen Literaturquellen wurden als solche kenntlich gemacht.

Diese Arbeit wurde an keiner anderen Universität als Dissertation vorgelegt. Es wurde zu keinem Zeitpunkt eine andere Dissertation an einer Universität beantragt, vorgelegt oder abgelehnt.

Bielefeld, Dezember 2012

---

**(Hyun-Suk Kim-Heinrich)**

## Inhalt

Vorwort	I
Einleitung	1
<b>I Lebensstil als gesellschafts- und kulturtheoretischer Topos in der Soziologie</b>	<b>12</b>
Zur begriffsgeschichtlichen Erläuterung des Lebensstils	12
Zum Hintergrund des Aufschwungs der Lebensstilforschung: Erneuerung der Sozialstrukturanalyse	14
Theoretischer Hintergrund: Die kulturalistische Wende	15
Der Stand der Lebensstilforschung	17
Bourdieu als Vertreter der strukturalistischen Ansätze	18
Kulturalistische und voluntaristische Ansätze	19
Simmel als Brückenbauer zwischen strukturalistischen und voluntaristischen Lebensstilansätzen	22
<b>II Geld und Lebensstil in der Kulturtheorie Georg Simmels</b>	<b>26</b>
Interpretationen des simmelschen Werkes	26
Einleitende Thematik	28
Simmels Herrschaftssoziologie	31
Simmels Lebensstilkonzept zwischen Macht- und Rationalitätsproblematik	33
Das Konzept des „Individuums“ innerhalb der Erkenntnissoziologie Simmels	34
Individualität in der Theorie sozialer Differenzierung	36
Individualisierung als Orientierungspunkt des modernen Lebens	39
Ambivalenzen der Individualisierung als Vergesellschaftungsmodus der modernen Gesellschaft	40
Zusammenfassender Überblick	43

Bedeutungszusammenhang des Lebensstils in der Kulturtheorie	44
Der Kulturbegriff	44
Der Mensch als Zweck setzendes und Werkzeug machendes Wesen	46
Die Kultivierung natürlicher Existenz durch die Verlängerung der Zweck- und Mittelreihe	48
Lebensstil als Beziehung von objektiver und subjektiver Kultur	49
Transintensionalität historischer Kulturentwicklung	51
Klassentheoretischer Lebensstilansatz am Leitfaden der Geldtheorie	52
Lebensstil und Klasse und der Besitz von Geld	53
Die Macht des Geldes zur Transformation vom Haben in die Seinssphäre	54
Geld erhöht die Bedeutung der Persönlichkeit	56
Zur Dynamik des Mode- und Lebensstilwandels: Die Dialektik von Distinktion und Nachahmung	58
Lebensstil und Individuum	61
Individualisierung als Ambivalenz der Moderne	62
Simmels Auseinandersetzung mit dem Schicksal der Massen: Individualisierung	64
Simmel, die ästhetische Moderne und die Postmoderne	66
Nietzsche als Geburtshelfer für Simmels Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Individuum	68
Nietzsche als bürgerlicher Kulturkritiker	68
Nietzsche und Simmel	70
Historischer Entstehungszusammenhang der Ästhetisierungstendenz des Lebensstils	73
Simmel und der ästhetische Diskurs an der Wende des 19. Jahrhunderts	74
Simmels Stilkonzept	77
Geld und Lebensstil im Gesamtbild der Moderne	82
Perspektivenwandel der Lebensführung im Zeitalter der Moderne und Postmoderne	83
Das Ziel der Lebenskunst: Glück	86
Räumliche Dimension des Lebensstils: Distanz	88
Die Funktion des Geldes für die Distanzüberwindung	89

Zeitdimensionen des Lebensstils: Rhythmus und Tempo	91
Rhythmus	94
Tempo	96
Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens	97
Simmel und die Problematik des Tempos	99
III Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu	103
Zur Einordnung der Kulturosoziologie Bourdieus in die gegenwärtige Lebensstilforschung	103
Problemzusammenhänge der Lebensstilanalyse	106
Theoretisches Fundament zur empirischen Lebensstilanalyse	107
Soziologische Erkenntnistheorie	108
Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis	111
Die Theorie der Klassifikation	113
Klassentheorie in der Matrix sozialökonomischer und symbolischer Ordnung	117
Der Abschied von der Klassentheorie des marxistischen Ökonomismus'	119
Theorie des Kapitals in ökonomischer, kultureller und sozialer Art	121
Mehrdimensionales Kapitalkonzept zur Begründung einer allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis	124
Bourdieu und Weber	127
Kulturosoziologischer Deutungsversuch des Lebensstils	129
Kultur als semantischer Schlüssel zur Typologie verschiedener Lebensstile	130
Symbolische Gewalt	132
Ästhetik, Lebensstil und Klasse	136
Die historische Entwicklung des kulturellen Feldes	138
Bourdieu's Kritik der gesellschaftlichen Urteilstkraft gegen die Kant'sche Ästhetik: la distinction	140
Schwerpunkte der Lebensstilanalyse Bourdieus	142
Kulturwissenschaftliche Herkunft des Lebensstilbegriffs: Panofsky und Bourdieu	143
Differenzierung ästhetischer Einstellungen als Folge eines Wechselspiels von Distinktion und Nachahmung	144

Der Zusammenhang von ökonomischer und kultureller Ungleichheit	145
Distinktion zwischen Schein und Sein der Persönlichkeit	146
Das Spiel der Distinktion innerhalb der herrschenden Klasse	147
Logik des Lebensstilwandels	149
Fazit: Geschmack – Habitus – Lebensstil	151
IV Lebensstile bei Simmel und Bourdieu:	155
1. kulturtheoretischer Vergleich	
Lebensstil als zentraler Begriff der Kulturtheorien Simmels und Bourdieus	155
Lebensstil als Distinktionsquelle in ständischer und moderner Gesellschaft	156
Lebensstil im Vergleich von Simmels Geldtheorie und Bourdieus Kapitaltheorie	158
Verdinglichung der modernen Kultur als gemeinsame Thematik der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus	160
Die soziale Funktion des Lebensstils: Distinktion	163
Lebensstil als Quelle sozialer Distinktion	164
Lebensstil und Klasse: die Machtfunktion des Geldes	164
Klasse und Geld bei Simmel	165
Simmel als Vorreiter für Bourdieus Lebensstilkonzept?	167
Lebensstil und Klasse bei Bourdieu	169
Zur Bedeutung der Zeitdimension für den Vergleich zwischen Simmels Geld- und Bourdieus Kapitaltheorie	171
Die Trickle-down-Theorie als Brücke zwischen Simmels und Bourdieus Lebensstilansätzen	173
Bourdieu's Lebensstilansatz als Rettungsversuch der Trickle-down- Theorie	175
Schlüsselbegriff: Kulturkapital	177
Ununterbrochene Geltung der Klassenkategorie	179
Habitus als Basiskonzept der Kulturtheorie Bourdieus	181
Kultur als Quelle symbolischer Gewalt	183
Kritische Würdigung	185
Zwischenbetrachtung: Heterogenitäten zwischen deutscher und französischer Gesellschaft	186
Gegensätzliche Menschenbilder: Abgrenzungspunkte französischer und deutscher Kulturtheorien	188

Simmel und Bourdieu in ihren nationalspezifischen Kulturdiskursen	190
Bourdieu's Spätwerk: Wendung zum politischen Engagement	191
Nietzsche als Geburtshelfer für Simmels Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Individuum	192
Zur Einbettung Simmels Lebensstilansatzes in die aktuelle Globalisierungsdebatte	193
Bourdieu's Nietzsche-Lektüre	195
Die Bedeutung der Standortgebundenheit	196
Zum Kulturvergleich von Deutschland und Frankreich am Beispiel des Lebensstils	198
Primat des Praktischen vor dem Ästhetischen, oder des Ästhetischen vor dem Praktischen?	199
Die Eigenheit des deutschen Lebensstils: Primat des Praktischen vor dem Ästhetischen	200
Simmels Auseinandersetzung mit der Veräußerlichung des deutschen Lebens seit 1870	202
Aktualität der Themen Simmels: Individualisierungszwang und Stillosigkeit	204
Autonome Lebenskunst – ein Bindeglied zwischen Nietzsche und Simmel	206
Raum und Zeit: zwei konstitutive Dimensionen für die Stilisierung des Lebens	208
Distanz	208
Zeit	210
Unterschiedliche Stilverständnisse bei Simmel und Bourdieu	212
Leben oder Stil? Unterschiedlicher Wertakzent zwischen Franzosen und Deutschen	213
Germanischer und klassisch-romanischer Stil	214
Schwerzugänglichkeit des germanischen Kunststils	215
Zum Perspektivenwandel alltäglicher Lebensführung	217
Meritokratie	218
Autonomie: Mythos oder Realität der Moderne?	219
Individuum oder Klasse oder beides?	221

V Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich	224
Zur Infragestellung des universalen Geltungsanspruches des wissenschaftlichen Theoriekonzeptes	225
Bourdieu und die kulturwissenschaftliche Wende	228
Epistemologischer Ausgangspunkt für die Wendung von der Sozial- zur Kulturtheorie	229
Sozialer Sinn	230
Macht als Angelpunkt für Bourdieus epistemologischen Bruch mit dem Subjektivismus	232
Kultur als Mittel des Klassenkampfes bei Bourdieu	233
Politisch orientierte Soziologie – Bourdieu, ein Junge vom Land, in Paris	235
Lösungsvorschlag	236
Simmel und die Tradition der deutschen Kulturtheorie	237
Apolitischer Charakter der deutschen Soziologie	240
Strikte Trennung von Wissenschaft und Politik bei Simmel	241
Zum unterschiedlichen Sprachgebrauch: „Kultur“ bei Bourdieu und Simmel	243
Kultur als Girlande um die Ketten, die gefangen halten	244
Massenkultur bei Simmel vs. Klassenkultur bei Bourdieu	247
Gibt es anthropologische Konstanten?	248
Bourdieu: gegen Anthropologie	250
Simmel: für Anthropologie	251
Kritische Würdigung: Das Verschwinden, oder die Rückkehr des Subjekts	253
Zum kunstsoziologischen Vergleich des Stilbegriffes bei Bourdieu und Simmel	256
Strukturalistisches Stilverständnis bei Bourdieu	256
Der reine Blick des Künstlers	257
Die Dekonstruktion der philosophischen Ästhetik	259
„Stil ist der Mensch selbst“ – Voluntaristisches Stilverständnis bei Simmel	260



Stil und Manier: unterschiedlich oder unterschiedslos?	262
Simmel und die Einfühlungsästhetik	263
Simmel und Bourdieu im Ästhetik-Diskurs des 20. Jahrhunderts	265
Danto zwischen Simmel und Bourdieu: Zum Vergleich der Kantlektüre	268
„Glaubenssätze“ in der Wissenschaft	270
Individualismus als universelle Idee, oder Ideologie der Moderne?	273
Französische und deutsche Kulturtheorien im Vergleich	273
Engagement oder Distanzierung? – Zum Vergleich der Wissenschafts- und Soziologieverständnisse von Simmel und Bourdieu	274
Normativität in den Wissenschaftskonzeptionen Bourdieus und Simmels	277
Bourdieu und Simmel an den Rändern französischer und deutscher Soziologie	281
Subjektivismus vs. Objektivismus: zwei Soziologiegeschichten im Vergleich	282
Bourdieu's Soziologie jenseits von Objektivismus und Subjektivismus	283
Über metaphysische Spekulation	285
Zur kulturalistischen Wende	286
Philosophie als Gegner oder Partner der Soziologie?	288
Philosophische Vergangenheit der Soziologie Durkheims	289
Simmel und Durkheims Strategien zur Anerkennung ihrer Soziologien	290
Begegnung von Durkheim und Simmel	292
Realistisch vs. nominalistisch – Gesellschaftsbegriffe bei Durkheim und Simmel	293
Zum Kanon der französischen und der deutschen Soziologie	296
Soziologismus bei Durkheim – Methodenpluralismus bei Simmel	297
Zurück zum Vergleich der Lebensstilkonzepte Bourdieus und Simmels	300
Diskontinuität der Soziologietradition zwischen Durkheim und Bourdieu	301
Zum Nutzen des Theorievergleiches	302
Das deutsche Konzept „Kultur“ – ein Konstrukt des deutschen Nationalismus'?	304
Gibt es überhaupt das Deutschtum?	306
Zwischenbetrachtung	308

<i>Wie anders sind die Franzosen und die Deutschen?</i>	310
Simmel und Bourdieu und die aktuelle Globalisierungsdebatte	313
Globalisierung und Individualisierung bei Beck, Giddens und Simmel	316
Individualismus als Ideologie oder Idee der Moderne	318
Komplexität der Problemkonstellation	320
Problemlösung als neues Problem	322
Unvereinbarkeit nationaler Wissenschaftskulturen	325
Eine globale oder eine lokale Soziologie?	329
Zusammenfassung	331
Bourdieu in der heutigen Globalisierungsdebatte	333
Bourdieu als Soziologe der Globalisierung?	335
Operationsmöglichkeiten der Kulturanthropologie Bourdieus	337
Simmel und die Globalisierung	338
Globalisierung gestern und heute	339
Wenn die Globalisierung die Seele gefährdet ...	340
Bedeutung einer kohärenten Identität im Zeitalter der Globalisierung	343
Postmoderne-Identitätsdebatte	345
Lebensführung als Basis der Identitätsarbeit	346
Aktualität des Lebensstilkonzeptes Simmels für die aktuelle Globalisierungsdebatte	350
Von Simmel zu Schmid	351
Selbstbewusst strukturierte Lebensführung als Quelle des Glücks in unsicheren Zeiten der Globalisierung	353
Asiatische Schwellenländer als Globalisierungsgewinner, oder -verlierer?	355
Literatur	360

## Vorwort

Ohne Sozialisierung im europäischen Kulturkreis bedarf es für eine Asiatin eines genauen Blickes, um die unterschiedlichen politischen und sozial-kulturellen Traditionen zweier europäischer Länder zu sehen und eines feinen Gespürs, um die Differenzen zwischen zwei eigenständigen Wissenschaftskulturen einordnen zu können. Die Erkenntnis, dass Autoren aus *unterschiedlichen* Ländern unter *denselben* Begriffen etwas völlig anderes verstehen und daraus nicht miteinander zu vereinbarende, sogar konkurrierende wissenschaftliche Theoriekonzepte entwickeln, war eine wichtige Erfahrung und eine Herausforderung für mich.

Die Einsicht in die Bedeutung der *Standortgebundenheit* wissenschaftlicher Unternehmungen regte mich zu weiteren kulturellen vergleichenden Forschungen über interessante Wirkungsweite interkultureller Kommunikation im Zeichen der Globalisierung an.

Der Abschluss meiner Arbeit wäre nicht möglich ohne die kooperative Unterstützung und interkulturelle Toleranz meines Doktorvaters, Prof. Dr. Otthein Rammstedt. Seine Weltoffenheit gegenüber anderen Nationalitäten und sein geduldiges Vertrauen waren verlässliche Stützen für die Vertiefung meiner Arbeit und in Situationen, in denen ich neue Orientierung suchte. Seiner wissenschaftlichen Begleitung und Betreuung bin ich zu herzlichem Dank verpflichtet.

Meinen tiefsten Dank für die spätere Unterstützung widme ich meinem Zweitgutachter Prof. Dr. André Kieserling. Trotz mancher kontingenter Schwierigkeiten hat er mit allem Verständnis meine Situation berücksichtigt und meinen angesichts Mutterschaft zeitlich verzögerten Abschluss zu einem erfolgreichen Gelingen gebracht. Ohne sein begleitendes Einsatz für meine Rückkehr zum akademischen Laufbahn wären meine ursprünglich geplanten wissenschaftlichen Ziele ein Stück verloren gegangen. Zu seinem ungebrochenen Engagement für die Systemtheorie verdankt sich mein frisch erweckter Forschungsdrang, in der soziologischen Theoriekonstruktionen von N. Luhmann eine überbrückende Funktion zwischen vielen inkompatiblen Problematiken in meiner Vergleichsstudie von Simmel und Bourdieu zu entdecken.

Auch möchte ich mich bei Herrn Joachim Horst Koch bedanken, der durch seine tatkräftige Unterstützung, besonders bei der Beschaffung der weitgestreuten Literatur, und mit vielen wertvollen Diskussionen zum Gelingen meiner Arbeit beigetragen hat. Besonderen Dank gebührt meinem Mann, der neben seinem anstrengenden Beruf meinem Sohn soviel Zeit und Zuwendung geschenkt hat und somit das Weiterkommen meiner Arbeit bis zum Ende begleitet hat. Auch meinem süßen Sohn, Julian, spricht mein Herz: „Danke für Deine kindliche Mamaliebe!“. Meine Dankbarkeit für das Gelingen meiner Arbeit verdienen meine verstorbene Schwester und Eltern. Sie haben mein Studium im Irrgarten dieses fernliegenden Landes lange und liebevoll unterstützt und mir und meiner Familie hierzulande einen besten und glücklichen Lebensweg gewünscht.

Mein Dank gilt auch allen Professoren, Kollegen der Simmel-Gesellschaft und Freunden aus verschiedenen Ländern, die mich in jeder Phase wissenschaftlich sowie mit persönlicher Hilfe begleitet und ermutigt haben. Ohne wertvolle Freundschaftserfahrung mit ihnen hätte mein Wissenserwerb für das Verstehen der europäischen Geschichte und Kulturen in „ihrem semantischen“ Kontext nicht ausgereicht. Sie haben durch freie Gedankenaustausche und Kontakte unbemerktlich

zur Verbesserung meines Sprachvermögens sowie meiner interkulturellen Dialogfähigkeit beigetragen. Ohne diesen Stütz wäre mein Vertrauens zur Horizonterweiterung des bisherigen wissenschaftlichen Forschungsprofils nicht zu verstärken.

Auch vielen weiteren Menschen wie in der Schule meines Sohnes sowie meiner Nachbarschaft, die in verschiedener Art und Weise für meine Familie hilfsbereit waren, möchte ich meinen Dank für ihren Beistand aussprechen. Schließlich erwähnen will ich namentlich meinen verstorbenen akademischen Lehrer, Herrn Prof. Dr. Jae-Hyeon Cho, der mit seiner vorbildhaften Dissertation meine Augen für die Bedeutung interkultureller Vergleichsstudien geöffnet hat.

Der Einblick in europäische Kulturen und Wissenschaften, den ich durch meine Arbeit gewonnen habe, ermutigt mich, die hier befremdlich wirkenden asiatischen Kulturmuster und wissenschaftlichen Ansätze in ein für Europäer verständliches Denken zu übersetzen. Damit möchte ich einen Beitrag zur Überwindung des Ethnozentrismus' leisten, der jeden kulturellen Austausch so „grenzenlos“ erschwert.

## Einleitung

### Hinführung zur Thematik

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, den Stellenwert des *Lebensstilkonzepts* als eine Schlüsseldimension zur temporalanalytischen Erfassung der modernen Gesellschaft im Gesamtbild von Sozialstruktur, Kultur und Individuum aus kulturtheoretischer Perspektive darzustellen. Hierfür vergleiche ich das an der Theorie der neuen sozialen Ungleichheit angelegte Lebensstilkonzept Pierre Bourdieus, ein bedeutender Vertreter der französischen Kulturtheorie, mit dem klassentheoretisch orientierten, aber überwiegend auf die Rationalitätsproblematik vs. Individualisierungstheorem rekurrierenden Lebensstilkonzept Georg Simmels als Gründervater der deutschen Soziologie. Gebunden an die deutsche und französische Kultur innerhalb der gemeinsamen Wurzel des europäischen Kulturkreises, repräsentieren beide Soziologen in diachronischer Zeitebene europäischer Soziologiegeschichte zwei gesellschaftstheoretisch inspirierte eigenständige Kulturtheorien, die in einem Punkt übereinstimmen: Die Überwindung der auf dem marxistischen Basis-Überbaumodell basierten Gesellschaftstheorie durch die *differenzierungstheoretische* Perspektive.<sup>1</sup>

Simmel konzipiert in der *Philosophie des Geldes* eine von der Geschichts- und Kulturphilosophie inspirierte Kulturtheorie, die „eine auffällige Nähe zu systemtheoretischen Argumentationsfiguren“<sup>2</sup> zeigt. Dies ist lesbar in seinem Gedankengut über das Kultursystem als Inbegriff der durch Menschen geschaffenen objektiven Gebilde wie Wirtschaft, Politik, Recht, Sitte, Wissenschaft, Kunst, Religion etc., die dem Konzept der differenzierten Funktionssysteme im Sinne Luhmanns entspricht<sup>3</sup>. Mit dieser differenzierungstheoretisch konzipierten Kulturtheorie liegt das dualistische Differenzierungsschema zwischen Subjekt und Objekt, zwischen subjektiver und objektiver Kultur, aus dessen Paradigma Simmel in Parallele zu M. Weber die historische Genese und Entwicklungsgeschichte des *westlichen Rationalismus* durch den Verlängerungsprozess der durch Menschen beschaffenen Zweck- und Mittelreihe ableitet. Um den Übergang des menschlichen Lebenssystems von der Natur in die Kultur zu erklären, entwickelte er ein allgemeines Denkschema des *Lebensstils als Synthese von objektiver und subjektiver Kultur*, dessen abstrakte Formel er auf die Analyse des „individualistischen“ modernen Lebensstils im Vergleich mit der „kollektivistischen“ Lebensweise in der Naturalwirtschaft anwendet. Um Simmels kulturkritische These jenseits vom Pessimismus und Optimismus konkreter zu formulieren: Es kommt im modernen Leben darauf an, *wie* das Individuum das

---

<sup>1</sup> Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, Einleitung. S.13.

Hier formuliert Simmel seine Grundabsicht der Untersuchung des Geldes: „Dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, dass der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.“

<sup>2</sup> Siehe Petzke, Martin: *Differenzierung*. In: Tyrell, H./Rammstedt, O./Meyer, I.(Hg.), *Georg Simmels große >>Soziologie<<*, S. 149-180.

<sup>3</sup> Dort leitet Simmel aus dem seiner formalen Soziologie zugrunde liegenden Konzept der dialektischen Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Natur die historische Genese und Entwicklung des Kultursystems ab, wobei sich sein analytischer Schwerpunkt auf die Entstehung des Geldes als eine institutionelle Form der objektiven Kultur auf dem wirtschaftlichen Gebiet und seine determinierende Wirkung auf alle gesellschaftliche Bereiche richtet.

## Einleitung

Gesamtmaterial sämtlichen Kulturlebens für die Kultivierung *seiner* Persönlichkeit nutzt. Simmels theoretischer Zugang zu gesellschaftlichen Vorgängen durch differenzierte Institutionen und ihre eigengesetzliche Entwicklungslogik war insofern, wie Rammstedt erwähnt<sup>4</sup>, seine Kulturtheorie.

Ein Pendant zum Konzept des objektiven Kultursystems bei Simmel findet sich in Bourdieus Konzept differenzierter sozialer Felder mit eigenen Normen und Entwicklungslogiken, das die Reduktion des sozialen Geschehens auf die ökonomische Dimension in Frage stellt. Aus differenzierungstheoretischer Perspektive entwickelt er seine eigenständige Theorie differenzierter Kapitalien in ökonomischer, kultureller und sozialer Hinsicht entgegen der ökonomistischen Kapitaltheorie von K. Marx. Dessen Ziel besteht darin, die verborgene Funktion der sich eigengesetzlich entwickelnden Kultur als verborgenen Mechanismus zur Verschleierung und Legitimation der fortdauernden Klassenherrschaft in der spätmodernen Gesellschaft zu entdecken. Somit spielte Bourdieu eine entscheidende Rolle für den Paradigmenwechsel von der herkömmlichen, auf die Sozialstrukturanalyse reduzierten Sozialtheorie zur Kulturtheorie.

Mit Hilfe ihrer unterschiedlichen Theorieentwürfe von Kultur entwickelten beide Soziologen als Schlüsselbegriff zur Erfassung des Gesamtbildes der Moderne zwei teils gemeinsame, teils unterschiedliche Lebensstilkonzepte, die aufgrund der zwischen ihnen bestehenden *Zeit- und Standortdifferenz* in eine andere Gesellschaft schwer übertragbar sind. Dies ist ein Indiz dafür, dass soziologische, besonders kulturwissenschaftliche Begriffe wie Lebensstil, Kultur, Kunst etc. einerseits einen semantischen Bedeutungswandel im korrespondierenden Verhältnis zum realhistorischen gesellschaftlichen Wandlungsprozesse erleben, andererseits je nach der Nation in ganz unterschiedlichen semantischen Kontexten verwendet werden.

Dieser wissenschaftstheoretische Aspekt erklärt das Anliegen meiner diachronischen Vergleichsstudie: Die jeweiligen Vorzüge sowie Schwächen des Lebensstilkonzepts P. Bourdieus und G. Simmels darzustellen und darüber hinaus ergänzende Aspekte beider Ansätze zur Analyse der durch qualitativen Wandel und Brüche gekennzeichneten kapitalistischen Gesellschaftsentwicklung seit dem Beginn der klassischen Moderne über Postmoderne bis in die durch Globalisierung definierte heutige Zeit zu erläutern. Im Vordergrund dieses Konzeptvergleiches stehen der epochenspezifische Wandel der Sozialstruktur und der geistig-kulturellen Grundlage innerhalb des gesellschaftlichen Transformationsprozesses beider Länder im genannten Zeitabschnitt, dessen Wirkung in der Individualisierungs-, Ästhetisierungs- und Pluralisierungstendenz des modernen Lebensstils zum Ausdruck kommt. Um dieses Anliegen zu verdeutlichen, behandle ich den Konzeptvergleich nicht einschränkt im Kontext der durch die Rezeption der Kultursoziologie Bourdieus inspirierten Lebensstildebatte seit den 1980er Jahren, sondern stelle ihn weiterhin in den Kontext der gegenwärtigen Theoriedebatte um Postmoderne und Globalisierung ein.

Diese Herangehensweise soll soziologische, besonders kulturtheoretische Vermächtnisse beider soziologischen Denker im „gegenwärtigen Zeit- und Diskussionskontext“ entdecken und unter diesem Aspekt die Zulänglichkeit ihres jeweiligen Lebensstilkonzepts zur veränderten sozialen Wirklichkeit und somit ihre zeitlose wissenschaftliche Geltungskraft überprüfen. Diese Frage kann m. E. nicht präzise beantwortet werden, wenn der realhistorische Wandel und der damit einhergehende semantische Bedeutungswandel des Lebensstils innerhalb der immerwährenden Prozesse der Modernisierung und der Globalisierung nicht berücksichtigt werden. Hierbei unterstelle ich Simmel und Bourdieu als Vordenker heutiger Globalisierungsfragen und lasse ihr Lebensstilkonzept als „eine kritisch-

---

<sup>4</sup> Rammstedt, Otthein: Soziologie und/oder Kulturwissenschaft, Georg Simmels theoretische Zugänge zum Gesellschaftlichen, in: Schäfers, B.: Soziologie in Deutschland, S. 99-107.

## Einleitung

diagnostische Kapitalismusanalyse *ihrer Zeit*“ gelten. Hier denkt man anschließend am Ruf des Jena-Soziologenkreises zur Rückbesinnung auf die Denkweise der >>Klassikers<<<sup>5</sup>. Nach Harmut Rosa<sup>6</sup> verbinden sich die Autoren der klassischen und neueren soziologischen Kapitalismuskritik über einem gemeinsamen Aufgabenverständnis der Soziologie: Sie soll ihren Blick auf die „Leidenserfahrungen realer Subjekte“ unter den durch den Kapitalismus ihrer Zeit hervorgebrachten Lebensbedingungen richten und dabei die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen scheinbar individueller Probleme, nach der Ursache und Folge der krisenhaften Gesellschaftsentwicklung in der Moderne kritisch beantworten.

An dieser Stelle hebe ich hervor, dass Simmel und Bourdieu die Leidenserfahrung moderner Subjekte am Alltagsleben in den Vordergrund ihrer Lebensstilanalyse stellten, abgeleitet aus ihrem gemeinsamen Erklärungsmotive: „Tod des Subjekts“ im unendlich differenzierten und durchinstitutionalisierten, modernen Kulturleben. Gemeint ist damit die verdinglichte Beziehung zwischen dem sich entmächtigenden Menschen als Schöpfer der Kultur und der durch die Menschen geschaffenen, aber gegen ihren Schöpfer gerichtet sich eigengesetzlich entwickelnden inhumanen Kultur. Als „systemische“ Ursache für die Leidenserfahrung moderner Subjekte beschäftigen sie sich beide Autoren mit den dem Kapitalismus zugrunde liegenden Leitziele, nicht zuletzt paradoxen Konsequenzen von der Bewegungslogik des Geldes, der unablässigen Kapitalakkumulation: Die Steigerungslogik des unaufhörlichen Wirtschaftswachstums sowie wissenschaftlich-technologischen Fortschritts und die mit fürsorglicher Rolle des Staats ausgestattete Demokratie zugunsten der allgemeinen Wohlstandserhöhung sind nicht zwangsläufig ein Garant für das Glück aller, führen immer breitere Bevölkerungsschichten zu unerwünschten Missstände des Lebens. Schließlich versuchten sie den Betroffenen von der krisenhaften Entwicklung ihrer gegenwärtigen Gesellschaft ein Lösungskonzept zur „glücklichen und gelungenen Lebensführung jenseits des ökonomischen Imperative“ zu liefern.

Jedoch dreht sich der Kern ihrer Geld- und Kapitaltheorie jeweils um eine andere Dimension: Bei Simmel um die durch die Bewegung des Geldes sich permanent verändernde Raum- und Zeitstruktur und ihre negative Auswirkung auf die alltägliche Lebensführung und das Seelenleben, wogegen bei Bourdieu um die mit ungleicher Ressourcenausstattung zusammenhängende symbolische Gewaltausübung der privilegierten Klasse auf die sozial- und kulturell Benachteiligten und die wachsende soziale Ungleichheit durch den Rückzug des Sozialstaats unter den Anpassungszwänge der Globalisierung. Erwähnenswert ist hier das Kernargument der gegenwärtigen Kapitalismuskritik Rosas: Allein der Sachzwang zur Verstärkung globaler Wettbewerbsfähigkeit unter dem Deckmantel einer unbegrenzten Beschleunigungslogik zwingt „all ihre Wirtschaftssubjekte jenseits Globalisierungsgewinner und –verlierer“ zur ihm dienlichen spezifischen Art der Lebensführung<sup>7</sup>, eine Art, die durch die Tempobeschleunigung des sozialen Wandels und den damit immer härter werdenden Überlebens- und Konkurrenzkampf belastet ist und somit die stabile Grundlage der seelisch-geistigen Existenz, nämlich eine

---

<sup>5</sup> Dörre, Klaus/Lessenich, Stefan/Rosa, Harmut(Hg.): Einleitung und Schluss. in: Soziologie - Kapitalismus – Kritik, S. 9-21; 295-306.

Am Schluss dieses Bandes rufen drei Autoren, K. Dörre, H. Rosa und S. Lessenich die Erinnerung an C. R. Mills flammendes Appell zur Rückbesinnung auf die Denkweise der Klassikers und seine Verkündigung der Aufgabe der Soziologie zurück, jenseits raffiniertem Empirismus und *grand theory* erneut die >>großen Fragen<< der Gesellschaftsanalyse zu stellen, die Frage nach der „gesellschaftlichen Vermittlung der konkreten Lebensumstände der real existierenden Menschen“.

<sup>6</sup> Rosa: Soziologie als Gesellschaftskritik. In: Ebd., S. 93.

<sup>7</sup> Rosa: Antagonisten. In: Ebd., S. 278.

## Einleitung

kohärente Identität durch eine *situativ wechselnde* ersetzt<sup>8</sup>. Hinter „allen aus dem Antagonismus des Klassenkampfes resultierenden Differenzen“ ist auch der Kapitalist, so Rosa, nicht frei, sondern nur auf unterschiedlicher Weise von der endlosen Bewegungslogik des Kapitals betroffen<sup>9</sup>. Darüber hinaus schlägt Rosa eine konzeptionelle Bearbeitung glücklicher Lebensführungen in Rückbesinnung auf das Autonomieversprechen der Klassischen Moderne vor.

Berücksichtigt man diese Zeitdiagnose, dann zeigt sich, in welcher Hinsicht sich Simmels sozialpsychologisch inspiriertes Konzept des Lebensstils als Unterstützung für die Identitätsbildung des modernen Selbst und Bourdieus klassentheoretisch bearbeitetes Konzept des Lebensstils als neue Distinktionsquelle in der spätmodernen Industriegesellschaft gegenseitig abgrenzen und ergänzen können. Deutlich wird auch dabei, dass Simmel als deutscher, soziologischer Klassiker, um es mit Rammstedt auszudrücken, eine „zeitlose, mustergültige Theoriekonstruktion“<sup>10</sup> der Kultur in seiner Soziologie liefert, die gerade im Rückbezug auf die aktuelle Theoriediskussion über Globalisierung und Kulturwandel „evolutionär“ zu interpretieren ist. Für notwendig halte ich in diesem Kontext eine kurze Skizzierung über die im Dienst der Gesellschaftsanalyse entstehende soziologische Theoriediskussion nach der Nachkriegszeit.

### Problemstellung

Die moderne Gesellschaft seit ihrem Entstehen erlebt einen immer weitergehenden Differenzierungsprozess sozialer Teilsysteme und eine durch Kommunikationszusammenhänge zwischen ihnen verursachte Komplexitätssteigerung am gesellschaftlichen Leben. Permanent verändern sich damit das Weltbild, die Handlungslogik, die alltägliche Lebensführungsform sowie das biographische Muster der Individuen. Viele soziologischen Gesellschaftstheoretiker der letzten Jahrzehnten versuchten diese längst unübersichtlich gewordene, komplexe Gesellschaftsentwicklung mit Schlagworten wie Erlebnis-, Überfluss-, Multioptions-, Risiko-, Weltgesellschaft bzw. die zweite oder flüchtige Moderne etc. zu beschreiben und zu begreifen. Gemeinsam ist diesen gesellschafts- und zeitdiagnostischen Theorieansätze die Feststellung, dass die herkömmliche Geltung sozialer Ungleichheit als die erste und zentrale Frage für die Soziologie und Schlüsselaspekt der modernen Gesellschaft durch die durch Ausdifferenzierung der Teilsysteme veränderte soziale Wirklichkeit nach der Nachkriegszeit vielfach verloren gegangen ist. Danach wird die Gleichsetzung der herkömmlichen Gesellschaftstheorie mit der auf dem marxistischen Basis-Überbaumodell gegründeten ökonomischen Sozialstrukturanalyse fraglich, angeregt von der akademischen Bewegung zur kulturalistischen Wende.

Eine maßgebliche Rolle für diesen Bedeutungsverlust der Ungleichheitsthematik innerhalb der Gesellschaftsanalyse spielte nach Schwinn<sup>11</sup> das systemtheoretische Gesellschaftsverständnis N. Luhmanns: Die modernen Gesellschaften seien durch den Primat funktionaler Differenzierung gekennzeichnet und soziale Ungleichheit habe heute ihre zentrale strukturelle Bedeutung verloren.<sup>12</sup> Die sozialen Strukturen in der

---

<sup>8</sup> Siehe zur genauen Darstellung über dementsprechende Identitätsproblematik Rosa, H: Situative Identität. In: Ders., Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, S. 352-362.

<sup>9</sup> Rosa: Antagonisten, S. 278.

<sup>10</sup> Rammstedt, Otthein: Die Attitüden der Klassiker als unsere soziologischen Selbstverständlichkeiten, in: Ders., Simmel und die frühen Soziologen. S. 278.

<sup>11</sup> Schwinn, Thoma: Soziale Ungleichheit, Einleitung, S. 7f.

<sup>12</sup> Vgl. Schimank, Uwe: Niklas Luhmanns Sicht gesellschaftlicher Differenzierung als Polykontextualität selbstreferenziell geschlossener Teilsysteme, in: Ders., Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, S.135-200, besonders S. 151-152.



## Einleitung

Moderne richten sich mehr an Teilsystemen aus, als an Ungleichheit, soziale Ordnungen sind *vom Rang auf die Position* umgestellt. Über diese Ansichten veränderte sich der Blick auf die Differenzierung von sozialen Systemen seit einigen Jahrzehnten auf den zentralen Aspekt zum umfassenderen Verständnis der modernen Gesellschaft.

Theoretiker sozialer Ungleichheit wie Schwinn<sup>13</sup> akzeptieren diese Primatthese der funktionalen Differenzierung nur halbwegs mit der Argumentation, dass sich das Problem sozialer Ungleichheit aufgrund der fortdauernden ständischen Momente wie der Herkunft oder mit unterschiedlichen Machtchance und Einkommensniveaus ausgestatteten beruflichen Rangdifferenz, eine aus funktionellen Differenzierungsprinzipien nicht ableitbare eigenständige Sozialdimension für die Gesellschaftsformation darstellt.<sup>14</sup> Die institutionellen Prinzipien der „Chancengleichheit“ und der „freien Konkurrenz“ gelten nicht immer als *Startbedingung* für den Lebenslauf aller Bürger jenseits der Standesunterschiede. Vielmehr erweisen sie sich nach Hartmanns Forschungsergebnissen über den Prozess der Eliteauslese durch den Bildungsmechanismus<sup>15</sup> in vielen Fällen als eine realitätsverkennende Illusion und eine Ideologie der modernen Demokratie, worüber gerade Bourdieu eine meisterhafte Studie liefert. Aber eine Differenzierungstheorie kann diese Bedeutung der schichtenspezifisch ungleichen Startbedingung für den Lebenslauf nicht befriedigend erklären.

Verständlich ist in dieser Hinsicht der Versuch von Seiten der neueren Systemtheorie, soziale Ungleichheitsverhältnisse und institutionelle Differenzierungsprozesse als zwei wechselseitig sich beeinflussende, darum *gleichwertig relevante* Strukturdimensionen zur Erfassung makroskopischer Aspekte der modernen Gesellschaft zu betrachten. Dabei fokussiert diese Position im Rekurs auf Becks Individualisierungstheorem die spezifische Tendenz der spätmodernen Gesellschaft, die durch weitere institutionelle Differenzierung die allgemeine Wohlstandserhöhung und den Ausbau der kulturellen Infrastruktur in unsäglicher

---

Nach Ansicht Luhmanns produziert und reproduziert sich die moderne Gesellschaft durch die „offenen und kontingenten“ Kommunikationszusammenhänge zwischen sozialen Teilsystemen wie Wirtschaft, Politik, Recht, Kultur, Kunst, Bildung und Religion, Gesundheit und ihre jeweils „gleichwertig“ spezialisierten Beiträge ohne Rangdifferenz. D. h.: Die Wirtschaft, der die soziale Ungleichheitstheorie die erstrangige Bedeutung beimisst, ist nicht bedeutsamer, aber auch nicht bedeutungsloser als andere Teilbereiche. Luhmann unterstellt zwar die weitere Existenz der für die Vormoderne vorherrschenden „stratifikatorische“ Differenzierung von Über- und Unterordnung der Menschen in der modernen Gesellschaft, also der sozialen Ungleichheit zwischen reichen und armen, politisch einflussreichen und –losen, sozial und kulturell hoch angesehenen und missachteten Gesellschaftsmitgliedern und das Problem ihrer ungleich verteilten Lebenschancen.

<sup>13</sup> Siehe hierzu Schwinn, Thomas(Hg.): Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfungen.

<sup>14</sup> Hartmann, Michael/Kopp, Johannes: Elitenselektion. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, (2001), S. 436-466.

Ausschlaggebende Argumentation für diese Position ist der durch die Bildungsexpansion veränderte Arbeitsmarkt, dass gesellschaftlich angesehenen Berufe nicht nur akademische Bildungsanschlüsse, sondern vielmehr die durch formale Bildungsinstitution unvermittelbaren, vom familiären Sozialisationsprozess mitgenommenen persönliche Kompetenzen wie ein abfragbares Sprachvermögen, die vertrauten Kenntnisse der in den entsprechenden Kreisen geltenden Dress- und Benimmcode, etc. erfordern.

<sup>15</sup> Ebd. S. 458.

Sogar in der von Bildungsexpansion geprägten spätmodernen Gesellschaft spielen die institutionellen Bildungstitel für die Eliteauslese nach ihrer Studie eher eine geringere Rolle als die informell-interaktiven Erschließungskriterien auf der *mikroskopischen Handlungs- und Interaktionsebene*.

## Einleitung

Optionsvielfalt charakterisiert ist: Es geht nach L. Leisering<sup>16</sup> nicht um die über differenzierte Institutionen hergestellten Ressourcen und Lebenschancen selbst, sondern um die zunehmende *Handlungsrelevanz*, wie das Individuum eine Summe an Ressourcen aus verschiedenen Quellen sozialer Bezüge für seine zufriedene Lebensführung effektiv nutzen kann. Umso stärker wird diese individuelle Handlungsrelevanz in der heutigen Zeit der internetrevolutionsverursachten transnationalen Globalisierung, die über die Veränderung des gängigen Raum- und Zeitregimes die Tempo- und Komplexitätssteigerung gesellschaftlicher Lebensvorgänge permanent antreibt. Hier ist die methodische Bewältigung alltäglicher und biographischer Lebensführung nicht nur zu einer anspruchsvollen Gestaltungsaufgabe des Individuums geworden, sondern verlangt auch die Identitätsarbeit an einem stabilen und verlässlichen Selbst.<sup>17</sup>

An dieser Stelle setzen die auf die Gesamtverhältnisse von Sozialstruktur, Kultur und Individuum gerichteten Lebensstilkonzepte von Simmel und Bourdieu an, mit dessen Hilfe sie, wenn auch auf unterschiedlichen Zeitebenen und mit unterschiedlicher Gewichtung, die immer komplexer werdenden Entwicklungsvorgänge der modernen Gesellschaft an der Schnittstelle von differenzierungs-, ungleichheits- und akteurtheoretischer Perspektive zu erfassen versuchten. Dabei richteten sie ihr Fokus, wie vorne angedeutet, gemeinsam auf die am Alltagsleben gebundene Leiderfahrung der modernen Menschen in Bezug auf das selbstständig sich entwickelnde Kulturleben ihrer Zeit, jeweils abgeleitet aus ihrer eigenständigen Geld- und Kapitaltheorie. Trotz dieser Gemeinsamkeiten entwickelten sie aus ihrer schwer miteinander kompatiblen und darum auf eine andere Gesellschaft *kaum übertragbaren* Konzeption der Kultur und der Kunst zwei ganz differente Gesellschaftsportraits der Moderne.

Den hauptsächlichen Grund hierfür sehe ich darin, dass Bourdieu und Simmel aufgrund ihrer *Standortgebundenheit* an nationalspezifisch unterschiedlich entwickelten Wissenskulturen gegenüber der in der aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskussionen brennenden Frage nach der >>Subjektivität<< zwei gegensätzliche Sichtweisen haben: Bourdieu als Schüler der Durkheim-Schule, die eine vom Positivismus, Empirismus und Strukturalismus und vom Prinzip der strikten Trennung von Philosophie geprägte französische Soziologietradition etabliert hat, erklärt die Disposition, Wahrnehmung, Handlung des Individuums als lediglich *gesellschaftlich bedingt*, verleugnet daher die empirisch unbeweisbare Existenz der Subjektivität als eine Fiktion und ein Gedankenkonstrukt der herkömmlichen Subjektphilosophie. Simmel glaubt dagegen an die Existenz der Subjektivität als eine empirisch unerforschbare und nicht-vergesellschaftete Sphäre der Menschen neben der vergesellschafteten innerhalb des individuellen Persönlichkeitssystems. Spürbar ist hier der Einfluss des deutschen Idealismus und des Neukantianismus auf seine Soziologie. Zum Ausdruck kommt in diesem Subjektivitätsverständnis Simmels m. E. eine spezifische Nähe der deutschen, klassischen Soziologie zur Transzendentalphilosophie, dem *dualistischen* Denken zwischen Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft, Innen- und Außenleben, der Theorieproduktion ohne empirische Forschung. Dabei betone ich, dass die Idee „Individualismus“ als eine *immer wiederkehrende* Problematik in den Theorieansätzen der klassischen und modernen soziologischen Autoren kontinuierlich auftaucht.

Aufgrund dieser gegensätzlichen Auffassung der Subjektivität geht Bourdieus Lebensstilkonzept nur von der einseitigen analytischen Kategorie der *Klasse* aus und fußt auf der Theorieebene sozialer Ungleichheit, wogegen Simmels Lebensstilkonzept

---

<sup>16</sup> Leisering, Lutz: Desillusionierung des modernen Fortschrittsglaubens. Soziale Exklusion als gesellschaftliche Selbstbeschreibung und soziologisches Konzept. In: Schwinn, Die zwei Soziologien, S. 238 – 264.

<sup>17</sup> Vgl. Behringer, Luise: Lebensführung als Identitätsarbeit. Der Mensch im Chaos des modernen Alltags.

## Einleitung

der analytisch getrennten zwei Kategorien von *Klassen* und *Individuum* auf der Ebene der Ungleichheitstheorie einerseits und der Individualisierungs- und Rationalitätsproblematik andererseits aufbaut. Infolgedessen richtet sich der Schwerpunkt der Kapitaltheorie Bourdieus auf den Differenzierungsaspekt des Kapitals in verschiedene Arten als Beleg für den Sozialstrukturwandel. Simmels Geldtheorie dagegen dreht sich um die Analyse der Bewegung des Geldes als treibende Kraft für soziale Umschichtungsprozesse, die Entwicklung der Lebensstil- und Kulturindustrie und den raum- und zeitlichen Perspektivenwandel für alltägliche Lebensführung an der Klassischen Moderne. Darüber hinaus begründen sie aber die Leidenserfahrungen der modernen Subjekte jeweils in einem anderem theoretischen Kontext: Simmel in dem neuropsychologischen in Bezug auf die von Stress, Unwohlbefinden, Neurasthenie und Nervosität geplagte Seelenleben der modernen Menschen und Bourdieu in dem der neuen sozialen Ungleichheit durch die Funktion der Kultur als verborgener Mechanismus zum Erhalt gesellschaftlicher Machtchancen und Prestige und zur symbolischen Gewaltausübung der privilegierten Klasse auf die sozial-kulturell Benachteiligten.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass Simmel und Bourdieu aus ihrer gegensätzlichen Stellungnahme pro oder kontra Subjektivität zwei ganz unterschiedliche Deutungsversuche des *Stils* entwickeln. Bourdieu dechiffriert eine homogene Gruppe des bestimmten Lebensstils immer im Kontext der Lebenslage ihrer Trägerschichten, deren Mitglieder eine ähnliche Herkunft und Lebensmilieu, einen ähnlichen familiären und schulischen Sozialisationsprozess und eine ähnliche Geschmackspräferenz sowie Benehmensweise haben. Um dies nachzuweisen, entwickelt Bourdieu sein vieldiskutiertes Habituskonzept, mit dessen Hilfe er die sozialen Konstitutionsbedingungen *hinter* scheinbar individuellen lebensstilrelevanten Geschmäcker und Praktiken ans Licht bringt und somit den Kanon der auf der philosophischen Ästhetik Kants basierten modernen Kunstkonzeption *L'art pour L'art* durch sein politisch inspiriertes soziologisches Kunstverständnis dekonstruiert. Oszillierend zwischen den zwei Bewegungen der *L'art pour L'art* und der Einfühlungsästhetik Diltheys, deutet Simmel dagegen die Funktion der Stilgebung in *doppelter* Hinsicht: Als Zuweisungsquelle der Klassenzugehörigkeit und des Status sozialer Akteure auf sozialer Ebene und als Strukturierung alltäglicher Lebensinhalte durch ein *rational beherrschtes* Distanz- und Zeitmanagement im Dienst zum seelisch-körperlichen Wohlbefinden auf individueller Ebene.

Die vorliegende Arbeit wird vergleichend erläutern, wie *unterschiedlich* und *gemeinsam* Simmel und Bourdieu all diese thematischen Schwerpunkte innerhalb ihrer jeweiligen Lebensstilanalyse darstellen. Nachgegangen wird bei diesem Konzeptvergleich besonders den folgenden Fragen: In welchen Punkten grenzen sich die Kulturtheorie Simmels und Bourdieus ab? Welche analytische Konzeption bieten Simmels und Bourdieus Handlungstheorie an, um das klassische Problem des „Spannungsverhältnisses zwischen sozialer Determination und individueller Freiheit“ zu erklären? Welche real-historischen und wissenschaftlichen Hintergründe hat der spezifische Vorrang der deutschen - klassischen sowie modernen - Autoren am Individualisierungstheorem in Kontrast zu dem der französischen an der Ungleichheitsproblematik? Worin unterscheidet sich die französische und deutsche kulturelle Tradition vor der Globalisierungsphase seit zwei letzten Dekaden? Welche Bedeutung hat die Standortgebundenheit wissenschaftlicher Theoriekonzepte für den Konzeptvergleich? Gibt es so etwas wie individuelle Autonomie? Welchen Nutzen und welche Grenze haben der Konzeptvergleich >>>Lebensstil<< bei Simmel und bei Bourdieu?

Unter den Aspekten all dieser spannenden Frage wird die vorliegende Arbeit folgenderweise aufgebaut.

## Einleitung

### Aufbau

Im *ersten* Teil stecke ich den theoretischen Rahmen ab, innerhalb dessen sich das Diskussionsfeld für meine Vergleichsstudie bewegt. Dargestellt werden zunächst der Stellenwert und die Verwendungszusammenhänge des Lebensstilbegriffes innerhalb der Soziologie, dann der Hintergrund des Aufschwungs der Lebensstilforschung seit 1980er Jahren unter dem Gesichtspunkt der kulturalistischen Wende als Reaktion auf den Sozialstrukturwandel seit den Nachkriegsjahren. Anschließend hierzu wird verortet, in welchem real-historischen und wissenschaftlichen Kontext der Begriff Kultur und Lebensstil einen Bedeutungswandel erleben und welche Beiträge Bourdieus Kulturtheorie sowie Lebensstilkonzept zum Paradigmenwechsel von der Sozial- zur Kulturtheorie leistet. Eingeführt wird dann schließlich der Stand dieser neueren Lebensstilforschung in Deutschland, in deren Diskussionslandschaft das auf die Rationalitäts- vs. Individualitätsproblematik angelegte Lebensstilkonzept Simmels als Vorreiter für voluntaristische Theorieansätze und das an der neuen sozialen Ungleichheitstheorie angelegte Lebensstilkonzept Bourdieus als Vertreter für die strukturtheoretische interpretiert werden.

Als Ausgangspunkt des *zweiten* Teils präsentiere ich meine These, dass Simmel sein von der Klassentheorie ausgehendes, aber überwiegend auf die Rationalitäts- vs. Individualitätsproblematik rekurrerendes, *dualistisches* Lebensstilkonzept im Zusammenhang mit den doppelten analytischen Kategorien Klasse und Individuum entwickelt. Um dies zu zeigen, rekonstruiere ich anhand einer kurzen Einführung über die gängigen Interpretationen des gesamten Werkes Simmels seine an der formalen Soziologie, Geschichts-, Kulturphilosophie und Differenzierungstheorie angelegte Kulturtheorie in der Philosophie des Geldes, aus deren Leitidee, nämlich Konzept der *Wechselwirkung* zwischen Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, Mensch und Natur er die historische Genese sowie den Differenzierungsprozess der Kultur in die subjektive und objektive ableitet. Dargestellt wird anschließend sein allgemeines Denkschema vom *Lebensstil einer Epoche als eine Synthese von objektiver und subjektiver Kultur*, mit dessen Hilfe danach seine Theorie des Geldes als *eine* Institution oder Form der objektiven Kulturbilde, ein Paradebeispiel und Symbol für ihre verselbstständigte, *inhumane* Entwicklung beschreibt. Dabei konzentriere ich mich auf seine Untersuchung des historischen Transformationsprozesses von der ständischen in die moderne Gesellschaft im Gefolge der geldwirtschaftlichen Entwicklung.

Darüber hinaus gehe ich den für sein soziologisches Projekts der Moderne zentralen Fragen nach: Worauf kommt es in der Moderne an? Wie entstehen gesellschaftliche Rationalisierungs-, Differenzierungs-, und Umschichtungsprozesse, die Durchsetzung der ästhetisch- und rational-wissenschaftlich Weltbildes sowie des durch Pluralismus und Individualismus gekennzeichneten Kulturideals als geistige kulturelle Grundlage der Moderne, wie die Entwicklung der Lebensstil- und Kulturindustrie und die Veränderung des räumlich-zeitlichen Struktur für alltägliche Lebensführung um die Wende des ausgehenden 19. Jahrhunderts? In welchem Zusammenhang stehen die Dominanz der objektiven Kultur über die subjektive und die krisenhafte Erscheinung der modernen Kultur: „Stillosigkeit“ in der Vielfalt massenhaft angefertigter Stilangebote? All diese auf die Prozesse moderner Gesellschaftsformation beziehenden Fragen werden zusammengefasst und im Kontext der Rolle des Geldes für die Ästhetisierungs- und Pluralisierungs- und Individualisierungstendenz des modernen Lebensstils beantwortet. Am Schluss wird Simmels Überlegung zu drei Stilbestimmtheiten des modernen Lebensstils, der *Distanz*, dem *Tempo* und dem *Rhythmus* im Anschluss an die heutige Theoriedebatte um die Veränderung des Raum- und Zeitregimes illustriert.

Im *dritten* Teil geht es um Bourdieus Theorieunternehmen, die Reproduktionsmechanismen sozialer Ungleichheit durch die Kultur zu entdecken und

## Einleitung

dadurch die gängige auf das marxistische Basis- und Überbaumodell reduzierte Sozialstrukturanalyse und soziale Ungleichheitstheorie durch seine klassentheoretisch erarbeitete Kulturtheorie zu ersetzen. Dargestellt wird darum sein Beschreibungsmodell des Lebensstils als Kapitalismusanalyse und -kritik am Beispiel der spätmodernen französischen Gesellschaft seit den 1970er Jahren. Als Verständniszugang hierzu werden Bourdieus soziologische Theoriekonstruktion, sein Raum-Modell zu einer umfassenden Gesellschaftsanalyse und seine erneuerte Klassentheorie eingeführt. Anschließend werden die für seine Lebensstilanalyse relevanten Kultur- und Kapital- und Handlungstheorie mit Hilfe seiner klassentheoretischen Konzeption von *Habitus* und *Geschmack* aufgezeigt. Diskutiert werden sein von der strukturalistisch verfahrenen Kunstwerkanalyse Panofskys inspirierter soziologischer Deutungsversuch des Stils und des Lebensstils, seine Studie über *die historische Genese der reinen Ästhetik* innerhalb des Durchsetzungsprozesses der ästhetischen Moderne um die Wende des 19. Jahrhunderts, deren Ziel in der Dekonstruktion des als „individuelle Naturgabe“ verklärten *Geschmacks*, der innerhalb des klassenspezifischen Sozialisationsprozesses als erworbenes Kulturkapitals besteht. Thematisiert wird diesbezüglich Bourdieus Konzept von Kultur und Kunst als verborgener Mechanismus der Macht zur Verschleierung und der Rechtfertigung der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse, angelehnt an seine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen einer Pluralität der Lebensstile und der differenten Einstellung sozialer Klasse zu verschiedenen Stilrichtungen innerhalb der Kunsthierarchie. Diese Untersuchung gilt als eine Darstellung über den Lebensstilwandel durch das dialektische Wechselspiel von Distinktion der oberen Klassen und Nachahmung durch die unteren. Unter diesen Aspekten konzeptualisiert Bourdieu sein Konzept des Lebensstils als neue Distinktionsquelle zwischen sozialen Klassen in der durch das demokratische Gleichheits- und Freiheitsideal dokumentierten, fortentwickelten westlichen Industriegesellschaft.

Der Vergleich, in welchem real-historischen Zeitkontext und kulturwissenschaftlichen Diskussionszusammenhang die zwei voneinander sich abgrenzenden Lebensstilkonzepten von Simmel und Bourdieu jeweils entwickelt wurden, ist der Schwerpunkt meiner Arbeit im *vierten* Teil. Als Ausgangspunkt dieses Konzeptvergleiches >>Lebensstils<< wird ihr gemeinsamer Deutungsversuch des Lebensstils als Distinktionsquelle zwischen sozialen Klassen in ständischer und moderner Gesellschaft diskutiert. Hierfür wird ihre Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse im Kontext der ungleichen Besitzverhältnissen von Geld diskutiert, nicht zuletzt im Fokus auf die *nicht-ökonomische* Funktion einer bestimmten Geldsumme als symbolisches Machtmittel zur Erhöhung der Persönlichkeitsbedeutung ihrer Besitzer. Hier präsentiere ich meine These: Simmel als Vorreiter für das klassentheoretische Lebensstilkonzept Bourdieus zu sehen. Diesbezüglich illustriere ich zunächst die Trickle-down-Theorie als Brückenbauer zwischen Simmels und Bourdieus Ansatz zum Mode- bzw. Lebensstilwandel, die als unzulänglich für die durch soziale Differenzierung und allgemeine Wohlstandserhöhung veränderte spätmoderne Gesellschaft diskreditiert wurde. In diesem Kontext erwähne ich, dass Bourdieu durch seine Überlegung zur Differenzierung der Kapitalien entsprechend den differenzierten Klassenfraktionen die *ununterbrochene* Geltung der Klasse als analytische Kategorie zum umfassenden Gesellschaftsanalyse bestärkt.

Anschließend hierzu wird der Frage nachgegangen, warum Bourdieu im Gegensatz zu Simmel den Lebensstil nicht im Zusammenhang mit einer anderen analytischen Kategorie des Individuums behandelt, auch umgekehrt, warum sich der Schwerpunkt der Geldtheorie Simmels *von* der Ungleichheit- *auf* die Individualisierungsthematik verschiebt. Ich führe diese Frage auf die Standortgebundenheit beider Autoren an national unterschiedliche politische, kulturelle und wissenschaftliche Traditionen zurück. So vergleiche ich das Konzept des *Individuums* als „Drittes jenseits von

## Einleitung

Vergesellschaftet- und Nichtvergesellschaftet-Sein“ bei Simmel mit dem Konzept des *Habitus* als „sozialisierter Körper“ bei Bourdieu. Als Hintergründe für ihre vom gegensätzlichen Subjektivitätsverständnis ausgehenden, differenten Lebensstilkonzepte thematisiere ich ihre gegensätzliche Stellungnahme zur Kultur- und Gesellschaftskritik von Marx und Nietzsche innerhalb des nationalspezifischen Kulturdiskurses am Ende des 19. Jahrhunderts einerseits und den Gegensatz zwischen der durch den Primat des Ästhetischen vor dem Praktischen charakterisierten französischen Kulturtradition und der in gegensätzliche Richtung orientierten deutschen Tradition andererseits. Aus der Standortgebundenheit der Autoren leite ich dann schließlich die schwer überbrückbaren Differenzen zwischen Simmels und Bourdieus Konzeptionen von Kultur, Kunst, Autonomie, Distanz, Zeit etc. ab.

Im *fünften* Teil vertiefe ich den Konzeptvergleich >>Lebensstil<< durch die Einbettung in die aktuelle Theoriedebatte um den *Cultural-turn* und die *Globalisierung*. Eingeführt werden hierfür ihre teils gemeinsamen, aber teils inkompatiblen, eigenständigen Kulturtheorien, die Simmel und Bourdieu unter den Einflüsse der herrschenden deutschen und französischen kulturtheoretischen Ansätze ihrer Zeit entwickelten. Als Kardinalpunkt behandelte ich nochmals ihre gegensätzliche Stellungnahme zur strittigen *Frage nach der Subjektivität*, markiert als ein grundsätzlicher Abgrenzungspunkt zwischen der französischen Wissenschaftskultur im Zeichen von Positivismus, Empirismus, Strukturalismus und Verbindung zwischen Wissenschaft und Politik vs. der deutschen im Zeichen der Transzendentalphilosophie, des Idealismus und Spiritualismus, der Hermeneutik und einer strikten Trennung von Wissenschaft und Politik.

Illustriert wird in diesem Kontext die Distanzierung der französischen Kulturtheorie von der Transzendentalphilosophie und Anthropologie, auf deren metaphysischen Grundannahme Simmel seine Kulturtheorie und Kunstsoziologie entwickelte. Aufgezeigt wird dann Bourdieus Ideologiekritik an die den deutschen kulturtheoretischen Ansätzen zugrunde liegenden Leitideen wie: „Der Mensch als Schöpfer der Kultur“, „die anthropologischen Konstanten“, „der Dualismus von Innen- und Außenleben“, „das gegen gesellschaftliche Machtverhältnisse widerstandsfähige, autonome Subjekt“, „die empirisch unfassbare transzendente Subjektivität oder Begabung der Künstler“, „der Individualismus als universelle Idee der Moderne“, „das gegensätzliche Begriffspaar von Kultur und Zivilisation“, „die normativen Postulate der Werturteilsfreiheit und der Objektivität zur strikten Trennung von Wissenschaft und Politik“ etc. All diese Ideen seien Bourdieu zufolge wissenschaftlich erfundene ideologische Abstrakta, Fiktionen oder Konstrukte ohne Rücksichtnahme auf die Sozialität und die Historizität des fraglichen Phänomens, darum können sie zur Rechtfertigung einer politischen Ideologie dienlich sein.

Unter diesem Aspekt vergleiche ich die fundamentale Gegensätzlichkeit zwischen *apolitisch* vs. *politisch* orientierten Stilverständnissen, Wissenschafts- und Soziologiekonzeptionen von Simmel und Bourdieu. Sie führe ich dann auf zwei historische Hintergründe zurück: Auf die durch die Reformationsbewegung geprägte deutsche Geschichte und durch die Revolution bekannte französische einerseits und auf ihre durch unterschiedliche Methoden- und Gesellschaftsverständnisse differenzierten, nationalspezifischen Soziologietraditionen, deren klar abgegrenzte Identitäten bis heute einen reibungslosen intellektuellen Austausch erschweren. Darüber hinaus thematisiere ich zum Schluss den Nutzen und die Grenze des Theorievergleichs, eingebettet in die heutige Globalisierungsdebatte. Es geht um unterschiedliche Globalisierungsversionen, in denen Bourdieu und Simmel *die Leidenserfahrung der realen Menschen* thematisieren und sie daraus aber andere Lösungswege hierzu vorschlagen: Die intellektuelle Bewegung zum politischen Engagement bei Bourdieu und die Nutzung individueller Freiheit zur autonomen Gestaltung bei Simmel.

## Einleitung

In dem *letzten* Teil der Zusammenfassung werden Simmels und Bourdieus Beiträge zur Vertiefung der gegenwärtigen Globalisierungsdebatte erläutert. Ich unterstelle beide Autoren als soziologische Vordenker der Globalisierung. Insofern thematisiere ich ein untrennbares Verhältnis von Modernisierung und Globalisierung innerhalb der Kapitalismusanalyse und den Charakterwandel der Globalisierung auf der temporalanalytischen Ebene. Betont wird zunächst Bourdieus theoretischer Verdienst, dass er nicht nur das der neoliberalen Politik zur „Rückkehr des Staates“ immanente Krisenpotenzial schon vor dem Ausbruch der weitweiten Finanzkrise prognostizierte, sondern auch die aus unkontrollierten Globalisierungsprozessen resultierende, verschärfte soziale Ungleichheit und demgegenüber ein zukunftsfähiges Lösungskonzept auf politischer Ebene gesucht hat. Als theoretische Lücke erwähne ich seinen mangelnden Blick auf die Mehrdimensionalisierung sozialer Ungleichheitsverhältnisse durch die *Migrationsbewegung* und den *Multikulturalismus*.

Es ist Simmels theoretischer Verdienst, dass er seiner Zeit im Voraus die wechselseitige Bedeutung von Lebensführung und Identität erkannt hat: die selbstbewusst strukturierte Lebensführung als Basis für die Identitätsarbeit des modernen Selbst und eine kohärente Identität als Quelle glücklicher und gelungenen Lebensführung unter der Ressourcenknappheit. Defizitär bleibt aber hierbei sein Interesse an der Rolle der Politik zur Sozialsicherung als notwendige Bedingung für das Autonomiestreben des Individuums, die keine Selbstverständlichkeit, sondern m. E. eine historische Errungenschaft der westlichen Zivilisation darstellt. Für wertvoll halte ich jedoch seine Einsicht ins Zukunftsbild, dass unser Seelenleben ohne Verstärkung der *Macht in uns*, ohne zeitlich- und räumliche Strukturierung unseres Alltags stets durch belastende Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse der Zeit gefährdet werden kann. Somit liefert er für die von dieser doppelten Herausforderung Betroffenen, besonders im asiatischen Kulturraum, eine nützliche Orientierungshilfe zum besseren Leben. In dieser Hinsicht sehe ich ebenso einen wertvollen Ertrag des Theorievergleiches!

## I

## Lebensstil als gesellschafts- und kulturtheoretischer Topos in der Soziologie

Hans-Peter Müller<sup>18</sup> legt angesichts der mittlerweile unübersichtlich breitgefächerten Diskussionen und Veröffentlichungen zum Thema Lebensstil eine systematisch aufgebaute Bibliographie zur Dokumentation internationaler Lebensstilforschung vor. Sie veranschaulicht die Verschiedenartigkeit und Komplexität des Forschungsgegenstandes und gleichzeitig den spezifischen und klaren Bedeutungs- und Verwendungszusammenhang des Lebensstilbegriffs innerhalb der Soziologie. Ich werde den Stand der Lebensstilforschung in einem knappen Überblick vermitteln.

### Zur begriffsgeschichtlichen Erläuterung des Lebensstils

Wohl kaum ein anderer Begriff hat seit Beginn der 1980er Jahre eine so stetig zunehmende Konjunktur erlebt wie der des Lebensstils. Inflationär verwendet in den Medien, besonders in Feuilletons und Werbeanzeigen, avanciert der Begriff Lebensstil verbunden mit einem anderen Reizwort, „Kultur“, zum Schlagwort in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Diskussionen sowie in der kommerziellen Freiheits-, Konsum- und Marketingforschung. Mit einer weltweiten Renaissance hat die Lebensstilforschung Eingang nicht nur in die Soziologie, sondern mittlerweile auch in andere Fachdisziplinen wie Ethnologie, Psychologie, Pädagogik und Medizin gefunden.<sup>19</sup>

Die Bedeutung, der Verwendungszusammenhang und der Erklärungswert des Begriffs Lebensstil werden in diesen unterschiedlichen Disziplinen und ihren verschiedenen Forschungszwecken auch vielschichtig und different aufgefasst. Im breiten Spektrum ihrer heterogenen Definitionskriterien aber mangelt es der Lebensstilforschung im Anschluss an die Debatte um Postmoderne, Multioptionsgesellschaft und Globalisierung an „klar umrissenen paradigmatischen Konturen“.<sup>20</sup> Eine Vielzahl der weitverzweigten empirischen Untersuchungen und theoretischen Ansätze in der Markt- und Konsumforschung, Psychologie, Soziologie und in den Medien führen nach Müller zu einem „dissonanten Konzert unterschiedlicher Stimmen“, die ein „vielschichtiges, widersprüchliches und daher unübersichtliches Bild der gegenwärtigen Gesellschaftsverfassung“ zur Diskussion stellen.<sup>21</sup> Um eine Orientierung in dieser unübersichtlichen Forschungslandschaft zu finden, muss in erster Linie verortet werden, in welchen Theoriediskussionen Lebensstil als einer der relevantesten soziologischen Begriffe entstand und weiterentwickelt wurde.

Der Lebensstilbegriff in der Soziologie wird seit dem 19. Jahrhundert bis heute, kurz zusammengefasst, in zwei relevanten semantischen Zusammenhängen verwendet:<sup>22</sup> einerseits im Rahmen der Analyse sozialer Ungleichheit und andererseits in dem der Individualisierung. Veblen, Simmel und Weber verwenden den Lebensstilbegriff in

<sup>18</sup> Vgl. Müller, Hans-Peter/Wehrich, Margit: Lebensweise – Lebensführung – Lebensstile.

<sup>19</sup> Ebd., S. 7f.

<sup>20</sup> Vgl. Eickelpasch, Rolf: Struktur oder Kultur? S. 12.

<sup>21</sup> Vgl. Müller/Wehrich, Lebensweise, S. 13f.

<sup>22</sup> Vgl. Georg, Werner: Soziale Lage und Lebensstil, S. 53f.



beiden Problemzusammenhängen. Anders die Vertreter der heutigen, entweder auf dem Individualisierungstheorem beruhenden, oder auf die soziale Ungleichheitstheorie rekurrierenden, neueren Lebensstilansätze. Bourdieu, als namhafter Vertreter für die an der Theorie der sozialen Ungleichheit angelegten strukturalistischen Ansätze innerhalb der aktuellen Lebensstilforschung, begreift Lebensstil im Zusammenhang mit der Distinktion zwischen sozialen Klassen. Dieser Verwendungszusammenhang des Begriffs Lebensstil taucht auch bei einigen Klassikern auf. Veblen interpretiert bereits um die Wende zum letzten Jahrhundert den Lebensstil als ein Zeichen für das Streben der sozioökonomisch privilegierten Klasse nach sozialer Anerkennung und Prestige. Bei Max Weber ist der Lebensstil ein Verweis auf die spezifische Art und Weise der Lebensführung der Stände. Deren Merkmale wie Kleidung, Speisen, Ausübung der Kunst etc. weisen ihren Trägerschichten sozialen Status und soziales Prestige zu. Simmel verwendet Lebensstil auch im Kontext der Distinktion der sozial gehoben situierten Klasse in der modernen, durch die Nivellierung der Standesunterschiede gekennzeichneten Massengesellschaft.

Dennoch lassen sich die Klassiker nicht nur als Vorreiter strukturalistischer Positionen einordnen, denn besonders Weber und Simmel erfassen Lebensstil gleichzeitig im Kontext von *Individualisierung*. Und danach bedeutet Lebensstil die individuelle Gestaltungsaufgabe alltäglicher Lebenspraxis in der durch Auflösung allgemeinverbindlicher Wert- und Lebensorientierung gekennzeichneten, modernen Gesellschaft. Mit individueller Gestaltungsaufgabe meint Simmel, um es mit Michailow auszudrücken, „die Art und Weise der Lebensführung nach eigenen, subjektiven Gesichtspunkten“.<sup>23</sup> Daher dient der Lebensstil als Stütze bei der Suche nach Individualität und Identität. Mit diesem Verständnis von Lebensstil ist Simmel wiederum ein wegweisender Klassiker für die heutigen, am Individualisierungstheorem angelegten, voluntaristischen Ansätze, die Lebensstil als Darstellungsfolie für Identität und Individualität begreifen.

So ist es kein Wunder, dass sich einige aktuelle Lebensstilkonzepte fast schon rituell auf die klassischen Ansätze von Simmel und Weber berufen. Jedoch besteht zwischen den klassischen und neuen Lebensstilansätzen ein gravierender Unterschied in der Interpretation des Verhältnisses von sozialer Determination und individueller Freiheit.<sup>24</sup> Die aktuellen Ansätze heben einen der zwei Pole: Sozialstruktur oder Kultur, Gesellschaft oder Individuum, einseitig hervor. So lassen sich mittlerweile weitverzweigte Lebensstilkonzepte in die miteinander konkurrierenden Ansätze des Objektivismus und des Subjektivismus, des Strukturalismus und des Kulturalismus unterteilen, die über die Kardinalfrage der Pluralisierung der Lebensstile kontrovers diskutieren. Die Pluralisierung der Lebensstile verweist für Strukturalisten wie Bourdieu nur auf die Differenzierung der sozialen Ungleichheit im Verhältnis zum sozialen Wandel nach dem Zweiten Weltkrieg, für die Vertreter des Kulturalismus und des Subjektivismus dagegen, wie Beck, auf die Individualisierung und die Entstrukturierung der Klassengesellschaft.

Gemeinsam ist diesen beiden kontroversen Ansätzen, keine analytische Trennung von Klasse und Individuum vorzunehmen. Daher beschreiben sie den modernen Menschen entweder als einen durch die gesellschaftliche Struktur determinierten Automaten oder als ein freies, unabhängig von der Struktur handelndes Subjekt, ohne das Verhältnis von Sozialstruktur und Handeln zu betrachten. Aufgrund dieser einseitigen Perspektiven hat der Begriff Lebensstil trotz der zunehmenden Diskussionen keine eindeutige Definition. Eickelpasch schreibt diese „konzeptuellen“ Probleme der aktuellen Lebensstilanalyse ihren „schwachen theoretischen Fundamenten“ zu.<sup>25</sup> Um sich der Unschärfe ihrer paradigmatischen Umriss zu entziehen, schlägt er den „Rekurs auf

<sup>23</sup> Michailow, Mattias: Lebensstilesemantik, S. 118.

<sup>24</sup> Vgl. Müller, Hans-Peter: Sozialstruktur und Lebensstile, S. 377.

<sup>25</sup> Vgl. Eickelpasch, Struktur, S. 21.

die Klassiker der soziologischen Kultur- und Lebensstilanalyse“ vor. Meines Erachtens gilt dieser Vorschlag gerade deswegen als vielversprechend, weil Simmel und Weber, gemäß ihrer Theorien der Moderne, die für die heutige Lebensstilforschung konstitutive Frage nach den Ursachen für die Ästhetisierung, Pluralisierung und Individualisierung der Lebensstile genau behandelten. Simmel versuchte, aus dem modernen Lebensstil die dialektische Wechselwirkung von Sozialstruktur, Kultur und Handeln herauszulesen und darüber hinaus die spezifische Organisationsform der modernen Gesellschaft als Ganzes zu untersuchen. Daher beschreibt er den Lebensstil auf zwei analytisch getrennten Ebenen: der der Klasse einerseits und der des Individuums andererseits, ohne dem Zwang des *alternativen* Entweder-Oder zu erliegen.

Diese kurze Ausführung zeigt, wie die zeitgenössischen Theoretiker und soziologischen Klassiker darstellen, was unter Lebensstil zu verstehen ist. Dieser Aspekt ist von großer Relevanz für den Vergleich der Lebensstilkonzepte von Bourdieu und Simmel, die meines Erachtens die zwei gegensätzlichen, für die derzeitige Lebensstildiskussion maßgeblichen Denkpositionen vertreten. In dieser Hinsicht werde ich im Folgenden illustrieren, in welchen Diskussionszusammenhängen das alte Lebensstilkonzept zunächst revitalisiert wurde. Danach werde ich aufzuzeigen, in welchem theoretischen Kontext es die soziologischen Klassiker am Ende des 19. Jahrhunderts behandelt haben.

### **Zum Hintergrund des Aufschwungs der Lebensstilforschung: Erneuerung der Sozialstrukturanalyse**

Seit den 80er Jahren erlebt die Sozialstrukturanalyse in Deutschland eine Wende von den gängigen, sozioökonomisch fundierten Modellen sozialer Ungleichheit zu handlungs- und kulturtheoretischen Ansätzen.<sup>26</sup> Einen maßgeblichen Beitrag zu diesem Perspektivenwechsel leistet die Milieu- bzw. Lebensstilforschung, die von der weltweiten Renaissance der Kulturtheorie und der damit einhergehenden akademischen Bewegung des „Cultural turn“ vorangetrieben wurde. Ohne Bourdieus kulturtheoretischen Beitrag wäre dieser Perspektivenwechsel undenkbar.<sup>27</sup> Durch das systematische, empirisch belegte Forschungsergebnis über den Zusammenhang von Klasse und Lebensstil eröffnet Bourdieu der herkömmlichen Sozialstrukturanalyse einen neuen Horizont, nämlich die Sozialstruktur in den spätmodernen, fortentwickelten westlichen Industriegesellschaften im Zusammenhang mit „Kultur“ zu untersuchen.

So schlägt eine Reihe der von Bourdieu inspirierten soziologischen Autoren das Konzept Lebensstil als analytische Kategorie des Sozial-Kulturellen vor, das als Ergänzung zur Eindimensionalität der herkömmlichen ökonomischen Schichtungs- und Klassentheorie dienen soll.<sup>28</sup> Die Untersuchung sozialer Ungleichheit durch die herkömmliche, auf den alten Klassen- und Schichtenmodellen fußende Sozialstrukturanalyse orientiert sich lediglich an der Ressourcenmessung objektiver ökonomischer Faktoren wie Berufsprestige, Einkommen und Bildungsniveau. Die Tragweite der Kultur wurde als durch ökonomische Verhältnisse determiniert angesehen. Doch das an Begriffen wie Klasse, Schicht und Stand verhaftete strukturtheoretische Paradigma erweist sich heute als nicht mehr geeignetes Erklärungsmodell für die veränderte soziale Wirklichkeit, nachdem „die am *Lebensstandard* orientierte *Wohlstandsgesellschaft* der 50er

<sup>26</sup> Vgl. Georg, Soziale Lage, S. 52f.

<sup>27</sup> Zum Cultural turn siehe auch Ray, L./Sayer, A.: Culture and Economy After the Cultural Turn.

<sup>28</sup> Vgl. Beck, Ulrich: Jenseits von Stand und Klasse? Beck, Ulrich: Risikogesellschaft; Hradil, Stefan: Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft; Lüdtke, Hartmut: Expressive Ungleichheit; Lüdtke, Hartmut: Lebensstile als Dimension handlungsproduzierter Ungleichheit; Müller, Hans-Peter: Kultur, Geschmack und Distinktion; Müller, Sozialstruktur; Vester, Michael: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel.

und 60er Jahren in die *Wohlfahrtsgesellschaft* der 70er Jahre mit der Hinwendung zur *Lebensqualität* einer *Überfluss-* bzw. *Kulturgesellschaft* der 80er Jahre und ihrer Orientierung am *Lebensstil*<sup>29</sup> transformiert wurde.<sup>30</sup>

Dieser Wandel der Sozialstruktur<sup>31</sup> ist der Hintergrund der Etablierung des Lebensstilkonzeptes, mit dessen Hilfe die Schwächen herkömmlicher strukturtheoretischer Analysen durch handlungstheoretische und kulturalistische behoben werden sollen. Gemeinsam ist den strukturtheoretischen wie auch den kulturalistischen Ansätzen nach Müller<sup>32</sup> die „Optionssteigerungshypothese“, dass das „historisch ungekannt hohe Niveau des ökonomischen und kulturellen Reichtums“ allen Bevölkerungskreisen die Teilhabe am gestiegenen Lebensstil, wenn auch in ungleichem Maße, eröffnet. Dadurch entsteht eine neue Struktur sozialer Ungleichheitsverhältnisse, die am prägnantesten in der Individualisierungs- und Pluralisierungstendenz der Lebensstile zum Ausdruck kommt. Dabei sind sich die Vertreter beider Perspektiven einig über die Bedeutung des Lebensstils als neuer analytischer Kategorie, mit deren Hilfe das Gesamtbild veränderter sozialer Wirklichkeit angemessener beschrieben werden kann.

Dieser Hintergrund zum Aufschwung der Lebensstilforschung impliziert gleichzeitig, dass die herkömmlichen Sozialtheorien, die aus dem Blickwinkel der Arbeitsgesellschaft die Sozialstruktur zweifelsfrei als Rückgrat der Gesellschaft, die Kultur als Rand der Gesellschaft betrachteten, ihre Hegemonie verloren. Eine Renaissance erleben damit Kulturtheorien unter dem Schlagwort des Cultural turn. An Stelle einer ökonomistischen Gesellschaftsauffassung wird die Kulturalisierung gesellschaftlicher Vorgänge betont. Diese Wende von der Sozial- zur Kulturtheorie macht noch deutlicher, warum das Analyseinstrument Lebensstil als *Ersatz* für die traditionellen Klassen- und Schichtungskonzepte ins Zentrum der derzeitigen Gesellschaftsanalyse rückt.

## Theoretischer Hintergrund: Die kulturalistische Wende

Im soziologischen Mainstream des 20. Jahrhunderts ist die Gesellschaftstheorie von einem „nicht nachweisbaren Primat der sozialen Strukturen gegenüber subjektiv sinnhaftem Handeln von Individuen“<sup>33</sup> ausgegangen. Kennzeichnend für diese Sozialtheorien ist der Objektivismus, wie ich im dritten Kapitel ausführen werde, der die Gesellschaft auf ihre Struktur, die Gesellschaftsanalyse auf die Sozialstrukturanalyse reduziert.

Aus dieser Sicht wird die soziale Wirklichkeit über generalisierende kausale Gesetzmäßigkeiten erklärt wie Objekte in den Naturwissenschaften, und das Handeln des Subjekts erscheint als ein „Produkt kausal wirksamer Strukturen“.<sup>34</sup> Der Begriff der Subjektivität wird abgewertet und fast ganz aus dem Forschungsinteresse beseitigt. So rücken die sozioökonomischen Ordnungsbegriffe wie Klasse, Schicht, Arbeit, Berufshierarchie etc. als Hauptgegenstände der Sozialstrukturlehre zwangsläufig in

<sup>29</sup> Funke, Harald/Schroer, Markus: Lebensstilökonomie, S. 219.

<sup>30</sup> Vgl. Hradil, Stefan: Soziale Ungleichheit in Deutschland, S. 145f; Schwingel, Markus: Pierre Bourdieu zur Einführung; Ziehe, Thomas: Vom Lebensstandard zum Lebensstil.

<sup>31</sup> Als Befunde dieses gesellschaftlichen Wandels zählt Georg die folgenden Dimensionen auf: 1. die Wohlfahrtsentwicklung (Beck, Risikogesellschaft;), 2. die Bildungsexpansion (Beck, Risikogesellschaft; Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude: Die Illusion der Chancengleichheit; Mayer, Karl/Bloßfeld, H. P.: Die gesellschaftliche Konstruktion soziale Ungleichheit im Lebenslauf), 3. soziale Mobilität (Geißler, Rainer: Die Sozialstruktur Deutschlands), 4. den Wertewandel (Meulemann, Heiner: Wertewandel in der Bundesrepublik; Inglehart, Ronald: Cultural Shift) und 5. die Individualisierung des Lebenslaufes (Kohli, Martin: Normalbiographie und Individualität). Vgl. Georg, Soziale Lage, S. 16ff.

<sup>32</sup> Vgl. Müller/Wehrich, Lebensweise, S. 14.

<sup>33</sup> Eickelpasch, Struktur, S. 13.

<sup>34</sup> Mottier, Veronique: Praxis, Macht und Interpretation, S. 126f.

das Zentrum der Gesellschaftsanalyse. Zweitrangig und marginal bleibt die Soziologie der Kultur, ungeachtet der frühen deutschen Diskussionen über das Programm der „Kulturwissenschaft“, die Simmel und zeitgenössische Neukantianer wie Weber, Rickert und Dilthey mit der Einführung der „hermeneutischen“ Methode geführt haben.<sup>35</sup>

Dieser Trend der Gesellschaftsanalyse verändert sich durch die *akademische Bewegung des Cultural turn*<sup>36</sup> seit den 80er Jahren. Die Wahlmöglichkeiten der individuellen Lebensgestaltung vergrößern sich durch Wohlstandserhöhung und das hohe Niveau der Teilhabe am kulturellen Reichtum. Mit dem ansteigenden Wachstum der Kultur-, Lebensstil- und Freizeitindustrie wird der Einfluss des kulturellen Universums auf gesellschaftliche Vorgänge so weit wahrgenommen, dass die Kultur vom Rand eines sektoralisierten Forschungsgebiets ins Zentrum der Gesellschaftsanalyse rückt.

An die Stelle der Sozialtheorie treten nun eine Reihe kulturtheoretischer Ansätze, die darin übereinstimmen, unter dem Begriff Kultur nicht mehr ein begrenztes Segment menschlicher Lebenspraxis, wie „Unternehmenskultur“ oder „Arbeitskultur“, zu verstehen, das „nach dem Abzug von Wirtschaft und Politik als Rest verbleibt“.<sup>37</sup> Sie verstehen unter Kultur ein integrierendes Fundament aller Aspekte der menschlichen Lebensführung, die „Summe der Sinnhorizonte“, „in und mit denen Menschen ihre Lebenspraxis erfahren und deuten, normieren und legitimieren, motivieren und kritisieren, tradieren und verändern“.<sup>38</sup> Mit diesem erweiterten Kulturverständnis teilen nun die zur Erneuerung der Kulturwissenschaften beitragenden Geisteswissenschaften wie Geschichtswissenschaft, Ethnologie und Anthropologie mit der Soziologie die gleiche Ansicht, Kultur als Grundkategorie und erkenntnisleitende Perspektive ihrer Forschungspraxis zu betrachten.<sup>39</sup>

Mit diesem Bedeutungswandel von Kultur versuchen die Kulturtheorien im französischen Umkreis des Poststrukturalismus, der Semiotik und der Phänomenologie, den klassischen, auf die Struktur reduzierten Gesellschaftsbegriff durch *Neuverortung des Sozialen* und ein verändertes Verständnis des Handelns zu erneuern. Demnach wird das Soziale auf der Ebene symbolischer Ordnungen festgemacht, die eine „gesellschaftliche Konstruktionen der Wirklichkeit“ betreiben.<sup>40</sup> Gemeinsam ist den Autoren der Kulturtheorien der soziologische Standpunkt, die soziale Welt weder als ein System „sozialer Tatsachen“ noch als einen gegebenen, externen Gegenstand zu begreifen, sondern als „ein Produkt kollektiver Sinnsysteme“, „welche eine symbolische Organisation der Wirklichkeit betreiben und dem Handeln, den Praktiken und der Kommunikation zugrunde liegen“.<sup>41</sup> Insofern geht es bei den kulturtheoretischen Ansätzen um die *wahrnehmenden und handelnden Subjekte*, die in jedem Interaktionsmoment ihre sozial relevante Konstruktion von Wirklichkeit herstellen und gleichzeitig austauschen. Die Subjekte erfassen niemals die „Wirklichkeit“ als solche, sondern selektiv gefiltert durch soziale Rahmenkontexte. Hinsichtlich dieser Konstruktivität und Kontextualität begreifen die Referenztheoretiker dieser Kulturtheorien jede menschliche Wirklichkeit als „eine subjektabhängig konstruierte, soziale Welt“, als „eine durch kollektive Bedeutungsstrukturen konstituierte“.<sup>42</sup>

Einen besonderen Stellenwert in diesem Diskussionszusammenhang hat die so genannte interpretative Wende, deren Vertreter durch die Einführung der hermeneutischen Methode des *Verstehens* in die Wissenschaftstheorie die für die gängigen objek-

<sup>35</sup> Zur neuen Methodendiskussion siehe Müller, Klaus: Phänomen Kultur.

<sup>36</sup> Vgl. Reckwitz, Andreas/Sievert, Holger (Hg.): Interpretation, Konstruktion, Kultur, S. 19-49.

<sup>37</sup> Ebd., S. 226.

<sup>38</sup> Ebd., S. 217.

<sup>39</sup> Jaeger, Friedrich: Die Geschichtswissenschaft im Zeichen der kulturwissenschaftlichen Wende, S. 211.

<sup>40</sup> Vgl. Reckwitz, Andreas: Die Grenzen des Sozialen und die Grenzen der Moderne, S. 64.

<sup>41</sup> Reckwitz/Sievert, Interpretation, S. 10.

<sup>42</sup> Ebd., S. 308.

tivistischen Sozialtheorien zentrale Annahme des Primats der sozialen Struktur gegenüber dem subjektiven Handeln angreift. Aus dieser Perspektive besteht das Ziel soziologischer Forschungen darin, „die subjektiven Bedeutungen sozialer Praktiken und kultureller Artefakte zu ‚verstehen‘“. <sup>43</sup> Zentral für diese interpretative Wende sind die Erneuerung des veralteten Handlungsbegriffs und die Thematisierung der Subjektivität als eines zentralen Bezugspunktes der Gesellschaftsanalyse.

Es ist zweifelsfrei, dass diese neuen wissenschaftstheoretischen Entwicklungstrends im Rahmen des Cultural turn die empirischen Forschungsinteressen der Soziologie an den kulturwissenschaftlichen Themen und Fragestellungen verschoben hat. Ein Beispiel hierfür ist die neuere Lebensstilforschung, deren Augenmerk sich nicht einseitig auf die Analyse der ungleichen Ressourcenverteilung zwischen ökonomisch definierten Klassen, sondern vielmehr auf die *kulturelle* Konstitution von sozialen Milieus richtet.

Eine ausschlaggebende Rolle spielt hier Bourdieu, eine zentrale Figur der französischen Kulturtheorie, mit seiner empirischen Lebensstilstudie, der den Zusammenhang von Sozialstruktur und Kultur stark thematisiert. Dabei konzeptualisiert er Kultur im Kontext des Klassenkampfes. Mit Hilfe dieser „klassentheoretisch“ erarbeiteten Kulturtheorie versucht Bourdieu, die *Rückkopplung von sozialer Lage und Lebensstil* und darüber hinaus die ununterbrochene Gültigkeit von Klasse und Schichtungskonzept nachzuweisen. Eine ebenso wichtige Rolle im deutschsprachigen Raum spielt Schulze mit seiner Milieuforschung, die entsprechend einer konstruktivistisch inspirierten Vorgehensweise die veränderte Lebensstilesemantik hervorhebt. Im Vordergrund dieser Milieuforschung steht das Theorem der individualistischen Lebensweise, die *Neubewertung der Subjektivität*, interpretiert als Zeichen für die Abschwächung der klassenkulturellen Identität sowie Entkopplung von sozialer Lage und Lebensstil.

In diesem Punkt vertreten Bourdieu und Schulze zwei kontroverse, nämlich strukturalistische und kulturalistische Positionen innerhalb der neueren Lebensstildebatte, die sich meines Erachtens in dem einerseits an der Klassentheorie, andererseits am Individualisierungstheorem angelegten, *zweidimensionalen* Lebensstilkonzept Simmels aufheben. Unter diesem Aspekt werde ich im zweiten Teil den Lebensstilbegriff in der Kulturtheorie Simmels genauer darstellen.

## Der Stand der Lebensstilforschung

Der Stand der Lebensstilforschung lässt sich mit der Debatte zwischen strukturalistischen und kulturalistisch-handlungstheoretischen Ansätzen zusammenfassen. Zentrales Gedankengut für die letztere Position ist die „Entstrukturierung der Klassengesellschaft“ und die Individualisierung sozialer Ungleichheit. Das versucht Beck mit seinen Thesen, Schulze mit seinem Konzept der Erlebnisgesellschaft und Groß mit dem Entwurf der Multioptionsgesellschaft. Ausgangspunkt für diese Überlegung ist, dass die allgemeine Steigerung des Lebensstandards und die Zunahme der Wahlmöglichkeit der individuellen Lebensgestaltung neuartige Lebensstilgruppen „jenseits von Klassen und Stand“ ausbilden, die mit dem traditionellen Schichtenmodell nicht erfasst werden können. <sup>44</sup> Die Pluralisierung der Lebensstile ist ein Beleg für die Position, dass gesellschaftliche Prozesse nicht unmittelbar durch die Sozialstruktur bestimmt, sondern durch die Bewegkraft der Kultur und der subjektiven Wahlentscheidung bedingt und gesteuert werden. Lebensstile stellen nach diesem kulturalistischen Erklärungsmodell einen neuen soziokulturellen Modus sozialer Differenzierung dar, der das hierarchische Gesellschaftsmodell allmählich auflöst.

---

<sup>43</sup> Mottier, Praxis, S. 128.

<sup>44</sup> Vgl. Beck, Jenseits; Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheit; Zapf, Wolfgang: Individualisierung und Sicherheit.

Bedeutet dann dieser soziale Wandel, dass das Problem sozialer Ungleichheit und das Bewusstsein der Klassenzugehörigkeit mit dem Bedeutungszuwachs des Individualismus als Lebensform in der spätmodernen Multioptionsgesellschaft an Geltung verlieren? Aus dem Entstrukturierungsparadigma ist keine eindeutige Antwort ableitbar. Wir sind damit in der kontroversen Debatte mit den Vertretern strukturtheoretischer Lebensstilansätze. Die Vertreter dieser Position, wie Bourdieu, Müller, Geißler und Neckel, heben hervor, dass eine Reihe der für die Wohlfahrtsgesellschaft der 80er Jahre geltenden Begriffe wie Überfluss- und Multioptionsgesellschaft, Erlebnismilieu, Pluralisierung und Individualisierung der Wertorientierungen zwar die „dynamische Vielfalt der Lebensbedingungen, Lebensstile und Lebensformen“ abbilden, aber „kein Abschied von Klasse und Schicht“<sup>45</sup> bedeuten. Sie werfen der kulturalistischen Sichtweise vor, besonders mit Blick auf die in den 90er Jahren entstandene ökonomische Krise, mit einer verkürzenden Momentaufnahme sozialer Wirklichkeit der 80er Jahre „die nach wie vor gültigen sozialen Ungleichheiten“<sup>46</sup> aus den Augen zu verlieren. Dass der Zuwachs an Lebenschancen weder mit „ungebremsster Individualisierung noch mit der „Entstrukturierung der Klassengesellschaft“<sup>47</sup> verwechselt werden darf, betont Hans-Peter Müller: „Was vor kurzem noch in der Individualisierungsdekade der altbundesrepublikanischen Überflussgesellschaft als eine Sache individueller Distinktion zur Wahl des richtigen Lebensstils in der ‚Multioptionsgesellschaft‘ erschien, wird in der neubundesdeutschen Knappheitsgesellschaft bei wachsender sozialer Ungleichheit eher wieder eine Angelegenheit sozialer Unterschiede und kollektiver Distinktion je nach Statusgruppenzugehörigkeit.“<sup>48</sup>

Fragt man nach der Herkunft der theoretischen Bausteine beider Positionen, dann müssen zwei Autoren im französischen und im deutschen Feld genannt werden: Bourdieu als Vertreter der Strukturierungsansätze und Beck für die Entstrukturierungsansätze.

### **Bourdieu als Vertreter der strukturalistischen Ansätze**

Mit seinem Hauptwerk *Die feinen Unterschiede* löste Bourdieu eine lebhafteste Lebensstildebatte in Deutschland aus. Die umfassende Rezeption seiner kulturtheoretisch erarbeiteten Klassentheorie, mit deren Hilfe Bourdieu über die „Entmystifizierung“ des Geschmacks hinaus den Zusammenhang von Klasse und Lebensstil herausstellt, inspiriert die Theoretiker der traditionellen Sozialstrukturanalyse dazu, die soziale Ungleichheit nicht nur in ihrer vertikalen, sondern auch in ihrer horizontalen Dimension nach ökonomischen und kulturellen Ressourcen zu untersuchen.

Bourdieu's Kulturtheorie hat gerade darum auf fast allen Gebieten der Kulturwissenschaften Erfolg, weil er mit Hilfe seines vieldiskutierten *Habituskonzeptes* den Bezugspunkt der Gesellschaftsanalyse von der Sozialstruktur auf die Kultur verschoben hat. Außer Simmel macht kein anderer Soziologe die elementaren Erfahrungen des Alltags und die Logik der gewöhnlichen alltäglichen Praktiken so meisterhaft zum Hauptgegenstand der soziologischen Forschung wie Bourdieu. Über seine Alltagssoziologie hinaus strebt aber Bourdieu ein anderes Forschungsziel an, nämlich aufzuzeigen, wie die Kultur als derjenige Mechanismus fungiert, der die Struktur sozialer Ungleichheit in den fortentwickelten Industriegesellschaften reproduziert. Sein Konzept des Habitus dient als Vermittlungsinstanz zwischen Struktur und Praxis, mit deren Hilfe er die sozialen Konstitutionsbedingungen der als „subjektiv“ verklärten Geschmackspräferenzen

<sup>45</sup> Geißler, Sozialstruktur, S. 223.

<sup>46</sup> Vgl. Berger, Peter A.: Lebensstile – strukturelle oder personenbezogene Kategorie? S. 149.

<sup>47</sup> Müller/Wehrich, Lebensweise, S. 14.

<sup>48</sup> Müller, Hans-Peter: Differenz und Distinktion, S. 932.

zen an den Tag bringt und darüber hinaus die Bedeutung von ungleichen materiellen und kulturellen Kapitalressourcen für eine Anzahl differenter Lebensstile entschlüsselt. Über kulturelles Kapital verfügen zu können, bedeutet nicht, wie in den subjektivistischen Theorien angenommen, eine unverwechselbare, einzigartige Individualität zu besitzen. Es bedeutet einerseits Zugangsmöglichkeiten zur offiziellen Kultur, andererseits Zugangsmöglichkeiten zu verweigern und damit neue soziale Ungleichheit zu schaffen bzw. zu erhalten.

Mit seiner kulturtheoretisch ausgerüsteten, empirischen Lebensstilanalyse weist Bourdieu auf eine neue Denkmöglichkeit für die Rekonstruktion der klassischen Klassen- und Schichtungskonzepte hin. In Anlehnung an Bourdieus Idee der Differenzierung des Kapitals in ökonomische, kulturelle und soziale Teile richten die Vertreter der Strukturierungsansätze ihr Augenmerk auf die „Differenzierung sozialer Ungleichheit“ und integrieren die *kulturelle* Dimension in die gängige, auf ökonomische Indikatoren konzentrierte Sozialstrukturanalyse. Daher wundert nicht, dass die Vertreter der Strukturierungsansätze innerhalb der deutschen Lebensstilforschung Bourdieus klassentheoretisches Lebensstilkonzept als die „einzig theoretisch ausgearbeitete Gesamtkonzeption“<sup>49</sup> bezeichnen.

Bourdies Kulturtheorie und Lebensstilanalyse wecken jedoch nicht nur Faszination, sondern provozieren auch die Vorwürfe: Er argumentiere deterministisch, er habe seine strukturalistische Vergangenheit nur mangelhaft überwunden, dem Defizit seiner nicht überzeugenden Analyse der Subjektivität folge die mangelnde Erklärung des sozialen Wandels.<sup>50</sup> Diese Vorwürfe werden in der Mehrzahl von Vertretern der von Becks Individualisierungstheorie angeregten Entstrukturierungsansätze erhoben, z. B. von Schulze, Lüdtke, Michailow, Hörning und Kraemer. Gemeinsam ist diesen Autoren die kulturalistische und voluntaristische Lesart, eine Vielzahl der Lebensstile als Zeichen für veränderte Formen der Individualität und Subjektivität, als einen neuen Modus der Vergesellschaftung oder Sozialintegration zu interpretieren.

### Kulturalistische und voluntaristische Ansätze

Gegen die ressourcenspezifische Argumentation in den Strukturansätzen setzen die Entstrukturierungsansätze bei dem Gedanken an, dass gesellschaftliche Enttraditionalisierungs- und Individualisierungsprozesse und die „Zunahme individuell verfügbarer Ressourcen“ als Folge von Wohlstand zu einem „beispiellosen Wachstum an Wahlmöglichkeiten und Optionsspielräumen für die Gestaltung des eigenen Lebens“<sup>51</sup> führen. Sie sehen eine „Entkopplung von Struktur und Kultur“ und damit zusammenhängend ein neu definiertes Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Hradil formuliert: „Die objektiven Lebensbedingungen prägen *möglicherweise*, aber *nicht notwendigerweise* die subjektiven Lebensweisen der Menschen.“<sup>52</sup>

Eine große Rolle spielt seit den 1970er Jahren der soziale Wertewandel auf der mentalen Ebene, als, aus der Sicht Ingleharts, materielle Lebensinhalte durch Wünsche nach „Selbstentfaltung, Demokratie und Ästhetik“ ersetzt wurden.<sup>53</sup> An die Stelle traditioneller Werte, die den einzelnen Individuen ein allgemeinverbindliches Kulturmuster zur Identitätskonstruktion vorgeben, tritt die *Selbstreflexion und -verantwortlichkeit des Individuums*, seine Identität selbst zu konstruieren. Angesichts zunehmender Differenzierung der Wertbezüge wird die Aussagekraft der objektiven Res-

<sup>49</sup> Eickelpasch, Struktur, S. 16.

<sup>50</sup> Vgl. Bohn, Cornelia: Habitus und Kontext.

<sup>51</sup> Eickelpasch, Struktur, S. 19.

<sup>52</sup> Vgl. Hradil, Ungleichheit, S. 41.

<sup>53</sup> Vgl. Inglehart, Shift, S. 48ff.

sourcenausstattung als wirksame Bedingung für die Bedürfnisbefriedigung des Akteurs geringer, die Bedeutung sozialer Ungleichheit wird durch zunehmenden Bezug auf die Subjektivität relativiert.

Unter diesem Aspekt etikettieren die Vertreter der an der kulturalistischen und der Handlungstheorie angelegten Entstrukturierungsansätze die auf die Ressourcentheorie aufgebauten Strukturierungsansätze als „ökonomischen Determinismus“ und „Materialismus“.<sup>54</sup> Hauptsächlich richtet sich diese Kritik gegen Bourdieus Position, die klassenspezifische Distinktionssemantik in den alltäglichen Handlungspraktiken zu betonen und gleichzeitig die Auswirkungen der expansiven Massenkultur auf die Subjektivität jenseits der Schichten- und Klassenzugehörigkeit nicht zu berücksichtigen.<sup>55</sup> Es darf nicht übersehen werden, dass eine großzügig ausgebaute kulturelle Infrastruktur mit einer breit differenzierten Kulturindustrie für ein Bündel massenhaft angefertigter, standardisierter Stil-, Individualitäts-, Sinn- und Orientierungsangebote sorgt und aus diesem „unerschöpflichen“ Reservoir von Optionen stets neue Handlungschancen wachsen, um „aus einer heterogenen Mischung von überkommenen Stilen“ einen „für das eigene Leben erwünschten und antizipierten Lebensstil“ zu erproben bzw. zu entwickeln.<sup>56</sup> Die materielle Bedingung dazu bietet die Erhöhung des Wohlstandes.

Diese Entwicklungen führen nach Kraemer zu „einer weitreichenden Segmentierung von symbolischen Distinktionspraktiken, die eine semantische Einheit des kulturellen Raums in Frage“<sup>57</sup> stellt. Mit einem Terminus der Postmoderne ausgedrückt, bedeutet das eine Koexistenz ungleichzeitiger, differenter „Lebensstile ohne innere Einheit, ohne Zentrum verbindlicher, ethischer und ästhetischer Bezugspunkte“,<sup>58</sup> was die Sicherheit und die Verlässlichkeit traditioneller Orientierungskontexte für richtige Lebensführung bedroht. In der durch Optionsvielfalt definierten, postmodernen Gesellschaft kommt es auf die subjektive Wahl- und Handlungsfreiheit an, die Gestaltung und Konstruktion alltäglicher Lebensführung gehört zur individuellen Leistung.<sup>59</sup>

Bourdieu richtet in den Augen der deutschen, auf das Individualisierungstheorem rekurrierenden Lebensstiltheoretiker keinen Blick auf diese mit der Modernismus- bzw. Postmodernismusdebatte verknüpften Phänomene. Als Grund dafür benennen sie zwei Aspekte: Bourdieu entwickelt, erstens, aus dem empirischen Gegenstand seiner Lebensstilanalyse, nämlich der hierarchisch strukturierten französischen Gesellschaft seit den 1970er Jahren, ein verfestigtes, *hierarchisches Gesellschaftsportrait der Moderne*, das schwer auf eine andere Gesellschaft übertragbar ist. Zweitens betont er gegen die Modernisierungstheorie, dass es *keine* strukturellen Unterschiede zwischen den Standesunterschieden in der traditionellen und den Klassenschranken in der modernen Gesellschaft gibt und er interpretiert darüber hinaus die sich differenzierenden Lebensstile als Folge des klassenspezifischen Distinktionsspiels auf der symbolischen Ebene der Geschmackshierarchie. Bourdieu entwirft auch eine differenzierte Kapitaltheorie, um, entgegen der These der allgemeinen Wohlstandserhöhung, die nach wie vor zentrale Bedeutung der Ressourcenausstattung für die distinktive Lebensgestaltung zu betonen.

Es ist nachzuvollziehen, dass Schulze, als zentraler Vertreter kulturalistischer Lebensstilansätze, diesem strukturalistischen Theoriemodell Bourdieus skeptisch gegenübersteht, mit der überzeugenden Argumentation, dass die einer ökonomisti-

<sup>54</sup> Vgl. Hörning, K./Michailow, M.: Lebensstil als Vergemeinschaftungsform, S. 511; Lüdtker, Lebensstile, S. 435.

<sup>55</sup> Vgl. Maase, K.: Grenzenloses Vergnügen, S. 7.

<sup>56</sup> Gross, Peter: Die Multioptionsgesellschaft, S. 58ff.

<sup>57</sup> Kraemer, Klaus: Entwertete Sicherheiten, S. 117.

<sup>58</sup> Müller/Wehrich, Lebensweise, S. 12.

<sup>59</sup> Gerade über die gesteigerte Rollenerwartung gegenüber dem Subjekt als Regisseur, Designer oder Konstrukteur des eigenen Lebens besteht Einigkeit zwischen den Postmodernisten und den Befürwortern der kulturalistisch-voluntaristischen Lebensstilansätze.



schen Perspektive verhaftete Kultursoziologie Bourdieus allzu „französisch“ und daher auch unzulänglich sei, um die zeitgenössische deutsche Gesellschaft zu erfassen, und dass seine Lebensstilanalyse „den Blick auf die soziale Realität der deutschen Gesellschaft der Gegenwart verstellen“<sup>60</sup> kann. Die deutsche Gesellschaft der Gegenwart diagnostiziert Schulze als „Erlebnisgesellschaft“, deren Struktur nicht auf einer vertikalen Achse der Ressourcenverteilung, sondern von dem „besonderen Orientierungsbedarf milieuentwickelnder und wählender Menschen“<sup>61</sup> bestimmt wird. Ihm zufolge machte der Erfolg klassenübergreifender Wohlstandspolitik seit den 1960er Jahren die Unterschiede in der sozialen Lage der Gegenwart nahezu unbedeutend.<sup>62</sup>

Aufgrund des erhöhten Lebensstandards parallel zur wachsenden Freizeit und Optionsvielfalt wird die allgemeine Lebensorientierung der Menschen nicht mehr durch das Bewältigungsproblem äußerer Lebenslagen definiert, sondern durch die Verbesserung innerer Selbstzustände. Im Zentrum des Entwurfs des für das eigene Leben geeigneten Lebensstils steht nach Schulze die nach innen gerichtete „Erlebnisrationalität“. Das bedeutet, dass „Selbstzustände“ in Form schöner Erlebnisse optimiert werden und die äußere Situation zur Vermehrung des Lebensglücks dient.<sup>63</sup> Als Folge davon entsteht eine Gruppe differenzierter „Erlebnismilieus“, die mehr von der subjektiven Wahlentscheidung abhängig sind, als von äußeren Merkmalen wie Herkunft und Ressourcenausstattung.<sup>64</sup> Diese *Entkopplung von objektiven Lebensbedingungen und subjektiver Wertschätzung*, die nach meiner Meinung gerade in der deutschen Gesellschaft stattfindet, kann durch Bourdieus Distinktionstheorie bzw. sein Habituskonzept nicht plausibel erklärt werden. Daher spricht Schulze vom Milieu als Gegenbegriff zur Klasse.

Genau wie Bourdieu gewann Schulze mit seinem Begriff Erlebnisrationalität viele Befürworter. Ziehe beispielsweise argumentiert, dass die meisten Menschen es heute für selbstverständlich halten, „ihre eigenen Gefühle in den Vordergrund des Daseins zu stellen, wodurch das Innenleben zum Zentrum der Wirklichkeitserfahrung wird“.<sup>65</sup> Nach Müller-Schneider trieb die durch die „Enttabuisierung des Lebensgenusses“<sup>66</sup> gekennzeichnete ästhetische Revolution in den 1960er Jahren die Suche subjektzentrierter Lebensstile voran. Anstelle der traditionellen Wertorientierung Leistung avancierte Spaß zum Schlagwort dieser ästhetischen Revolution, das Lustprinzip wurde anstelle der traditionellen Pflichtmoral zur neuen Handlungsmaxime. In verschiedenen subkulturellen Bewegungen wurden die subjektbezogenen Lebensformen ausprobiert, die allmählich in die „gesellschaftliche Mitte“ vordrangen. Es wurde die These formuliert, dass „mit der neuen Dominanz der Subjekte über soziale Vorgaben und der inneren Entgrenzung des Erlebens [...] die innengerichtete Rationalität zum gesellschaftlichen Durchbruch“<sup>67</sup> kam.

In Übereinstimmung mit Schulze und mit Maases These von der expansiven Massenkultur argumentiert auch Kraemer gegen die klassentheoretisch angelegte Distinktionstheorie Bourdieus, dass die prestigeesetzende bürgerliche Klassenkultur keine Ausstrahlungskraft auf andere Sozialmilieus mehr hat: „Deshalb hat der Habitus der bildungsaristokratischen Überlegenheit, das Charisma des ‚reinen Geschmacks‘, auch seinen normativen Sonderstatus eingebüßt und damit an Exklusivität und Einzig-

<sup>60</sup> Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft, S. 20.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S. 404f.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 55.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 54ff.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 177ff.

<sup>65</sup> Ziehe, Thomas: Moralität und Subjektivierung, S. 118.

<sup>66</sup> Müller-Schneider, Thomas: Subjektivität und innengerichtete Modernisierung, S. 143.

<sup>67</sup> Ebd., S. 143

artigkeit im sozialen Raum verloren.“<sup>68</sup> So stimmen all diese Kritiker darin überein, dass Bourdieu den Lebensstil des auf Frankreich bezogenen hierarchischen Gesellschaftsmodells nur im Zusammenhang mit der Klasse analysiert hat und daher die mikrosoziologische Dimension des Subjekts ganz vernachlässigt. Als Fazit nennen sie ausdrücklich, dass Bourdieus Annahme der Distinktionshierarchie nach dem Modell der klassenspezifisch aufeinander aufbauenden Kulturen keine besondere Aussagekraft<sup>69</sup> für die Trends zur Segmentierung, Destandardisierung und Entvertikalisierung symbolischer Distinktionspraktiken in Deutschland hat.

Impliziert wird in dieser Argumentation, dass Bourdieus klassentheoretische Konzeption der Kultur: Macht als Mechanismus der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse, nicht einfach auf eine andere Gesellschaft transferiert werden kann, die eine andere nationalstaatliche politische Geschichte und eine andere kulturelle und wissenschaftliche Tradition hat. Das unterstreicht z. B. Lamont in seiner neueren kultursoziologischen Forschungsarbeit: Bourdieus Studie zum Stellenwert kultureller Distinktionspraktiken in Frankreich kann beispielsweise nicht direkt auf die nordamerikanische Gesellschaft, die den historischen Hintergrund einer „schwachen Tradition der Hochkultur“ hat, übertragen werden. Entgegen der Annahme Bourdieus fühlen sich Angehörige der oberen Mittelklassen in den USA den „reichen, mächtigen und erfolgreichen Personen“ unterlegen; dieselbe Gruppe in Frankreich fühlt sich stattdessen den „gebildeten und kultivierten“<sup>70</sup> unterlegen. In dieser Hinsicht scheinen die Vertreter der Entstrukturierungsansätze Recht zu haben, in der Individualisierungsperspektive den Kardinalunterschied zwischen dem deutschen und dem französischen Lebensstil der Gegenwart zu sehen. Fazit auch hier: Bourdieu gelingt es nicht, eine analytische Trennung von Klasse und Individuum zu schaffen.

### **Simmel als Brückenbauer zwischen strukturalistischen und voluntaristischen Lebensstilansätzen**

Neckel kritisiert Schulzes Diagnose der Gesellschaft als eine auf vorübergehende Modeerscheinung eingeschränkte „Kultursoziologie über Leute, die Geld ausgeben, aber keines verdienen müssen“.<sup>71</sup> Auch Dangschat formuliert kritisch: Die subjektiven Selbstinszenierungen müssen als „Luxusphänomene einiger privilegierter Gruppen“ angesehen werden, egal „wie sehr Beck und Schulze und alle Anhänger der Individualisierungs- und Entstrukturierungsthese eine Teilgesellschaft – der sie selbst angehören – als Gesamtgesellschaft darstellen“.<sup>72</sup>

Ich halte diese Einwände für wichtig, weil sie von einer zeitlich begrenzten Strömung innerhalb der Entwicklung der deutschen Gesellschaft ausgehen. Die Wirtschaftskrise der 1990er Jahre und die damit verbundene Armut sind zwei Belege, die das auf Überfluss und Postmaterialismus aufbauende Gesellschaftsbild bis in die 1990er Jahre widerlegen. Mit dieser Begründung beharren die Vertreter strukturalistischer Lebensstilansätze auf der ungebrochenen Gültigkeit von Klassen- und Schichtenkonzepten, ohne die oben angedeuteten Optionssteigerungshypothese zu leugnen. Dennoch konstatieren sie, dass die individuelle Wahlentscheidung aus der Vielfalt der Stilangebote nicht von der Subjektivität oder Erlebnisrationalität im Sinne Schulzes abhängt, sondern nach wie vor im hohen Maße von der Ressourcenausstattung.

<sup>68</sup> Kraemer, Sicherheiten, S. 116.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., S. 116ff.

<sup>70</sup> Lamont, M.: Das Wesen der Tugend, S. 25f.

<sup>71</sup> Neckel, Sieghard: Krähwinkel und Kabylei, S. 211.

<sup>72</sup> Dangschat, Jens: Lebensstile in den Städten, S. 426.

Im Lichte dieser ressourcenorientierten Argumentation über den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse plädiert Neckel, im Gegensatz zu Schulze und Beck, für Bourdieus Kultursoziologie als vorbildhaftes Korrektiv dafür, die mehr oder weniger der Ideologie von Innerlichkeit und geistiger Tiefe verhaftete, klassische und neuere deutsche Kulturtheorie ergänzen zu können: „Seit Bourdieu sind auch in der deutschen Soziologie die ‚rein geistigen Gebilde‘ auf den Boden der *faits sociaux* gestellt.“<sup>73</sup> Hier thematisiert Neckel den für meine spätere Vergleichsstudie von französischer und deutscher Kulturtheorie konstitutiven Aspekt, dass die deutsche Kulturtheorie seit der Erfindung des ideologischen Gegensatzpaares von Zivilisation und Kultur am Ende des 19. Jahrhunderts als „Introspektion des subjektiven Innenlebens“<sup>74</sup> ausgelegt worden ist. Neckel ergänzt, dass die auf bessere innere Zustände des Selbst abzielende Lebensorientierung in den unteren Schichten unausweichlich von den materiellen Zwängen eingeholt wird, und somit der Lebensstil auch hierzulande dem sozialen Rang folgt. In dieser Hinsicht sei es ein nationales Vorurteil, „Bourdieu Theorie im Grunde für ‚französisch‘ zu halten“.<sup>75</sup>

Dennoch verweist Neckel nicht präzise auf die Unterschiede zwischen französischer und deutscher Kultur. Er nennt als spezifische Attitüde der Deutschen „die Vorliebe für die falsche Bescheidenheit“, auch „die Mahnung des deutschen Studienrats, nicht zu den Sternen zugreifen und vor allem nicht zu vergessen, dass der Wert eines erbaulichen Lebens ganz im Innern liegt“.<sup>76</sup> Aus meiner Sicht impliziert diese widersprüchliche Argumentation Neckels, dass Frankreich und Deutschland als Zugehörige zum europäischen Kulturkreis Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren nationalspezifischen kulturellen Traditionen haben, etwa so wie zwei Nachbarländer innerhalb des asiatischen Kulturkreises, z. B. Japan und Korea. Wichtiger als die Gemeinsamkeiten sind hier die Unterschiede, weil sie eine klare Grenze aufzeigen, inwieweit Bourdieus Kultursoziologie in die deutsche Gesellschaft transferiert werden kann.

An diesem Punkt möchte ich die dritte Position innerhalb der kontroversen Lebensstildiskussion hervorheben, die die falsche Alternative des Entweder - Oder übergeht und die scheinbar inkompatiblen Argumentationen beider Positionen zu vereinigen sucht. Kraemer beispielsweise teilt zwar weitgehend Schulzes Position. Für ihn ist es aber ein Trugschluss, die Differenzierung alltäglicher Distinktionspraktiken als „Nivellierung sozialer Grenzen“ zu deuten. Trotz der Fragwürdigkeit der symbolischen Definitionsmacht traditioneller kultureller Eliten bestehen die „Distinktionszeichen der bürgerlichen Hochkultur“ als Grenzmarkierung von Inklusion und Exklusion fort, ebenso geht die „Relevanz des distinguierten Habitus“ in sozialer Interaktion nicht verloren“.<sup>77</sup>

Kritisch diskutiert wird in diesem Kontext Becks Individualisierungsthese, dass sich das Individuum in der durch die Risikogesellschaft gekennzeichneten, reflexiven Moderne, „weitgehend unabhängig von sozialer Lage und Ressourcenausstattung“, der „subjektzentrierten Lebensführung“<sup>78</sup> zuwendet. Begründet in den oben erwähnten Befunden des sozialen Wandels seit den 1960er Jahren, besteht Beck auf dem Verblasen der ständisch-kulturellen Ordnungen und Zwänge und der schwindenden Verbindlichkeit klassengesellschaftlicher Deutungsmuster, die zur Individualisierung

<sup>73</sup> Neckel, Krähwinkel, S. 206.

<sup>74</sup> Ebd., S. 212.

<sup>75</sup> Ebd., S. 212.

<sup>76</sup> Ebd., S. 212.

<sup>77</sup> Ebd., S. 115. Als Beleg hierfür benennt Kraemer Hartmanns Untersuchungsergebnis zur sozialen Rekrutierung von Topmanagern führender Konzerne und Großbanken in Deutschland, deren Auswahlkriterien in habitusspezifischen Merkmalen wie „guter Ton“, „richtige Kleidung“, „angemessenem Sprachstil“ und „entsprechendem Elternhaus“ bestehen.

<sup>78</sup> Beck, Risikogesellschaft, S. 139ff.

der Struktur sozialer Ungleichheit führen. Damit gewinnt das Individuum zwar einerseits die Chance zur eigenen Lebensgestaltung, gerät aber andererseits unter einen normativen Zwang, so Beck, in den durch neue Unsicherheiten, Zwänge und Abhängigkeitsverhältnisse definierten, fortentwickelten Industriegesellschaften sein eigenes Leben selbstverantwortlich in die Hand nehmen und gestalten zu müssen. Unabhängig von den Herkunftsbedingungen wird nun das einzelne Individuum zum Produzenten und Manager eines „aktiven Handlungsmodells des Alltags, das das Ich zum Zentrum hat, ihm die Handlungschance zuweist und eröffnet und ihm auf diese Weise erlaubt, die aufbrechenden Gestaltungs- und Entscheidungsmöglichkeiten in Bezug auf den eigenen Lebenslauf sinnvoll kleinzuarbeiten“.<sup>79</sup>

Mit dieser Individualisierungsthese liefert Beck einen theoretischen Baustein für die Entstrukturierungsansätze innerhalb der neuen Lebensstildebatte. Dennoch stößt Becks Individualisierungsthese auf die allgemeine Kritik,<sup>80</sup> dass Wohlstand, Überfluss und Optionsvielfalt nicht zu dem Fehlschluss der Auflösung der Klassenidentität und -kultur führen darf. In Anlehnung an Konietzka kritisiert Eickelpasch, dass „Becks Individualisierungsthese in mehrfacher Hinsicht mit seiner zentralen Annahmen des Entstrukturierungsparadigmas nicht kompatibel“<sup>81</sup> sei. Beck spricht in seiner Argumentation vom „Fahrstuhleffekt“, dass immer mehr Wohlstand, Bildung, Mobilität, sozialstaatliche Absicherung, Wissen, finanzieller Spielraum und Konsum die Klassengesellschaft um eine Stufe aufgewertet haben. Mit diesem Fahrstuhleffekt begründet er die stetig abnehmenden Auswirkungen der Klassen- und Schichtenzugehörigkeit im alltäglichen Denken und Handeln. Gleichzeitig betont er, dass die „Ungleichheitsrelationen zwischen den großen Gruppen unserer Gesellschaft“<sup>82</sup> weitgehend gleich geblieben sind. Diese paradoxe Argumentation zeigt die Inkompatibilität von Entstrukturierung der Klassengesellschaft und Individualisierung der Lebensgrundlage auf.

Meines Erachtens entstehen diese Kritiken daraus: Beck erwähnt zwar, dass die Individualisierung eine Erscheinung der klassischen Moderne ist, die die soziologischen Klassiker wie Simmel, Weber und Durkheim als Zugang zum Modernitätsverständnis thematisierten.<sup>83</sup> Er konkretisiert aber nicht, in welchen sozialhistorischen Zusammenhängen und in welchem theoretischen Kontext sie jeweils dieses Thema behandeln. Daher übersieht er, dass sich Nietzsche und Simmel in kulturtheoretischer Hinsicht bereits mit den heute nur stärker gewordenen Tendenzen der allgemeinen Wohlstandserhöhung durch die Wohlstandspolitik des Sozialstaats, Optionssteigerung der Stilangebote im Zeichen der Massenkultur und der damit zusammenhängenden Besinnung auf subjektzentrierte Lebensführung kritisch auseinandergesetzt haben. Ebenso sieht er nicht, dass Simmel im Kontext der Freisetzung aus ständischen Bindungen und Zwängen die zwei Medaillen der Individualisierung als Chance und Zwang erkannt hat.

Hätte Beck den Rekurs auf Simmels zeit- und gesellschaftsdiagnostische soziologische Lebensstilanalyse gemacht, so hätte er, wie Simmel, eine Schlüsselantwort auf die für die neuere Lebensstildebatte brennende Frage geben können. Der Lebensstil der Moderne wird zwar durch die expansive Massenkultur pluralisiert und individualisiert. Diese Tendenzen dürfen aber *nicht* mit dem Verschwinden von Klassenidentität und -distinktion verwechselt werden. Simmel integriert diese „gegenseitig rivalisierenden, parallelen Erscheinungen von *Individualisierung* und *Klassendistinktion*“ erfolgreich in seine Lebensstilanalyse, weil er mit seiner Geldtheorie sowohl die Bedeutung

---

<sup>79</sup> Ebd., S. 217.

<sup>80</sup> Einen kurzen Überblick über die Kritiken an Becks Individualisierungsthese im Hinblick auf die Erforschung der sozialen Ungleichheit findet sich in Ebers, Nicola: Individualisierung, S. 319.

<sup>81</sup> Eickelpasch, Struktur, S. 20.

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

<sup>83</sup> Vgl. Beck, Risikogesellschaft, S. 206.

## Lebensstil als gesellschafts- und kulturtheoretischer Topos

des Geldes für die Klassendistinktion als auch die historische Bedeutung des Geldes für das Erringen individueller Freiheit präzise darstellt. Insofern analysiert er auch den Lebensstil, analytisch getrennt, im doppelten Zusammenhang von Klasse einerseits und Individuum andererseits, wie ich im nächsten Kapitel ausführen werde.

In dieser Hinsicht halte ich Simmel für einen soziologischen Klassiker, mit dessen Hilfe die kontroverse Debatte zwischen den Vertretern strukturalistischer und voluntaristischer Ansätze ein Stück aufgelöst werden kann.

## II

## Geld und Lebensstil in der Kulturtheorie Georg Simmels

Trotz des zunehmenden Forschungsinteresses an Simmels soziologischem Vermächtnis wurde bis jetzt unzureichend erkannt, dass Simmel in seiner anthropologisch konzipierten Kulturtheorie einen an die verschiedenen heutigen Theoriediskussionen anschlussfähigen Lebensstilansatz entwickelte. Rationalismus, Individualisierung, soziale Ungleichheit und Klassenkonflikte, alltägliche Lebensführung und Multioptionsgesellschaft, Moderne und Postmoderne, Globalisierung und Kulturwandel, diese Schlagworte und die dahinter liegenden Themen zeigen, dass der sich fortentwickelnde Kapitalismus in den fortgeschrittenen westlichen Industriegesellschaften über zwei Jahrhunderte hinweg einen stetigen sozialen und kulturellen Wandel erlebt hat.

Doch vergisst unser soziales Gedächtnis häufig, was früher diskutiert wurde. Den modernen Soziologen, die Antworten auf aktuelle Probleme der Zeit, wie Individualisierung oder Globalisierung, suchen, gibt Simmel einen Über- und Einblick in die historischen Entwicklungen der westlichen kapitalistischen Gesellschaft und mit seinem Lebensstilkonzept wegweisende Antworten. Die Theorie und Inhalte dieses Lebensstilkonzeptes werde ich in diesem Kapitel illustrieren.

### Interpretationen des simmelschen Werkes

Seit der Simmel-Renaissance sind die Werke Simmels in zwei unterschiedlichen Deutungsrichtungen diskutiert worden.<sup>84</sup> Für die einen ist Simmel der klassische Begründer einer eigenständigen Gesellschaftslehre im Zeichen der formalen Soziologie, die er in seiner *Soziologie* mit einer Reihe konstituierender Grundbegriffe wie Gesellschaft, Wechselwirkung, Vergesellschaftung, soziale Differenzierung, Struktur, Kreuzung sozialer Kreise etc. entworfen hat.<sup>85</sup> Für die anderen ist er ein Kultursoziologe, ein zukunftsorientierter Kultur- und Zeitdiagnostiker der Moderne, der eine Vielzahl der für aktuelle Theoriedebatten relevanten Thesen behandelte. Die letzte Interpretation stützt sich auf sein Werk *Philosophie des Geldes*. Jenseits von beiden Interpretationen gibt es noch die dritte Position, Simmels Gesamtwerk als ein „lehrreiches Ineinander von strukturanalytischer Betrachtung und Kulturanalyse“<sup>86</sup> zu betrachten.

Diese differenten Simmel-Interpretationen verweisen auf die thematische Vielfalt seiner Soziologie und die Komplexität seines Gedankengebäudes. Das erschwert es, seine wissenschaftliche Arbeit als Entwicklung einer bestimmten Gedankenlinie zu begreifen. Doch versucht es die Simmel-Rezeption der letzten Jahre, die thematische *Einheit* aus der Vielfalt des simmelschen Werkes herauszuarbeiten. Dominanter wird dabei die dritte Position, Simmels soziologisches Erbe für die Sozialstrukturlehre und Kulturtheorie unter einer einheitlichen Perspektive zu betrachten.<sup>87</sup> Kaufmann hebt

<sup>84</sup> Vgl. Müller, Hans-Peter: Soziale Differenzierung und Individualität, S. 128.

<sup>85</sup> Nach Müller wurde Simmel durch Vierkant und von Wiese als „Ahnherr der strukturellen Soziologie“ bezeichnet; durch Peter Blau wurden dann seine Themen und Thesen im Rahmen der strukturellen Soziologie weiterentwickelt. Siehe Fußnote zuvor.

<sup>86</sup> Tenbruck, Friedrich: Georg Simmel, S. 610.

<sup>87</sup> Bevers verortet die Einheit in Simmels Werk in einer einzigartigen Kombination zweier philosophischer Denkrichtungen, die des Neukantianismus, aus dem Simmel das logische Prinzip der Form-Inhalt-Unterscheidung ableitet, und der Lebensphilosophie, aus der er das dynamische Prinzip der Wechselwirkung

beispielsweise hervor, dass einer der zentralen thematischen Aspekte bei Simmel die „Struktur und Dynamik der sozialen Prozesse in der Kulturentwicklung“ sei.<sup>88</sup> Ihm zufolge machte Simmel nicht nur die „Geometrie der sozialen Formen“, „eine statische Strukturformel“, zum Gegenstand seiner Soziologie.<sup>89</sup> Vielmehr folge sein Forschungsinteresse den „dynamischen Aspekten sich stetig wandelnder Phänomene“, und zwar des historischen Kulturwandels in seinen objektiven Formen, der sich in gesellschaftlicher Entwicklung befindet.

Diese durch Kaufmann hervorgehobene Sicht lege ich zugrunde, wenn ich mich dem Lebensstilansatz Simmels nähere. Die Vertreter der heutigen Lebensstilforschung betonen gerade deswegen den Rekurs auf den Lebensstilansatz Simmels, weil er Lebensstil im *Zusammenhang von Struktur, Kultur und Handeln* begreift. Dass Simmel die makro- und die mikrosoziologische Ebene in seine Theorie aufnahm und im Rahmen seiner formalen Soziologie eine Reihe konstituierender Begriffe bildete, bietet nach meiner Auffassung den Vorteil, dass er mit deren Hilfe die Struktur und die Entwicklungsdynamik der Gesellschaft „im kontinuierlichen historischen Wandel“ erklären konnte. Simmel thematisiert die Beschränkung individueller Freiheit und Autonomie durch die herrschenden gesellschaftlichen Machtinstanzen wie Kirche, Zunft, Staat etc., die durch zunehmende soziale Differenzierung abnahm. Um es mit Pohlmann auszudrücken: „Zentrales Thema des gesellschaftsanalytischen Werkes Simmels ist der immer neu reflektierte, variierte und problematisierte Begriff der Individualität, dem als seine Komplementäre die Begriffe der gesellschaftlichen Differenzierung und Rationalisierung zugeordnet sind.“<sup>90</sup>

Nach diesem Schema beschreibt Simmel kulturhistorisch den Wandel des allgemein verbindlichen, kollektiven, einheitlichen Lebensstils in der hierarchisch geordneten ständischen Gesellschaft in eine Vielfalt der individualistischen, differenzierten Lebensstile der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Im Vordergrund dieser historischen Vergleichsstudie steht der Sozialstrukturwandel, also der gesellschaftliche Umschichtungsprozess im Übergang von der Natural- in die Geldwirtschaft, der durch den immer mehr räumliche Grenzen überwindenden Fluss des Geldes verursacht wurde. In seiner Lebensstilanalyse stellt Simmel dar, welche Rolle dem Geld dabei zukommt. Insofern basiert sein Lebensstilkonzept auf seiner Geldtheorie.

An dieser Stelle möchte ich hervorheben, dass Simmel mit seinem teils an der Klassentheorie angelegten, teils auf das Individualisierungstheorem rekurrierende Lebensstilkonzept eine Möglichkeit der Annäherung zwischen den innerhalb der heutigen Lebensstildebatte kontroversen strukturtheoretischen und kulturalistischen Ansätzen eröffnet. Im Folgenden werde ich zeigen, auf welchen differenzierten theoretischen Ebenen Simmel sein dualistisches Lebensstilkonzept entwickelt hat.

---

entwickelte. Simmels formale Soziologie und Kultursoziologie entspringen ein und derselben Wurzel der aus dieser Kombination entworfenen Erkenntnistheorie. Er versucht, die „unmittelbare Wirklichkeit“ durch die Abstrahierung der Wechselwirkungsformen ihrer Inhalte zu erkennen. Diese epistemologische Methode beruht auf der Grundannahme, dass das Leben sich nur in „Formen“ äußert, erfüllt und Gestalt gewinnt. Für Simmel stellt die Kultur als objektiver Geist diese Formen dar, die sich an neue Lebensinhalte anpasst. Die Leitidee dieser dialektischen „Wechselwirkung“ von Form und Inhalt, die in der Lebensphilosophie verwurzelt ist, verwendet Simmel weiter dazu, den dynamischen Prozess eines Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, soziologisch: zwischen Individuum und Gesellschaft, kultursoziologisch: zwischen subjektiver und objektiver Kultur zu erfassen. Angesichts der Veränderung und der Geschichtlichkeit von Formen dieser dialektischen Wechselwirkung enthält Simmels soziologische Konzeption viel mehr dynamische Aspekte von Gesellschaft und Kultur als statische. Vgl. dazu Bevers, Antonius M.: *Dynamik der Formen bei Georg Simmel*, S. 22ff.

<sup>88</sup> Vgl. Kauffmann, Manfred: *Struktur und Dynamik sozialer Prozesse*, S. 13.

<sup>89</sup> Vgl. Kieserling, André: *Simmels Sozialformenlehre: Probleme eines Theorieprogramms*. In: Tyrell, H., Rammstedt, O., Meyer, I. (Hg.): *Soziologie*. S. 181-204.

<sup>90</sup> Pohlmann, Friedrich: *Individualität, Geld und Rationalität*, S. 75.

## Einleitende Thematik

Simmel untersucht den Zusammenhang von Klasse und Lebensstil unter dem Aspekt des Geldes als eines effektiven Mittels zur symbolischen Machtausübung. Der gesellschaftliche Umschichtungsprozess von der traditionellen Kulturgemeinschaft zur modernen Gesellschaft vollzog sich im Gefolge der geldwirtschaftlichen Entwicklung. Simmel beobachtete, dass die Ablösung der ständischen Hierarchie nicht automatisch eine Einbuße des Statusbewusstseins zur Folge hatte, sondern im Gegenteil zur verschärften Klassenspaltung führte. Er zeigt, dass die sozial gut situierten Menschen auf das Auftreten der Masse und ihrer Forderung nach Gleichheit mit Empfindlichkeit reagieren und eine neue Quelle für Statuszuweisung und Distinktionssicherung in einem materiell üppig gestalteten Lebensstil entdecken. Simmel begreift hier Lebensstil als *soziologische Kategorie* für die Untersuchung der veränderten sozialen Ungleichheitsverhältnisse in der modernen Massengesellschaft.<sup>91</sup>

Simmels klassentheoretische Annäherung an den Lebensstil ist jedoch bis jetzt *kaum* untersucht. Meines Erachtens liegt das daran, dass Simmel die meisten seiner soziologischen Fragestellungen der Individualisierung widmete. Nach Weiß<sup>92</sup> gelangte Simmel zur Soziologie, um die Bedingungen individueller Freiheit systematisch zu ergründen. So überrascht es nicht, dass Simmels Lebensstilkonzept den von Becks Individualisierungstheorem beeinflussten Entstrukturierungsansätzen zugeordnet wird.<sup>93</sup> Beck selber bezieht seine Thematik der Individualisierung und Pluralisierung des Lebensstils auf die Theorie der Moderne der soziologischen Klassiker Simmel und Weber; er bemerkt dazu, dass die Individualisierung „keine Erscheinung, keine Erfindung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ sei.<sup>94</sup>

Geht man dem letzten Kapitel der *Philosophie des Geldes*, „Der Stil des Lebens“, inhaltlich nach, dann stellt sich heraus, dass Simmel und Beck tatsächlich mit einem ähnlichen Modernitätsverständnis<sup>95</sup> die Individualisierung der Lebensgrundlage und -formen thematisieren. Modernisierung verweist auf eine Reihe gesellschaftlicher Entwicklungen wie Individualisierung, Rationalisierung, Demokratisierung usw., die seit Beginn der Industrialisierung westliche Gesellschaften begleiten.<sup>96</sup> Als zentrales Thema der Moderne behandelt Beck die Individualisierung als Prozess der Freisetzung von Menschen aus traditionellen Bindungen, Normen und Zwängen und dem damit einhergehenden Verlust an traditioneller Sicherheit.<sup>97</sup> Beck thematisiert die Ambivalenz der Individualisierung: Erst unter den Bedingungen der Moderne ist es nahezu allen Gesellschaftsmitgliedern möglich bzw. es wird ihnen zugemutet, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen und zu gestalten. Diese Auffassung von Individualisierung taucht vielfach in seinem soziologischen Projekt der Moderne Simmels auf. Wobei Simmel, einen Gedankenschritt weiter, die Freisetzung des modernen Menschen aus traditionellen Bindungen und Lebensformen *aus* der ruhelosen Bewegung des Geldes herleitet.

Trotz dieser verwandten Deutungen unterscheiden sich Becks und Simmels Konzepte der Individualisierung in der Gesellschaft der Moderne angesichts sozialer Un-

<sup>91</sup> Aus Klassensoziologischer Sicht macht Simmel deutlich, dass „jede individuelle Erscheinung durch eine Unermesslichkeit von Einflüssen aus ihrem menschlichen Umgebungskreise bestimmt ist“. Simmel, Georg: Soziologie, S. 1.

<sup>92</sup> Vgl. Weiß, Johannes: Georg Simmel, Max Weber und die Soziologie, S. 36-63.

<sup>93</sup> Vgl. Müller, Sozialstruktur, S. 29-33.

<sup>94</sup> Beck, Risikogesellschaft, S. 206.

<sup>95</sup> Jedoch darf nicht übersehen werden, dass Beck als lebender Zeitdiagnostiker die Moderne zur Zeit Simmels von der reflexiven Moderne der heutigen Zeit unterscheidet.

<sup>96</sup> Zum Konzept der Modernisierung siehe Loo, Hans van der/ Reijen, Willem van: Modernisierung.

<sup>97</sup> Beck, Risikogesellschaft, S. 206ff.



gleichheiten. Die Herauslösung des Individuums aus traditionellen ständischen Herrschaftszusammenhängen interpretiert Beck als die „Tendenz zur Entstrukturierung sozialer Ungleichheitsverhältnisse“, aus marxistischer Sicht die tendenzielle Auflösung des Klassengegensatzes: „An die Stelle von Ständen treten nicht mehr soziale Klassen“,<sup>98</sup> „mit zunehmender Individualisierung schwinden die Voraussetzungen, das Hierarchiemodell lebensweltlich zu interpretieren“.<sup>99</sup> Als Beleg verweist Beck auf die Pluralisierung der Lebensstile vor dem Hintergrund der Hypothese der Optionssteigerung: Das historisch ungekannt hohe Niveau des allgemeinen Wohlstandes und des kulturellen Reichtums an Stilangeboten nach dem Zweiten Weltkrieg bietet allen Bevölkerungskreisen zumindest theoretisch die Chance, ihren eigenen Lebensstil zu kreieren. Der sozialstrukturelle Wandel führt nach Beck zur Enttraditionalisierung ständisch gefärbter Klassenlagen, zum Zurücktreten der Bindung an die soziale Klasse im Handeln und in der Lebensführung der Menschen.

Becks Theorem der individualistischen Lebensweise stößt vielfach auf Kritik. Er setzt den enormen Zuwachs an Lebenschancen mit der Entstrukturierung der Klassengesellschaft gleich, behauptet aber gleichzeitig, dass durch den „Fahrstuhleffekt“ „die Klassengesellschaft [...] eine Etage höher gefahren“ ist.<sup>100</sup> Unklar bleibt bei Beck, wie das Individuum und die Klasse als relevante Träger(schichten) des Lebensstils gleichzeitig existieren können. Einen Grund für diese ungenügende Analyse sehen die Kritiker in dem Fehlen eines soliden soziologischen Theoriegebäudes, mit dessen Hilfe eine Reihe relevanter Begriffe wie Individuum, Individualismus, Vergesellschaftung, Klasse, soziale Differenzierung erklärt wird.

An dieser Stelle hebe ich Simmels Verdienst hervor, diese theoretischen Defizite aufzuheben und durch den Gebrauch dieser Begriffe unter verschiedenen Theorieperspektiven den historischen Individualisierungsprozess vielschichtig darzustellen. Simmel stellt fest, dass die, auch von Beck genannten, „sozialstrukturellen“ Bedingungen für die Individualisierung und Pluralisierung der Lebensstile, wie die Erhöhung des allgemeinen Lebensstandards, den Ausbau des sozialen Sicherungssystems und der kulturellen Infrastruktur im Zeichen der Kulturindustrie und die wachsende soziale Mobilität bereits zu Beginn der Klassischen Moderne, vor dem Ersten Weltkrieg,<sup>101</sup> in Erscheinung treten.

Allerdings geht Simmel, wie schon angedeutet, einen Schritt weiter. Er analysiert den räumliche Grenzen überschreitenden Fluss des Geldes als universellen Gleichmacher der Moderne und als unaufhaltsamen Motor der Globalisierung, die damals wie heute den Wandel des überlieferten, allgemein verbindlichen, nationalen Lebensstils in eine Vielfalt zusammenhangloser, sich weiter differenzierender Lebensstile verursacht. Der deutsche Lebensstil erlebte seit den Gründerjahren mit dem zunehmenden internationalen Wirtschaftsverkehr eine Veränderung in Richtung einer Individualisierung der Menschen und es schien die nationale kulturelle Identität verloren zu gehen. Simmel liefert für die aktuelle Globalisierungsdebatte Argumentationen zum Zusammenhang von Globalisierung und Kulturwandel gerade durch den Leitgedanken seiner Geldtheorie: Die Bewegung des Geldes erweitert die räumliche Grenze sozialer Kreise und lockert dadurch familiäre Bande. Das führt zum Geltungsverlust der *allgemein verbindlichen* Werte und Normen. Daneben wächst die Chance zur Ausbildung der Individualität bzw. individueller Lebensgestaltung.

Die Bewegung des Geldes schafft die historischen Bedingungen für die Entfaltung individueller Freiheit: Das Auseinandertreten von Dingen und Personen, die strikte Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, die daraus resultierende gesellschaftliche

---

<sup>98</sup> Ebd., S. 119.

<sup>99</sup> Beck, *Jenseits*, S. 53.

<sup>100</sup> Beck, *Risikogesellschaft*, S. 122.

<sup>101</sup> Diese Überlegungen erörtert er in seinem Aufsatz *Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*.

Rationalisierung in Gestalt von *Enttraditionalisierung*, *Entpersonalisierung* und *Ver-sachlichung allgemeiner Lebensverhältnisse* und eine Optionsvielfalt massenhaft angefertigter, standardisierter Individualitäten und Stilangebote. Die modernen Menschen müssen für die körperliche, geistige, handwerkliche oder künstlerische Arbeit nicht mehr die ganze Person einsetzen, sondern nur noch einen Teil von sich. Sie können sich in die Privatsphäre zurückziehen und sich auf der Basis der Rechtsgleichheit als ein unverwechselbares, gleichberechtigtes Individuum definieren und das durch ihren persönlichen Lebensstil ausdrücken.

Dennoch verwechselt Simmel die Individualisierung der Lebensstile *nicht* mit der Entstrukturierung der Klassengesellschaft oder mit der Auflösung der Klassegegensätze. Ausgehend von der „Fortdauer der Über- und Unterordnung von Menschen“ in der ständischen sowie der modernen Gesellschaft, beobachtet er auch, dass sich, je mehr die herkunftsbezogenen Standesunterschiede durch das demokratische Gleichheitsideal ersetzt werden, die sozial gut situierte Klasse neue Möglichkeiten der *Distinktion* sucht. Im Vordergrund steht dabei die symbolische Wirkung des Geldes auf die Entwicklung der Bedeutung von Persönlichkeit, die ihren Ausdruck in einem soziale Anerkennung schaffenden, distinktiven Lebensstil findet. Im Zusammenhang eines individuell besonderen Lebensstils zeigt Simmel, dass die Mehrheit der sich als autonom definierenden Menschen der modernen Gesellschaft, in der das Geld die Lebensverhältnisse regiert, die Schranke der materiell ungleich ausgestatteten sozialen Schichten nicht einfach überwinden kann. Simmel untersucht den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse unter dem Aspekt ungleich verteilter Kapitalressourcen und entwickelt daraus seinen klassentheoretischen Ansatz des Lebensstils als Quelle der Statuszuweisung bzw. Klassendistinktion. Fazit: Klassendistinktion und die Individualisierung des Lebensstils *schließen sich* in der Gesellschaft der Moderne *nicht aus*. Daher konzeptualisiert er auch Lebensstil auf zwei analytisch von einander getrennten Ebenen: Individuum und Klasse.

Fragt man, wie Simmel im Gegensatz zu Beck Lebensstil als soziologische Kategorie zur Untersuchung sozialer Ungleichheitsverhältnisse und gleichzeitig als Beleg einer Tendenz zur Individualisierung begreift, dann kommt man nicht an seiner Herrschaftssoziologie vorbei. Deren Struktur führt Simmel in seiner *Soziologie* aus.<sup>102</sup>

## Simmels Herrschaftssoziologie

Die moderne Demokratie beruht auf dem *meritokratischen* Prinzip: Das ist die gesellschaftliche Belohnung für individuelle Begabung und Leistung jenseits von Herkunftsunterschieden. Kern der Meritokratie ist die Gleichheit der Chancen auf Bildung und dem darauf aufbauenden sozialen Aufstieg. Simmel lebte in einer Zeit, in der die deutsche Sozialdemokratie beachtenswerte Erfolge in der Bildungspolitik errang. Darum prognostizierte er einerseits, dass der Zugang breiter Bevölkerungsschichten zu Bildung und sozialem Aufstieg zur Nivellierung der ständisch geprägten sozialen Hierarchie führen werde. Andererseits konstatiert Simmel, dass die gesellschaftlichen Herrschaftsformen der Über- und Unterordnung und die sozialen Macht- und Ungleichheitsverhältnisse *auch* in der Moderne weiterhin existieren würden. Diesen Gedanken entwickelt Simmel auf der Grundlage seiner Herrschaftssoziologie.

Mit Blick auf seinen Gesellschaftsbegriff als „Summe der in Wechselwirkung befindlichen Individuen“<sup>103</sup> macht Simmel deutlich, dass die „Über- und Unterordnung eine Formung ist, die sich fast in jeder menschlichen Vergesellschaftung findet“.<sup>104</sup> *Sie sei*

<sup>102</sup> Vgl. Simmel, *Soziologie*, S. 160-283.

<sup>103</sup> Ebd., S. 172.

<sup>104</sup> Ebd., S. 25.

*nicht zu beseitigen, solange die Gesellschaft existiert:* „[...] die Mehrzahl der Menschen *kann* nicht nur ohne Führung nicht existieren, sondern sie fühlen das auch, sie suchen die höhere Gewalt, die ihnen die Selbstverantwortlichkeit abnimmt, und eine einschränkende, regulierende Strenge, die sie nicht nur gegen außen, sondern auch gegen sich selbst schützt.“<sup>105</sup> Aufgrund dieser Sichtweise bewertet er die Idee, im Sozialismus die „Beseitigung jener aus historischen Ungleichheiten entspringenden eudämonistischen Unvollkommenheiten“<sup>106</sup> herbei führen zu wollen, für utopisch, die hierarchisch abgestufte Herrschaftsordnung aufgrund der anthropologischen Tatsache der individuellen Ungleichheit zwischen den Menschen dagegen für notwendig.<sup>107</sup>

„Die natürliche und durch keinerlei Maßregeln zu beseitigende Verschiedenheit der Menschen werde sich ihren Ausdruck in einer Rangierung nach Oben und Unten, nach Befehlen und Gehorchenden nicht nehmen lassen und die Technik kultivierter Arbeit fordere zu ihrer großen Vollkommenheit einen hierarchischen Bau der Gesellschaft, den ‚einen Geist für tausend Hände‘, die Struktur aus Anführenden und Ausführenden.“<sup>108</sup>

Mit dieser notwendigen Herrschaftsstruktur begründet Simmel die Transformation der ständischen Hierarchie in die klassenspezifisch gegliederte Gesellschaft, die mit der geldwirtschaftlichen Entwicklung stattgefunden hat.

„Mit diesem allen sozialen Bildungen eigenen Widerspruch zwischen dem gerechten Anspruch auf überordnete Stellung und der technischen Unmöglichkeit, ihm zu genügen, findet sich das ständische Prinzip und die jetzige Ordnung ab, indem sie Klassen pyramidenförmig mit einer immer geringeren Mitgliederzahl übereinander bauen und dadurch die Zahl der zu leitenden Stellungen ‚Qualifizierten‘ a priori einschränken.“<sup>109</sup>

Im Hinblick auf die Machtproblematik ist Simmels Lebensstilkonzept zweifelsfrei an die Klassentheorie angelegt. Ich werde im Folgenden exegetisch darstellen, vor welchem historischen Hintergrund Simmel den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse behandelt.

### **Simmels Lebensstilkonzept zwischen Macht- und Rationalitätsproblematik**

Simmels klassentheoretische Deutung des Lebensstils bleibt gerade deshalb unbeachtet, weil sein Gesellschaftsportrait der Moderne verwirrend oft von der Masse ausgeht. Er richtet seinen Blick auf den verborgenen und verschärften Klassenkonflikt in der modernen Massengesellschaft, in der die Bedeutung der Klassenunterschiede unter dem Deckmantel der Gleichheit *vor* dem Gesetz, *in* dem Gesetz verloren zu gehen scheint. Dabei stellt er fest, dass sich die oberen Klassen, besonders bestimmt von der „Unterschiedsempfindlichkeit“, mit Hilfe eines distinktiven Lebensstils von den unteren abzugrenzen suchen. Für die Kreation eines distinktiven Lebensstils verfügen sie über eine materielle Ausstattung, die den unteren Schichten vorenthalten ist.

Mit dem „Ruf nach ausgleichenden Reformen“ versuchten die unteren Klassen, gesellschaftliche Macht nicht als Individuen, sondern als einheitliche kollektive Masse

---

<sup>105</sup> Ebd., S. 191.

<sup>106</sup> Simmel, Georg: Zur Philosophie der Herrschaft, S. 158.

<sup>107</sup> Dieser anthropologische Standpunkt Simmels wurde von Nietzsches Lebensphilosophie beeinflusst.

<sup>108</sup> Ebd., S. 157.

<sup>109</sup> Ebd., S. 178.

zu erlangen.<sup>110</sup> Der Machtanspruch der unteren Klassen und die Tendenz der Nivellierung unterschiedlicher Persönlichkeitsformen stand dem Interesse der höheren, privilegierten Klassen gegenüber, in denen sich jedes einzelne Individuum als besonderes Individuum von der anonymen Masse abzuheben versuchte. Daraus ergab sich, dass die absteigenden aristokratischen Kreise durch ein Bündnis mit den Kultureliten der aufsteigenden Mittelschichten eine neue Machtelite zu bilden versuchten.

Diese oberen Schichten versuchten, ihre soziale Position durch eine „distinktive“ Form der Lebensführung auszudrücken. Mit Hilfe eines durch die kulturellen Luxusgüter geschmückten, ästhetisch distinguierten Lebensstils grenzten sie sich von den unteren Schichten ab, die sich aufgrund mangelnder materieller Ressourcen mit dem auf den notwendigen Konsum beschränkten Lebensstil begnügen mussten. So kommt dem Lebensstil die Bedeutung der Distinktionssicherung zwischen sozialen Klassen zu. Diese Umgestaltung der Über- und Unterordnung in der modernen Gesellschaft beruht nach Simmel auf der symbolischen Funktion des Geldes als Ausdrucksmittel der sozialen Position und darum auch als Machtressource zur „Ausdehnung der Persönlichkeitsbedeutung“.<sup>111</sup>

„Der Besitz oder der Mangel einer bestimmten Geldsumme bedeutet eine bestimmte soziale Stellung, fast ganz unabhängig von den personalen Qualitäten dessen, der sie ausfüllt. Das Geld hat die vorhin betonte Scheidung zwischen den Menschen als Persönlichkeit und als Träger einer bestimmten Einzelleistung oder -bedeutung auf den Gipfel gehoben; sein Besitz gewährt jedem, der ihn erobern oder irgendwie erwerben kann, eine Macht und eine Stellung, die mit dem Innehaben dieses Besitzes, nicht aber mit der Persönlichkeit und ihren Eigenschaften auftritt und verschwindet.“<sup>112</sup>

Aus dieser an der Machtproblematik angelegten, geldtheoretischen Überlegung entwickelt Simmel das klassentheoretische Konzept des Lebensstils als Quelle der Statuszuweisung. Dennoch führt Simmels Untersuchung des Geldes über diese Machtproblematik hinaus weiter in die Rationalitätsproblematik, wobei sein Interesse der gesellschaftlichen Rationalisierung als Grundlage für die Entfaltung individueller Freiheit gilt. Damit verschiebt sich der Fokus seiner Lebensstilanalyse auf die bevorzugte Kategorie des Individuums im Hinblick auf die Thematik „Distinktion“. Auf der analytischen Ebene trennt Simmel die beiden Kategorien Klasse und Individuum idealtypisch im Sinne Webers, die aber in dem realen, empirischen Individuum gleichzeitig und vermischt existieren. Dieser Aspekt ist sehr wichtig, weil die Mehrheit der modernen Menschen das Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Klasse und ein Bewusstsein als Individuum gleichzeitig haben.

Hier entwickelt Simmel ein Konzept des Individuums im Grenzbereich von Philosophie, Anthropologie und Soziologie. Spricht er vom Individuum, meint er damit keineswegs ein von der Gesellschaft isoliertes, sondern ein gleichzeitig inner- und außerhalb der Gesellschaft existierendes, dualistisches Wesen, ein Drittes jenseits von Sozial- und Individualwesen, vom Vergesellschaftet- und Nichtvergesellschaftet-Sein. Diese Konzeption des Individuums entwickelt Simmel aus den dualistischen Triebmodi des Menschen nach „sozialer Anlehnung“ einerseits und nach „individueller Abgrenzung“ andererseits, die er als Ausgangspunkt für seine Modeanalyse bestimmt. Ausgehend von der Dualität des Menschen<sup>113</sup> verweigert Simmel jegliches einseitiges Verständnis des Individuums durch Reduktion auf seine soziale Rolle oder die trans-

<sup>110</sup> Vgl. Ebers, Individualisierung, S. 53.

<sup>111</sup> Diese Wirkung des Geldes als Machtmittel behandelt Simmel vielfach in der *Philosophie des Geldes*.

<sup>112</sup> Simmel, Soziologie, S. 273.

<sup>113</sup> Dass diese Dualität mehr oder weniger als anthropologische Konstante angenommen wird, ist ein Spezifikum der klassischen und modernen deutschen Autoren.

zendentale Individualität im Sinne Husserls. In Anlehnung an diese soziologische Bestimmung des Individuums behandelt er das Konzept des Lebensstils in doppelter Hinsicht: in klassentheoretischer, als Quelle der Statuszuweisung und in sozialpsychologischer, als Fundament der Suche nach Individualität.

Ich bin der Meinung, dass dieser Ansatz Simmels, der individualistische Lebensstil, das auf schwachem theoretischem Fundament stehende Individualisierungstheorem Becks ergänzt. In diesem Zusammenhang muss erläutert werden, vor welchem theoretischen Hintergrund Simmel sein dualistisches Konzept des Individuums in der *Soziologie* vorstellt und es konkret für seine Lebensstilanalyse verwendet hat.

### Das Konzept des „Individuums“ innerhalb der Erkenntnissoziologie Simmels

Wie im ersten Kapitel erläutert wurde, werden die deutschen Versionen der Sozial- und Kulturtheorien seit den soziologischen Klassikern im Anschluss an die phänomenologische Denktradition Husserls durch die operationale Trennung<sup>114</sup> von Systemwelt und Lebenswelt, des Sozial-Kulturellen vom Individuell-Psychischen bzw. -Körperlichen charakterisiert. Es fällt auf, dass die deutschen Autoren über das Denkschema des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft hinaus häufig von der „Autonomie des Innerindividuellen gegenüber dem Sozialen“, der „Autonomie der immateriellen Kultur gegenüber der Materialität“<sup>115</sup> sprechen. Aus dieser normativen Trennung der Sphäre des Sozialen vom Individuell-Psychischen entwickelt Luhmann die „Privatheitanahme“,<sup>116</sup> das heißt, dass die modernen Individuen in der Privatheit ihre Individualität vor den Zumutungen und Erwartungen der sozialen Sphäre schützen können.

Luhmanns Überlegungen zur strikten Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit und zur individuellen Freiheit in der Privatsphäre finden sich bereits in der Kulturtheorie Simmels gerade in Bezug auf den Lebensstil. Übereinstimmend mit dem neokartesischen Dualismus der „Differenz zwischen dem Innern des Selbst und dem Außen des Sozialen“<sup>117</sup> entwirft Simmel in der großen *Soziologie* das Konzept des *Individuums als das Dritte* jenseits des Sozial- und Individualwesens, das gleichzeitig inner- und außerhalb der Gesellschaft wohnt.<sup>118</sup> Es ist vergesellschaftet und gleichzeitig nichtvergesellschaftet, sein Leben fließt aus den dialektischen Vorgängen von Individualität und Sozialität. Simmels Idee der Gleichzeitigkeit vom „Vergesellschaftet- und Nichtvergesellschaftet-Sein“ geht nach Pohlmann<sup>119</sup> auf das durch die „ungesellige Geselligkeit“ gekennzeichnete dualistische Menschenbild Kants<sup>120</sup> zurück. Kant zufolge wohnt der Naturanlage des Menschen der Hang inne, sich zu vergesellschaften und sich gleichzeitig zu vereinzeln. Diese anthropologische Sicht Kants arbeitet Simmel in sein soziologisches Konzept des Individuums um, ging jedoch dabei einen Gedankenschritt weiter: Der Motor des sozialen Wandels besteht in der Zweifelt des Menschen, genauer in der Dialektik von Individualität und Sozialität als zwei differenzierten Teilen innerhalb des Selbst, wobei das Individuum seine aus dem außersozialen Sein entspringenden individuellen Gesetze gegen die allgemeinen

<sup>114</sup> Gerade diese Trennung verweigern die französischen Kulturtheorien, wobei sie die beiden Kategorien des Sozialen und des Individuellen in einer untrennbaren Relation zu betrachten versuchen.

<sup>115</sup> Reckwitz, Grenzen, S. 69.

<sup>116</sup> Ebd., S. 69.

<sup>117</sup> Nach Reckwitz ist diese Vorstellung eine kulturelle Bewegung der Romantik sei dem 19. Jahrhundert. Die soziale Welt bewertet die Romantik meistens als „eine für Verstellung anfällige, maskenhafte Szenerie [...], betrachtet dagegen die Innenwelt als davor geschützte eigenständige individuelle Sphäre, der mentale und affektive Akte entspringen“. Reckwitz, Grenzen, S. 68.

<sup>118</sup> Vgl. Simmel, Soziologie, S. 42-61.

<sup>119</sup> Pohlmann, Individualität, S. 63.

<sup>120</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.

Gesetze der Gesellschaft durchzusetzen versucht.<sup>121</sup> Eine totale „Vergesellschaftung“, eine vollständige Unterwerfung des Individuums unter das allgemeine Gesetz macht sozialen Wandel unmöglich. Soziale Beziehungen wären lediglich die *Reproduktion des Immergleichen*, das in der Empirie sozialer Wirklichkeit nicht existiert.

Gerade in diesem Punkt betont Simmel, dass der Einzelne *nicht vollständig* in der Gesellschaft aufgeht, dass jeder Mensch außerhalb der Gesellschaft einen Individualitätspunkt in sich birgt, der von keinem anderen innerlich vollkommen nachgeformt werden kann. Die Individualität, genährt aus umfassenden Schichten der Gedanken und Gefühlen, ist in ihren empirischen Äußerungen nicht vollständig erkenn- und erreichbar.<sup>122</sup> Aus diesen Gedankengängen der „Nie-Erreichbarkeit des anderen in der Ganzheit seines Selbst“ und der „Unmöglichkeit der vollständigen Individualitätserkenntnis“<sup>123</sup> entwickelt Simmel sein bekanntes soziologisches Rollen-Apriori: In jeder Interaktion fassen sich die Handelnden nur als Repräsentanten gesellschaftlicher *Rollen* oder sozialer Typen auf. Um die anderen wahrzunehmen, typisieren wir aus sozial sinnhaften Fragmenten ein einheitliches Bild von ihnen; mit anderen Worten: Die Vergesellschaftung sozialer Akteure ist nur dadurch möglich, dass jeder den anderen nicht nach dessen Individualität, sondern als „allgemeinen Typus“, als Rollenträger wie Kollege, Offizier, Familienmitglied, Mitbewohner usw. wahrnimmt. Jedoch ist jeder *mehr* als nur „Träger der ihm gerade zufallenden sozialen Rolle,“<sup>124</sup> was die individuelle Nuance unter den Menschen mit gleicher Rolle ausmacht.

„Der Bürgerliche, der einen Offizier kennen lernt, kann sich gar nicht davon frei machen, dass dieses Individuum ein Offizier ist. Und obgleich das Offizier-Sein zu dieser Individualität gehören mag, so doch nicht in der schematisch gleichen Art, wie es, in der Vorstellung des andern, ihr Bild präjudiziert.“<sup>125</sup>

So besteht in jedem empirischen Menschen ein Korrelationsverhältnis zwischen dem Individuellen und Sozialen, deren Gewichtung und Proportion je nach unterschiedlichen sozialstrukturellen Bedingungen einer Gesellschaft variiert. Aus diesem Rollen- und Individualitäts-Apriori entwickelt Simmel eine idealistische Gesellschaftsverfassung, die auf der Gegebenheit „individueller Ungleichheiten“ beruht:

„Gesellschaft ist ein Gebilde aus ungleichen Elementen, in dem jedes Individuum durch seine Qualität von sich auf eine bestimmte, ihm ideell zugehörige Stelle im sozialen Ganzen hingewiesen ist.“<sup>126</sup>

Auf Basis dieser erkenntnissoziologischen Grundannahmen geht Simmel in der *Philosophie des Geldes* der Ideengeschichte des Individualismus' nach. Es war eine neue Idee in der modernen Gesellschaft, das Individuum nicht mehr als Teil der Gesellschaft, sondern als „eine in sich geschlossene Ganzheit“ zu begreifen, die versucht, *sich zu behaupten und zu gestalten*. Damit verliert die Individualität im Sinne der Freiheit von gesellschaftlichen Bindungen und Zwängen, des Sich-Befreiens aus der Macht der herrschenden Institutionen von Stand, Familie, Zunft und Kirche etc. an Bedeutung. An Stelle dieses im 18. Jahrhundert herrschenden Menschenbilds verbreitet sich im 19. Jahrhundert ein neues Ideal, das der eigenständigen Individualität, das auf der

<sup>121</sup> Vgl. Pohlmann, Individualität, S. 53ff.

<sup>122</sup> Simmel, Soziologie, S. 36f.

<sup>123</sup> Pohlmann, Individualität, S. 59.

<sup>124</sup> Ebd., S. 51f.

<sup>125</sup> Ebd., S. 50.

<sup>126</sup> Ebd., S. 57. Hier wird deutlich, dass Simmel in seiner Erkenntnissoziologie die anthropologische Sicht der auf sozialer Ungleichheit fußenden Klassensoziologie vorzieht.

Nutzung der Freiheit zur Entfaltung persönlicher Begabungen und Qualitäten beruht.<sup>127</sup> Das Neue dieses modernen Individualismus' ist die Akzentlegung auf das „Anders- und Besonderssein, die qualitative Unvergleichbarkeit der einzelnen“<sup>128</sup> im Sinne der Einzigartigkeit, in deren Persönlichkeitskern sich die Individuen voneinander unterscheiden.

Vor dem historischen Hintergrund dieses „qualitativen“ Individualismus' entsteht nach Simmel *eine neue Ethik des individuellen Gesetzes*: Jedes Individuum soll seine unverwechselbare Individualität so weit ausprägen, dass ein gemeinsamer Nutzen daraus entsteht. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft verändert sich dahin, dass die Individualisierung selbst zu einem neuen Modus der Vergesellschaftung wird.<sup>129</sup> Um es mit Schimank zu sagen: „Das Ausleben ebenso wie die Gewährung von Einzigartigkeit und Selbstbestimmung sind in der modernen Gesellschaft zu universellen Wollens- und Sollensprinzipien geworden.“<sup>130</sup>

Nun erklärt Simmel als Soziologe im Einklang mit Durkheim den Individualismus aus der Perspektive *gesellschaftlicher Differenzierung*. Durkheim thematisiert in seiner bekannten Lehre der *Arbeitsteilung*, warum die Herausbildung von Individualität im Sinne einer unterscheidbaren besonderen Persönlichkeit als ein funktionales Erfordernis der Integration moderner Gesellschaften fungiert. Während der auf der Solidarität der Ähnlichen basierte Gesellschaftstyp die mit dem Kollektiven verschmolzene, individuelle Persönlichkeit fordert, benötigt die durch die organische Solidarität gekennzeichnete arbeitsteilige Gesellschaft die voneinander unterscheidbaren Individuen als aneinander gebundene Funktionsträger: „Die Moral arbeitsteiliger Gesellschaften entwickelt sich [...] in dem Maße, in dem sich die individuelle Persönlichkeit verstärkt.“<sup>131</sup> Die Steigerung gesellschaftlicher Komplexität ruft nach Durkheim notwendig den Prozess der Individualisierung hervor.

Wie Durkheim sieht Simmel den modernen Individualismus als ein Produkt der sozialen Differenzierung moderner, arbeitsteiliger Gesellschaften. Ihm zufolge resultieren der Wandel von einfachen zu komplexen gesellschaftlichen Strukturen ebenso wie die Komplexitätssteigerung moderner Gesellschaften durch Spezialisierung und Individualisierung aus dem evolutionären Vorteil funktionaler Differenzierung, die im Prinzip der Kraftersparnis gründen. Den historischen Prozess dieses ununterbrochenen gesellschaftlichen Wandels betrachtet Simmel, wie noch zu zeigen sein wird, aus der homogenen Perspektive von Differenzierung und Kulturtheorie, nämlich unter dem Aspekt der Differenzierung in eine objektive und eine subjektive Kultur. Vor dem Hintergrund einer historischen Kulturentwicklung konzentriert Simmel seine gesellschaftstheoretische Analyse auf den Aspekt, *wie* die Ausbildung der Individualität und die damit verbundene Idee der Freiheit zur autonomen Lebensgestaltung *durch gesellschaftliche Differenzierung* stattfindet. Simmel behandelt als prototypisches Symbol für die objektive Kultur die historische Erscheinung des *Geldes*, das verantwortlich ist für die Bedingungen, die Funktionen und die Folgen des modernen Individualismus'. Aus dieser kulturhistorischen und geldtheoretischen Perspektive wird die Individualität, um es mit Biesenbach auszudrücken,<sup>132</sup> nicht mehr als anthropologische Konstante verstanden, so konzeptualisiert Simmel das Individuum im formalsoziologischen Kontext, sondern wird zu einer historischen Kategorie, mit deren Hilfe Simmel das Charakterbild der Moderne zu erfassen versucht.

<sup>127</sup> In seinen Werken führt Simmel diese kulturhistorische Überlegung zu zwei Formen des Individualismus, der quantitativen und der qualitativen. Dabei beruht die Erste auf dem Prinzip von Freiheit und Gleichheit und die Letztere auf dem Prinzip von Freiheit und Ungleichheit.

<sup>128</sup> Simmel, Georg: *Das individuelle Gesetz*, S. 462.

<sup>129</sup> Vgl. Biesenbach, Klaus Peter: *Subjektivität ohne Substanz*, S. 71.

<sup>130</sup> Schimank, Uwe: *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, S. 46.

<sup>131</sup> Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 286.

<sup>132</sup> Biesenbach, *Subjektivität*, S. 80.

### Individualität in der Theorie sozialer Differenzierung

Die Modernisierung forcierte die in den 1980er Jahren entstandene Individualisierungsdebatte, angeregt durch zwei unterschiedliche Erklärungsversuche im Zusammenhang mit sozialer Integration. Eine Position betont die pessimistische Variante des Individualisierungsprozesses, die Desintegration sozialer Beziehungen und Weltbilder im Zuge von Rationalisierung und Säkularisierung und eine damit einhergehende Vereinzelung der Individuen.<sup>133</sup> Für diese Position stellt die Individualisierung die Ursache für den „Zerfall der kollektiv geteilten Werte, Normen, Handlungsmuster und -orientierungen“<sup>134</sup> dar, der den Zusammenhalt moderner Gesellschaften bedroht. Im Gegensatz dazu interpretiert eine andere Position die Individualisierung als notwendige Bedingung für die Integration moderner, komplex differenzierter Gesellschaften, die sich durch *Pluralität* und *Heterogenität* in allen Bereichen charakterisieren.<sup>135</sup> Für diese Position stellt die Individualisierung „nicht per se eine Bedrohung gesellschaftlicher Integration, sondern ein neues Integrationsmuster“<sup>136</sup> dar.

Die Vertreter beider Positionen finden einen theoretischen Baustein ihrer Individualisierungskonzepte bei den soziologischen Klassikern wie Simmel, Weber und Durkheim. Besonders erwähnt wird Simmel, weil er den Themenkreis Individualisierung vor dem Hintergrund der differenzierungstheoretischen Perspektive behandelte. Nach Rammstedt und Dahme<sup>137</sup> ist Simmel der einzige Gründervater der Soziologie, der die Individualitätsproblematik in der immer komplexer werdenden Gesellschaft in den Mittelpunkt seines soziologischen Interesses gestellt hat. Simmels Versuch, den Lebensstil als die Stütze bei der Suche der modernen Menschen nach *Individualität* zu konzeptualisieren, wird nun verständlich.

Was Simmel hier unter Individualität versteht, ist in unterschiedlichen kulturhistorischen Zusammenhängen verschieden. Aus differenzierungstheoretischer Sicht behandelt er zunächst das Verhältnis zwischen der Erweiterung der Gruppe und der Zunahme individueller Freiheit: „[...] jene Individualität des Seins und Tuns erwächst, im allgemeinen, in dem Maße, wie der das Individuum sozial umgebende Kreis sich ausdehnt.“<sup>138</sup> „[...] je enger der Kreis ist, an den wir uns hingeben, desto weniger Freiheit der Individualität besitzen wir [...]. Und umgekehrt: erweitert sich der Kreis, in dem wir uns betätigen und dem unsere Interessen gelten, so ist darin mehr Spielraum für die Entwicklung unserer Individualität.“<sup>139</sup> Ausgehend von dieser Formel, unterscheidet Simmel zwei kulturhistorische Varianten von Individualität, abhängig von ihrem unterschiedlichen Bezug auf Freiheit: 1. Freiheit *von* etwas im Kontext der Lösung aus traditionellen Strukturen; 2. Freiheit *für* etwas als Entfaltung individueller Besonderheit und Einzigartigkeit.

Die erste, im 18. Jahrhundert vorherrschende Variante von Individualität definiert Simmel als „innere und äußere Gelöstheit aus den Gemeinschaftsformen des Mittelalters, die dessen Lebensgestaltung, Betätigung, Wesenszüge in nivellierende Einheiten gebunden hatten, damit gewissermaßen die Umrisse der Person verschwinden ließen, und die Entwicklung der persönlichen Freiheit, der auf sich ruhenden Einzigkeit, der Selbstverantwortlichkeit niederhielten“.<sup>140</sup> Im Vordergrund dieser Form von

<sup>133</sup> Diese Position findet sich häufig bei amerikanischen Autoren wie Sennett (*The Fall of Public Man*. New York 1976) und Riesmann (*The Lonely Crowd*. New Haven 1959).

<sup>134</sup> Vgl. Beck, Ulrich/Sopp, Peter: *Individualisierung und Integration*, S. 10.

<sup>135</sup> Die Vertreter dieser Position sind Beck und seine Anhänger.

<sup>136</sup> Wohlrab-Sahr, Monika: *Individualisierung*, S. 17.

<sup>137</sup> Dahme, Heinz-Jürgen/Rammstedt, Otthein: *Georg Simmel und die Moderne*, S. 464.

<sup>138</sup> Simmel, *Soziologie*, S. 791f.

<sup>139</sup> Ders.: *Über soziale Differenzierung*, S. 173f.

<sup>140</sup> Ders.: *Das Individuum und die Freiheit* S. 212.



Individualismus stand das Ideal von Gleichheit und Freiheit, das Simmel zufolge an „das allgemeine Abstraktum Mensch“<sup>141</sup> gebunden war. Basierend auf naturrechtlicher Überzeugung, dass alle Menschen prinzipiell gleich seien, dass der allgemeine Mensch in jedem einzelnen existiert, ließ diese Epoche die von allen institutionellen Mächten der Unterdrückung befreite, gleichartige Individualität zur letzten Instanz der Persönlichkeit reifen.

Diese Verbindung von Individualität und Gleichheit wurde im 19. Jahrhundert in zwei Richtungen aufgelöst: Die erstere ist das Ideal der Gleichheit *ohne* Individualität, das im Sozialismus verkörpert wird. Die andere ist die neue Form des Individualismus', in dem das Ideal der Gleichheit durch das der Ungleichheit, die Kategorie des Allgemeinmenschlichen durch die des Individuell-Besonderen ersetzt wurde.<sup>142</sup> Im Gegensatz zu dem auf Nivellement beruhenden Individualismus des 18. Jahrhunderts wird die Form des Individualismus' im 19. Jahrhundert durch eine neue sittliche Forderung charakterisiert, „dass jeder gleichsam ein besonderes Idealbild seiner selbst, das keinem anderen gleich ist, zu verwirklichen habe“.<sup>143</sup> So ist der Individualismus dieser Epoche bestimmt von der Unterscheidung verselbstständigter Individuen untereinander, von der Freiheit für die Entfaltung der einzigartigen Persönlichkeit: „Nachdem die prinzipielle Lösung des Individuums von den verrosteten Ketten der Zunft, des Geburtsstandes, der Kirche vollzogen war, geht sie nun dahin weiter, dass die so verselbständigten Individuen sich auch *voneinander* unterscheiden wollen: nicht darauf, dass man überhaupt ein freier Einzelner ist, sondern dass man dieser bestimmte und unverwechselbare ist, kommt es an.“<sup>144</sup>

Nun erläutert Simmel im Einklang mit Durkheims Lehre der Arbeitsteilung einen spezifischen Zusammenhang zwischen geistiger Grundlage des auf der Lehre differentieller Persönlichkeit basierenden, „qualitativen“ Individualismus' und den modernen Wirtschaftsprinzipien von Konkurrenz, Arbeitsteilung und Spezialisierung im 19. Jahrhundert. Der freie Konkurrenzkampf unter den Unternehmen und der dementsprechende durch die funktionale Arbeitsteilung und Spezialisierung gekennzeichnete Arbeitsprozess erfordern die qualitative Differenzierung der Individuen. So schreibt Simmel: „Die für das 19. Jahrhundert charakteristische [Idealbildung] rechnete mit lauter arbeitsteilig differenzierten, zusammengehalten durch Organisationen, die gerade auf der Arbeitsteilung und dem Ineinandergreifen des Differenzierten beruhten. Zu der Wirklichkeit der modernen Wirtschaft sind beide Prinzipien unentwerrbar zusammengewachsen.“<sup>145</sup>

Aus dieser Perspektive gesellschaftlicher Differenzierung entwickelt Simmel schließlich seine Konzeption zur Ausbildung der Individualität aus der „Kreuzung sozialer Kreise“ in der modernen, durch Komplexitätssteigerung gekennzeichneten Gesellschaft. Hier bietet Simmel ein überzeugendes Erklärungsmodell für den Begriff der *einzigartigen Persönlichkeit* an, das Rollenverhalten: Die Einzigartigkeit einer Person ergibt sich aus der *Kombination* verschiedener Kreise und damit verbundener Rollen, in denen sie festgeschrieben ist: „Die Gruppen, zu denen der Einzelne gehört, bilden gleichsam ein Koordinatensystem, derart, dass jede neu hinzukommende ihn genauer und unzweideutiger bestimmt. [...] aber je mehr es werden, desto unwahrscheinlicher ist es, dass noch andere Personen die gleiche Gruppenkombination aufweisen werden, daß diese vielen Kreise sich noch einmal in *einem* Punkt schneiden.“<sup>146</sup>

<sup>141</sup> Ders.: Die beiden Formen des Individualismus, S. 51.

<sup>142</sup> Nach Simmel entwickelte sich dieser Individualismus von Goethe über Schleiermacher und die Romantik bis zum Nietzscheanismus.

<sup>143</sup> Ders., Individualismus, S. 53.

<sup>144</sup> Ebd., S. 54.

<sup>145</sup> Ebd., S. 52.

<sup>146</sup> Simmel, Differenzierung, S. 240.

Es geht Simmel darum, dass die modernen Individuen zwar gelöst von traditionellen Bindungen und Zwängen sind, aber dafür dem neuen normativen Zwang der Zeit unterliegen, eine Wahl zu treffen für alternative Bindungen, für Gruppen, Freizeitaktivitäten etc., also ihre spezifische Lebensführungsform, ihre eigene Individualität auszubilden.<sup>147</sup> Simmel macht darauf aufmerksam, dass die Komplexitätssteigerung sozialer Differenzierung das Individuum einem Konflikt zwischen verschiedenen Rollen aussetzt. Jedoch *verstärkt* der Rollenkonflikt für Simmel die qualitativ bestimmte, einzigartige Individualität, nämlich das Bewusstsein vom Ich, das den divergenten Rollen und Positionen in verschiedenen sozialen Kreisen einheitlich übergeordnet ist: „Je mannigfaltigere Gruppeninteressen sich in uns treffen und zum Austrag kommen wollen, um so entschiedener wird das Ich sich seiner Einheit bewusst.“<sup>148</sup>

Wie schon weiter oben erwähnt, entwickelt Simmel diese Gedankengänge über die Individualisierung am Leitfaden der Geldtheorie. Für Simmel stellt sich das Geld als universeller Motor der Moderne dar, dessen über zeitliche und räumliche Grenzen hinausgehende Bewegung die Erweiterung und die Ausdifferenzierung der sozialen Kreise ermöglicht und darüber hinaus die weiter oben genannten, notwendigen Bedingungen für die Ausbildung der Individualität: die Freisetzung des Individuums aus traditionellen Bindungen und Zwängen, die Rationalisierung allgemeiner Lebensverhältnisse in Gestalt von Versachlichung sozialer Beziehungen und Differenzierung von Person und Sache und die strikte Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Die Rolle des Geldes für den wechselseitigen Prozess von Differenzierung und Individualisierung formuliert Simmel in der *Soziologie*:

„Innerhalb der Wirtschaft ist das Geld das Band, das die maximale Ausdehnung der wirtschaftlichen Gruppe mit der maximalen Differenzierung ihrer Mitglieder, nach der Seite der Freiheit und Selbstverantwortlichkeit, wie nach der qualitativ-arbeitsteiligen Differenzierung, in Beziehung setzt.“<sup>149</sup>

„[...] wenn der moderne Mensch unter günstigen Umständen eine Reserve des Subjektiven, eine Heimlichkeit und Abgeschlossenheit des persönlichen Seins – hier nicht im sozialen, sondern in einem tieferen, metaphysischen Sinn – erringt, die etwas von dem religiösen Lebensstil früherer Zeiten ersetzt, so wird das dadurch bedingt, dass das Geld uns in immer steigendem Maße die unmittelbaren Berührungen mit den Dingen erspart.“<sup>150</sup>

Gleichzeitig sah Simmel die paradoxe Folge fortschreitender Rationalisierungsprozesse: Dass die dominanter werdende Geldkultur die „unantastbare“ Persönlichkeits-sphäre der modernen Menschen okkupiert, indem standardisierte Individualitätsangebote massenhaft hergestellt werden und somit die Entfaltungsmöglichkeit der einzigartigen Individualität eher verhindern. Simmel stellt diese paradoxe Entwicklung des Wechselspiels von Rationalisierung und Individualisierung in den Mittelpunkt seiner Lebensstilanalyse, wobei er das mit der Pluralisierung und Individualisierung des Lebensstils verbundene Problem, „Stillosigkeit in der Vielheit der Stile“ thematisiert. Diese ambivalenten gesellschaftlichen Vorgänge der Moderne formuliert Simmel in seinen „kulturtheoretischen“ Überlegungen, die Gegenstand der folgenden Ausführungen sind.

---

<sup>147</sup> Aus heutiger Sicht schließen sich Hitzlers Überlegung zum Wandel von der Normal- in die Bastelbiographie an Simmels Gedanken an.

<sup>148</sup> Simmel, *Soziologie*, S. 468.

<sup>149</sup> Ebd., S. 832.

<sup>150</sup> Vgl. Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, S. 652.

### Individualisierung als Orientierungspunkt des modernen Lebens

„Es mag Menschen geben, die ohne Religion auskommen – nicht aber Gesellschaften. Deshalb ist die Frage nach dem, was geschieht und möglich ist, wenn Gott tot ist, für die Moderne so zentral. Es ist eine Frage nach Umbesetzungen. Im Rückblick können wir feststellen: Gott als Kultzentrum ist in der Moderne erst durch Gesellschaft und dann durch das Individuum ersetzt worden.“<sup>151</sup>

In diesem Zitat beschreibt Bolz den *Individualismus als Heilsversprechen* an die moderne Seele, die in der Moderne keine Sicherheit aus der Orientierung auf traditionelle Beziehungen erlangt. Bolz zufolge ist das Individuum „sein eigener Willkürgott“<sup>152</sup>, der alleine Lebensentscheidungen trifft. Und in der modernen Gesellschaft ist ein unverwechselbares Individuum-Sein ein sozialer Rollenzwang geworden. Simmel nimmt diese Gedankengänge Bolz' in seinem auf das Individualisierungstheorem rekurrende Lebensstilkonzept vorweg. Als Ausgangspunkt für seine Lebensstilanalyse thematisiert Simmel das bei modernen Menschen tief geprägte Bedürfnis nach Individualität:

„Das Individuum begehrt, ein geschlossenes Ganzes zu sein, eine Gestaltung mit eigenem Zentrum, von dem aus alle Elemente seines Seins und Tuns einen einheitlichen, aufeinander bezüglichen Sinn erhalten.“<sup>153</sup>

Für Simmel resultieren die Pluralisierung und die Individualisierung des Lebensstils aus der zum modernen Menschen gehörigen Suche nach „eigener Individualität“. Als Ursache für die Suche der modernen Seele benennt Simmel ebenso den Geltungsverlust der christlichen Weltbilder seit der Aufklärung und den Verlust der darauf basierenden allgemeinverbindlichen Orientierungskontexte und -sicherheiten für die Lebensführung. Das ist der Preis für den Fortschritt der Zivilisation durch den forcierten Rationalisierungsprozess der Gesellschaft. Nach Simmel erlebt das moderne Individuum diesen Verlust traditioneller Sicherheiten als „Entwurzelung“ und „Heimatlosigkeit“ und sucht den letzten verlässlichen Fixpunkt im eigenen Selbst. Um es zeitgemäß mit Böhme auszudrücken:

„Die Modernisierung des Lebens ist durch den Abbau des Vertrauens in einen *circulus vitiosus* geraten: teils ist der Verlust des Vertrauens die Folge des Projekts, die menschlichen Verhältnisse bewußt in die Hand zu nehmen, zu entwerfen, zu planen, zu regulieren; teils ist umgekehrt der Zwang zu entwerfen, zu planen, zu regulieren eine Folge des Vertrauensschwundes, nämlich der Versuch, eine Sicherheit herzustellen, an die man nicht mehr glaubt.“<sup>154</sup>

Nun beschreibt Simmel als Heilsversuch der modernen, heimatlosen Seele die „Begierde der Gegenwart nach An- und Aufregungen, nach extremen Eindrücken, nach der größten Raschheit ihres Wechsels“.<sup>155</sup> Aus der Heilssuche der modernen Seele entsteht der rasche Mode- und Stilwechsel.

„Mangel an Definitivem im Zentrum ihrer Seele treibt dazu, in immer neuen Anregungen, äußeren Aktivitäten eine momentane Befriedigung zu sichern: so verstrickt uns dieser erst seinerseits in die wirre Halt- und Rastlosigkeit, die sich bald als Tumult der Großstadt, bald als Reise-

<sup>151</sup> Bolz, Norbert: Selbsterlösung, S. 209.

<sup>152</sup> Ebd., S. 210.

<sup>153</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 690.

<sup>154</sup> Böhme, G.: Philosophie und Esoterik, S. 19.

<sup>155</sup> Ebd., S. 336.

manie, bald als die wilde Jagd der Konkurrenz, bald als die spezifisch moderne Treulosigkeit auf den Gebieten des Geschmacks, der Stile, der Gesinnungen und der Beziehungen offenbart.“<sup>156</sup>

Hervorzuheben ist, dass Simmel diese negative Seite der Modernitätserfahrung gemäß seiner, auf dem Dualismus von objektiver und subjektiver Kultur aufgebauten Kulturtheorie darstellt. Es geht Simmel dabei um die *Tragödie der Kultur*. Kultur ist die Schöpfung des Menschen, der Weg der Menschwerdung, in deren Verlauf der Mensch seine Wesenskräfte vergegenständlicht. Doch diese Objektivierungen verselbstständigen sich nicht nur, so dass „ihre humane Herkunft“ nicht mehr erkannt wird. Sie wenden sich sogar „gegen ihre Schöpfer“, werden „Hindernis, Grenze, und Gegner ihrer ursprünglichen Schöpfer“.<sup>157</sup>

Diese Tragödie der Kultur entsteht, wenn der Zweck der Kulturentwicklung, nämlich die Kultivierung individueller Persönlichkeit und ihr Wohlbefinden, im Verlauf des Verlängerungsprozesses von Zweck- und Mittelreihen in Vergessenheit gerät und die Verkehrung des Mittels zum Zweck stattfindet. Die Tragödie der Kultur erreicht einen Höhepunkt gerade in der durch das *Übergewicht* der objektiven über die subjektive Kultur gekennzeichneten modernen Gesellschaft.<sup>158</sup> Die Kultur der „Dinge, die unser Leben sachlich füllen und umgeben“, entwickelt sich immens fort, wogegen sich die „Kultur der Individuen“ im Verhältnis dazu immer weiter zurückentwickelt.<sup>159</sup> Als negative Folge dieser zunehmenden Diskrepanz zwischen objektiver und subjektiver Kultur erscheint ein breites ästhetisches Spektrum mannigfaltiger Stilangebote aus verschiedenen Zeiten und Kulturen ohne inneres Zentrum, die dem modernen Subjekt wie „eine feindliche Macht“ vorkommen, die „unsere Freiheit“ eher erdrückt.

„[...] der moderne Mensch ist von lauter so unpersönlichen Dingen umgeben, dass ihm die Vorstellung einer überhaupt anti-individuellen Lebensordnung immer näher kommen muss – freilich auch die Opposition dagegen. Die Kulturobjekte erwachsen immer mehr einer in sich zusammenhängenden Welt, die an immer weniger Punkten auf die subjektive Seele mit ihrem Wollen und Fühlen hinuntergreift.“<sup>160</sup>

In dieser Hinsicht rekurriert Simmel kulturkritisch auf die Entwicklung der objektiven Kultur, die sich in einem Maße verselbstständigt, dass die modernen Menschen keine Möglichkeit zur *Assimilierung* dieser in die subjektive Kultur haben. Nach Simmel bedeutet die moderne Kultur unter dem Diktat des Geldes ein „*Befangensein des Lebens in seinen Mitteln*.“<sup>161</sup> Angesichts dieser Grunderfahrung der Moderne fragt Simmel skeptisch, inwieweit dem modernen Menschen die Entfaltung seiner einzigartigen Individualität sowie eine autonome Lebensgestaltung unter der Herrschaft der Geldkultur gelingt.

### **Ambivalenzen der Individualisierung als Vergesellschaftungsmodus der modernen Gesellschaft**

Trotz des vielbeschworenen Fortschrittsglaubens war die seelische Verfassung der modernen Menschen von dem unbehaglichen Gefühl geplagt, „von Äußerlichkeiten er-

<sup>156</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 675.

<sup>157</sup> Fuchs, Max: Mensch und Kultur, S. 30. Diese Verkehrung des Mittels zum Zweck nennt Marx den Zauberlehrlingseffekt.

<sup>158</sup> Vgl. Featherstone, Postmodernismus, S. 78.

<sup>159</sup> Ebd., S. 57.

<sup>160</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 638f.

<sup>161</sup> Ebd., S. 336f.

drückt zu werden, mit denen das moderne Leben uns umgibt“, ohne sie „unserem Ich assimilieren zu können“. <sup>162</sup> Aus dieser zeitpsychologischen Diagnose richtet Simmel seinen kulturkritischen Blick auf das *Paradox*, dass ein Überfluss der massenhaft angefertigten Mode- und Stilangebote die Entfaltung der einzigartigen Individualität *nicht* erleichtert, sondern eher erschwert. Diese paradoxe Entwicklung entsteht daraus, dass sich die immense Akkumulation der objektiven Kultur, einmal verselbstständigt von ihrem subjektiven Schöpfer, nach ihrer eigenen Dynamik entwickelt. Als Beispiel dafür führt Simmel den raschen Wechsel der Moden an.

„Der Erfolg dieses Umsichgreifens der Mode, sowohl in Hinsicht der Breite wie ihres Tempos, ist, daß sie als eine selbständige Bewegung erscheint, als eine objektive, durch eigene Kraft entwickelte Macht, die ihren Weg unabhängig von jedem einzelnen geht.“ <sup>163</sup>

Die Welt der Mode sorgt nun mit dem Aufschwung der Kulturindustrie im Zeichen der kunstgewerblichen Bewegung für die „Vielheit der Stile“ im breiten Spektrum „vom Häuserbau bis zu Buchausstattungen, von Bildwerken bis zu Gartenanlagen und Zimmereinrichtungen, in denen Renaissance und Japonismus, Barock und Empire, Präraffaelitentum und realistische Zweckmäßigkeit sich nebeneinander anbauen“. <sup>164</sup> Wie die Mode entwickelt sich dann eine „Mehrheit der gebotenen Stile“ zu einer Welt für sich, deren Selbstständigkeit nach Simmel „unsere Freiheit, ihn oder einen anderen zu wählen, gegenübertritt“. <sup>165</sup> Dadurch wird die Beziehung von Mensch und Kultur immer kritischer und unversöhnlicher.

„Durch die Differenzierung der Stile wird jeder einzelne und damit der Stil überhaupt zu etwas Objektivem, dessen Gültigkeit vom Subjekte und dessen Interessen, Wirksamkeiten, gefallen oder Missgefallen unabhängig ist. Dass die sämtlichen Anschauungsinhalte unseres Kulturlebens in eine Vielheit von Stilen auseinander gegangen sind, [...] stellt uns einer Welt nach eigenen Normen entwickelter Ausdrucksmöglichkeiten, der Formen, das Leben überhaupt auszudrücken, gegenüber, so daß eben diese Formen einerseits und unser Subjekt andererseits wie zwei Parteien sind, zwischen denen rein zufälliges Verhältnis von Berührungen, Harmonien und Disharmonien herrscht.“ <sup>166</sup>

In diesem Kontext benennt Simmel als „das tiefste Problem des modernen Lebens“, „den Anspruch des Individuums, die Selbstständigkeit und Eigenart seines Daseins gegen die Übermächte der Gesellschaft, des geschichtlichen Erlebens, der äußerlichen Kultur und Technik des Lebens zu bewahren.“ <sup>167</sup> Wie Featherstone andeutet, betont aber Simmel angesichts des wachsenden Gefühls der „Willkürlichkeit von Kultur“, dass wir Menschen nicht mehr in der Lage sind, „zwischen Hoch- und Populärkultur zu unterscheiden“, „starke symbolische Hierarchien zu konstruieren, die uns zu selbstbewussten Geschmacksurteilen befähigen würden“. <sup>168</sup> So wird die sogenannte autonome Lebensgestaltung in den Rahmenbedingungen des allgemeinen modernen Kulturlebens *institutionalisiert* und *standardisiert*. Dadurch erfolgt das Problem der „Stillosigkeit in der Vielheit der Stile“, das Simmel im Anschluss an Nietzsches Moral- und Kulturkritik

---

<sup>162</sup> Ebd., S. 638.

<sup>163</sup> Ebd., S. 640.

<sup>164</sup> Ebd., S. 641. In Anbetracht dieser vorwegnehmenden Überlegung zum Stilmix lässt sich Simmel als der erste Soziologe des postmodernen Denkens bezeichnen.

<sup>165</sup> Ebd., S. 642.

<sup>166</sup> Ebd., S. 642f.

<sup>167</sup> Simmel, Individuum, S. 192.

<sup>168</sup> Featherstone, Postmodernismus, S. 78.

als Verfallsprozess der vom Rationalismus und Szientismus geprägten, abendländischen Kultur kritisiert.<sup>169</sup>

In dieser kulturkritischen Hinsicht bewegt sich Simmels Analyse des Zusammenhangs von Lebensstil und Individuum auf der Ebene *individueller Ethik*, welche die „Autonomie eines selbstbewussten Individuums“ wertschätzt, einen Widerstand gegen die allgemeine sozial-kulturelle Entwicklungstendenz der modernen Gesellschaft zu leisten. Es geht Simmel um die Rolle des Geldes als fürchterlichem „Nivellierer, der aufgrund seiner reduzierenden Funktion des Qualitativen auf die Quantitätsdifferenzen alle rang- und standesbezogenen Unterschiede ins Nivellement der Masse auflöst“.<sup>170</sup>

Bei der Analyse dieser soziale Unterschiede nivellierenden Massenkultur überschneiden sich Simmels dualistische Konzepte des Lebensstils als Quelle der Klassendistinktion einerseits und als Stütze der Individualitätssuche andererseits. Ohne klar die Grenze von Soziologie und philosophischer Ethik zu definieren, glaubt Simmel hier in Anlehnung an Nietzsches Überlegung zu Übermensch und Herrenmoral an die Autonomie des Menschen, sich *gegen* die herrschenden Entwicklungstrends des allgemeinen Kulturlebens stemmen zu können. Als konservativer bürgerlicher Kulturkritiker bewertete Nietzsche sowohl die sozialistische Idee zur *Beseitigung sozialer Unterschiede* als auch die Idee der Sozialdemokratie zur *formalen Gleichheit* skeptisch, die eine geistige Grundlage für die nivellierte Massenkultur bildet. In kritischer Auseinandersetzung mit den Kulturnöten im Überangebot der standardisierten Kulturgüter plädiert er gegen die Tendenz zur Nivellierung qualitativer Persönlichkeitsunterschiede; für die Anerkennung individueller Wertunterschiede in der Begabung und für das damit verbundene „Pathos der Distanz zwischen den Vornehmen und den Gemeinen und schließlich für den aristokratischen Individualismus“,<sup>171</sup> der vom gegen gesellschaftliche Machtverhältnisse widerstandsfähigen, autonomen Individuum ausgeht. Als aristokratisch bezeichnet Nietzsche dieses autonome Individuum gerade deswegen, weil nur eine Minorität der begabten Menschen ihre individuellen Gesetze gegen das allgemeine durchzusetzen vermag und eine Majorität der Masse dagegen blind dem allgemeinen Gesetz gehorcht.

All diese Gedankengänge Nietzsches vertieft Simmel in seiner soziologischen Lebensstilanalyse. In Erweiterung dieser Überlegung Nietzsches in die soziologische Version typologisiert Simmel eine Vielzahl der individualitätsbetonenden Lebensstile durch die zwei Trägerschichten von aristokratischen Individuen und großer Masse. Die beiden Trägerschichten befriedigen ihr Unterscheidungs- und Individualitätsbedürfnis auf unterschiedliche Weise. Das aristokratische Individuum, dessen beispielhafte Vertreter Simmel in Goethe, Michelangelo, Rembrandt findet, kreierte aus seinen schöpferischen Kräften einen individuellen Lebensstil. Eine große Masse der Menschen dagegen muss seine Individualitätsbedürfnisse aus dem reichhaltigen gesellschaftlichen Reservoir von Mode- und Stilangeboten befriedigen. Dass der moderne Lebensstil immer abhängiger von einer Überfülle standardisierter Individualitäts- und Stilangebote und dadurch objektiver und charakterloser wird, bedeutet für Simmel die *Kulturnöte* in der Moderne, die als unausweichliche, tragische Folge der Weiterentwicklung des westlichen Zweckrationalismus' erscheinen.

„Es wäre mißverständlich, daß die Bedeutsamkeit und geistige Potenz des modernen Lebens aus der Form des Individuums in die Masse übergegangen wäre; viel eher ist sie in die Form der Sachen übergegangen, lebt sich aus in der unübersehbaren Fülle, wunderbaren Zweckmäßigkeit,

<sup>169</sup> Über den Einfluss Nietzsches auf Simmels soziologische Schriften vgl. Lichtblau, Klaus: Das Pathos der Distanz., S. 231ff.

<sup>170</sup> Ebd., S. 249.

<sup>171</sup> Ebd., S. 245f.

komplizierten Feinheit der Maschinen, der Produkte, der überindividuellen Organisation der jetzigen Kultur.“<sup>172</sup>

Nicht zufällig thematisiert Simmel die Wirkung des Geldes auf drei, den Stil des modernen Lebens bestimmende Begriffe: die *Distanz*, den *Rhythmus* und das *Tempo*. Für Simmel ist das Geld ein symbolisches Beispiel dafür zu illustrieren, wie die historische Differenzierung zwischen objektiver und subjektiver Kultur und die Dominanz der objektiven über die subjektive Kultur zustande gekommen sind. Dabei geht es ihm um den Sinn und Zweck des historischen Kulturprozesses, der Kultivierung des Subjekts. Sinn und Zweck gehen durch die Herrschaft des historisch beispiellos mächtigen Mittels „Geld“ verloren. In Konfrontation zu der krisenhaften Strömung der modernen Kultur entwickelt Simmel im Anschluss an Nietzsche<sup>173</sup> das Konzept eines „nach innen“ orientierten, individualistischen Lebensstils als alternativen Lösungsvorschlag für die Rettung der modernen Seele vor der Übermacht der objektiven Kultur. Dabei setzt Simmel seine Hoffnung, um es mit Müller zu sagen, auf die Fähigkeit des „modernen Kulturmenschen“ zum „asketischen Heroismus“, die Ambivalenzen und Paradoxien des modernen Lebens auszuhalten.<sup>174</sup> Es soll darum im Folgenden ausgeführt werden, unter welchem kulturtheoretischen Gesichtspunkt Simmel sein ehrgeiziges soziologisches Projekt der Moderne am Leitfaden der Geldtheorie entworfen hat.

### Zusammenfassender Überblick

Bisher habe ich Simmels dualistisches Konzept des Lebensstils als Quelle der Statuszuweisung und der Klassendistinktion einerseits und als Hilfe bei der Suche nach Individualität dargestellt. Dabei habe ich festgestellt, dass das Hauptgewicht seiner Lebensstilanalyse auf dem Individualisierungstheorem liegt. Meines Erachtens lässt sich das darauf zurückführen, dass Simmel aus seiner von Anthropologie und Geschichtsphilosophie inspirierten Kulturtheorie den Lebensstil als Synthese von objektiver und subjektiver Kultur konzeptualisiert. Ausgangspunkt seiner Kulturtheorie ist der sich entwickelnde (westliche) Rationalismus, die Beherrschung der Natur durch die *Kulturarbeit* des Menschen, die letztendlich der Kultivierung des Menschen und seinem Wohlergehen dienen soll.

Nach diesem Schema wird der Lebensstil durch den Einfluss einer Reihe differenzierter, objektiver Faktoren wie Sitte, Kunst, Geld zwar in äußerlicher Hinsicht weiter verfeinert, aber dadurch vom innersten Kern des Menschen entfernt. Dieser Entfremdungsprozess der Kultur von ihrem Schöpfer erreicht ihren Höhepunkt in der Moderne, in der viele Inhalte des Lebens durch die Bewegung des Geldes zur käuflichen Ware werden. Zum Beispiel: Wer viel Geld, aber wenige Zeit hat, kann die Gestaltung des Gartens oder die Erziehung der Kinder mit Hilfe seines Geldbesitzes anderen übergeben. Für Simmel verweist dieser objektiver und charakterloser werdende Lebensstil auf die Gewinner und Verlierer unserer Zivilisation. Der Rationalisierungsprozess bietet dem Individuum die Option zur individuellen Lebensgestaltung und begrenzt gleichzeitig die Entfaltung seiner authentischen Individualität. Simmel sucht die Lösung aus diesem Konflikt in der modernen Kultur in der „verstärkten“ Autonomie des modernen Individuums, die Errungenschaften der Zivilisation zur Kultivierung seiner individuellen Sphäre auszuschöpfen, ohne die Orientierung im materialreichen, bunten Kulturleben zu verlieren. In diesem kulturkritischen Kontext rekurriert Simmels

<sup>172</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 673f.

<sup>173</sup> Besonders an sein Vornehmheitsideal und den damit verbundenen Persönlichkeitskult.

<sup>174</sup> Müller, Soziale Differenzierung, S. 135.

Lebensstilkonzept mehr auf das Individualisierungstheorem, als auf die *Machtproblematik* der Klassenkonflikte.

## Bedeutungszusammenhang des Lebensstils in der Kulturtheorie

Indem Simmel in der *Philosophie des Geldes* den Lebensstil zum Schlüssel für seine Untersuchung der Moderne macht, entwickelt er ein allgemein-theoretisches Denkschema des Lebensstils aus seiner anthropologisch und geschichtsphilosophisch angelegten Kulturtheorie.<sup>175</sup> So leitet Simmel die historische Genese der Kultur und ihre historische Ausdifferenzierung in die subjektive und objektive Kultur aus dem Anthropologikum des *Menschen als Zweck setzendes und Mittel schaffendes Tier* ab. Nach diesem dualistischen Denkmodell von Kultur definiert Simmel den Lebensstil als Beziehung von subjektiver und objektiver Kultur.<sup>176</sup>

### Der Kulturbegriff

„Daß der Mensch sich in die natürliche Begebenheit der Welt nicht fraglos einordnet, wie das Tier, sondern sich von ihr losreißt, sich ihr gegenüberstellt, fordernd, ringend, vergewaltigend und vergewaltigt - mit diesem ersten großen Dualismus entspinnt sich der endlose Prozeß zwischen dem Subjekt und dem Objekt.“<sup>177</sup>

In beinahe jeder seiner Schriften vertritt Simmel den dualistischen, erkenntnistheoretischen Standpunkt des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, der sich auf Kant stützt.<sup>178</sup> Seine Idee der Kultur ist in diesem Dualismus verwurzelt, und zwar zwischen dem Subjekt, das in der aktiven Auseinandersetzung mit der umgebenden Welt die ihm innewohnenden Triebkräfte „rastlos, aber zeitlich endlich“<sup>179</sup> kultiviert, und dem Objekt, das durch die Kulturarbeit des Subjekts in unterschiedliche institutionelle Gefüge geformt wird. Ausgangspunkt dieses Kulturkonzeptes ist der Mensch, der seinem Gattungswesen nach, d. h. in den „seelischen Bewegtheiten vom Typus des Wollens, der Pflicht, des Berufenseins, des Hoffens“<sup>180</sup> dazu tendiert, sich ins Unbegrenzte aus- und weiterzubilden, zu kultivieren und zu vollenden. Gebunden an die Tradition des Altertums und des bereits von Cicero verwendeten Begriffs der „cultura“ impliziert Simmels Kulturkonzeption das pädagogisch-emanzipatorische Ziel einer Pflege und Bildung von Individualität und Persönlichkeit.<sup>181</sup> In dieser Hinsicht begreift Simmel die Kultur als den „Weg der Seele zu sich selbst“.<sup>182</sup>

Nun betont Simmel in einem zweiten Gedankenschritt, dass die Selbstkultivierung des Menschen *nur* durch den dialektischen Prozess der Entwicklung von objektiven Kulturformen möglich ist. „Der Mensch ist kultiviert, wenn diese objektiven Güter geistiger oder auch äußerlicher Art in seine Persönlichkeit derart eingehen, dass sie über das gleichsam natürliche, rein durch sich selbst erreichbare Maß von Vollendung

---

<sup>175</sup> Simmel schrieb die kulturtheoretischen Aufsätze normalerweise in seiner dritten Schaffensphase. Dazu gehören *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911/12), *Der Begriff der Kultur* (1917) und *Der Konflikt der Kultur* (1918).

<sup>176</sup> Vgl. Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 650.

<sup>177</sup> Simmel, Georg: *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, S. 195.

<sup>178</sup> Vgl. Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 37.

<sup>179</sup> Ebd., S. 195.

<sup>180</sup> Ebd., S. 196. Simmel nennt diese seelischen Bewegtheiten „die geistigen Fortsetzungen der fundamentalen Bestimmung des Lebens“.

<sup>181</sup> Vgl. Kauffmann, *Struktur*, S. 51.

<sup>182</sup> Simmel, *Tragödie*, S. 195.



fortschreiten lassen.“<sup>183</sup> Geschichtsphilosophisch läuft dieser dialektische Prozess der Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt über den „Weg von geschlossener Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit“. <sup>184</sup> Dabei geht es Simmel um „das Paradoxon der Kultur“, <sup>185</sup> das das subjektive Leben, „das von sich aus auf die Vollendung drängt“, diese Vollendung gar nicht aus sich heraus, sondern nur durch den Gebrauch der objektiven Mittel erreichen kann. Der Mensch, der diese Mittel erzeugt, erzeugt auch „Kunst und Sitte, Wissenschaft und zweckgeformte Gegenstände, Religion und Recht, Technik und gesellschaftliche Normen“. <sup>186</sup> Nach Simmel sind sie die „Stationen, über die das Subjekt gehen muss“, gleichsam die vielfältigen Wege, „auf denen die Seele zu sich selbst kommt“, <sup>187</sup> um so den besonderen Eigenwert der ursprünglich eigenen Kultur zu gewinnen. Gerade in dieser inneren Notwendigkeit bahnt sich die historische Differenzierung der Kultur in eine subjektive und eine objektive an.

Simmels dritter Gedankenschritt geht zum Verhältnis von Natur und Kultur. Kultur ist gestaltete strukturierte Natur durch menschliches Handeln, um die Umwelt zu seinen Zwecken zu gestalten und zu organisieren. In dieser Hinsicht ist Kultur die *Akkumulation menschlicher Energien und Arbeiten*. Über die unendliche Entfaltung seiner Gaben und Energien schafft der Mensch eine Fülle verschiedener objektiver Gebilde, <sup>188</sup> welche die natürliche Lebensweise verfeinern. Dabei richtet Simmel sein Augenmerk auf die Konstante Mensch als einem offenen, kulturbegabten Wesen, das unendlich viele Gestaltungsmöglichkeiten hat. Der Mensch verfügt über „Entwicklungsmöglichkeiten, deren Ziele rein in der Teleologie ihres eigenes Wesens beschlossen liegen – nur daß auch sie diese Ziele nicht durch ihr bloßes Wachstum von innen her, das wir als das natürliche bezeichnen, erreicht, sondern dazu von einem bestimmten Punkte an einer Technik, eines willensmäßigen Verfahrens bedarf“. <sup>189</sup>

In einem vierten Gedankenschritt leitet Simmel aus der Kulturarbeit des Menschen die Genese der Gesellschaft ab. Indem der Mensch den Naturzustand seiner Existenz durch übernommene und neu entwickelte Technik immer besser überwindet, braucht er zur Kultur den sozial geformten Hintergrund, die Gesellschaft. Die kulturelle Neuschaffung der Welt durch den Menschen generiert dann die Bedingungen und Gesetze der Gesellschaft, in der eine Reihe fester Kulturformen von Epoche zu Epoche überliefert werden. So entwickelten die einzelnen Gesellschaften unterschiedlicher Kulturkreise aus dem evolutionären Anpassungsprozess an gegebene geographische Bedingungen ihrer Umgebung ihre eigenen differenten Kulturformen. Als Kulturwert erweisen sich „diejenigen bedeutsamen Aktivitäten“ wie „die Organisation der Gesellschaft und die technische Formung der Naturgegebenheiten, das Kunstwerk und die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit“, <sup>190</sup> die dem allgemein-menschlichen Wollen und Können, Wissen und Fühlen entsprechen.

Darüber hinaus thematisiert Simmel als fünften Gedankenschritt die *Verdinglichung* der historischen Kulturentwicklung. Die durch den menschlichen Geist objektivierten kulturellen Gebilde verselbstständigen sich im Verlauf der Zeit derart, dass sich ihre humane Herkunft nicht mehr erkennen lässt, sie wenden sich sogar gegen ihre Schöpfer. Das hat seine Ursache in dem historischen Moment des Auseinandertretens von objektiver und subjektiver Kultur, in der die Sachbedeutung objektiver Kultur die

---

<sup>183</sup> Ders., Individuum, S. 93.

<sup>184</sup> Ders., Tragödie, S. 197.

<sup>185</sup> Ebd., S. 198.

<sup>186</sup> Ebd., S. 198.

<sup>187</sup> Ebd., S. 196.

<sup>188</sup> Die objektiven Gebilde sind nicht nur die sozialen Institutionen im heutigen Kontext, sondern auch ideelle Faktoren.

<sup>189</sup> Simmel, Individuum, S. 86.

<sup>190</sup> Ders., Tragödie, S. 201.

Werte subjektiver Kultur überholt. Die Technik z. B. entfaltet sich nur noch nach ihrer eigenen „Logik“. <sup>191</sup>

Daraus entwickelt nun die objektive Kultur eine „verhängnisvolle Selbstständigkeit“, mit der „das Reich der Kulturobjekte wächst und wächst, als trieben eine innere logische Notwendigkeit ein Glied nach dem andern hervor, oft fast beziehungslos zu dem Willen und der Persönlichkeit der Produzenten und wie unberührt von der Frage, von wie vielen Subjekten überhaupt und in welchem Maße von Tiefe und Vollständigkeit es aufgenommen und seiner Kulturbedeutung zugeführt wird“. <sup>192</sup> Nun wird die objektive Kultur von ihren Schöpfern nicht nur als Unterstützung erlebt, sondern als Hindernis, Grenze und als Gegner.

„Diese Inhalte stehen – und mit steigender ‚Kultur‘ immer mehr – unter der Paradoxe, dass sie zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind, aber in der Zwischenform der Objektivität, die sie jenseits und diesseits dieser Instanzen annehmen, einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung wie ihrem Zweck entfremden.“ <sup>193</sup>

Aus diesen Gedankenschritten entwickelt Simmel eine anthropologisch und geschichtsphilosophisch angelegte Kulturtheorie. Zentral für diese Theorie sind die Fragen: *Was ist der Mensch? Zu welchem Endzweck entsteht die Mensch-Kultur-Beziehung? In welchem Zusammenhang stehen die Zweck- und Mittelreihe und die Art und Weise der Lebensführung im Prozess historischer Kulturentwicklung?* Aus der Bearbeitung dieser Fragen entwickelt Simmel sein Konzept des Lebensstils als Beziehung zwischen objektiver und subjektiver Kultur. Demnach wird der Lebensstil einer Epoche und einer Gesellschaft durch die Beziehung von makro- und mikrosoziologischen Aspekten geprägt: Welche allgemeinen Lebensbedingungen bietet die objektive Kultur dem einzelnen Individuum, mit welcher Weltattitüde nutzt das Individuum die Bedingungen des Kulturlebens zur Verfeinerung seiner Lebensführung.

Im Vordergrund dieses dualistischen Denkschemas steht das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum, von Sozialstruktur und Handlung. Mit der objektiven Kultur bezeichnet Simmel die strukturelle Grundlage und die Funktionsweise der Gesellschaft wie soziale Institutionen, Ordnungen und Normen, die ursprünglich durch Menschen geschaffen wurden, nun aber die natürlichen Triebfedern der Menschen begrenzen und kontrollieren. Zu unterstreichen ist, dass Simmel aus der Perspektive sozialer Differenzierung den historischen Prozess der Kultur als „Weg von der geschlossenen Einheit über die entfaltete Vielfalt zur entfalteten Einheit“ <sup>194</sup> auffasst, durch den sich die Gesellschaft vom undifferenzierten Naturzustand in den durch verschiedene differenzierte Institutionen ausgestatteten Kulturzustand entwickelt. Diese Gedankengänge integriert Simmel in seine Geldtheorie, wobei das Geld als universaler Motor des Kapitalismus' die historische Genese sowie die Entwicklungslogik der Kultur verkörpert.

### **Der Mensch als Zweck setzendes und Werkzeug machendes Wesen**

Mit der Entstehung der Geldwirtschaft gilt Geld als das probateste Mittel zur Erlangung erwünschter Zwecke und Dinge sowie zur Befriedigung jeglicher Bedürfnisse. Geld „beseitigt und begünstigt soziale Differenzierung, und es erleichtert die Herausbildung

---

<sup>191</sup> Vgl. ebd., S. 215.

<sup>192</sup> Ebd., S. 213. Simmel vergleicht seine Überlegungen zum Paradoxon der Kultur mit Marx' These zum Fetischismus.

<sup>193</sup> Ebd., S. 213.

<sup>194</sup> Ebd., S. 197.

und Verfeinerung von Herrschaft".<sup>195</sup> So befreit Geld die Menschen von den ständischen Bindungen und Zwängen der Feudalwirtschaft und verspricht die individuelle Freiheit zumindest auf formal-rechtlicher Ebene. Gerade in der durch die Ablösung der ständischen Hierarchie gekennzeichneten modernen Gesellschaft fungiert Geld als symbolisches Machtmittel, soziale Anerkennung unabhängig von den Seinswerten der Menschen zu schaffen. Geld verändert ethisch-moralische Systeme. Dazu führt Welzk aus:

„Freundschaft, Liebe, Gemeinsamkeit und Gemeinschaft, Kultur, Kunst, Religion, Wissenschaft und Philosophie, Sinn und soziale Identität. [...] Das Kaufen von Freunden, von klerikalen und akademischen Würden, die Geldhochzeit, das Bestehen von Rezensenten, der wirtschaftlich motivierte Wechsel der Religion – derlei löst trotz seiner Üblichkeit auch in dieser durchrationalisierten Gesellschaft noch immer Befremden aus wird als destruktiv empfunden.“<sup>196</sup>

Diese sowohl befreiende wie unterdrückende Macht des Tauschmittels Geld zu untersuchen, ist das Ziel der Geldtheorie Simmels. Simmel erörtert in dem dritten Kapitel der *Philosophie des Geldes*, „Das Geld in den Zweckreihen“,<sup>197</sup> wie diese Erscheinung des Geldes, „sein Wesen, sein Sinn und seine praktische Stellung“ im menschlichen Lebenssystem zustande gekommen ist. Es geht dabei um Geld als Mittel des Wirtschaftsverkehrs, das der Mensch für seine Zwecke geschaffen hat. Simmel stellt das Geld als eine kulturelle Form oder Institution der Ökonomie neben andere Formen der objektiven Kultur wie Religion, Kunst, Technik etc.

Ausgangspunkt der Kulturtheorie Simmels ist die Begabung des Gattungswesens Mensch, durch seinen Verstand das optimale Werkzeug zur Verwirklichung seiner Vorstellung, seines Willens und seiner Bedürfnisse zu schaffen. Als „zwecksetzendes“ und „werkzeugmachendes“<sup>198</sup> Wesen unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Anders als bei den Tieren beruht die menschliche Existenz auf der „Wechselwirkung zwischen persönlich wollendem Ich und ihm äußerer Natur“, „zwischen dem Subjekt und dem Objekt“.<sup>199</sup> Diese Wechselwirkung stiftet, Simmel zufolge, das Zweckhandeln als „Brücke, über welche der Zweckinhalt aus seiner physischen Form in die Wirklichkeitsform übergeht“.<sup>200</sup>

Nach Simmel stellt sich „unser Verhältnis zur Welt“ durch das Medium des Zweckhandelns als eine Kurve dar, die „vom Subjekt aus auf das Objekt geht, es in sich einbezieht und wieder zum Subjekt zurückkehrt“.<sup>201</sup> Die Genese der Kultur als „Weg der Seele zu sich selbst“ hat ihre Wurzeln in der Teleologie dieser Zweck- und Mittelreihe im menschlichen Lebenssystem. Für Simmel ist die Verlängerung der Zweck- und Mittelreihe der Prozess der historischen Kulturentwicklung, in dem die natürliche Existenzweise der Menschen ausdifferenzierter und kultiviert wird. Aus dieser kulturanthropologischen Sicht schreibt er dem Lebensstil die Bedeutung zu: Er ist ein *Gradmesser für die Entwicklungsinstanzen des allgemeinen Kulturlebens in einer Epoche und in einer Gemeinschaft*.

---

<sup>195</sup> Welzk, Stefan: Geld regiert die Welt, S. 5.

<sup>196</sup> Ebd., S. 6.

<sup>197</sup> Vgl. Simmel, Philosophie des Geldes, S. 254-371.

<sup>198</sup> Vgl. ebd., S. 264.

<sup>199</sup> Ebd., S. 258.

<sup>200</sup> Ebd., S. 257.

<sup>201</sup> Ebd., S. 256.

### Die Kultivierung natürlicher Existenz durch die Verlängerung der Zweck- und Mittelreihe

„Die geistige Funktion, mit deren Hilfe sich die Neuzeit der Welt gegenüber abfindet und ihre inneren –individuellen und sozialen – Beziehungen regelt, kann man großenteils als *rechnende* bezeichnen. Ihr Erkenntnisideal ist, die Welt als ein großes Rechenexempel zu begreifen, die Vorgänge und qualitativen Bestimmtheiten der Dinge in einem System von Zahlen aufzufangen.“<sup>202</sup>

In diesem Zitat verdeutlicht Simmel die Prägekraft des auf dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltbild basierenden Rationalismus' auf die moderne Kultur. Wie Weber sieht Simmel die Wurzel der westlichen Zivilisation im Rationalismus, in dem die geistige Funktion des Verstandes oder Intellekts als oberste Instanz des Mensch-Seins betrachtet wird. Der Rationalismus erreicht seinen Gipfel in der Kulturepoche der Moderne. Aber seine Keimzelle geht auf den Kultivierungsprozess natürlicher Existenzweisen zurück. Bewegungsmotor ist das Werkzeug, „die gesteigertste Art des Mittels“<sup>203</sup> für die Realisierung der Zwecke. Nach Simmel stellt das Werkzeug das Symbol des Typus Mensch dar:<sup>204</sup>

„Er ist nicht wie das Tier an den Mechanismus des Trieblebens und die Unmittelbarkeit von Wollen und Genießen gebunden, er hat aber auch nicht die unmittelbare Macht – wie wir sie an einen Gott denken –, dass sein Wille schon an und für sich Verwirklichung des Gewollten sei. Er steht in der Mitte zwischen beiden, indem er zwar weit über den Augenblick hinaus wollen, aber dieses Wollen nur auf dem Umweg über eine gegliederte teleologische Reihe verwirklichen kann.“<sup>205</sup>

Vom rationalistischen Gesichtspunkt aus bezeichnet Simmel den Prozess der historischen Kulturentwicklung als Verlängerungs-, Differenzierungs- und Verfeinerungsgeschichte dieses *Werkzeuges* im Verhältnis zur Differenzierung des menschlichen Bedürfnissystems. Durch die Verlängerung der Zweck-Mittel-Reihe zur Verwirklichung komplexer werdender Lebensbedürfnisse steigert sich der Kulturprozess bis zu einer „Umkehrung des natürlichen Verhältnisses“:

„In relativ primitiven Zeiten werden die einfachen Lebensbedürfnisse noch durch einfache Zweckreihen beschafft, während es für die höheren und differenzierten vielgliedriger Umwege bedarf; die vorgeschrittene technische Kultur dagegen pflegt gerade für die letzteren relativ einfachere, direktere Herstellungsarten zu besitzen, wogegen die Gewinnung der fundamentalen Erfordernisse des Lebens auf immer größere Schwierigkeiten stößt, die durch immer kompliziertere Mittel überwunden werden müssen. Die Kulturentwicklung geht, mit einem Wort, auf Verlängerung der teleologischen Reihen für das sachlich Naheliegende und Verkürzung derselben für das sachlich Fernliegende.“<sup>206</sup>

Von der Leitidee des Mittels ausgehend, versucht Simmel nun in anthropologischer, wertphilosophischer und sozialpsychologischer Hinsicht aufzuzeigen, in welchem sozialen Prozess diese Umkehrung stattfindet. Dabei geht es um das „Werkzeug-Prinzip“, mittels dessen die verschiedenen Arten sozialer Institutionen hervorgebracht werden. Das Werkzeug ist eine Institution, „durch deren Benutzung der Einzelne Zwecke errei-

<sup>202</sup> Ebd., S. 612.

<sup>203</sup> Ebd., S. 266.

<sup>204</sup> Ebd., S. 265.

<sup>205</sup> Ebd., S. 264f.

<sup>206</sup> Ebd., S. 261.

chen kann, zu denen sein bloß persönliches Können niemals reichen würde“.<sup>207</sup> Die Idee des Werkzeugs entsteht nach Simmel durch eine Vielzahl von Wechselwirkungen zwischen den Individuen:

„Aus Wechselwirkungen der Vielen entstehen, indem das Zufällige sich gegenseitig abschleift und die Gleichmäßigkeit der Interessen eine Summierung der Beiträge gestattet, objektive Einrichtungen, die gleichsam die Zentralstation für unzählige teleologische Kurven der Individuen bilden und diesen ein völlig zweckmäßiges Werkzeug für die Erstreckung derselben auf sonst Unerreichbares bieten.“<sup>208</sup>

Im Zentrum dieser kulturanthropologischen Gedanken sieht Simmel die Rolle des Intellektes. Bezieht sich die Zwecksetzung auf den menschlichen Willen, dann verwirklicht der Intellekt durch die Optimierung des Mittels diese Zwecke. Er stellt den Geist dar, welcher die Gesamtheit und die Kausalverknüpfungen der Wirklichkeitsverhältnisse fehlerlos objektiv durchschaut und dadurch „für jeden Zweck von jedem Ausgangspunkt aus die geeignetsten Mittel geistig beherrschen“<sup>209</sup> kann. So lässt sich das Werkzeug als das in die Praxis umgesetzte, geistige Produkt des Intellektes bezeichnen. Für Simmel ist der Intellekt der Motor, der die Zweck-Mittelreihe in den historischen Kulturprozess prolongiert. Kulturhistorisch gesehen verweist dieser Verlängerungsprozess der Mittel auf den Durchsetzungsprozess des Intellektualismus‘ oder Rationalismus‘, in denen die Funktion der Gefühle immer mehr durch die Kategorie der „objektiven Intelligenz“<sup>210</sup> ersetzt wird. Fazit: *Je länger* die teleologischen Entwicklungsreihen sind, *desto komplexer* wird die Gesellschaftsstruktur und *desto logisch-kalkulierbarer, objektiver und sachlicher* wird das praktische Leben.

In diesem Kontext bezeichnet Simmel den Lebensstil in der modernen Gesellschaft, in der sich die Menschen in unübersichtlichem Maße mit zahlreichen technischen Mitteln des allgemeinen Kulturlebens umgeben, als objektiv und charakterlos. Das liegt vor allem daran, dass das äußerst logisch und sachlich bestimmte Tauschmittel Geld die herkömmliche lineare Raum- und Zeitvorstellung für die Lebensführung gänzlich verändert. Erst durch die Geldwirtschaft ist das praktische Leben zu einer „zahlenmäßigen Berechenbarkeit“<sup>211</sup> geworden. Die *Operationen des Messens, Kalkulierens und Rechnens* spielen eine wichtige Rolle für die methodische Organisation alltäglicher Lebensführung.

### **Lebensstil als Beziehung von objektiver und subjektiver Kultur**

Simmel versteht den historischen Kulturprozess als Verlängerung der teleologischen Zweck-Mittelreihe. Die „durchschnittliche Gliederzahl“ der Zweck-Mittelreihe innerhalb des Lebensstils einer Epoche zeigt „die Kenntnis und Beherrschung der Natur wie die Weite und Verfeinerung der Lebensführung“<sup>212</sup> an. Von seinem differenzierungstheoretischen Gesichtspunkt her gesehen, verbindet sich die Kultivierung natürlicher Lebensweisen mit dem Prozess rationalistischer Natur- und Weltbeherrschung. In dem Lebensstil manifestieren sich so die Charakteristik und das Entwicklungsniveau objektiver Kultur.

---

<sup>207</sup> Ebd., S. 262.

<sup>208</sup> Ebd., S. 262.

<sup>209</sup> Ebd., S. 591.

<sup>210</sup> Wie Weber setzt Simmel voraus, dass sich Zweckrationalität und Emotionalität ausschließen.

<sup>211</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 614.

<sup>212</sup> Ebd., S. 259.

Unter „Verfeinerung der Lebensführung“ versteht Simmel die rationale und praktische Bewältigung des Lebens durch effektive Organisation und Gestaltung materieller und zeitlicher Ressourcen. Die Entwicklung der sachlich-dinglichen Kultur, wie die Innovation der Technik, die Simmel als objektive Kultur bezeichnet, trägt beispielsweise zur Überwindung räumlicher und zeitlicher Grenzen und Erweiterung der Optionen des menschlichen Körpers bei. Das mathematisch-naturwissenschaftliche und rationalistische Weltbild stützt diese technische Zivilisation, die gerade in der Moderne Hand in Hand mit der Entwicklung der Geldwirtschaft ihren Höhepunkt erreicht. Rückständig bleibt dagegen die Kultur des Subjekts.

An dieser Stelle reflektiert Simmel kulturkritisch die Problematik einer wachsenden Diskrepanz zwischen rapidem Fortschritt objektiver Kultur und dem langsamen Rückschritt subjektiver Kultur, die zur Entfremdung des Subjekts vom Überangebot sämtlicher Kulturprodukte führt. Indem sich die objektive Kultur von ihrem Schöpfer verselbstständigt und fortentwickelt, tritt sie nun ihrem Benutzer nicht mehr nur als Befreiung und Hilfe, sondern eher als Hindernis, Grenze und Gegnerin auf. Mehr oder weniger skeptisch fragt Simmel, ob und inwieweit die Entwicklung dieser objektiven Kultur der Kultivierung der Persönlichkeitsform, weitergehend dem Wohlergehen des Subjektes dient. Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung mit dem „Unbehagen an der modernen Kultur“ sucht Simmel eine Versöhnungsmöglichkeit in der „Kompetenz“ des Subjekts, die Inhalte des Kulturlebens als Material und Chance für die Kultivierung der eigenen Persönlichkeit zu nutzen. In diesem Kontext stellt sich die Frage, inwieweit die Errungenschaft der objektiven Kultur, die zur „Verfeinerung, Besonderung und Verinnerlichung des Subjekts“ führt, von der individuellen Autonomie der Menschen abhängt?<sup>213</sup> Es geht Simmel dabei um die individuellen Unterschiede im Umgang mit der objektiven Kultur:

„Ob der Einzelne sein Innenleben in Nähe oder in der Fremdheit zu der objektiven Kulturbewegung seiner Zeit weiß, ob er diese als eine überlegene, von der er gleichsam nur den Saum des Gewandes berühren kann, empfindet, oder seinen personalen Wert allen verdinglichten Geiste überlegen [...]; oder ob die Seele sozusagen Herr im eigenen Hause ist.“<sup>214</sup>

Aus diesem Zusammenhang heraus entwickelt Simmel sein Konzept des Lebensstils als „Relation zwischen objektivem und subjektivem Geist in Bezug auf Quantität, Höhenmaß, Entwicklungstempo“, <sup>215</sup> kurzum, als Beziehung zwischen objektiver und subjektiver Kultur. An dem Lebensstil einer Kulturgemeinschaft ist ablesbar, in welchem Verhältnis die Gesellschaft und das Individuum zueinander stehen. D. h., inwieweit die Sozialstruktur individuelle Alltagspraxis bestimmt, oder inwieweit das Individuum, unabhängig von der Vorgabe der Sozialstruktur, sein Leben selbst bestimmen kann. Angesichts seines dualistischen Paradigmas von objektiver und subjektiver Kultur bezieht Simmel den Lebensstil auf die analytische Kategorie des Individuums. Von großer Bedeutung ist hierbei sein dualistisches Verständnis des Individuums. Ein isoliertes Individuum ohne gesellschaftliche Zusammenhänge, z. B. ohne Klassenzugehörigkeit, lässt seine soziologische Analyse außer Acht. Folgt man dem Modeansatz Simmels, unterscheiden sich die einzelnen Individuen, zu welcher sozialen Klasse sie auch gehören mögen, in Gestalt ihrer Sozialität und Individualität. Simmel untersucht den Lebensstil einerseits im Zusammenhang mit Klassenzugehörigkeit und andererseits mit Blick auf das Individuum. Die Begründung seines Konzeptes liegt in der Relation dieser beiden Positionen.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Vgl. ebd., S. 653.

<sup>214</sup> Ebd., S. 649.

<sup>215</sup> Ebd., S. 649.

<sup>216</sup> In seiner Untersuchung steht sein Lebensstilkonzept der dritten Position, jenseits von Strukturalismus und Kulturalismus, innerhalb des aktuellen Lebensstildiskurses näher.

Diese kulturtheoretischen Gedankengänge stellt Simmel im Zusammenhang mit der geldwirtschaftlichen Entwicklung dar. Für Simmel ist das Geld das prägnanteste Beispiel für die *transintensionale* Folge historischer Kulturentwicklung, die Veränderung des Mittels zum Zweck: „Gelt ist auff erden der irdisch got.“<sup>217</sup> Einmal verselbstständigt vom Schöpfer, fungiert das Geld über seine Funktion als Tauschmittel hinaus als effektives Mittel zur Erhaltung der Macht. Aus dieser Perspektive, Geld als Machtmittel, untersucht Simmel den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse. Er stellt jedoch das Individuum in den Vordergrund seiner Analyse. Simmels Verständnis der Moderne schließt das Gefangensein des Subjekts im Überangebot einer sich verselbstständigenden objektiven Kultur ein. Das bedeutet für die alltägliche Lebensführung, dass das Individuum selbstverantwortlich das eigene Leben bestimmen und die richtige Wahl treffen muss. So ist Simmels Auffassung der Moderne durch die *Gleichzeitigkeit von Klassenkonflikt und Individualisierung* gekennzeichnet.

Zum Verständnis des Lebensstilkonzeptes Simmels ist es von großer Relevanz auszuführen, mit welchen Gedankengängen Simmel die paradoxe Folge der historischen Kulturentwicklung ausdrückt.

### Transintensionalität historischer Kulturentwicklung

Die moderne Multioptionsgesellschaft charakterisiert sich durch die Notwendigkeit des Wählens und das Wählen des Notwendigen aus den sich vervielfältigenden Optionen, unabhängig vom Willen der Konsumenten. Die Reizüberflutung durch die zahlreichen Konsumgüter und die Unübersichtlichkeit der täglich zunehmenden Inhalte des kulturellen Lebens verlangt es den einzelnen Menschen ab, einen persönlichen Bezug zu bestimmten Optionen bewusst herzustellen und sich daran zu orientieren, damit alltägliche Lebensführung klare und verlässliche Konturen behält. Simmel sah bereits in seiner Zeit dieses mehr oder weniger tragische Zukunftsbild des modernen Kulturlebens darin, dass das moderne Subjekt die Produkte der von ihm geschaffenen, objektiven Kultur nicht mehr in das eigene Leben integrieren kann.

Dennoch hegt er keineswegs Hoffnung auf Rückkehr zum Ursprung der Kultur. Denn es ist für Simmel das „Paradox der Kultur“, das die Kultur als „Weg der Seele zu sich selbst“ nur über den Umwege der Beschaffung verschiedener objektiver Werkzeuge läuft. Er betont, dass das menschliche Subjekt „gar nicht von sich heraus“, sondern „nur über jene, ihm jetzt ganz formfremd gewordenen, zu selbstgenügsamer Abgeschlossenheit kristallisierten Gebilde“<sup>218</sup> kultiviert werden kann. Die weitere Produktion objektiver Kultur hat also einen Charakter innerer Notwendigkeit. Für historisch notwendig hält Simmel auch den Prozess, dass objektive und subjektive Kultur am Anfang der Kulturentwicklung in einem miteinander verschmolzenen Zustand waren, sich aber im Lauf der Zeit in zwei entgegengesetzte Richtungen entwickelten. Simmel nennt es die Tragödie der Kultur, dass sich die jeweiligen objektiven Kulturgebilde wie Kunst, Religion, Geld, Technik etc. von ihren Schöpfern weg verselbstständigen und nach den ihnen immanenten Energien eine eigene Logik entfalten. Ohne sich die „Zwecke des Lebens gefügig“ zu machen, spielen diese Energien nach Simmel „frei in sich selbst, um ihrer selbst willen, und schaffen und ergreifen eine Materie, die ihnen jetzt eben nur zu ihrer eigenen Bestätigung, Verwirklichung dient“.<sup>219</sup> Diese Simmel'sche These der Tragödie der Kultur formuliert Kron: „Wenn die subjektive und objektive Kultur nicht mehr in eine Synthese gebracht wird, kann von einer Tragik

<sup>217</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 307.

<sup>218</sup> Ders., Tragödie, S. 198.

<sup>219</sup> Ders.: Grundfragen der Soziologie, S. 50.

gesprochen werden, weil diejenigen aus einem Wesen kommenden Kräfte sich gegen dieses selbst richten.“<sup>220</sup>

Kron interpretiert Simmels These zur Tragödie der Kultur als ein Phänomen der „Transintensionalität“ in dem Sinne, dass „die Genese einer sozialen Aggregation nicht mit den Intensionen der an ihr beteiligten Akteure kongruent ist“, oder anders, wenn „der Aggregationseffekt nicht gewollt und vorhergesehen und unerwünscht ist“.<sup>221</sup> Nach meiner Meinung nimmt dieser Aspekt der Transintensionalität eine zentrale Stelle innerhalb der Kulturtheorie Simmels ein. Simmel wusste, dass die Menschen die sozialen Institutionen als Werkzeuge zur Erreichung der für den Einzelnen unerreichbaren Zwecke erschaffen haben, ohne Reflektion der jedem Werkzeug immanenten transintensionalen Entwicklungslogik. „Jede dauernde Organisation zwischen den Menschen – familiärer, wirtschaftlicher, religiöser, politischer, geselliger Art – hat die Tendenz, sich Zwecke zu bilden, zu denen sie von vornherein nicht bestimmt war.“<sup>222</sup> Daraus entsteht die Verschiebung des Zweck-Mittel-Verhältnisses, die Simmel Tragödie der Kultur nennt. Simmel veranschaulicht diese unbeabsichtigte historische Kulturentwicklung durch das ökonomische Tauschmittel des Geldes, das sich in seinem spezifischen Wesen von anderen objektiven Einrichtungen abhebt.

„Es ist dasjenige Werkzeug, in dem die Möglichkeit der nicht vorausgesehenen Verwendungen auf ihr Maximum gekommen ist und das dadurch den maximalen, auf diese Weise überhaupt erreichbaren Wert gewonnen hat.“<sup>223</sup>

Es soll betont werden, dass Simmel gerade aus dieser kulturtheoretischen Überlegung zur Verschiebung des Zweck-Mittel-Verhältnisses sein klassentheoretisches Konzept des Lebensstils als Quelle der Statuszuweisung und der Distinktionssicherung entwickelt. Ausgangspunkt für dieses klassentheoretische Lebensstilkonzept ist ein Leitgedanke seiner Geldtheorie, dass dem reinen und substanzlosen Tauschmittel Geld vermöge seines Wesenszugs als „Werkzeug unbegrenzt mannigfaltiger und weitreichender Zwecke“<sup>224</sup> eine „unintendierte“ symbolische Bedeutung als effektivem Machtmittel zur „Ausdehnung der Persönlichkeitsbedeutung“ zukommt. Es geht Simmel um die nichtökonomische, symbolische Funktion des Geldes, das Haben des Menschen in die Seinssphäre zu verwandeln und darüber hinaus symbolische Erträge wie Ansehen und Ehre einzubringen. Im Hinblick auf diese Funktion des Geldes als symbolischem Machtmittel unternimmt Simmel in der *Philosophie des Geldes* einen Versuch, den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse aufzuzeigen, der bis jetzt kaum beachtet wurde. Dort skizziert Simmel klassensoziologisch, wodurch das reine und abstrakte Mittel „Geld“ das Interesse moderner Menschen okkupiert.

### **Klassentheoretischer Lebensstilansatz am Leitfaden der Geldtheorie**

Einen Teil der *Philosophie des Geldes* widmet Simmel der Untersuchung des Geldes als effektivem Mittel zum Erhalt der Macht und der Klassendistinktion. Es handelt sich um die distinktive Formgebung der Lebensführung der oberen Klassen, die sich in der luxuriösen Konsumweise elementarer Bedürfnisse von der Lebensweise unterer Schichten unterscheidet. Die Verfügungsmacht des Geldes für die distinktive Lebensgestaltung betrachtet Simmel unter dem Gesichtspunkt des symbolischen Machtmittel-

<sup>220</sup> Kron, Thomas: Transintensionalität, S. 85.

<sup>221</sup> Ebd., S. 72.

<sup>222</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S 266.

<sup>223</sup> Ebd., S. 267.

<sup>224</sup> Ebd., S. 264.



tels zur Ausdehnung der Persönlichkeitsbedeutung. Wie das Geld von sich aus diese symbolische Macht entwickelt, beschreibt er unter dem Aspekten seiner Funktion als „gängigstem“ Tauschmittel für den Wirtschaftsverkehr.

### Lebensstil und Klasse und der Besitz von Geld

Nach Simmel werden alle gesellschaftlichen Lebensverhältnisse der modernen Geldwirtschaft mit Hilfe des Tauschmittels Geldes miteinander in Bewegung gesetzt. Mit der Monetarisierung differenzierter Gesellschaftsbereiche wird das Geld zum *gänglichsten* und *wirksamsten* Mittel für die Erreichung jeglicher Zwecke. Damit kommt ihm die Bedeutung der historischen und kulturellen Übermacht zu, sich zum „Zentrum der Lebensinhalte sowie der -interessen“ und zur „eigentlichen Domäne der ungleichen persönlichen Macht unter den Individuen sowie Klassen“<sup>225</sup> herauszubilden. Die Verfügungsmacht des Geldes über verschiedene Lebensbereiche verleiht seinem Besitzer differente Typen von Privilegien, sich von sozialer Einbindung, Unterordnung und sonstigen unfreiwilligen Beziehungen zu befreien, nicht nur ökonomische Geschäfte und Betriebe zu unterhalten, sondern auch ästhetische Kunstwerke und Sammlungen zu kaufen, politische Rechte und Mitgliedschaften zu erwerben, sich kulturell weiterzubilden und damit seine Lebensgrundlage ästhetisch so zu gestalten, dass er sich damit von anderen abheben kann.

Durch die Macht, Werte von Dingen und Personen ins *mathematische Zahlensystem* eines „Wie viel“<sup>226</sup> zu übertragen, erstreckt das Geld seine Wirkungsmacht auf die private Persönlichkeitssphäre. Das materielle Verhältnis und die für die Kultivierung des Selbst und den dafür geeigneten ästhetisch distinktierten Lebensstil zur Verfügung stehenden Geldressourcen ermöglichen dem modernen Menschen die Chance zur freien Wahl zwischen den zahlreich angebotenen, kulturellen Konsumgütern zur Hebung der Bedeutung ihrer Persönlichkeit.<sup>227</sup> Der Einkauf eines hochwertigen Objekts mit einer hohen Summe Geldes, sei es ein Landgut, eine Maschine, ein Schmuckstück oder ein Institut, bringt nach Simmel einen zusätzlichen symbolischen Ertrag zum sozialen Ansehen, weil die diesem Kaufakt innewohnende Verfügungsmacht über materielle Ressourcen einen symbolischen Ausdruck für eine entsprechende soziale Machtsposition darstellt.<sup>228</sup> Dadurch erhält das Geld eine historisch einmalige Machtstellung, nämlich die psychologische Steigerung von einem wesen- und wertlosem Mittel zum Zweck.

Aus dieser Problemstellung entwickelt Simmel den Versuch, einen Zusammenhang zwischen Klasse und Lebensstil zu entdecken. Er geht davon aus, dass die spezifische Art der Lebensführung moderne Menschentypen, wie „Geizkragen“, „Verschwender“, „moderner Zyniker“ nach ihren „psychologischen“ Beziehungen zur symbolischen Wirkungsmacht des Geldes entstehen läßt. Dabei greift er auf das „Superadditivum des Reichtums“ als „einer idealen Sphäre“ der „vom tatsächlichen ökonomischen Können überragenden Achtung und Bevorzugung“<sup>229</sup> zurück. Wie Veblen<sup>230</sup> aus dem An-

---

<sup>225</sup> Ebd., S. 281.

<sup>226</sup> Vgl. ebd., S. 12. Hier macht Simmel deutlich, dass die ganze Zweckbedeutung des Geldes „in seiner Umsetzung in andere Werte liegt“. Darüber hinaus will er „die Einzelheit des Lebens“ im Verwobensein des Gegensatzes „zwischen dem scheinbar Äußerlichsten und Wesenslosen und der inneren Substanz des Lebens“ untersuchen.

<sup>227</sup> Vgl. ebd., S. 268.

<sup>228</sup> Vgl. ebd., S. 232f.

<sup>229</sup> Ebd., S. 274; S. 278.

<sup>230</sup> Nach Veblen verweist der demonstrative Müßiggang auf einen Zeiteinsatz ohne Produktivität zur Aneignung guter Manieren. Da die freie Zeit ein knappes Gut ist, das nur durch Reichtum erlangt werden kann, bringt diese Lebensweise der Mußeklasse große Ehre: „Reichtum bringt Ehre, und die Unterscheidung

satz des „Neids“ unterer Klasse auf den ostentativen Konsum und den ostentativen Müßiggang der „Mußeklasse“ die Thematik der Ehre entwickelt, so thematisiert Simmel, dass allein der Reichtum seinem Besitzer die symbolische Anerkennung in der Art „selbstverständlicher Überlegenheit“<sup>231</sup> verschafft. Diese „unbegrenzte“ Verwendungsmöglichkeit des Geldes erzeugt aufgrund der großen Bewunderung unterer Schichten, denen solche Privilegien vorenthalten sind, das Scheinbild einer „einflussreichen“ Persönlichkeit, als ob deren Wirkungsmacht lediglich dem Geldvermögen entspringen würde.<sup>232</sup>

„Die reine Potentialität, die das Geld darstellt, insofern es bloß Mittel ist, verdichtet sich zu einer einheitlichen Macht- und Bedeutungsvorstellung, die auch als konkrete Macht und Bedeutung zugunsten des Geldbesitzers wirksam wird – ungefähr wie dem Reize eines Kunstwerkes nicht nur sein Inhalt und die mit sachlicher Notwendigkeit damit verbundenen seelischen Reaktionen zugerechnet werden, sondern all die zufälligen, individuellen, indirekten Gefühlskombinationen, die es, hier so und dort anders, anklingen läßt und deren unbestimmte Summe doch erst das Ganze seines Wertes und seiner Bedeutsamkeit für uns umschreibt.“<sup>233</sup>

### Die Macht des Geldes zur Transformation vom Haben in die Seinssphäre

„Indem der Staat dem Adel alle inhaltlich wertvollen Herrschaftsfunktionen abnahm, hatte für diesen der Güterbesitz keine andere Bedeutung mehr, als: möglichst viel Geld herauszuschlagen. Dies war der letzte, ihm nicht wegzunehmende Interessenpunkt, und auf ihn reduzierte sich deshalb alles, was sonst an lebendiger Verbindung zwischen Adel und Bauer bestanden hatte und wovon der erstere nun abgedrängt war.“<sup>234</sup>

Nach Simmel liegt die historische Ursache für die Entwicklung eines distinktiven Lebensstils im Abstieg des französischen Adels im letzten Jahrhundert. Nun, als Bürger, sucht er nach einem anderen, symbolischen Weg zur Aufrechthaltung der überlieferten sozialen Rangposition. Mit der Etablierung der Geldwirtschaft findet ein sozialer Umschichtungsprozess statt, durch die die ständische soziale Hierarchie in die kapitalistische Sozialordnung transformiert wird. Für Simmel ist es nur folgerichtig, dass die absteigenden Aristokraten sich mit aller Kraft für die Maximierung ihres Geldkapitals einsetzen. Indem die Ablösung ständischer sozialer Hierarchien ihnen juristische Privilegien und Rechte nimmt, wird das mobile Geldkapital der „letzte, nicht wegzunehmende Interessenpunkt“ für sie. Es wächst die Macht des Geldes, die ökonomische Sphäre des Habens in die des Seins zu transformieren.

In der Macht des Geldes entdeckt Simmel eine „Erkenntnistendenz der modernen Wissenschaft überhaupt: der Reduktion qualitativer Bestimmungen auf quantitative“,<sup>235</sup> mit deren Hilfe alle Lebensinhalte durch *eine Geldsumme* ausdrückbar sind. Das Geld erscheint als „Beispiel, Ausdruck oder Symbol der modernen Betonung des Quantitätsmomentes. Die Tatsache, dass immer mehr Dinge für Geld zu haben sind, sowie die damit solidarische, dass es zum zentralen und absoluten Wert auswächst, hat zur Folge, dass die Dinge schließlich nur noch so weit gelten, wie sie Geld kosten, und dass die Wertqualität, mit der wir sie empfinden, nur als eine Funktion des Mehr

---

zwischen Reichtum und Armen ist neiderfüllt.“ Veblen, Thorstein: Theorie der feinen Leute, S. 43f.

<sup>231</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 275.

<sup>232</sup> Vgl. ebd., S. 276.

<sup>233</sup> Ebd., S. 276f.

<sup>234</sup> Ebd., S. 283.

<sup>235</sup> Ebd., S. 366.

oder Weniger ihres Geldpreises erscheint.“<sup>236</sup> Diese Umstände ergeben sich aus der „inneren Polarität im Wesen des Geldes: das absolute Mittel zu sein und eben dadurch psychologisch für die meisten Menschen zum absoluten Zweck zu werden.“<sup>237</sup>

Dadurch rückt das Geld derart ins Interessenzentrum des modernen Kulturlebens, dass „der Gesamtaspekt des Lebens, die Beziehung der Menschen untereinander, die objektive Kultur durch das Geldinteresse gefärbt“<sup>238</sup> sind. „Dass gerade in der höchst ausgebildeten Kultur das Geld seinen Machthöhepunkt erreicht zu haben scheint, liegt daran, dass in ihr freilich unendlich viele, früher überhaupt unbekannte Objekte ihm zur Verfügung stehen.“<sup>239</sup> Je weiter der „Kreis der für Geld beschaffbaren Gegenstände“ sich ausdehnt, je widerstandsloser die Strukturen und die Menschen sich der Macht des Geldes ergeben, desto machtvoller wird das Geld, desto mehr wird es vergöttert. Und hier gelangt Simmel zum Vergleich der gesteigerten Wertzuschreibung des Geldes mit der religiösen Gottesvorstellung.

„Der Gottesgedanke hat sein tieferes Wesen darin, daß alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze der Welt in ihm zur Einheit gelangen, daß er nach dem schönen Worte des Nikolaus von Kusa die *Coincidentia oppositorum* ist.[...] Unzweifelhaft haben die Empfindungen, die das Geld erregt, auf ihrem Gebiete eine psychologische Ähnlichkeit mit diesen. Indem das Geld immer mehr zum absolut zureichenden Ausdruck und Äquivalent aller Werte wird, erhebt es sich in abstrakter Höhe über die ganze weite Mannigfaltigkeit der Objekte, es wird zu dem Zentrum, in dem die entgegengesetztesten, fremdesten, fernsten Dinge ihr Gemeinsames finden und sich berühren.“<sup>240</sup>

Die „auseinandergesetzte Art des im Gelde verkörperten Könnens“ findet die unterschiedliche „Gestaltung des Willens zur Macht“ nicht nur im Verschwender, der Reiz am verschwenderischen Konsum und leichtsinniger Vergeudung empfindet, sondern auch im Geizhals, der das „sublimierte Machtgefühl vor dem Ausgegebenwerden erhält“.<sup>241</sup> Im Hinblick auf die Machtbeschaffenheit des Geldes behandelt Simmel die unterschiedlichen Formen der Lebensführung von und zwischen sozialen Klassen, die sich in der *Konsumweise* voneinander abgrenzen. Der Lebensstil der oberen Schichten wird durch die spezifischen Eigenschaften wie „Leichtigkeit, Unmittelbarkeit, Unabgelenktheit des Erwerbes und Genusses“<sup>242</sup> charakterisiert, die daraus entstehen, die Erkundigung nach dem Preis sehr begehrter Dinge vernachlässigen zu können. Diese mit dem Vermögen des Geldes verbundene Freiheit übt eine psychische Macht auf sozial Benachteiligte aus, deren Einkommen nur für die „Befriedigung des Notdürftigen, Generellen und Vorherbestimmten“<sup>243</sup> genügt, aber nicht für die „Luxuswünsche“ reicht. Im Unterschied zu diesen nicht begüterten Schichten kann der Wohlhabende eine Reihe unentbehrlichster und primärster Lebensbedürfnisse „mit einem relativ viel kleineren Teil seines Einkommens decken“ und das Übrige für den Erwerb persönlicher Achtung und Ehre ausgeben.

„Wer Geld über ein bestimmtes Maß hinaus besitzt, gewinnt damit noch den zusätzlichen Vorteil, es verachten zu können. Die Lebensführung, die nach dem Geldwert der Dinge überhaupt nicht zu fragen braucht, hat einen außerordentlichen ästhetischen Reiz, sie kann sich über Er-

---

<sup>236</sup> Ebd., S. 369.

<sup>237</sup> Ebd., S. 298.

<sup>238</sup> Ebd., S. 305.

<sup>239</sup> Ebd., S. 317.

<sup>240</sup> Ebd., S. 305.

<sup>241</sup> Ebd., S. 318f.

<sup>242</sup> Ebd., S. 280.

<sup>243</sup> Ebd., S. 277.

werbungen nach nur sachlichen, ausschließlich von dem Inhalt und der Bedeutung der Objekte abhängigen Gesichtspunkten entscheiden.“<sup>244</sup>

Allein der Besitz einer bestimmten Geldsumme ruft eine symbolische Wirkung wie die persönliche Begünstigung hervor, die Simmel als „Superadditivum des Reichtums“ bezeichnet:

„Der Reiche genießt Vorteile, noch über den Genuß desjenigen hinaus, was er sich für sein Geld konkret beschaffen kann. Der Kaufmann handelt mit ihm solider und billiger als mit dem Armen, jedermann, auch der gar nichts von seinem Reichtum profitiert, begegnet ihm zuvorkommender, als dem Armen, es schwebt eine ideale Sphäre fragloser Bevorzugtheit um ihn. Allenthalben kann man beobachten, wie dem Käufer der kostspieligeren Warengattung, dem Benutzer der höheren Eisenbahnklasse usw. allerhand kleine Bevorzugungen eingeräumt werden.“<sup>245</sup>

Aus „ungleichen“ Besitzverhältnissen materieller Ressourcen zwischen sozialen Klassen entsteht nun der Distinktionsgewinn, der den Wohlhabenden zuteil wird: Sie seien nun in moralischer Hinsicht selbstverständlich den Armen überlegen und ein anständigeres, darum auch „besseres Publikum“ als jene.<sup>246</sup>

### **Geld erhöht die Bedeutung der Persönlichkeit**

Simmel zufolge sind die modernen, unterschiedsempfindlichen Menschen für eine enge Freundschaft zu differenziert und individualisiert.<sup>247</sup> Sie wollen ihre Privatsphäre vor den anderen schützen und ihre individuellen Daseinsinhalte gern geheim halten. Dementsprechend ist der zwischenmenschliche Kontakt geprägt vom „Sinn für die Distanz zwischen den Sphären von Ich und den andern“. Das Geheimnis ist als „schmückender Besitz und Wert der Persönlichkeit“<sup>248</sup> darum auch ein äußerst wirksamer Mechanismus zum Selbstschutz. In diesem Kontext thematisiert Simmel im fünften Kapitel der *Soziologie*, „Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft“,<sup>249</sup> das Geheimnis als „Individualisierungsmoment“<sup>250</sup> in der durch die Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre gekennzeichneten, modernen Gesellschaft.

„Es scheint, als ob mit wachsender kultureller Zweckmäßigkeit die Angelegenheiten der Allgemeinheit immer öffentlicher, die der Individuen immer sekreter würden. In unentwickelteren Zuständen können sich, wie schon bemerkt, die Verhältnisse der Einzelpersonen nicht in dem Maße vor dem gegenseitigen Hineinsehen und Sichhineinmischen schützen, wie innerhalb des modernen Lebensstiles, insbesondere des großstädtischen, der ein ganz neues Maß von Reserve und Diskretion erzeugt hat.[...] So haben Politik, Verwaltung, Gericht ihre Heimlichkeit und Unzugänglichkeit in demselben Maße verloren, in dem das Individuum die Möglichkeit immer vollständigeren Zurückziehens gewann, in dem das moderne Leben eine Technik zur Sekretierung der Privatangelegenheiten inmitten der großstädtischen Zusammengedrängtheit ausbildete, wie sie früher allein durch räumliche Einsamkeit herstellbar war.“<sup>251</sup>

---

<sup>244</sup> Ebd., S. 279f.

<sup>245</sup> Ebd., S. 274f.

<sup>246</sup> Vgl. ebd., S. 275.

<sup>247</sup> Vgl. ebd., S. 401.

<sup>248</sup> Vgl. Simmel, *Soziologie*, S. 412.

<sup>249</sup> Ebd., S. 383ff.

<sup>250</sup> Ebd., S. 410.

<sup>251</sup> Ebd., S. 411f.

Die Bedeutung des Distanzverhaltens verbindet Simmel mit der gegenseitigen Anerkennung der Persönlichkeitssphären. Dringt ein Fremder in die Persönlichkeitssphäre eines anderen ein, dann empfindet der Betroffene dieses „distanzlose“ Verhalten als „Ehrenkränkung“ bzw. eine „Verletzung der Persönlichkeit“.<sup>252</sup> „Einen solchen Bezirk legt die Ehre um den Menschen; sehr fein bezeichnet die Sprache eine Ehrenkränkung als zu nahe Treten, der Radius jener Sphäre sozusagen bezeichnet die Distanz, deren Überschreitung durch eine fremde Persönlichkeit die Ehre kränkt.“<sup>253</sup> Nun beobachtet Simmel, dass diese Distanz- und Unterschiedsempfindlichkeit besonders auf die sozial bedeutenden Persönlichkeiten zutrifft: „Dem bedeutenden Menschen gegenüber besteht ein innerer Zwang zum Distanzhalten, der selbst im intimen Verhältnis mit ihm nicht ohne weiteres verschwindet.[...] Wer einer bedeutenden Persönlichkeit gegenüber zudringlich ist, schätzt sie nicht – wie es oberflächlich scheinen könnte, – hoch oder zu hoch, sondern umgekehrt, er offenbart damit gerade das Fehlen der eigentlichen Achtung.“<sup>254</sup> Daraus entwickelt Simmel eine soziologische Formel: Je bedeutender eine Persönlichkeit ist, desto stärker sucht sie nach Distanz bzw. Distinktion.

Simmel betont, dass das Eigentum an Geheimnissen zur Erhöhung der Bedeutung der Persönlichkeit beiträgt. Die gleiche Funktion schreibt Simmel dem Eigentum an geldwerten Dingen zu,<sup>255</sup> beispielsweise Schmuck, die das soziale Prestige seines Trägers symbolisch ausdrücken.

Simmels Betrachtung des Schmucks geht primär von der anthropologischen Annahme aus, dass der Mensch den Wunsch hat, „seiner Umgebung zu gefallen“ und „dem Andern eine Freude zu sein“.<sup>256</sup> Doch richtet sich Simmels Augenmerk auf einen anderen, soziologischen, Aspekt, „dass diese Freude und Gefälligkeit als Anerkennung und Schätzung auf uns zurückströme, [und] unsrer Persönlichkeit als ein Wert zugerechnet werde“, „durch eben dieses Gefallen [...] man sich vor Andern auszeichnen (will), [...] der Gegenstand einer Aufmerksamkeit sein (will), die den Andern nicht zuteil wird – bis zum Beneidet werden hin“.<sup>257</sup> Angesichts dieser Gefühlskategorien *Gefallen* und *Neid* stellt sich der Schmuck als symbolisches Machtmittel für die „Poin-tierung und Bedeutungssteigerung seines Trägers“, die Auszeichnung seiner Überlegenheit gegenüber denjenigen dar, die darauf neidisch reagieren und sich „eine gleiche Anerkennung und Bewunderung“<sup>258</sup> wünschen. Simmel bezeichnet diese Erscheinung als „Radioaktivität des Menschen“ im Sinne der Aura, „eine Sphäre von ihm ausstrahlender Bedeutung“, die durch den Schmuck prolongiert wird. Der Schmuck transformiert aus dem materiellen Haben der Persönlichkeit die Qualität ihres Seins:

„Die Strahlen des Schmuckes, die sinnliche Aufmerksamkeit, die er erregt, schaffen der Persönlichkeit eine solche Erweiterung oder auch ein Intensiverwerden ihrer Sphäre, sie ist sozusagen mehr, wenn sie geschmückt ist. Indem der Schmuck zugleich ein irgendwie erheblicher Wertgegenstand zu sein pflegt, ist er so eine Synthese des Habens und des Seins von Subjekten, mit ihm wird der bloße Besitz zu einer sinnlichen und nachdrücklichen Fühlbarkeit des Menschen selbst. Mit der gewöhnlichen Kleidung ist dies nicht der Fall. [...] Erst die geschmückte Kleidung und zuhächst die Pretiosen, die deren Wert und Ausstrahlungsbedeutung wie in einem kleinsten

---

<sup>252</sup> Ebd., S. 396.

<sup>253</sup> Ebd., S. 396.

<sup>254</sup> Ebd., S. 396f.

<sup>255</sup> Vgl. ebd., S. 397; S. 408.

<sup>256</sup> Ebd., S. 414.

<sup>257</sup> Ebd., S. 414.

<sup>258</sup> Ebd., S. 415.

Punkte sammeln, lassen das Haben der Persönlichkeit zu einer sichtbaren Qualität ihres Seins werden.“<sup>259</sup>

Nur „mit der auf den Träger zurückströmenden Anerkennung“ der andern verhilft der Schmuck dem Träger zu einer „Wert- und Bedeutungssteigerung“ seines Ichs.<sup>260</sup> Indem der Schmuck das Publikum und den Bewunderer für die von seinem Träger ausgehende ästhetische Bedeutung braucht, schafft er die Funktion der Distinktion: „Ich habe etwas, was Du nicht hast.“<sup>261</sup> So kommt dem Schmuck eine *soziologische* Bedeutung als Quelle der Statuszuweisung auf der symbolischen Ebene zu, als „das Mittel, die soziale Kraft oder Würde in die anschaulich-persönliche Hervorgehobenheit zu transformieren“.<sup>262</sup> Für Simmel ist der Schmuck ein beispielhaftes Phänomen, um zu illustrieren, inwieweit der Besitz der materiellen Ressource Geld das Ansehen und die Persönlichkeitsbedeutung ihrer Besitzer verstärken kann:

„Jedes Eigentum ist Ausdehnung der Persönlichkeit, mein Eigentum ist das, was meinem Willen gehorcht, d. h., worin mein Ich sich ausdrückt und äußerlich realisiert.“<sup>263</sup>

Simmel zeigt, wie der abgestiegene Adel nach der Ablösung ständischer Hierarchien seine neue Distinktionsquelle in dem ästhetisch abgehobenen Lebensstil sucht. Dies zeigt er auch in seinem Aufsatz über die Mode. Dort beschreibt Simmel die spezifische Dynamik des Modewandels, die Dialektik von *Distinktion und Nachahmung* als Phänomen für die Fortdauer des Klassenkonfliktes, – wobei er nach diesem Erklärungsmuster auch die Thematik des Lebensstilwandels behandelt.

Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Simmel die Distinktionssuche oder das Unterscheidungsbedürfnis nicht allein im Zusammenhang mit Klasse, sondern auch mit dem des Individuums analysiert. Beide Kategorien, Individuum und Klasse, existieren nach Simmels Verständnis in einer realen empirischen Person gleichzeitig und sind daher nur analytisch trennbar.

### **Zur Dynamik des Mode- und Lebensstilwandels: die Dialektik von Distinktion und Nachahmung**

„Nun ist aber der Mensch nie bloßes Kollektivwesen, wie er nie bloßes Individualwesen ist; darum handelt es sich hier natürlich nur um ein Mehr oder Minder und nur um einzelne Seiten und Bestimmungen der Existenz, an denen sich die Entwicklung vom Übergewicht des einen zu dem anderen zeigt.“<sup>264</sup>

Simmels soziologische Analyse geht von diesem dualistischen Menschenbild als Synthese der Gegensätze aus. Demnach besteht „für jede Klasse von Menschen, ja wahrscheinlich für jedes Individuum ein bestimmtes qualitatives Verhältnis zwischen dem Triebe zur Individualisierung und dem zum Untertauchen in die Kollektivität“.<sup>265</sup>

Als Kollektivwesen streben wir nach sozialer Anlehnung und tendieren zur Nachahmung des Allgemeinen. Nach Simmel gibt sie den einzelnen Individuen positive Gefühle wie „Sicherheit“, „Beruhigung“ und „Entlastung“ durch das Wissen, „bei dem

---

<sup>259</sup> Ebd., S. 416.

<sup>260</sup> Ebd., S. 421.

<sup>261</sup> Ebd., S. 419.

<sup>262</sup> Ebd., S. 420.

<sup>263</sup> Ebd., S. 421.

<sup>264</sup> Ders., Soziologie, S. 802.

<sup>265</sup> Ders.: Die Mode, S. 52.

Handeln nicht allein zu stehen“.<sup>266</sup> „Bei dem Gegebenen zu verharren und das gleiche zu tun und zu sein wie die andern“,<sup>267</sup> bringt aber die Nivellierung der Persönlichkeitsunterschiede mit sich. So fungiert die Nachahmung als hemmende Kraft dort, wo die Entwicklung individueller Kreativität und Differenziertheit gefordert wird. So kommt in der Mode immer der Gegensatz dieser Triebmodi zum Ausdruck.

„Sie (die Mode) ist Nachahmung eines gegebenen Musters und genügt damit dem Bedürfnis nach sozialer Anlehnung, sie führt den Einzelnen auf die Bahn, die Alle gehen, sie gibt ein Allgemeines, das das Verhalten jedes Einzelnen zu einem bloßen Beispiel macht. Nicht weniger aber befriedigt sie das Unterschiedsbedürfnis, die Tendenz auf Differenzierung, Abwechslung, Sich-abheben. So ist die Mode nichts anderes als eine besondere unter den vielen Lebensformen, durch die man die Tendenz nach sozialer Egalisierung mit der nach individueller Unterschiedenheit und Abwechslung in einem einheitlichen Tun zusammenführt.“<sup>268</sup>

Gemäß des dualistischen Triebmodus' nach sozialer Bindung und individueller Freiheit analysiert Simmel die Mode auf der doppelten Ebene: Auf der sozialen ist sie „ein Produkt klassenmäßiger Scheidung“, deren *Doppelfunktion* es ist, „einen Kreis in sich zusammen- und sich zugleich von andern abzuschließen.“<sup>269</sup> Angesichts dieser Doppelfunktion von Verbinden und Unterscheiden, *In-* und *Exklusion* fungiert die Mode als Klassifikationsschema sozialer Akteure. Dies schreibt Simmel in der *Philosophie des Geldes* noch deutlicher.

„Jede Mode ist ihrem Wesen nach Klassenmode, d. h., sie bezeichnet jedes Mal eine Gesellschaftsschicht, die sich durch die Gleichheit ihrer Erscheinung ebenso wohl nach innen einheitlich zusammenschließt, wie nach außen gegen andere Stände abschließt. [...] Deshalb hat es freilich wohl überall Moden gegeben, wo soziale Unterschiede sich einen Ausdruck in der Sichtbarkeit gesucht haben.“<sup>270</sup>

Doch wirft Simmel sein Auge auf die für die moderne Gesellschaft konstitutive, anonyme Masse, die vermöge der massenhaft angefertigten kulturellen Konsumgüter die erlesene Kultur der Oberklasse zerdrückt. Die Nachahmung der Mode der Oberschichten durch die Masse bringt dann die „Gefahr der Verwischung und Vermischung“ klassenmäßiger Scheidung mit sich, worauf die obere Klasse mit der Suche nach einer *neuen* distinktiven Mode reagiert. Das bringt die Dynamik der „Differenzierungen von Kleidung, Benehmen, Geschmack usw.“<sup>271</sup> also des klassenspezifischen Modewandels, der sich der Dialektik der Distinktion von oben nach unten und Nachahmung von unten nach oben unterwirft.

„Wenn die gesellschaftlichen Formen, die Kleidung, die ästhetischen Beurteilungen, der ganze Stil, in dem der Mensch sich ausdrückt, in fortwährender Umbildung durch die Mode begriffen sind, so kommt die Mode, d. h. die neue Mode, in alledem nur den oberen Ständen zu. Sobald die unteren sich die Mode anzueignen beginnen und damit die von den oberen gesetzte Grenzmarkierung überschreiten, die Einheitlichkeit in dem so symbolisierten Zusammengehören jener durchbrechen, wenden sich die oberen Stände von dieser Mode ab und einer neuen zu, durch

---

<sup>266</sup> Ebd., S. 40.

<sup>267</sup> Ebd., S. 40.

<sup>268</sup> Ebd., S. 40f.

<sup>269</sup> Ebd., S. 41.

<sup>270</sup> Ders., *Philosophie des Geldes*, S. 639f.

<sup>271</sup> Ders., *Mode*, S. 44.

die sie sich wieder von den breiten Massen differenzieren, und an der das Spiel von neuem beginnt.“<sup>272</sup>

Diese definitorische Grundaussage über den Modewandel Simmels war nach Schnierer<sup>273</sup> der Geburtshelfer der klassischen Trickle-down-Theorie des Modewandels, die weltweit zahllose Modetheoretiker stark beeindruckt hat.<sup>274</sup> Der klassenspezifische Wettlauf zwischen „Distinktion von oben und Nachahmung von unten“ gilt aber auch für die Fraktionen innerhalb der herrschenden Klasse, mit Simmels Worten, für die „verschiedenen Schichten der höheren Stände“, die nicht übereinander, sondern eng nebeneinander liegen. Simmel analysiert das Tempo dieses Modewandels im Zusammenhang mit der Geldwirtschaft.

„Vielfach kann man gerade bemerken, daß, je näher die Kreise aneinandergerückt sind, desto toller unten die Jagd des Nachahmens und oben die Flucht zum Neuen ist: die durchdringende Geldwirtschaft muß diesen Prozeß erheblich beschleunigen und sichtbar machen, weil die Gegenstände der Mode, als die Äußerlichkeiten des Lebens, ganz besonders dem bloßen Geldbesitz zugänglich sind, und in ihnen deshalb die Gleichheit mit der oberen Schicht leichter herzustellen ist als auf allen Gebieten, die eine individuelle, nicht mit Geld aufbaubare Bewährung fordern.“<sup>275</sup>

Simmel betont, dass das Tempo des Modewechsels durch zweierlei relevante soziale Vorgänge immer mehr gesteigert wird: „Einerseits durch das Flüssigwerden der klassenmäßigen Schranken und das vielfache individuelle, manchmal auch ganze Gruppen umfassende Aufsteigen von einer Schicht in die höhere, andererseits durch die Vorherrschaft des dritten Standes.“<sup>276</sup> Die herrschenden Schichten müssen dann ihre Mode in *immer kürzeren* Perioden wechseln, weil die ökonomische „Aufwärtsbewegung der unteren Schichten“ die Nachahmung und die Aneignung ihrer Mode begünstigen und dadurch die Grenze der Klassendistinktion verwischt wird.

Zu unterstreichen ist, dass Simmel das rasche Tempo des Modewechsels als das epochenspezifische Merkmal der Moderne im Zuge von Wandel, Umbruch, Orientierungsverlust, Sinnkrise und Neuheit betrachtet, das sich zeitpsychologisch als „Abgestumpftheit der Nervenreize“ abzeichnet: „Je nervöser ein Zeitalter ist, desto rascher werden seine Moden wechseln, weil das Bedürfnis nach Unterschiedsreizen, einer der wesentlichen Träger aller Mode, mit der Erschlaffung der Nervenenergie Hand in Hand geht.“<sup>277</sup> Gleichzeitig wendet sich Simmel der kulturtheoretischen Frage zu, warum in der modernen Kultur die Mode, die Kurzlebigkeit und der rasche Wechsel der Dinge, derart an Einfluss gewinnen. Den Grund dafür erkennt er darin, dass „die großen, dauernden, unfraglichen Überzeugungen mehr und mehr an Kraft verlieren“.<sup>278</sup> Darunter versteht Simmel den Geltungsverlust des einheitlichen, ethisch-religiösen Weltbildes, der über den „Mangel an Definitivem im Zentrum der Seele“ hinaus die modernen Menschen in die „wirre Halt- und Rastlosigkeit“ verstrickt. Diese Haltlosigkeit der modernen Seele findet seinen Ausdruck in der spezifischen „modernen Treulosigkeit auf dem Gebiet des Geschmacks, der Stile, der Gesinnungen, der Beziehungen“, in dem Bedürfnis nach permanenter Abwechslung, der hedonistische Jagd nach ästhetischen Reizen, Anregungen und Sensationen.

---

<sup>272</sup> Ebd., S. 13.

<sup>273</sup> Vgl. Schnierer, Thomas: Modewandel und Gesellschaft, S. 44ff.

<sup>274</sup> Vgl. dazu auch Drenchwitz, Elke: Das Trickle-down der weiblichen Mode.

<sup>275</sup> Simmel, Mode, S. 43.

<sup>276</sup> Ders., Philosophie des Geldes, S. 640.

<sup>277</sup> Ders., Mode, S. 45.

<sup>278</sup> Ebd., S. 47.



So bezeichnet die Mode als eine zentrale kulturelle Erscheinung der Neuzeit das „Prinzip des ewig Neuen“.<sup>279</sup> Die „Freude am Neuen“, die „Neuerungssucht“, bildet dann ein Nährboden für die „kapitalistische Expansion“, für ihr „System des unausgesetzten Formwechsels der Gebrauchsgüter“,<sup>280</sup> wie Sombart es in seiner Kapitalismusanalyse andeutet. Dieser Aspekt ist wichtig, weil auch Simmel den raschen Modewechsel mit der Massenproduktion sowie dem Massenkonsum alltäglicher Gebrauchsgüter im Gefolge geldwirtschaftlicher Entwicklung verknüpft. In diesem Kontext des Zusammenspiels von Massenproduktion und Massenkonsum greift Simmel die für seine Kulturkritik der Moderne zentrale Thematik auf: Das Auseinandertreten der Kulturobjekte und der Menschen, genauer, die wachsende Fremdheit zwischen dem Subjekt und seinen Geschöpfen.

„Der Erfolg dieses Umsichgreifens der Mode, sowohl in Hinsicht der Breite wie ihres Tempos, ist, daß sie als eine selbständige Bewegung erscheint, als eine objektive, durch eigene Kräfte entwickelte Macht, die ihren Weg unabhängig von jedem Einzelnen geht. [...] Die Schnelligkeit ihres Wechsels – also ihre Differenzierung im Nacheinander – und der Umfang ihrer Verbreitung lösen diesen Konnex [Das persönliche Verhältnis zwischen dem Subjekt und den einzelnen Inhalten der Mode. Anm. d. Verf.] – und wie es mit manchen anderen sozialen Palladien in der Neuzeit geht, so auch hier: die Mode ist weniger auf den Einzelnen, der Einzelne weniger auf die Mode angewiesen, ihre Inhalte entwickeln sich wie eine evolutionistische Welt für sich.“<sup>281</sup>

Wie den Modewandel betrachtet Simmel den Lebensstilwandel unter demselben Aspekt des Verdinglichungsprozesses der modernen Kultur. Simmel betont, dass es bis ins 19. Jahrhundert für jede Epoche und jeden Stand nur einen einzigen Lebensstil gab und damit eine intime Beziehung zwischen Stilelementen und Subjekten ermöglicht wurde. Diese Beziehung wird in der Moderne verhindert. Wie die Mode entwickelt sich so die Differenzierung der Stile im Nach- und Nebeneinander zu einer „Welt nach eigenen Normen entwickelter Ausdrucksmöglichkeiten“ und „zu etwas Objektivem, dessen Gültigkeit vom Subjekte und dessen Interessen, Wirksamkeiten, Gefallen oder Mißfallen unabhängig ist“.<sup>282</sup> So wird der moderne Lebensstil dem epochenspezifischen Merkmal der „Modehaftigkeit“ unterworfen. Für Simmel ist die „Durchtränkung des sozialen Lebens der Gegenwart mit Mode“<sup>283</sup> gerade das Zeichen für die Kulturlosigkeit der Moderne. Mit kritischem Blick betrachtet er eine große Anzahl der Stilangebote als den Eklektizismus überkommener Stile ohne innere Einheit und ohne verbindliche ethisch-ästhetischer Bezugspunkte, der den modernen Lebensstil konsum- und modeabhängig macht.

An dieser Stelle rekurriert Simmel für seine Mode- und Lebensstilanalyse auf das Individualisierungstheorem, das im Vordergrund seiner Kulturtheorie steht.

## Lebensstil und Individuum

In diesem Abschnitt hebe ich hervor, dass Simmel der erste Soziologe war, der den Lebensstil vor dem Hintergrund des bis heute immer wieder neu diskutierten Individualisierungstheorems konzeptualisiert hat. Daher finden sich die Leitgedanken der heutigen Individualisierungsdebatte in Simmels Lebensstilanalyse vielfach wieder. Die

<sup>279</sup> Vgl. Bovenschen, Silvia: Die Listen der Mode, S. 13.

<sup>280</sup> Vgl. Sombart, Werner: Der moderne Kapitalismus, S. 86.

<sup>281</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 640.

<sup>282</sup> Ebd., S. 642.

<sup>283</sup> So bezeichnet Sombart Simmels Diagnose der Moderne in seinem Aufsatz *Wirtschaft und Mode*. Vgl. Sombart, Werner: *Wirtschaft und Mode*, S. 94.

beiden verbindet besonders die Überlegung zur Gefährdung der einzigartigen, authentischen Individualität durch die Expansion der Lebensstilindustrie.

### Individualisierung als Ambivalenz der Moderne

Die soziologischen Theoretiker der Moderne bzw. Postmoderne thematisieren die Koexistenz vielfältiger Lebensstile im historischen Kontext des Individualisierungsprozesses, der seit Beginn der Neuzeit einem oft spannungsreichen, immer neu interpretierten Wandel unterliegt. Die Pluralisierung der Lebensstile verweist darauf, dass die Ablösung des traditionellen, allgemeinverbindlichen Lebensschemas dem Individuum die Freiheit zur autonomen Lebensgestaltung und den Zugang zu verschiedenen Formen der Lebensführung öffnet. Die Freiheit zur autonomen Lebensgestaltung ist aber heute zu einem normativen Zwang geworden. Nach Beck ist die Individualisierung „ein neuer Modus und eine notwendige Bedingung der Integration moderner Gesellschaften“.<sup>284</sup> Die Individualisierung bedeutet nicht, dass der moderne Mensch frei von der übergreifenden Struktur der Gesellschaft<sup>285</sup> sein Leben gestalten kann. Vielmehr unterliegt er in der heutigen, durch den andauernden Strukturwandel definierten Zeit einem Zwang zur Selbstreflexion und Entscheidung, das eigene Leben selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen und ihm eine individuelle Form zu verleihen.

Das bringt einerseits die Chance zu mehr Freiheit, zu Emanzipation und Autonomie und einen Gewinn an Handlungsspielräumen und Wahlmöglichkeiten; andererseits Auflösung der kollektiven Normen, Werte, Handlungs- und Lebensorientierungen, Entwurzelung, Heimatlosigkeit, Entfremdung und Vereinsamung des Individuums. Diese ambivalenten Seiten der Individualisierung bleiben ein für die klassische und moderne Gegenwartsdiagnose anhaltendes Problem. Nach Weymann<sup>286</sup> entzündet sich die gegenwärtige Diskussion um eine Theorie der Moderne an der Beschreibung eben solcher Ambivalenzen in Individualisierungsprozessen. Dieses Individualisierungsparadox bezeichnen van der Loo und van Reijen<sup>287</sup> als Widerspruch von Freiheit und Ohnmacht. Die Freisetzung aus traditionellen Bindungen bringt gleichzeitig eine starke Abhängigkeit von unpersönlichen Organisationen und Institutionen mit sich. Dadurch fühlt sich das einzelne Individuum ohnmächtig. Die Individuen sehen sich nach Beck häufig dem Zwang ausgesetzt, die „Freiräume durch eigene Entscheidungen füllen zu müssen und zugleich ‚ohnmächtig‘ entpersönlichten Organisationen, die immer weniger für eigene Einflussnahmen offen stehen, gegenübergestellt“.<sup>288</sup> Diesen Strukturwandel beschreiben Nollmann und Strasser:

„In früheren Zeiten ist das Unbehagen an der Kultur aus der Sicherheit, die wenig Freiheit ließ, entstanden. Das Unbehagen unserer Tage scheint aus dem Übermaß an Freiheit hervorzugehen, in die zu wenig Sicherheit und Bindung eingebettet ist. Wir haben offenbar mit dem ewigen Dilemma der menschlichen Gesellschaft zu tun zwischen einem Übermaß an Ordnung, das uns eintönige Tage beschert, und einem Übermaß an Freiheit, das uns schlaflose Nächte bereitet.“<sup>289</sup>

<sup>284</sup> Vgl. zu dieser Auffassung der Individualisierung Beck/Sopp: Individualisierung.

<sup>285</sup> Sie wird definiert durch die Einbuße der verbindlichen Orientierungskraft von Familie, Schule und Schichtenzugehörigkeit, die gefährdete Handlungsfähigkeit des Wohlfahrtsstaates parallel zur Arbeitslosigkeit und neuen Armut und dem Überangebot massenhaft angefertigter Stil-, Individualitäts- und Sinnangebote.

<sup>286</sup> Vgl. Weymann, Ansgar: Handlungsspielräume.

<sup>287</sup> Vgl. Loo/Reijen, Modernisierung.

<sup>288</sup> Beck/Sopp, Individualisierung, S. 15.

<sup>289</sup> Nollmann, G./Strasser, H.: Individualisierung als Programm und Problem, S. 21.

Diese Ambivalenz in der Existenz des modernen Individuums wird dadurch noch mächtiger, dass der Expansionstrieb der kapitalistischen Konsumkultur die „unantastbare“ Intimsphäre der Menschen wie ihre persönliche Identität rationalisiert, vermarktet und institutionalisiert. Seitdem das Leben in der heutigen Multioptionsgesellschaft „als eine Art Optionen-Karussell“<sup>290</sup> verstanden wird, treffen Menschen permanent auf eine Vielzahl von Stilangeboten, welche nicht nur die Möglichkeit des *Wählen-Könnens*, sondern auch die Notwendigkeit des *Wählen-Müssens* beinhaltet.

Nach Habermas ist die Individualisierung ein grundlegendes Merkmal der modernen Gesellschaften, in denen die Öffentlichkeit und die Privatsphäre strikt getrennt sind:<sup>291</sup> Das Individuum muss seine Identität aus sich selbst schöpfen, sozialintegrale Lebensformen aus der Selbstreflexion erzeugen, wodurch es sich von andern unterscheidet. Das Individuum repräsentiert oder dokumentiert seine unverwechselbare Persönlichkeit durch spezifische Merkmale seines Lebensstils: Wie man sich kleidet, womit und wie man den Wohnraum, die Freizeittätigkeiten gestaltet, welche Autos und welche Bücher man bevorzugt – all diese Alltagspraktiken sagen nicht nur etwas über ein Individuum aus, sondern auch über die Beziehungen zu anderen aus. Im Lebensstil drückt das moderne Individuum seine Identitätsmuster aus. Permanent konfrontiert mit der Notwendigkeit des Wählens und Entscheidens, bauen sich moderne Menschen ihr Leben aus dem zusammen, was ihnen dafür zur Verfügung steht, woraus die Individualisierung und Pluralisierung des Lebensstils erfolgt.

Gerade in dem Punkt des Optionszuwachses stößt der Individualisierungsprozess auf die unbedachten Konsequenzen, dass nun die Identitätsherstellung über soziale Institutionen stattfindet. Damit erweist sich individuelle Autonomie als ein Mythos bzw. als Realitätsverkennung in der Moderne. Dieses relativ düstere Bild vertreten die von strukturtheoretischer Gesellschaftsverfassung ausgehenden soziologischen Autoren wie z. B. Luhmann. Aus systemtheoretischer Sicht ist dem modernen Menschen die individuelle Autonomie abhanden gekommen, denn die Macht funktional ausdifferenzierter Sozialsysteme *kolonialisiert* die Privatsphäre des Subjekts. Die Unterwerfung des Subjekts unter institutionelle Übermächte stellt Luhmann durch das dem Individualisierungszwang zugrunde liegende Paradox der modernen Kultur dar. In der Semantik der Moderne ist der Anspruch der Einzigartigkeit uneinlösbar, weil die normativen Anforderungen an Selbstbestimmung und Autonomie in „eine massenhafte Anfertigung und Nachahmung von gesellschaftlich produzierten Standardidentitäten“<sup>292</sup> münden.

In diesem Sinne behauptet auch Keupp, dass in der modernen rationalisierten Welt kein autonomes und souveränes Selbst, sondern nur ein eine Pseudo-Individualität „inszenierendes subjektloses Subjekt“<sup>293</sup> besteht, weil der Markt selbst die *unantastbaren* Instanzen von Ich und Individualität als Tauschware produziert und *institutionalisiert*. Weil die Konsumsphäre in die Intimsphäre eingreift, verliert die Individualität ihre Authentizität und Originalität. In dem Kontext, dass die Inanspruchnahme einer unverwechselbaren Identität in der Moderne von dem vermarkteten Kulturgut der „Selbstinszenierung“ überholt ist, thematisiert Bolz ein düsteres Zukunftsbild mit Blick auf den Zusammenhang zwischen dem mittlerweile zum „Konformismus“<sup>294</sup> gewordenen Individualisierungszwang und dem modeabhängigen Lebensstil. Seitdem die moderne Gesellschaft es dem Individuum erlaubt, „die eigene Biogra-

<sup>290</sup> Hitzler, Ronald: Der Vorhang im Tempel zerreißt, S. 56.

<sup>291</sup> Vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 166f.

<sup>292</sup> Ebers, Individualisierung, S. 41.

<sup>293</sup> Ebd., S. 40. Vgl. auch Keupp, Heiner/Bilden, Helga: Verunsicherungen, S. 51f.

<sup>294</sup> Bolz, Norbert: Die Konformisten des Andersseins, S. 110.

phie als Wahl zu konzipieren“,<sup>295</sup> ist das Individuum sein eigener Schöpfer geworden, der in sich ruht und damit „außerhalb der Gesellschaft“ steht.

Bolz stimmt mit dem Ansatz der Theorie zur Multioptionsgesellschaft darin überein, dass es in der modernen, durchaus von Massenmedien und Konsummarketing bestimmten Gesellschaft weder Autonomie noch Individualität, sondern nur „Selbstprogrammierung“ gibt: „Das Individuum ist eine Erfindung der Datenbanken, eine Marketing-Idee im Zeitalter des Computers. So wird Individualität als Massenware technisch möglich.“<sup>296</sup> Die Welt von „Schein und Simulation“ dominiert unseren Alltag in dem Maße, dass die Menschen kein echtes, authentisches, sondern ein theatrales Verhältnis zu anderen sowie zu sich selbst entwickeln.<sup>297</sup> Als Folge tritt dann das *Self-fashioning* als die hohe Kunst des Konsums auf: „Im System des Konsumismus inszeniert sich das Leben und erfindet seine Identität. Der Wunsch, ‚Verändere mich!‘ führt dabei natürlich nicht zu einer wirklichen Veränderung. [...] Man kann sich zwar nicht ändern, aber umerziehen und eine neue, ‚Make-up Identität‘ auflegen.“<sup>298</sup>

Zusammengefasst ausgedrückt, existiert die individuelle Autonomie nach Bolz deswegen nicht, weil wir modernen Menschen über den gemeinsamen Nenner des Unterscheidungsbedürfnisses gerade „unterschiedslos gleich“ zu Konformisten des Andersseins werden. Aus dem gemeinsamen Leitmotiv, um jeden Preis eine unverwechselbare Individualität zu gewinnen, ergibt sich also etwas Unerwartetes.

Es ist sicherlich so, dass die Kreation eines durch Originalität und Authentizität charakterisierten Lebensstils zur Identitätskonstruktion beitragen kann. Doch wird aus dem durch die Medien und dem Marketing gesteuerten mode- und konsumabhängigen Lebensstil Bolz zufolge nur eine „käufliche Identität“.<sup>299</sup>

Jedoch unterstreicht Bolz, dass der Konsumismus unter der Bedingung einer friedlichen Existenz von kapitalistischen Märkten „ein einziger Lebensstil“ sei.<sup>300</sup>

Diesen, auf dem Individualisierungstheorem rekurrierenden Ansätzen, ist mehr oder weniger gemeinsam, dass ethisch inspirierte Lebensführung in der heutigen Multioptionsgesellschaft *durch* mode- und konsumabhängigen Lebensstil ersetzt wird. Es ist klar, dass authentische Individualität in diesen Entwicklungstrends der modernen Kultur bedroht wird. Diese Gedankengänge innerhalb des aktuellen Individualisierungstheorems finden sich in Simmels kritischer Analyse der modernen Kultur im Zusammenhang mit der Pluralisierung des Lebensstils. Betonenswert ist, dass Simmel Bolz' Version der Individualisierung vorwegnahm.

## **Simmels Auseinandersetzung mit dem Schicksal der Massen: Individualisierung**

„Die Ströme der modernen Kultur ergießen sich in zwei scheinbar entgegengesetzte Richtungen: einerseits nach der Nivellierung, der Ausgleicheung, der Herstellung immer umfassenderer sozialer Kreise durch die Verbindung des Entlegensten unter gleichen Bedingungen, und andererseits auf die Herausarbeitung des Individuellen hin, auf die Unabhängigkeit der Person, auf die Selbständigkeit ihrer Ausbildung.“<sup>301</sup>

---

<sup>295</sup> Ebd., S. 110.

<sup>296</sup> Ebd., S. 108.

<sup>297</sup> Vgl. ebd., S. 96.

<sup>298</sup> Ebd., S. 102.

<sup>299</sup> Ebd., S. 211.

<sup>300</sup> Ebd., S. 16.

<sup>301</sup> Simmel, Georg: Das Geld in der modernen Kultur, S. 83.

In diesem Zitat beschreibt Simmel zwei miteinander rivalisierende Bewegungsmomente der modernen Kultur: *das Geld* und *den Lebensstil*. Er beobachtete bereits in seiner Zeit, dass der weitreichende Einfluss des Geldes auf die Kultur- und Lebensstilindustrie den modernen Lebensstil immer mode- und konsumabhängiger macht und darüber hinaus die Entfaltung authentischer Individualität bedroht. Kulturtheoretisch verweist diese Entwicklung auf die Überhandnahme der objektiven Kultur über die subjektive.

Der Ausgangspunkt für Simmels Auseinandersetzung mit dem Unbehagen an der Moderne ist der transintentionale Aspekt historischer Kulturentwicklung, nämlich „jenes Aufsteigen der Mittels zu der Würde des Endzwecks“.<sup>302</sup> Seine Kulturkritik dreht sich um „die typische problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll sind“.<sup>303</sup> Als Folge davon sieht Simmel die Unfähigkeit der modernen Menschen zur „natürlichen Erregbarkeit“,<sup>304</sup> die Blasiertheit, die wiederum zur Suche „nach An- und Aufregungen, nach extremen Eindrücken, nach der größten Raschheit ihres Wechsels“<sup>305</sup> führt.

Nach Simmel verrät diese Suche nach Sensationen den Siegeszug der Geld- und Konsumkultur. Kulturkritisch gesehen heißt dies, dass nicht der Endzweck des Lebens, sondern seine anregenden Mittel die Quelle des modernen Seelenheils geworden sind. Dies erkennt Simmel daran, dass der Stil „durch das Übergewicht der objektiven Kultur über die subjektive bestimmt“<sup>306</sup> wird. In dem rapiden Modewechsel erkennt Simmel, dass der Individualitätstrieb die Übermacht der Geldkultur verstärkt, so dass sich eine Vielzahl mannigfaltiger Stilangebote im Nach- und Nebeneinander zu einer autonomen Welt entwickelt. In Erscheinung tritt damit die Transintentionalität der Individualisierung: Die Forcierung der selbstbestimmten Individualität hat gerade zur Schwächung des autonomen und authentischen Individuums beigetragen.<sup>307</sup> Simmel thematisiert das Schicksal der Individualisierung in einem ähnlichen Kontext wie Bolz.

„Diese höchst moderne Sucht nach Originalität [...] wird zum allgemeinen Plan, zur universell praktizierten Mode und zum allgemeingültigen Modell. All diesen Arten, das eigene Selbst in Worten, im Verhalten und in Dingen auszudrücken, liegt die Annahme zugrunde, dass hier eine einmalige Persönlichkeit dargestellt wird; dabei widersprechen sie ihrer eigenen Prämisse durch ihre große Verbreitung, durch die Tatsache, dass jeder seine Originalität auf die gleiche Weise zum Ausdruck bringt.“<sup>308</sup>

Simmel sucht die Möglichkeit zur Versöhnung zwischen subjektiver und objektiver Kultur. Immer wieder betont er, dass es auf die individuelle Fähigkeit ankommt, das Gesamtmaterial geschaffener Kulturprodukte in die Kultivierung seiner Persönlichkeit, in die Verfeinerung der Formen seiner Lebensführung zu integrieren.

„Inwieweit dies nun freilich zu jener Verfeinerung, Besonderung, Verinnerlichung des Subjekts führt, oder ob es umgekehrt die unterworfenen Objekte gerade durch die Leichtigkeit ihrer Erlangung zu Herrschern über den Menschen werden läßt – das hängt nicht mehr vom Gelde, sondern eben vom Menschen ab.“<sup>309</sup>

<sup>302</sup> Ders., Philosophie des Geldes, S. 304.

<sup>303</sup> Ders., Tragödie, S. 216.

<sup>304</sup> Ders., Philosophie des Geldes, S. 336.

<sup>305</sup> Ebd., S. 336.

<sup>306</sup> Ebd., S. 653.

<sup>307</sup> Brose, H.-G./Hildebrand, B.: Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, S. 18.

<sup>308</sup> Simmel, Georg: Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870, S. 10.

<sup>309</sup> Ders., Philosophie des Geldes, S. 653.

Simmel betont nachdrücklich die Souveränität des Subjekts im Umgang mit dem Gesamtmaterial des allgemeinen Kulturlebens. Dabei geht er einerseits von der Verheißung der Moderne aus, das autonome Subjekt könne seine Individualität gegen die historische Übermacht der Geldkultur bewahren und an Stelle des konsum- und modeabhängigen Lebensstils eine ethisch verantwortliche, subjektzentrierte Lebensform finden.<sup>310</sup> Jedoch wusste Simmel andererseits, dass die Möglichkeit individueller Autonomie gerade deswegen schmaler wird, weil *nicht die Ethik, sondern die Ästhetik* zum herrschenden Weltbild des modernen Menschen wird.

### **Simmel, die ästhetische Moderne und die Postmoderne**

Seitdem Lyotard das Spezifikum der Postmoderne durch das Ende der Metaerzählung<sup>311</sup> gekennzeichnet hat, steht die Frage nach der *Auflösung der Einheit* und der *Selbstverständlichkeit des Pluralismus* im Zentrum der aktuellen Postmoderne-Debatte.<sup>312</sup> Als ein Strukturmerkmal für die postmoderne Kunst bzw. Alltagskunst oder Wissenschaft tritt die Hybridbildung. Gerade die Verlusterfahrung der Ganzheit im Leben der postmodernen Realität erweckt immer stärker einen „elementaren Einheitswunsch“<sup>313</sup> und die Sehnsucht nach der einheitlichen Sinnggebung des Lebens.

Jedoch interpretieren einige die Durchsetzung des Pluralismus und den Abschied vom Einheitszwang der Moderne durchaus positiv: Er erfüllt in der Tat eine grunddemokratische Vision von Gleichheit und Freiheit viel reiner als in der Moderne,<sup>314</sup> wobei zwischen miteinander unvereinbaren unterschiedlichen, aber gleichermaßen legitimen Ansprüchen der Individuen kein ontologisch begründetes Werturteilkriterium mehr existiert. Das Urteil des Wahren, des Guten und des Schönen hängt nun ganz und gar vom *individuellen* Denk- und Entscheidungsvermögen ab. Mit Hilfe individueller Freiheit kann das postmoderne Subjekt die Sehnsucht nach verlorener Einheit durch den Wunsch nach dem „Unbekannten“ durch die Mehrfachkodierungen verschiedener Regelsysteme ersetzen.

Diese Gedankengänge über den Pluralismus im Zeichen der Postmoderne finden sich vielfach im soziologischen Projekt der Moderne bei Simmel<sup>315</sup>. Ausgehend von der Theorie sozialer Differenzierung fasst Simmel, so ähnlich wie Weber, den Pluralismus differenzierter Wertsphären, wie Politik, Religion, Wirtschaft, Technik, Kunst etc., die sich jeweils zu „einer autonomen Welt für sich“<sup>316</sup> bildeten, als Fragmentierung der Welt in verschiedene objektive Kulturgebilde auf.

Hierbei thematisiert er bereits die damals bei modernen Menschen tief eingeprägte „Sehnsucht nach dem Absoluten“.<sup>317</sup> Das *Christentum* des Mittelalters hat alle gesell-

---

<sup>310</sup> Hier kommt Simmels allgemeine Konzeption des Lebensstils als Synthese von subjektiver und objektiver Kultur noch einmal zur Geltung.

<sup>311</sup> Vgl. Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, S. 172.

<sup>312</sup> Ebd., S. 323.

<sup>313</sup> Ebd., S. 175.

<sup>314</sup> Vgl. ebd., S. 182ff.

<sup>315</sup> Vgl. Weinstein, Deena/Weinstein, Micael A.: Postmodern(ized) Simmel. Hierzu Frisby, David: Georg Simmels Theorie der Moderne. In: Dahme, H.-J./Rammstedt, O.: Georg Simmel und die Moderne.

Entgegen der Meinung von D. Frisby, Simmel als der erste Soziologe der Moderne zu bezeichnen, lesen die Autoren des Buches eine Vielzahl der zwischen Diskursen und Texten vermittelten Gedankengänge Simmels über die „dezentralisierenden“ Lebensmächte des Pluralismus bzw. Subjektivismus gegen den Einheitszwang der Moderne aus der Perspektive des „Postmodernismus“.

<sup>316</sup> Schimank, Theorien, S. 59.

<sup>317</sup> Vgl. Lichtblau, Klaus: Die Sehnsucht nach dem Absoluten, S. 114-127.

schaftlichen Zwecksetzungen „auf letztlich einen einzigen Endzweck, das religiös bestimmte Seelenheil, vereinheitlicht“. <sup>318</sup> Mit dem Verlust dieses einheitlichen, religiösen Weltbildes durch zunehmende Fragmentierung der Welt sucht der moderne Mensch die Quelle seines Seelenheils in den *ästhetischen* Anreizen, was in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Überführung der Kunstkonzeption in die Lebensgestaltung führte. Für Simmel resultiert diese intimer werdende Beziehung von Kunst und Leben im Etablierungsprozess der ästhetischen Moderne im 19. Jahrhundert daraus, dass der moderne Mensch im Kunstgenuss ein *Erlösungsmoment* seiner Seele von Last der modernen, am rationalistischen Weltbild verhafteten Zivilisation sucht. Mit der Aufwertung des Ästhetischen gelangt die Kunst in den Status einer „Ersatzreligion“. An Stelle der Ethik als Leitbild der vormodernen Weltanschauung tritt nun die Ästhetik als herrschendes Weltbild der Moderne, <sup>319</sup> welche ein gegengerichtetes Bewegungsmoment zur Herrschaft materieller und technischen Zivilisation stiftet.

Hier hat kein anderer Soziologe alle Lagen und Wechselströme des durch die „Aufwertung des Ästhetischen“ gekennzeichneten Zeitgeistes um die Wende des 19. Jahrhunderts so ausgezeichnet reflektiert und verarbeitet wie Simmel. <sup>320</sup> Er sah, dass die wesentliche Eigenschaft der Moderne im Spannungsverhältnis von Geldkultur und ästhetischer Kultur besteht. Aus dieser Einsicht macht er eine Reihe von alltagsästhetischen Erscheinungen des modernen Lebens, wie das Kunstgewerbe, den Schmuck, die Mode, seiner kultursoziologischen Forschung zugänglich. Als Kardinalproblem dieser Kulturanalyse thematisiert er die strukturelle Wahlverwandtschaft zwischen der zunehmenden Rationalisierung gesellschaftlicher Vorgänge infolge der Geldwirtschaft und der Pluralität der Lebensstile in Gestalt von Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die letztendlich zur „Stillosigkeit“ führte.

In diesem Punkt greift Simmel die für die gegenwärtige Lebensstil- und Postmodernedebatte relevante Problematik auf, den „Eklektizismus“ überkommener Stile, der die Last und Qual der Wahl für eine richtige Lebensführung auslöst: Wo alles möglich ist, dort fällt es schwer, die Grenze zu ziehen, was wirklich oder artifiziell, originell oder nachgemacht ist. So geht nach Müller die „Authentizität der gelungenen Lebensform, deren Lebensführung aus der kritischen Auseinandersetzung mit den vorherrschenden Werten und der vorgefundenen Wirklichkeit resultiert“, verloren „zugunsten eines Trends zur Ästhetisierung des Lebensstils“. <sup>321</sup> An die Stelle von moralisch verantworteter Lebensführung tritt dann ein modeabhängiger Lebensstil, so dass „Ethik durch Ästhetik, das Gute durch das Schöne, das Wahrhaftige durch das Spielerische, letztlich Moral durch den Konsum ersetzt wird“. <sup>322</sup> In ähnlicher Hinsicht bewertet er auch die „blasse Überfeinerung des Ästheten“, <sup>323</sup> als Reaktion auf den Materialismus der Zeit, als Egokult ohne ethische Verantwortung. Aus der kritischen Reflexion der Dominanz der Geldkultur über die ästhetische, der materiellen Ding-

<sup>318</sup> Schimank, Theorien, S. 59. Der Preis für die Entzauberung der Welt und die darauf basierenden Lebensformen in der zweckrational durchorganisierten Gesellschaft ist nach Weber für die einzelnen Gesellschaftsmitglieder hoch: Sie sind durch die unaufhaltsame Ausbreitung formaler Organisationen und bürokratischer Sachordnungen in das „stahlharte Gehäuse der Hörigkeit“ eingezwängt.

<sup>319</sup> Für Simmel bringt diese epistemologische Wendung vom ethischen zum ästhetischen Lebensideal eine ambivalente Folge mit sich: Einerseits überwindet das ästhetische Weltbild in Gestalt des Relativismus, Pluralismus, Perspektivismus und Subjektivismus jegliche Form des Dogmatismus und des Absolutismus, der dem Einheitszwang und der Starrheit der Metaphysik unterworfen war. Andererseits setzt der dem ästhetischen Weltbild zugrunde liegenden Pluralismus den verbindlichen, klaren Orientierungskontext für eine richtige Lebensführung außer Kraft und verstärkt den Individualisierungstrieb des modernen Menschen, sein Leben aus dem Reservoir massenhaft standardisierter Stilangebote zu prägen.

<sup>320</sup> Vgl. Lichtblau, Klaus: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende, S. 203.

<sup>321</sup> Müller/Wehrich, Lebensweise, S. 13.

<sup>322</sup> Ebd., S. 13

<sup>323</sup> Simmel, Georg: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, S. 13.

Kultur über die personale, sah er dann im Ausbruch des Ersten Weltkriegs die Möglichkeit kultureller Erneuerung.

„Verschwunden ist damit der Mammonismus, der uns so oft verzweifeln machte, jene Anbetung aller äußeren, in Geld ausdrückbaren Erfolge; verschwunden die Selbstsucht der einzelnen und der Klassen, für die der Gedanke des Ganzen zur Chimäre wurde; verschwunden das ästhetisierende Genießertum, das von Fruchtbarkeiten und Gefahren der Existenz einfach wegsah.“<sup>324</sup>

Gerade deswegen war Simmel auf der Suche nach der Lösung, die alle diese Spannungen und Konflikte des modernen Lebens zu versöhnen vermochte. Dabei stieß er auf Nietzsche, der aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Stilllosigkeit der modernen Kultur seinen Ansatz der *ethisch* orientierten Lebenskunst entwickelt. Simmel hat eindeutig positive Impulse aus seiner Beschäftigung mit den Fragestellungen Nietzsches für eine Reihe der in der *Philosophie des Geldes* behandelten, relevanten Themen, wie Individualität, Kultur und Lebensstil, erfahren. Ich will kurz ausführen, in welchem Verhältnis Simmels Philosophie der Kultur und Individualität zu seiner Rezeption der Werke Nietzsches stehen und welche Anregungen und Motive er von diesem übernommen hat.

### **Nietzsche als Geburtshelfer für Simmels Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Individuum**

Simmel unternimmt einen klassentheoretischen Deutungsversuch des Lebensstils im dritten Kapitel der *Philosophie des Geldes*. Doch vertieft er diesen Deutungsversuch nicht weiter. In dem vieldiskutierten letzten Kapitel zum Stil des Lebens behandelt er den Lebensstil eher im Zusammenhang mit der konstitutiven Rolle des Individuums für die ästhetische Formgebung sowie pragmatische Strukturierung des Alltagslebens unter den drei Stilaspekten von Distanz, Rhythmus und Tempo.

### **Nietzsche als bürgerlicher Kulturkritiker**

Die soziologischen Klassiker wie Sombart, Weber und Simmel entwickelten ihre Gesellschaftsanalysen, in dem sie sich mit der Kulturkritik zweier Protagonisten der Kapitalismus-Sozialismus-Kontroverse des 19. Jahrhunderts auseinandersetzen, mit Marx und Nietzsche.<sup>325</sup> Ausgehend von der Emanzipation des Menschen von den Unterdrückungsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft und Kultur, zielten Nietzsche und Marx auf eine radikale Umgestaltung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ab. Dabei wurzeln ihre Kulturkritiken in unterschiedlichen Gesellschaftsbildern. Marx orientiert sich an der Abschaffung sozialer Ungleichheit durch die Abschaffung bürgerlicher Herrschafts- und Produktionsverhältnisse. Er entwickelt die Klassentheorie, die bis heute als theoretischer Baustein für die Sozialstrukturlehre und die ungleichheitsorientierten Lebensstilansätze gilt.

Demgegenüber stellt Nietzsche, ausgehend von einem durch die Masse charakterisierten Gesellschaftsbild, die Existenz individueller Unterschiede wie naturgegebene Stärke, Schönheit, Gesundheit etc. in den Vordergrund seiner Kulturkritik. Nietzsches Ansicht nach fungiert die *natürliche* Distanz und Rangordnung der Werte unter den Menschen als Motor für die Höherentwicklung der Menschheit. Er wendet sich kritisch gegen jegliche, auf die Massen fixierte, gesellschaftliche Normen, die die

<sup>324</sup> Ders.: Bergson und der deutsche Zynismus, Spalte 199. Zitiert in Lichtblau, Simmel, S. 120f.

<sup>325</sup> Vgl. Wahl, Klaus: Die Modernisierungsfalle, S. 89ff.



individuelle Triebnatur unterdrücken. Darum lehnt er soziologische Theorien ab, die eine Nivellierung individueller Persönlichkeitsunterschiede behaupten.<sup>326</sup> So steht er skeptisch der von der naturwissenschaftlichen, positivistischen Methode geprägten englischen und französischen Soziologie gegenüber. Für Nietzsche verkörpert die Soziologie beider Länder, vertreten durch Comte und Spencer, den Geist der Mittelmäßigkeit und entspricht der „okzidentalen Kulturentwicklung als Prozess der Nivellierung aller Standesunterschiede und Lebensformen“.<sup>327</sup> An Stelle des durch Marx propagierten Sozialismus und der davon beeinflussten Reformbewegung verbreitet Nietzsche die Idee des Individualismus, des Persönlichkeitskults und die ästhetische Bewegung der Lebenskunst im Umkreis der ästhetischen und lebensreformerischen Selbststilisierung der Subkultur.

Als einflussreicher Moral- und Kulturkritiker verkündet Nietzsche eine radikale Ab-sage an das moderne Verständnis des zivilisatorischen Fortschritts. Gegenüber der durch die christliche Tradition geprägten europäischen Zivilisation, die der menschlichen Triebnatur feindlich gegenüber steht, entwickelt Nietzsche eine am Ideal der „Vornehmheit“ und des „ästhetischen Geschmacks“ orientierte Gegenkultur. Dabei propagiert Nietzsche die Kunst als Heilmittel für die Seele, geplagt vom Leiden und Ressentiment des modernen Lebens. „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein noch immer erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können.“<sup>328</sup> Jeder Kunst bzw. künstlerischen Praxis verleiht er die Wirkung des Seeleheils gegen das Leiden des Lebens: „Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden.“<sup>329</sup> Darüber hinaus entwickelt Nietzsche seinen bekannten Persönlichkeitskult und das damit verbundene Konzept der Lebenskunst als Medium der Selbststilisierung im Zeitalter der kulturellen Krise. Er wurde „zum Wortführer einer spezifischen modernen ästhetisch-literarischen Subkultur“ im Zeichen des Stilpluralismus.<sup>330</sup> Seine Schriften wurden darum als das bevorzugte Medium zur kulturellen Selbstverständigung der ästhetisch-literarischen Moderne in Deutschland bezeichnet.<sup>331</sup>

Nietzsches Einfluss auf das deutsche Kultur- und Geistesleben an der Wende des 19. Jahrhunderts war dermaßen tiefgreifend, dass die Entstehung der klassischen deutschen Soziologie ohne die Nietzsche-Rezeption undenkbar ist.<sup>332</sup> Besondere Einflüsse hatte Nietzsches Werk auf Simmels Arbeiten. Ohne Bezug auf Nietzsches Kulturdiagnose und sein Ansatz zur Lebenskunst wären Simmels Kulturtheorie und Lebensstilansatz undenkbar. Zusammengefasst finden sich drei zentrale Gedanken Nietzsches in Simmels kulturtheoretischen Aufsätzen insbesondere in der *Philosophie des Geldes*: 1. die „Stillosigkeit in der Vielheit der Stile“, 2. die „moderne Unruhe“ durch die Tempobeschleunigung der modernen Zivilisation, 3. die Notwendigkeit individueller Stilgebung gegenüber mannigfaltigen und chaotischen Inhalten des modernen Alltagslebens. Jedoch transformiert Simmel die eigentlich philosophische Kulturdiagnose Nietzsches in die soziologische Sichtweise und entwickelt daraus eine teils philosophisch, teils soziologisch ausgearbeitete Kulturtheorie, in der Nietzsches Anti-

<sup>326</sup> Vgl. Lichtblau, Kulturkrise, S. 84ff.

<sup>327</sup> Ebd., S. 85.

<sup>328</sup> Nietzsche, Friedrich: Fröhliche Wissenschaft, S. 107.

<sup>329</sup> Ebd., S. 370.

<sup>330</sup> Die Signatur der Moderne – besonders um 1900 – wurde durch die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher literarisch-ästhetischer Stilrichtungen von Naturalismus, Impressionismus, Symbolismus, Expressionismus, Jugendstil, die Nervenkunst und Neuromantik bestimmt. Vgl. Lichtblau, Kulturkrise, S. 78.

<sup>331</sup> Vgl. ebd., S. 71.

<sup>332</sup> Vgl. ebd., S. 62. Was die Nietzsche-Rezeption anbelangt, deuten Tönnies, Weber und Simmel Nietzsche unterschiedlich, abhängig von Nietzsches unterschiedlichen Schaffensperioden.

these von Zivilisation und Kultur durch das dialektische Wechselspiel von objektiver und subjektiver Kultur ersetzt wird.

### Nietzsche und Simmel

„Wie alle Stilarten der Künste nebeneinander nachgebildet werden, so auch alle Stufen und Arten der Moralität, der Sitten und der Kulturen. Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, daß verschiedene Weltbetrachtungen, Sitten und Kulturen verglichen und nebeneinander durchlebt werden können; was früher, bei der immer lokalisierten Herrschaft jeder Kultur, nicht möglich war, entsprechend der Gebundenheit aller künstlerischen Stilarten an Ort und Zeit. Jetzt wird eine Vermehrung des ästhetischen Gefühls endgültig unter so vielen der Vergleichung sich darbietenden Formen entschieden. [...] Es ist das Zeitalter der Vergleichung! Das ist sein Stolz – aber billigerweise auch sein Leiden.“<sup>333</sup>

Es war Nietzsche, der als Ursache für die Kulturnöte der Moderne und die innere Unruhe des modernen Menschen den epochenspezifischen Stilpluralismus thematisiert hat. In seinem Werk *Menschliches, Allzumenschliches* kennzeichnet er das Charakteristikum der Moderne als „Zeitalter der Vergleichung“.<sup>334</sup> Die Gleichzeitigkeit verschiedener Stilarten im Nebeneinander sieht Nietzsche als Ursache für die Tempobeschleunigung zeitgenössischer Lebensführung an, womit die „moderne Unruhe“ zusammenhängt, welche die Inhumanität und Barbarei der modernen Zivilisation auszeichnet: „Diese Bewegtheit wird so groß, dass die höhere Kultur ihre Früchte nicht mehr zeitigen kann. Es ist, als ob die Jahreszeiten zu rasch aufeinander folgten. Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Zivilisation in eine neue Barbarei aus.“<sup>335</sup> So spricht er oft von einer notwendigen Fähigkeit zur Ruhe: „Ich will den Menschen die Ruhe wiedergeben, ohne welche keine Kultur werden und bestehen kann.“<sup>336</sup> In diesem kulturkritischen Kontext diagnostiziert er die Kulturlosigkeit der Zeit: „Eins ist Noth. – Seinem Charakter ‚Stil geben‘ – eine große und seltene Kunst.“<sup>337</sup>

Damit brachte Nietzsche „das Ereignis eines Persönlichkeitskultus, ein bahnbrechendes Programm für die Neugründung der Ethik als Lebenskunst“,<sup>338</sup> das, vermittelt durch Simmel, bis heute als Topos für die subjektorientierten Lebensstilansätze in Deutschland gilt. Mit enormer Einflusskraft zwingt seine Idee der „Kultivierung des Ich“ die modernen Menschen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Reflexion über das Selbst: Das Ich, das Individuum als gestaltende Kraft ist dasjenige Subjekt, das sich selbst und seine Welt verantwortlich konstituiert. Mit dem Spruch „Eins ist Noth“ bezeichnet Nietzsche die „Notwendigkeit der Gestaltung des Selbst“,<sup>339</sup> nach deren ethischer Forderung das Subjekt seine Lebensführung als Kunstwerk ausarbeiten soll. „Sich selber eine Form zu geben statt sich in die fremde Pflicht nehmen zu lassen: Dazu dient die Ausarbeitung einer individuellen Lebenskunst, die Problematisierung des kleinen alltäglichen Lebens, die Aufmerksamkeit für die Aufteilung des Tages wie des Lebens und für die Ziele des Lebens.“<sup>340</sup> An die Stelle der Moral, die dem Individuum von einer gesellschaftlichen Instanz wie Kirche oder Staat auferlegt wird, tritt somit eine neubegründete Ethik der autonomen Lebensgestaltung, deren

<sup>333</sup> Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches*, S. 247f.

<sup>334</sup> Ebd., S. 248.

<sup>335</sup> Ders., *Menschliches*, Aph. 285, S. 380.

<sup>336</sup> Ebd., S. 396.

<sup>337</sup> Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral*, S. 16.

<sup>338</sup> Fuchs, *Mensch*, S. 214.

<sup>339</sup> Schmid, Wilhelm: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*, S. 64.

<sup>340</sup> Ebd., S. 186.

Ziel in der künstlerisch stilisierten Individualität besteht. Nietzsche entwickelt kaum Interesse an sozialetischen und sozialpolitischen Fragen wie die materielle Besserstellung breiter Bevölkerungsschichten, wie es z. B. das Anliegen der Sozialdemokratie war. Vielmehr richtet sich sein Interesse auf die Frage des ästhetischen Individualismus im Umkreis der schöpferischen Künstlerpersönlichkeiten, die die Stil- oder Kulturlosigkeit unter der Oberfläche des Stilpluralismus zu überwinden vermögen. Mit der ethischen Forderung nach „künstlerischer Selbstgestaltung“ trug Nietzsche maßgeblich zur Durchsetzung der ästhetisch-literarischen Moderne bei. Mit dem Ich-Kult vollzieht Nietzsche die Wendung zum Subjektivismus auf dem Boden der deutschen kulturtheoretischen Traditionen. Seither bewegen sich die deutschen klassischen sowie modernen Kulturtheorien um den Mythos des modernen Individuums als autonomem Subjekt, welches im Kampf gegen die Übermächte der allgemeinen Kultur seine schöpferische Individualität durchsetzen kann.

Nietzsches Kulturkritik beeinflusst tief die Modernitätsverständnisse einiger zeitgenössischer Klassiker. Angefacht von den kulturkritischen Gedankengängen Nietzsches, begründet beispielsweise Sombart das Phänomen „Stillosigkeit“ damit, dass „aufgrund der spezifischen wirtschaftlichen Zwänge zur Entwicklung immer neuer Produkte und Konsumgewohnheiten ein bestimmter ‚Stil‘ gar nicht mehr die Zeit habe, sich dauerhaft durchzusetzen“.<sup>341</sup> Dennoch teilt Sombart mit Tönnies und Weber die negative Einschätzung der ästhetischen Wertungslehre Nietzsches im Hinblick auf das Problem sozialer Ungleichheit.

Simmel dagegen plädiert für Nietzsches anthropologische Annahme natürlicher Distanz zwischen den Menschen, die er zur Leitidee seines Lebensstilkonzeptes vertieft: Der Mensch als „Unterschiedswesen“ sucht die Distinktion, der Lebensstil fungiert als Quelle der Distinktionssicherung. Eine weitere Anregung für seine Analyse erhält Simmel von der Ethik Nietzsches, des ästhetisch sowie aristokratisch inspirierten Individualismus' im Zeichen des Persönlichkeitskultus' und der daran orientierten Lebenskunst, womit Nietzsche auf die „radikale Umgestaltung der bestehenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft“ abzielt.<sup>342</sup> Ausgehend von der Kritik, „dass ein ‚Fortschritt‘ im Wirtschaftlichen, Politischen und Sozialen nicht notwendig zugleich eine Höherentwicklung des kulturellen Niveaus einer Gesellschaft beinhalten muss“,<sup>343</sup> setzt Nietzsche der auf dem rationalistischen Weltbild beruhenden, naturwissenschaftlich-technisch orientierten Zivilisation seine an „eine ästhetische Erneuerung und Gestaltung des Lebens“ orientierte Kultur entgegen, deren Programm sich in seinem Ansatz der Lebenskunst niederschlägt. Nietzsche setzt das Ziel der Lebenskunst auf das ethisch-ästhetische Ideal der *stilisierten Individualität*.<sup>344</sup> Er entdeckt das souveräne, von der dominierenden Moral befreite Individuum, das durch die „Macht über sich“ charakterisiert ist, in Selbstverantwortlichkeit die „Arbeit am Selbst“ übernimmt und sich selbst eine Form zu geben vermag. Zur Selbstformung des freien Individuums dient die Ausarbeitung individueller Lebenskunst. Nach Schmid sieht Nietzsche den Grund für die Notwendigkeit der Gestaltung des Selbst darin, dem Ressentiment zu entgehen und das Leben jenseits von Lust und Leid zu bejahren.<sup>345</sup>

Simmels Modernitätsverständnis wird durch diese Moral- und Kulturkritik Nietzsches, konkret durch die Antithese von Zivilisation und Kultur, die Stillosigkeit in der Vielheit der Stile, durch das ethisch-ästhetische Konzept des Individuums als Sichselbst-Gestaltendes und dem damit verbundenen Pathos der Distanz zwischen vornehmer Persönlichkeit und nivellierter Masse beeinflusst. Doch vertieft Simmel die

<sup>341</sup> Sombart, Werner: Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert, S. 71ff.

<sup>342</sup> Lichtblau, Kulturkrise, S. 77.

<sup>343</sup> Ebd., S. 73.

<sup>344</sup> Vgl. Schmid, Lebenskunst, S. 191ff.

<sup>345</sup> Vgl. ebd., S. 191.

philosophisch angelegten Gedankengänge Nietzsches durch sein kultursoziologisches Denkmodell, das durch den Dualismus von objektiver und subjektiver Kultur, dinglich-sachlicher und personaler Kultur, Geld- und ästhetischer Kultur konstruiert ist. Im Rahmen dieser Kulturtheorie untersucht Simmel als Beispiel für das dialektische Wechselspiel von objektiver und subjektiver Kultur in der Moderne den Zusammenhang von Geld und Lebensstil.

Das Geld als universeller Gleichmacher und der Lebensstil als Motor des ästhetischen Individualismus' stellen zwei entgegengesetzte Bewegungsmomente der modernen Kultur dar, und zwar einerseits die Gleichwertigkeit der Persönlichkeitsformen und andererseits die individuelle Absonderung. Das Geld als vollkommenstes Moment ökonomischer Rationalität reduziert anhand seiner Umsetzungsfähigkeit in andere Werte alle qualitativen Unterschiede dinglicher sowie personaler Werte auf die Quantitätsdifferenzen und führt dadurch zur Nivellierung unterschiedlicher Persönlichkeitsformen. „Indem das Geld alle Mannigfaltigkeiten der Dinge gleichmäßig aufwiegt, alle qualitativen Unterschiede zwischen ihnen durch die Unterschiede des Wie viel ausdrückt, [...] wird es der fürchterlichste Nivellierer.“<sup>346</sup> Nun sucht der moderne Mensch als Gegenbewegung zur Gleichwertigkeit und Nivellierung natürlicher Persönlichkeitsunterschiede die Quelle der *Distinktion* in unterschiedlichen Lebensstilen, die jeweils eine unverwechselbare Individualität repräsentieren. *Je mehr* der universelle Gleichmacher Geld die Art und Weise der Lebensführung rationalisiert, *desto persönlicher* sucht der moderne Mensch seine alltägliche Lebensführung zu stilisieren. Simmel leitet die Überführungstendenz der Kunst in die Lebensgestaltung genau aus dieser Suche des modernen Subjekts nach der stilisierten Individualität, der Gestaltung des Selbst im Sinne Nietzsches, ab. Hierbei sieht Simmel den für den modernen Menschen spezifischen Hang zu ästhetischer Weltattitüde, dem stilistischem Ambiente seiner Lebensgestaltung in dem hypertrophischen *Subjektivismus der Zeit*.

„Was den modernen Mensch so stark zum Stil treibt, ist die Entlastung und Verhüllung des Persönlichen, die das Wesen des Stiles ist. Der Subjektivismus und die Individualität hat sich bis zum Umbrechen zugespitzt, und in den stilisierten Formgebungen, von denen des Benehmens bis zur Wohnungseinrichtung, liegt eine Milderung und Abtönung dieser akuten Personalität zu einem Allgemeinen und seinem Gesetz. [...] die stilisierte Äußerung, Lebensform, Geschmack – alles dies sind Schranken und Distanzierungen, an denen der exaggenierte Subjektivismus der Zeit ein Gegengewicht und eine Hülle findet.“<sup>347</sup>

Über diese Funktion des Stils hinaus analysiert Simmel am Leitfaden der Geldtheorie den Zusammenhang zwischen der Individualitätssuche des modernen Subjekts und der Optionssteigerung der Stilangebote. Kritisch beobachtet er dabei, inspiriert von Nietzsches kritischer Auseinandersetzung mit den Kulturnöten in der Moderne, den Eklektizismus überkommener Stile in der modernen Kunst, der mit der Überführung der Kunst in die Alltagsgestaltung auf den Lebensstil übertragen ist. Bereits an der Schwelle der Klassischen Moderne erschien eine Reihe der für die aktuelle Postmoderne-Debatte konstitutiven Phänomene, wie das zusammenhangslose Nebeneinander der verschiedenen historischen Stilrichtungen in der Form der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ und die Koexistenz der fragmentierten Weltanschauungen *ohne* inneres Zentrum, die Simmel und seinen Zeitgenossen bedrohlich vorkamen. Wie Nietzsche sieht Simmel diesen Pluralismus bzw. Relativismus als epochenspezifisches Kennzeichen der Moderne an. In den Mittelpunkt seiner Lebensstilanalyse stellt er zeitpsychologisch die durch das pluralistische und relativistische Weltbild verstärkte

<sup>346</sup> Simmel, Georg: Die Großstädte und das Geistesleben, S. 196.

<sup>347</sup> Ders.: Das Problem des Stils, S. 307.

Sehnsucht nach der Erlösung, die zur Zerstreuung und Beschäftigung des modernen Menschen mit sinnfälligen Mittel führt.

„Die spezifischen modernen Gefühle, daß das Lebens keine Bedeutung hat, daß wir in einem Mechanismus umher getrieben werden, der aus bloßen Vorstufen und Mitteln besteht, daß sich das letzte, absolute Ziel, für das es sich zu leben lohnt, ständig unserem Zugriff entzieht – diese Gefühle sind das Vermächtnis des Christentums. Es hat zahllosen Menschen der heutigen Zeit die Sehnsucht nach einem Endziel eingepflanzt, das auf diesem Weg nicht mehr erreichbar ist. Die Leidenschaft für die Technik, die uns ergriffen hat, ist nur eine Phase oder Symbol für den inneren Zustand der ganzen Menschheit, ein verzweifelter Versuch, sich durch die äußere Verfeinerung, Entwicklung und Komplizierung der Hilfsmittel des Lebens darüber hinwegzutäuschen, daß dies wirklich nur Mittel sind, die durch keinen Endzweck geheiligt oder gerechtfertigt sind.“<sup>348</sup>

In diesem Zusammenhang setzt sich Simmel in seinem Aufsatz *Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870* mit der seit der Reichsgründung beobachtbaren Tendenz zur „Veräußerlichung des Lebens“ in Deutschland auseinander. Für Simmel verweist die Optionssteigerung an Stilangeboten darauf, dass sich das Individuum in der neuen Lebenssituation, wo über der Vielfalt der Stile ein allgemein verbindlicher Stil verloren gegangen ist, dazu verpflichtet, den Orientierungskontext für die Lebensführung selber zu definieren und eine dementsprechende Lebensstilwahl zu treffen.

Für Simmel steht das Schicksal dieser Individualisierung im engen Zusammenhang mit den zahllos verbreiteten Trends zur ästhetischen Verfeinerung der Alltagsgestaltung, wobei an Stelle des ethischen Lebensideals das ästhetische Weltbild tritt. Insofern muss ausgeführt werden, vor welchem historischen Hintergrund die Kunst in die praktische Alltagsgestaltung überführt wurde.

### **Historischer Entstehungszusammenhang der Ästhetisierungstendenz des Lebensstils**

Die Entwicklung der Kulturindustrie in ihrer kunstgewerblichen Gestalt beruht auf der Aufwertung des Ästhetischen. Das wachsende ästhetische Interesse an Alltagskultur hat seinen historischen Hintergrund in der *europaweiten Bewegung der ästhetisch-literarischen Moderne*<sup>349</sup> im Zeichen der Wiederverzauberung der Welt durch die Kunst. Kunst wurde zur Ersatzreligion angesichts des Leitbildes einer „psychologischen Verwandtschaft zwischen ästhetischem und religiösem ‚Erlebnis‘“, das „das trügerische Versprechen einer möglichen innerweltlichen ‚Erlösung vom Rationalen‘ und Befreiung von den Zwängen des modernen Alltags suggerierte“.<sup>350</sup> Entsprechend entstehen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts drei bedeutsame ästhetische Bewegungen, die einen großen Einfluss auf Simmels Lebensstilkonzept ausüben, und zwar die Einfühlungsästhetik in der hermeneutischen Tradition, das L'art pour L'art im Anschluss an die philosophische Ästhetik Kants und der Impressionismus.

<sup>348</sup> Ders., *Tendenzen*, S. 19f.

<sup>349</sup>Vgl. Lichtblau, *Kulturkrise*, S. 45ff. Lichtblau zufolge ist die Durchsetzung der ästhetisch-literarischen Moderne eine die zentralen europäischen Länder kennzeichnende „Kulturbewegung“ über die Grenzen nationaler Kulturtraditionen hinaus. Ins Zentrum des Selbstverständnisses der Moderne rückt der ästhetische Diskurs um den Stilpluralismus.

<sup>350</sup> Ebd., S. 203.

### Simmel und der ästhetische Diskurs an der Wende des 19. Jahrhunderts

Vor dem Hintergrund der Entdeckung der modernen Neurologie und empirischen Psychologie begründen Lipps und Volkelt die Einfühlungsästhetik, die sich im Anschluss an den Ich-Kult der Innerlichkeit bzw. Subjektivität zuwendet.<sup>351</sup> Das Primat persönlicher ästhetischer Erfahrung, das Moment des subjektiven Einfühlens in die Gegenstände und Ereignisse der Schönheit kennzeichnen die Einfühlungsästhetik. „Schön“ ist etwas, was den Betrachter stimuliert, sich in den betrachteten Gegenstand hineinzusetzen. Diese ästhetische Einfühlung befreit den Menschen aus den durch Pflichten, Gewohnheiten, Notwendigkeiten bestimmten Lebenszusammenhängen unseres täglichen Daseins, und in dem kontemplativen Moment des in sich ruhenden Kunstgenusses fühlt sich der Betrachter beglückt. Ein ähnliches Verständnis der Ästhetik vertritt Lamprecht:

„Das ewige Hasten, der Pfiff der Lokomotive, das Klingeln der Straßenbahn, die ständige Überschwemmung mit Postsachen, der zudringliche Nachrichtendienst der Zeitungen, die steigende Zahl von persönlichen Berührungen bei ständig erhöhter Leichtigkeit des Personenverkehrs, dies und vieles andere legt vor allem den Wunsch nahe, dem Sklaventum des Augenblickes zu entfliehen: den Wunsch nach Ruhe im geistigen Genuss, ein stilles Sichversenken in ein Dasein, dessen festliche Stunden von keiner Rohheit des Daseinskampfes gestört, dessen Summe dem freien Flug der Einbildungskraft gewidmet sein müsse.“<sup>352</sup>

Eine solche psychologisch inspirierte Auffassung der Ästhetik vertritt Simmel in dem letzten Kapitel der *Philosophie des Geldes*, „Stil des Lebens“: „Daher das Gefühl der Befreiung, das die ästhetische Stimmung mit sich führt, die Erlösung von dem dumpfen Druck der Dinge, die Expansion des Ich mit all seiner Freude und Freiheit in die Dinge hinein, von deren Realität es sonst vergewaltigt wurde.“<sup>353</sup> Und in *Philosophische Kultur* formuliert er:

„Empfindet man aber als das durchgehende Ziel der Kunst die Erlösung von den Trubeln und Wirbeln des Lebens, die Ruhe und Versöhntheit jenseits seiner Bewegung und Widersprüche, so mag man bedenken, daß die künstlerische Befreiung von einer Beunruhigung oder Unerträglichkeit des Lebens nicht nur durch die Flucht in ihr Gegenteil, sondern auch gerade durch die vollkommenste Stilisierung und gesteigerte Reinheit ihres eigenen Inhaltes gelingt.“<sup>354</sup>

Für Simmel sieht der moderne Mensch die Wirklichkeit nicht real, sondern aus der Sicht des Künstlers: subjektiv, und so möchte er die Welt auch darstellen. Unter der Prämisse, dass alle Verstehensakte Wirklichkeitskonstruktionen des Subjekts sind, vertritt Simmel im Anschluss an die Hermeneutik Diltheys<sup>355</sup> ein epistemologisch geprägtes, ästhetisches Verständnis des *Stils als ein Wirklichkeit erzeugendes Muster*, innerhalb dessen bestimmte Auffassungen und Sichtweisen von Welt zum Ausdruck kommen. In dem Kapitel „Stil des Lebens“ (in der *Philosophie des Geldes*) spricht Simmel von der Wirklichkeitsdeutung und -konstruktion des Subjekts nach den Inhalten seines Innenlebens: „Die Gefühle der physisch-psychischen Spannung, des Impulses, der Willenshandlung projizieren wir in die Dinge hinein, und wenn wir hinter ihre unmittelbare Wahrnehmbarkeit jene deutenden Kategorien setzen, so orientieren wir

<sup>351</sup> Vgl. Jung, Werner: Von der Mimesis zur Simulation, S. 133f. Lamprecht, Karl: Deutsche Geschichte, S. 184, zitiert nach Hübner-Funk, Sibylle: Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel, S. 48.

<sup>352</sup> Lamprecht, Geschichte, S. 184.

<sup>353</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 442.

<sup>354</sup> Ders: Rodin, S. 165.

<sup>355</sup> Jung, Mimesis, S. 139.

uns eben nach den Gefühlserfahrungen unserer Innerlichkeit.“<sup>356</sup> In diesem Text begründet Simmel, warum die Bedeutung der „subjektivistischen oder neukantianischen Theorien“, die „die Dinge erst durch das Medium der Seele brechen oder destillieren lassen, ehe sie sie zu Erkenntnissen werden lassen“, <sup>357</sup> wieder zunehmen. In dem Zentrum der Lebensgestaltung steht das Ich, das mannigfaltige Lebensinhalte unter die räumlich und zeitlich angeordneten Bilder organisiert.

Einen wesentlichen Beitrag zur Wendung der modernen Kunst vom Gegenstandsbezug zum Primat des „subjektiven Erlebens“ des Künstlers leistete die Bewegung des *L'art pour l'art*, welche die Autonomie der Kunst *von* ökonomisch-politischen Machtverhältnissen behauptet. Entgegen dem am naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt verhafteten, rationalistischen Weltbild und dem durch photographische Wiedergabe der Wirklichkeit charakterisierten Naturalismus bzw. Realismus erhob die Bewegung des *L'art pour l'art* Anspruch auf die Darstellungs- und Ausdrucksweise nach der subjektiven Wahrnehmung des Künstlers. Sich gegen jede „utilitaristische Beurteilung der Kunst“ und „psychologische Genesis und gesellschaftlich moralischen Endzweck künstlerischer Schöpfungen“ verwahrend, betrachtet das Prinzip des *L'art pour l'art* das Kunstwerk als „ein eigenständiges, in sich geschlossenes, System, dessen sämtliche Momente nur aufgrund ihrer inneren Zusammengehörigkeiten erklärbar sind und darum eine selbstgenügsame, unableitbare ästhetische Qualität haben“. <sup>358</sup> Dieser Kunstlehre wurde „Flucht vor der wirklichen Verantwortung im Leben“<sup>359</sup> vorgeworfen.

Ein verwandtes Kunstprinzip vermittelt die Stilbewegung des Impressionismus, die sich „jeden Versuch entwöhnt, in die Praxis einzugreifen und auf außerkünstlerische Angelegenheiten Einfluss zu nehmen“. <sup>360</sup> Hauser zufolge repräsentiert der Impressionismus „einen Aristokratenstil ohne Vulgarität; er ist zart und elegant, empfindlich und nervös, genießerisch und sinnlich, geht auf kostbare Nuancen und erlebte Erlebnisse aus, richtet sich nach dem Urteil von Kennern und Feinschmeckern“. <sup>361</sup> Wie die Richtung des *L'art pour l'art* gründet der Impressionismus, ungeachtet politischer und sozialer Fragen, auf den „Mysterien des Seins und den unergründlichen Tiefen des Gemüts“, deren Darstellung zum „Ästhetizismus und Mystizismus tendiert“. <sup>362</sup> Insofern steht das Primat des subjektiven Erlebens bzw. die spezifische Wahrnehmungsweise des Künstlers auch im Vordergrund dieser Stilbewegung. Die im Impressionismus zum Ausdruck kommende, rein kontemplative ästhetische Haltung erreichte um die Wende des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt, als die Kunst als Erlöserin des modernen, durch Nervosität charakterisierten Seelenlebens von der Herrschaft des rationalistischen Weltbildes angesehen wurde. In dieser Hinsicht liefert Simmel eine auf die „Erfahrung der Welt als einer inneren Wirklichkeit“ <sup>363</sup> konzentrierte Definition der Moderne.

„Denn das Wesen der Moderne überhaupt ist Psychologismus, das Erleben und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unsres Inneren und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz herausgeläutert ist, und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind.“<sup>364</sup>

<sup>356</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 656.

<sup>357</sup> Ebd., S. 661.

<sup>358</sup> Hauser, Arnold: Soziologie der Kunst, S. 335f.

<sup>359</sup> Ebd., S. 336.

<sup>360</sup> Ebd., S. 327.

<sup>361</sup> Ebd., S. 327.

<sup>362</sup> Ebd., S. 327.

<sup>363</sup> Frisby, David: Fragmente der Moderne, S. 63.

<sup>364</sup> Simmel, Rodin, S. 164.

Indem sich die Kunst durch die Wiederverzauberung der Welt zur Ersatzreligion erhob, entfalteten sich die zeitgenössischen Bestrebungen, die alltägliche Lebensführung zu einem „Kunstwerk“ zu gestalten. Diese Aufwertung des Ästhetischen in Form ästhetischer Gestaltung des Alltagslebens wurde dadurch verdichtet, dass der deutsche Nationalstaat am Ende des 19. Jahrhunderts, inspiriert von Schillers Idee der *ästhetischen Erziehung*, die Politik einer kulturellen Bildung des aufsteigenden Bürgertums unterstützte.<sup>365</sup> Dieser Kulturpolitik liegt das emanzipatorische Ziel zugrunde, die Menschen dadurch zu befreien, dass sie ihr Leben in selbstbestimmter Freiheit gestalten können. Hierbei handelt es sich um die nur für die deutsche Nation spezifische Kulturgeschichte, die *Autonomie der Künste als Moment der Emanzipation des Bürgertums* zu betrachten. Im Vergleich zu Frankreich, wo die Intelligenz durch die Revolution in die herrschende Klasse aufgestiegen war, konnte das in Deutschland politisch machtlose Bürgertum im 19. Jahrhundert eine gewisse Hegemonie im Bereich von Kunst und Kultur entwickeln.<sup>366</sup> Aus diesen kulturhistorischen Zusammenhängen entwickelt sich auch das nur im deutschsprachigen Raum verwendete Gegensatzpaar von Zivilisation und Kultur. Die heutige Diskussion bewegt die Frage, ob der Abgrenzungsversuch der deutschen tiefgründigen „Kultur“ gegenüber der „bloßen Zivilisation“ Englands und Frankreichs später als politische Ideologie für die Identitätsbildung des deutschen Nationalstaats fungierte.<sup>367</sup> Doch tauchte das Denkschema des Gegensatzpaares von Kultur und Zivilisation als gemeinsamer Nenner in den Kulturkritiken der deutschen Klassiker wie Nietzsches, Diltheys, Webers und Simmels auf. Nietzsche und Simmel schlugen nicht zufällig als Lösungskonzept die autonome Lebenskunst vor, die aber aufgrund des Siegs der Warenästhetik und einer übermächtigen Geldkultur nicht zu greifen schien. Es ist bemerkenswert, dass bereits vor dem Ersten Weltkrieg die Kulturindustrie in Deutschland alltägliche Gebrauchsgegenstände und kunstgewerbliche Produkte aus vielfältigen, historisch diachronischen Stilen als kulturelle Konsumgüter anbot. Eine Vielzahl von Stilangeboten ohne inneres Zentrum, ohne innere Einheit, verfeinerte den deutschen Lebensstil äußerlich in ästhetischer Hinsicht; dadurch ging aber die Tradition der von Innerlichkeit und geistiger Tiefe charakterisierten deutschen Kultur verloren.

Vor diesem historischen Hintergrund entstand ein Kulturdiskurs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, an dem sich auch Simmel mit seinem dualistischen Paradigma von objektiver und subjektiver Kultur beteiligte. Insofern erscheinen die Denkgestalten des damals begrifflich häufig verwendeten Gegensatzpaares von Zivilisation und Kultur auch in seiner Kulturtheorie, besonders im Aufsatz *Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*.

Eingebettet in den Kulturdiskurs seiner Zeit, behandelt Simmel den Perspektivenwandel alltäglicher Lebensführung unter den drei Stilbestimmungen von Distanz, Rhythmus und Tempo. Er unterstellt, dass das moderne Individuum, losgelöst vom Zwang des allgemeinen Schemas richtiger Lebensführung, die räumliche Distanz und die Zeitperspektive des Rhythmus' und des Tempos frei gestalten kann und muss. Unter dem Aspekt dieser Individualisierung fasst er den Lebensstil als strukturiertes Muster der Lebensführung auf, dessen Formsinn in einer anschaulichen Ordnungsreihe mannigfaltiger Lebensinhalte besteht. Für den Leser verwirrend, entwickelt Simmel diese mehr oder weniger „praktisch angelegte“ Auffassung des Lebensstils aus dem gängigen kunstwissenschaftlichen Stilverständnis heraus.

---

<sup>365</sup> Vgl. Fuchs, Mensch, S. 216ff.

<sup>366</sup> Siehe Bollenbeck, G.: Bildung und Kultur.

<sup>367</sup> Siehe Nipperdey, Th.: Nachdenken über die deutsche Geschichte.



### Simmels Stilkonzept

Wortgeschichtlich wird der Stilbegriff als Kennzeichnung des persönlichen Charakterbildes eines Menschen – des Künstlers – verwendet, seitdem Winkelmann Buffons Diktum „Le style est l'homme“ in die Kunstgeschichte eingeführt hat.<sup>368</sup> In Goethes Sprachgebrauch bezeichnet Stil dagegen die „künstlerische Formung eines gegebenen Stoffes“, welche im individuellen Einerlei das Typische bzw. das Allgemeine darstellt. Diese beiden Varianten des Stilbegriffs tauchen in verschiedenen Arbeiten Simmels auf. Wie in den zuvor angeführten Aufsätzen über *Schmuck* und *Mode* erwähnt wurde, verwendet Simmel den Begriff Stil stetig als „Vermittlungskategorie“ zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen, welche die persönliche Ausdrucksgestaltung der normativen Geltung formalästhetischer Gestaltungsprinzipien unterwirft. In seinem Aufsatz *Das Problem des Stils* macht Simmel klar, dass sich der Stil eines Kunstwerkes, der sich immer als eine individuelle Besonderheit darbietet, aus der freien Mischung der Gestaltungsprinzipien von Individualität und Allgemeinheit herausbildet.

Simmel definiert den Stil je nach unterschiedlicher Gewichtung und Proportion beider Prinzipien auf unterschiedlichen Ebenen. Erstens ist Stil für Simmel „diejenige Formgebung, die, soweit sie den Eindruck des Kunstwerkes trägt oder tragen hilft, dessen ganz individuelles Wesen und Wert seine Einzigartigkeitsbedeutungen vereint“.<sup>369</sup> In seiner Studie über die historischen Künstlerpersönlichkeiten wie Michelangelo, Rembrandt, Rodin etc. spricht er vom persönlichen Stil des Künstlers im Kontext ihrer einzigartigen, unverwechselbaren Individualität, dessen Kunstwerk eine in sich geschlossene, selbstgenügsame Einheit darstellt. Hierbei teilt Simmel mit Buffon die These der *Identifikation von Stil und Mensch*: Der Stil ist also der Mensch selbst, „während er in den Fällen des von außen kommenden Stiles, des mit andern und der Zeit geteilten, höchstens die Bedeutung hat, dass dieser zeigt, wo die Originalitätsgrenze des Individuums liegt“.<sup>370</sup>

Die genannten Künstlerpersönlichkeiten sind dazu befähigt, über individuelle Genialität hinaus „das Allgemeine in all ihren einzelnen Werken“ darzustellen.<sup>371</sup> Wird solch individueller Stil von anderen Künstlern aufgenommen oder nachträglich gemeinsam erworben, dann schafft das individuelle, einzigartige Formgesetz eines selbstgenügsamen Kunstwerkes einen neuen Horizont des allgemeinen Formgesetzes.

„Diese haben den Stil Michelangelos, wie man einen Besitz hat, der nicht aus uns selbst hervorgewachsen, sondern von außen erworben und sozusagen erst nachträglich dem Umkreis unseres Ichs hinzu gefügt ist. Dagegen Michelangelo selbst ist dieser Stil, er ist mit dem eigenen Sein Michelangelos identisch und ist dadurch zwar das Allgemeine, das in allen künstlerischen Äußerungen Michelangelos zum Ausdruck kommt und sie färbt, aber nur weil er die Wurzelkraft dieser Werke und nur ihrer ist und deshalb sozusagen logisch, aber nicht sachlich von dem, was dem einzelnen Werke als solchem eigen ist, unterschieden werden kann.“<sup>372</sup>

Zweitens versteht Simmel im Rahmen seiner Lebensstilanalyse die ästhetische Kategorie des Stils als Allgemeinheitsprinzip, „das sich mit dem Individualitätsprinzip entweder mischt oder es verdrängt oder vertritt“.<sup>373</sup> In dem Exkurs über den Schmuck definiert Simmel es als „ein Allgemeines, das die Inhalte des persönlichen Lebens und

---

<sup>368</sup> Lichtblau, Kulturkrise, S. 221.

<sup>369</sup> Simmel, Problem, S. 296.

<sup>370</sup> Ebd., S. 298.

<sup>371</sup> Ebd., S. 298.

<sup>372</sup> Ebd., S. 298.

<sup>373</sup> Ebd., S. 298.

Schaffens in eine mit Vielen geteilte und für Viele zugängliche Form bringt“.<sup>374</sup> Für dieses Stilverständnis führt Simmel das Beispiel einer „stilisierten Rose“ an. Suchen verschiedene Künstler aus je eigener Sichtweise die Rose durch künstlerische Gestaltung zu stilisieren, dann sollen sie „im Unterschied zur individuellen Wirklichkeit der einzelnen Rose, das Allgemeine aller Rosen, den Typus Rose darbieten“.<sup>375</sup> Der Formsinne in verschiedenen Stilisierungsversuchen der Rose durch mehrere Einzelkünstler findet sich darin, „das Bildungsgesetz der Rose fühlbar zu machen, gleichsam jene Wurzel ihrer Form, die in aller Mannigfaltigkeit ihrer Formen als das alle zusammenhaltende Allgemeine wirksam ist“.<sup>376</sup> Das einzelne Werk gewinnt die Bedeutung der Stilisiertheit gerade dadurch, seine individuelle Besonderheit „einem allgemeine Formgesetz“ unterzuordnen.<sup>377</sup> Durch den allgemeinen Formtypus ist es möglich, die Stile verschiedener Völker, Kulturen, Epochen, Klassen etc. miteinander zu vergleichen und zu typologisieren.

Diese beiden Stilauffassungen verknüpft Simmel nun mit seiner Mode- und Lebensstilanalyse. Er fragt danach, warum der moderne Mensch zur Mode bzw. zum Stil tendiert? Für Simmel besteht die Antwort auf diese Frage in der Funktion der beiden, der „Entlastung und Verhüllung des Persönlichen“.<sup>378</sup> Dabei geht es um das dem Individualisierungstrieb verbundene Schamgefühl. „Alles Schamgefühl beruht auf dem Sich-Abheben des Einzelnen. Es entsteht, wenn eine Betonung des Ich stattfindet.“<sup>379</sup> Ausgehend von dieser sozialpsychologischen These, geht Simmel der Frage nach, in welcher Persönlichkeit die Mode bzw. der Stil eine optimale Entfaltungsmöglichkeit findet.

Zunächst die Mode. Wie zuvor dargestellt, betrachtet Simmel die Mode als eine eigenartige Kombination von den dem Menschen innewohnenden dualistischen Bedürfnissen nach Nachahmung des Kollektiven einerseits und der Abhebung eigener Individualität andererseits. Daraus leitet Simmel die Funktion der Mode als Maske für die „feinen und eigenartigen Menschen“ ab, als „bewusstes und gewolltes Mittel, ihr persönliches Empfinden und ihren Geschmack zu reservieren, den sie eben wirklich ganz für sich haben wollen, so für sich, dass sie ihn nicht in die Erscheinung treten lassen wollen, die allen zugänglich wäre“.<sup>380</sup> Aus empfindsamer „Scham und Scheu, durch die Besonderheit des äußeren Auftretens vielleicht eine Besonderheit des innerlichsten Wesens zu verraten“, flüchten sie „in das verhüllende Nivellement der Mode“.<sup>381</sup> Dies entspricht nach Simmel genau der „Trivialität der Äußerung, durch die sensible und schamhafte Menschen oft über die individuelle Seele hinter dieser Äußerung zu täuschen wissen“.<sup>382</sup>

Eine sichere Entfaltungsmöglichkeit findet die Mode nach Simmel in den schwachen Persönlichkeitstypen wie Modenarren und Frauen, die unselbstständig und anlehnungsbedürftig, deswegen blindlings gehorsam gegen das Allgemeine sind. Ihnen mangelt es an Stärke, „die Individualisierung, das praktische Auf-sich-Ruhen mit seinen Verantwortlichkeiten und seiner Notwendigkeit, sich ganz allein mit eigenen Kräften zu verteidigen“.<sup>383</sup> Warum die Frauen im Vergleich zu Männern stark der Mode anhängen, erklärt Simmel durch die Schwäche ihrer sozialen Position. Sie benutzen

<sup>374</sup> Ders.: Exkurs über den Schmuck, S. 418.

<sup>375</sup> Ders., Problem, S. 297.

<sup>376</sup> Ebd., S. 297.

<sup>377</sup> Vgl. ebd., S. 296.

<sup>378</sup> Ebd., S. 314.

<sup>379</sup> Ders., Mode, S. 55.

<sup>380</sup> Ebd., S. 54.

<sup>381</sup> Ebd., S. 54.

<sup>382</sup> Ebd., S. 55.

<sup>383</sup> Ebd., S. 51.

die Mode als Maske zur Verhüllung dieser persönlichen Schwäche sowie die Selbst-Abhebung durch die „gewisse Zeichnung, Aufmerksamkeit, Besonderung“.<sup>384</sup> In diesem Sinne stellt Simmel den der Mode anhängenden Frauen die emanzipierte Frau entgegen, die „sich dem männlichen Wesen, seiner Differenziertheit, Personalität, Bewegtheit anzunähern sucht“.<sup>385</sup>

Diese Argumentationsfiguren für die Funktion der Mode finden sich im Stilverständnis Simmels wieder. Die Tendenz des modernen Menschen zur Stilisierung seiner persönlichen Lebensführung führt Simmel darauf zurück, dass die Individualisierung, sich persönlich zu behaupten, auszuzeichnen und zu gestalten, bis ins Extreme getrieben wird. In „früheren Zeiten, die nur einen und darum selbstverständlichen Stil besaßen“, „wächst jede individuelle Äußerung organisch (aus ihm heraus), sie muss sich nicht erst ihre Wurzel suchen, das Allgemeine und das Persönliche gehen in der Leistung konfliktlos zusammen“.<sup>386</sup> In der Moderne aber verfügen wir auf allen Gebieten über „eine große Anzahl von Stilen“, so dass „die individuelle Leistung, Verhalten, Geschmack sozusagen in einem lockeren Wahlverhältnis zu dem weiten Fundament, zu dem allgemeinen Gesetz steht, dessen sie doch bedarf“.<sup>387</sup> Der Stil gilt hierbei als Allgemeinheit für alle Teile einer anonymen Masse.

Aus der entlastenden Funktion des Stils leitet Simmel ab, *warum* moderne Menschen alltägliche Dinge der Umgebung durch kunstgewerbliche Gebrauchsgegenstände bzw. Antiquitäten zu stilisieren suchen. Es ist „die Beruhigung, das Gefühl von Sicherheit und Unaufgestörtheit, das das streng stilisierte Gewand gewährt“.<sup>388</sup> Simmel macht jedoch deutlich, dass diese Stilforderung nur die einzelnen Gegenstände der Umgebung, keineswegs aber die Umgebung als Ganzes deckt. Die nach dem eigenen Geschmack eingerichtete Wohnung kann „eine persönliche, unverwechselbare, aus der Besonderheit des Individuums quellende Färbung“ haben, dennoch wäre es „unerträglich und unbehaglich, wenn jeder konkrete Gegenstand in ihr dieselbe Individualität verriete“.<sup>389</sup> An dieser Stelle unterstreicht Simmel, dass eine Vielfalt stilisierter Objekte durch die schöpferische Gestaltungsarbeit des Individuums unter die in sich geschlossene Einheit subsumiert werden soll.

„Ein Umkreis von Dingen, die völlig eines historischen Stiles sind, gehen eben zu einer in sich geschlossenen Einheit zusammen, die das darin wohnende Individuum sozusagen von sich ausschließt, es findet keine Lücke, in der sein persönliches, jenem vergangenen Stile fremdes Leben sich in ihn ergießen oder mit ihm vermählen könnte. Dies wird aber merkwürdigerweise ganz anders, sobald das Individuum sich aus mannigfach stilisierten Objekten seine Umgebung nach seinem Geschmack zusammensetzt; dadurch bekommen sie ein neues Zentrum, das in keinem von ihnen für sich liegt, das sie nun aber durch die besondere Art ihrer Zusammenfügung offenbaren, eine subjektive Einheit, ein ihnen jetzt anfühlbares Erlebtsein durch eine persönliche Seele und eine Assimilation an diese.“<sup>390</sup>

Für die Stilisierung der persönlichen Lebensführung wird ein buntes Paket aus den Stilangeboten als ein objektives, selbstständiges Gebilde hergestellt, das den stetigen Wechsel der Ausdrucksformen ermöglicht. Hier bewegt Simmel die Frage nach dem prinzipiellen Unterschied zwischen den zwei Gestaltungsmöglichkeiten des modernen

<sup>384</sup> Ebd., S. 49.

<sup>385</sup> Ebd., S. 53.

<sup>386</sup> Ders., Problem, S. 308.

<sup>387</sup> Ebd., S. 308.

<sup>388</sup> Ebd., S. 304f. Stilisiert wurde aus diesen Motiven besonders das Esszimmer, das „die Ausspannung, das Herabsteigen aus den Erregungen und dem Wogen des einzelnen Tages in eine breitere, mit anderen geteilte Behaglichkeit begünstigen soll“.

<sup>389</sup> Ebd., S. 305.

<sup>390</sup> Ebd., S. 306.

Lebens, dem Kunstgewerbe und der Kunst. Stellt ein Kunstwerk angesichts seiner Einzigartigkeit und selbstherrlichen Geschlossenheit „etwas für sich“ dar, so leisten die Produkte der Kunstgewerbe gemäß ihres praktischen Gebrauchszwecks „etwas für uns“. Während der Stil eines Kunstwerks mit dem individuellen Charakter eines großen Künstlers gleichgesetzt wird, bezeichnet dagegen der Stil im Bereich des Kunstgewerbes ein allgemeines ästhetisches Gestaltungsprinzip, das gerade die Möglichkeit seiner beliebigen Reproduzierbarkeit beinhaltet: „Für alles dagegen, was wir Kunstgewerbe nennen, was sich wegen seines Gebrauchszweckes an eine Vielheit von Menschen wendet, fordern wir eine generelle, typischere Gestaltung.“<sup>391</sup> „Seine Gegenstände sind dazu bestimmt, in das Leben einbezogen zu werden, einem von außen gegebenen Zweck zu dienen. Damit stehen sie in völligem Gegensatz zum Kunstwerk, jedes eine Welt für sich.“<sup>392</sup> Bezieht sich die Kunst auf das Prinzip einzigartiger und einmaliger Individualität, werden kunstgewerbliche Gegenstände nach dem Allgemeinheitsprinzip „eines“ exemplarischen Modells und Musters unterschiedslos hergestellt. Da ihr „Form-sinn der Stil ist und nicht die Einzigartigkeit“,<sup>393</sup> sind sie daran angelegt, häufig reproduziert werden.

Simmel verwendet den Stilbegriff hinsichtlich der „autonomen“ und „angewandten“ Kunst zwar unterschiedlich, setzt aber keine Rangordnung zwischen beiden polarisierten Gestaltungsprinzipien. Es erfolgt keine Herabsetzung kunstgewerblicher Gebrauchsgegenstände aufgrund ihres ambivalenten Sonderwertes als Zweck und Mittel zur ästhetischen Gestaltung. Sie haben nur den Charakter des allgemeinen Stils, der einer breiten Geschmacksrichtung zugänglich ist, während das Kunstwerk mit seiner einzigartigen Individualität ein inselhaftes Dasein für sich beansprucht. In Bezug auf den modernen Lebensstil bedeutet diese Gegensätzlichkeit, dass im Unterschied zum aristokratischen Individuum, das aus seinen schöpferischen Kräften einen persönlichen Lebensstil zu kreieren vermag, für die große Masse der Menschen nur übrig bleibt, eine Lebensstilwahl aus dem Ensemble rasch wechselnder Mode- und Stilangebote zu treffen: „Hier ist das individuelle der Fall eines individuellen Gesetzes; wer dazu nicht stark genug ist, muss sich an ein allgemeines Gesetz halten; tut er das nicht, so wird seine Leistung stillos, – was, wie nun leicht begriffen wird, eigentlich nur in Zeiten mehrfacher Stilmöglichkeiten geschehen kann.“<sup>394</sup> In diesem Zitat drückt Simmel aus, dass die moderne Lebensführung überhaupt der Herrschaft allgemein verbindlicher, standardisierter Stilisierungsmöglichkeiten unterworfen ist. Kulturkritisch gesehen heißt dies, dass das moderne Individuum nicht mehr in der Lage ist, aus einem eigenen Persönlichkeitsentwurf heraus sein Leben zu gestalten.<sup>395</sup>

Trotz dieser kritischen Stellungnahme begeht Simmel nicht den Fehler, sich auf die rückwärtsgewandte Tradition des kollektiven, einheitlichen Wertesystems zurückzuziehen. Die Überwindung der Spannung zwischen objektiver und subjektiver Kultur sucht er gerade dort, wo der moderne Kulturmensch sein Leben nach eigenem individuellem Gesetz zu führen, seiner alltäglichen Lebensführung eine strukturierte Gestalt zu geben weiß. Die Frage, inwieweit das Übergewicht objektiver Kultur zur Chance und zur Entwicklung einzigartiger Individualität oder eher zum Hindernis führt, hängt insofern davon ab, *wie souverän* das Individuum mit dem Gesamtmaterial des allgemeinen Kulturlebens umzugehen weiß. In diesem Kontext meint Simmel mit der Stilisierung des Lebens nicht allein die ästhetische Verfeinerung der Umgebung in äußerlich-expressiver Hinsicht, sondern vielmehr die Strukturierung alltäglicher Lebensführung nach dem praktischen Zweck methodischer Beherrschung des Alltagslebens. In dieser

---

<sup>391</sup> Ders., Soziologie, S. 418.

<sup>392</sup> Ders., Problem, S. 302.

<sup>393</sup> Ebd., S. 299.

<sup>394</sup> Ebd., S. 308.

<sup>395</sup> Vgl. Lichtblau, Simmel, S. 61.

doppelten Hinsicht spricht er auch von der ununterbrochenen Individualitätssuche des modernen Individuums, dem Verlangen nach einer „Gestaltung mit eigenem Zentrum, von dem aus alle Elemente seines Seins und Tuns einen einheitlichen, aufeinander bezüglichen Sinn erhalten.

In Bezug auf die praktische Auffassung des Stils als Struktur hebe ich hervor, dass subjektzentrierte, innenorientierte Lebensführung im Zeitalter des permanenten Kulturwandels, der die geistige Existenz des modernen Individuums bedroht, in der Lebensstilanalyse Simmels eine erstrangige Stelle einnimmt. In diesem Zusammenhang wird klar, warum Simmel im letzten Kapitel der *Philosophie des Geldes* die Distanz, den Rhythmus und das Tempo als drei Stilbestimmtheiten des modernen Lebens behandelt. Es geht dabei um die Funktion des Geldes auf den modernen Lebensstil, um die Frage, wie die Bewegung des Geldes die räumliche und zeitliche Perspektive für die alltägliche Lebensführung umfassend verändert und darüber hinaus die Individualisierung und die Pluralisierung des Lebensstils zur Folge hat.

## Geld und Lebensstil im Gesamtbild der Moderne

Der Begriff Lebensstil wird in den französischen und deutschen Diskussionen unterschiedlich verwendet. Französische Autoren beschränken den Begriff auf die Bedeutung einer „kulturellen Überhöhung des Alltäglichen“. <sup>396</sup> Häufig wird der Begriff auf ästhetische und symbolisch-expressive Verschönerung reduziert. <sup>397</sup> Eine Anzahl unterschiedlicher „Lebensstilgruppen“ ist Ergebnis einer klassensoziologischen Analyse unter dem Gesichtspunkt der expressiven Ungleichheit.

Eine Ausnahme davon bildet Foucault, der das herkömmliche Konzept der Lebenskunst unter der ethischen Perspektive der „Sorge um sich selbst“ erneut erarbeitet hat. <sup>398</sup> Unter Lebenskunst versteht er nicht die „Optimierung oder Sublimierung des Lebensstils“, sondern die „Techniken der richtigen Lebensführung“. <sup>399</sup> Das Ziel dieser Lebenskunst besteht in der Erarbeitung einer Existenzform im komplexen Lebenskontext der Moderne oder Postmoderne, in der das Individuum, Foucault zufolge, nicht mehr in der Lage ist, „den Alltag selbst zu bewältigen, die Zeit selbst einzuteilen, den Raum des Lebens selbst zu erschließen, die Formen des Lebens selbst zu finden, die ihm lange täglich und von umfassenden Autoritäten vorgeschrieben worden sind“. <sup>400</sup> Subjekt ist nicht der Lebenskünstler, sondern derjenige, der die Kunst richtiger Lebensführung zu beherrschen versteht. So wird der Begriff des Stils von Foucault im antiken Sinne mit der Kunst der Technik gleichgesetzt.

Zu berücksichtigen ist, dass dieser Denkansatz Foucaults vom Konzept der Lebenskunst Nietzsches beeinflusst ist, der ein auf die Technik der Lebensführung rekurrierendes Stilverständnis entwickelte. Es ist kein Zufall, dass Nietzsche die „Stilgebung“ in dieser organisatorischen und praktischen Hinsicht versteht. Im deutschen Sprachraum bezeichnet die Formgebung alltäglicher Lebensführung nicht allein die Verschönerung des Alltagslebens in ästhetischer Hinsicht, sondern auch rationale Alltagsbewältigung durch „kraftsparende“ Zeitorganisation, Strukturierung des Tätigkeitsrahmens und Temporegelung in pragmatischer Hinsicht. Das lässt sich meines Erachtens auf die im *Preußentum* und *Protestantismus* verwurzelte deutsche Mentalität zurückführen, die großen Wert auf eine nach Innen orientierte Lebensführung legt.

Diese unterschiedlichen Verwendungszusammenhänge des Lebensstilbegriffs in Frankreich und Deutschland haben einen großen Stellenwert für den Vergleich von Simmels und Bourdieus Lebensstilkonzepten, wie ich im vierten und fünften Kapitel zeigen werde. In diesem Kapitel zeige ich, dass die „Kunst richtiger Lebensführung“ seit Nietzsche ein immer wiederkehrendes Thema in der klassischen und neueren deutschen Lebensstildebatte ist. Simmel spielt hierbei eine Vorreiterrolle. In Berührung mit Nietzsches Konzept der Lebenskunst wendet Simmel sein Interesse der Frage nach der „individuellen Strukturierungsleistung des Alltagslebens“ zu. Das Leben zu einem Kunstwerk zu machen, versteht Simmel in dieser Hinsicht nicht als Ausschmückung des Alltagslebens durch kunstgewerbliche Dinge, sondern eher als Strukturierung, die dem Individuum die Arbeit an sich selbst abverlangt.

Hier muss gefragt werden, warum Simmel am Ende seiner *Philosophie des Geldes* die Frage der alltäglichen Lebensführung ins Zentrum seiner Lebensstilanalyse stellt, ohne den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse weiter zu vertiefen. Diese Schwerpunktverschiebung beruht auf seiner Diagnose der Moderne, deren Fokus sich auf die Veränderung räumlich-zeitlicher Wahrnehmungsperspektiven durch die Bewe-

<sup>396</sup> Soeffner, H. G.: Die Ordnung der Rituale, S. 79.

<sup>397</sup> Vgl. Hörning, Karl H./Ahrens, Daniele/Gerhard, Anette: Zeitpraktiken, S. 71.

<sup>398</sup> Vgl. Schmid, Lebenskunst, S. 237.

<sup>399</sup> Ebd., S. 28.

<sup>400</sup> Ebd., S. 29.

gung des Geldes richtet. Simmel legt eine ausgezeichnete historische Vergleichsstudie über die Lebensweisen in der Natural- und Geldwirtschaft vor. Kaum jemand hat die Individualisierungsthese so konkret dargestellt wie Simmel: Welche Chancen und welches Leiden die Freisetzung aus traditionellen, verbindlichen Bindungen und Zwängen dem modernen Individuum auferlegt werden. Frühzeitig hatte Simmel die Einsicht in die epochenspezifische Herausforderung, dass das Individuum in dem durch den permanenten Sozialstruktur- und Kulturwandel definierten Zeitalter mit der neuen Unübersichtlichkeit und neuen Komplexität zu leben lernen muss.

Diese Zeitdiagnose Simmels ist attraktiv für die aktuellen Debatten um Postmoderne, Globalisierung und Multioptionsgesellschaft. Auch hier steht der Perspektivenwandel alltäglicher Lebensführung im Vordergrund. Simmel wusste um die Notwendigkeit von Zeitmanagement für eine gelungene Lebensführung, die mit der Komplexitätssteigerung der Gesellschaft zu einer schwierigen Aufgabe geworden war. Diesen Gedanken drückt Simmel aber relativ unscharf aus, weil der Individualisierungsprozess zu seiner Zeit noch keine markanten Konturen zeigte. Bevor ich Simmels Ansatz zum modernen Lebensstil unter den Aspekten von Distanz, Rhythmus und Tempo im Vergleich zu aktuellen Theorieansätzen darstelle, werde ich zunächst die aktuelle Theorie-debatte skizzieren.

### **Perspektivenwandel der Lebensführung im Zeitalter der Moderne und Postmoderne**

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts thematisierte Weber die Notwendigkeit der methodisch-rationalen Lebensführung als eine gesellschaftliche Forderung der Moderne.<sup>401</sup> Er setzte sich kritisch mit dem Gegensatz von „Kulturbedeutsamkeit des asketischen Protestantismus“ und „jeder Art aristokratischen Lebensstils“<sup>402</sup> in der Moderne auseinander. Aufgrund seiner persönlichen Überzeugung eines für ihn notwendigen asketischen Protestantismus' steht er allen zeitgenössischen Bestrebungen, das eigene Leben zu einem Kunstwerk zu gestalten, skeptisch gegenüber.<sup>403</sup> Die hedonistische Jagd nach immer neuen Sensationen, ästhetischen Reizen und Erlebnissen sowie die ethische Indifferenz des subjektiven Kunstgenusses betrachtet Weber als Dekadenzphänomen. Im Gegensatz zur künstlerischen Lebensstilisierung durch kulturelle Luxusgüter, die einer sozialen Distinktion dienen sollen, betont er in seinen religionssoziologischen Überlegungen die Pragmatik der konkreten Alltagstätigkeiten, nämlich die rationale und methodische Beherrschung alltäglicher Lebensführung im Zeichen der protestantischen Ethik.<sup>404</sup>

<sup>401</sup> Vgl. Müller/Wehrich, *Lebensweise*, S. 45.

<sup>402</sup> Vgl. Lichtblau, *Kulturkrise*, S. 139ff. Bei der Untersuchung der historischen Ursprünge und ethisch-weltanschaulichen Voraussetzungen des modernen Kapitalismus stößt Weber auf Nietzsches Leitidee der künstlerischen Selbstgestaltung bezüglich des Vornehmheitsideals der Kulturelite als *Pathos der Distanz* von der Masse. Im Vergleich zur Nietzsche-Rezeption Simmels wendet sich Weber gegen den Elitizismus Nietzsches, der den zum Hedonismus tendierenden aristokratischen Lebensstil der Großbourgeoisie beeinflusste. Dagegen bemüht sich Weber aus seiner politischen Überzeugung einer „Vereinbarkeit von aristokratischen und demokratischen Formprinzipien“ heraus, die ethische Grundlage des modernen bürgerlichen Lebensstils in dem asketischen Protestantismus der Arbeiterklasse zu begründen.

<sup>403</sup> Vgl. ebd., S. 243ff.

<sup>404</sup> Vgl. Projektgruppe (Hg.): *Alltägliche Lebensführung*, S. 378ff. Weber hat das Konzept der Lebensführung, auch wenn es eine Zentralkategorie darstellt, nicht explizit ausgearbeitet. Exegetisch interpretiert, beruht sein Konzept der methodischen Lebensführung auf der Zweckrationalität durch die „kalkulierende“ Abwägung von Mitteln zur „effektiven“ Erreichung bestimmter Zwecke, was durchaus eine strategische und instrumentale Bedeutung hat. Den Terminus Lebensführung verwendet Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Dort bezeichnet Lebensführung eine „Distinktion“ durch die Monopolisierung ideeller und materieller Güter, mit deren Hilfe die oberen Stände gegenüber den unteren das soziale Prestige und ihre

Im Rückgriff auf Weber ist das Konzept der Lebensführung innerhalb der deutschen Lebensstildebatte immer wieder neu aufgelegt worden.<sup>405</sup> Den historischen Hintergrund für die Wiederbelebung des Lebensführungskonzepts bildet die Zeitdiagnose der durch die Krise definierten heutigen Gesellschaft. Das Leben einzelner Subjekte in Zeiten sozial-kultureller Umbrüche ist permanent dem „Risiko des Scheiterns“ ausgesetzt, wobei der Wandel von Sozialstruktur und Kultur seit der Klassischen Moderne bis heute ständig anhält. Ins Zentrum des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses nach dem Zweiten Weltkrieg rücken die Tendenzen: „Individualisierung, gefasst als Freisetzung aus traditionellen Bindungen und der Zugehörigkeit zu Gruppen, Ständen und Klassen; Wertwandel sowie Auflösung von moralischen Überzeugungen und kulturellen Selbstverständlichkeiten; Pluralisierung von Lebensformen und Lebensstilen sowie Rückgang des Typus der Normalfamilie.“<sup>406</sup> Diese Tendenzen sozial-kultureller Umbrüche haben weitreichende Konsequenzen: Sie verändern über die Arbeits- und Lebensverhältnisse hinaus die herkömmlichen festen Orientierungskontexte für die alltägliche Lebensführung.

Mit dem Abschied vom gängigen Selbstverständnis der Moderne, das die Gedanken von Sicherheit, des linearen Fortschritts und der Eindeutigkeit umschließt, wird das Leben in der postmodernen Erlebnis- und Multioptionsgesellschaft als „neue Unübersichtlichkeit“<sup>407</sup> definiert. Die mannigfaltigen Angebote massenhaft standardisierter Lebensstilmuster werden für das Individuum immer mehr zur Qual der Wahl. Nach Mentzer ist die Qual der Wahl derart gestiegen, dass die kapitalistische Marktwirtschaft ganz neue Absatzmöglichkeiten in den „Identitätsdefiziten des modernen Menschen“ findet.<sup>408</sup> Die Folge davon:

„Wo das Sein nicht mehr die Optionen bestimmt, [...] da bestimmen heute Optionen das Sein. Optionen sind ein Selbstfindungsangebot. Ich bin, was ich konsumiere. Konsum ist eine Form von Selbsterkenntnis.“<sup>409</sup>

Wo der Markt das aus traditionellen Lebensbezügen losgelöste und befreite Individuum als perfekten Kunden für seine massenhaft angefertigten Individualisierungsgüter definiert, muss der Einzelne sich selbst einen individuellen Orientierungskontext zur Findung seiner selbst bestimmen. Das moderne Individuum wird zum „Heimwerker in Sachen individueller Identität“, zu einem „Ich-Jäger und Existenzbastler, der sich aus der Angebotspalette für Weltbedeutung bedient“.<sup>410</sup> Dadurch geht die herkömmliche Begrifflichkeit von Identität im Sinne eines wahren, unverwechselbaren Selbst verloren:

„In der Multioptionsgesellschaft definiert sich Identität eben nicht mehr durch Herkunft, sondern durch Stil-Entscheidungen, treten Marken an die Stelle von Traditionen. Die individuelle Existenz wird zur Abfolge von Konsumalternativen, die Lebensgeschichte zur Logo-Biografie.“<sup>411</sup>

---

Ehre dokumentieren.

<sup>405</sup> Zum Thema Lebensführung siehe Projektgruppe, Lebensführung.

<sup>406</sup> Vgl. ebd., S. 7.

<sup>407</sup> Ebd., S. 8f.

<sup>408</sup> Mentzer, Alf: Die Qual der Wahl, S. 298. Im Vergleich zur Multioptionsgesellschaft gibt es in der Gesellschaft der Plan- und Mangelwirtschaft „mehr Bedürfnisse als Waren“. In dieser Hinsicht bezeichnet Mentzer die Multioptionsgesellschaft als einen „Theorie-Update der so genannten Erlebnisgesellschaft“. Vgl. ebd., S. 295ff.

<sup>409</sup> Ebd., S. 298.

<sup>410</sup> Ebd., S. 299f.

<sup>411</sup> Ebd., S. 300.



Die neue Unübersichtlichkeit nimmt zu in der Arena der Globalisierung, wobei eine Hybridisierung und Synkretisierung von kulturellen Identitäten, Mustern und Stilen in der technologisch vernetzten Weltgesellschaft alltäglich stattfindet.

Mit der Komplexitätssteigerung der Gesellschaftsstruktur wird die alltägliche Lebensführung zu einer individuellen Organisationsleistung, die den Charakter von Arbeit annimmt. Nach Kudera<sup>412</sup> ist das eine Folge des Individualisierungsprozesses. Im Dickicht überflüssiger Stilangebote unterwerfen sich die modernen Individuen dem Zwang, das Leben selbstverantwortlich in die Hand nehmen zu müssen und an einer „ziel- und effizienzorientierten Formgestaltung ihrer Lebensführung zugunsten einer Balance von individuellen Ansprüchen und gesellschaftlichen Anforderungen bewusst zu arbeiten“.<sup>413</sup> In dieser Hinsicht bezeichnet auch Beck die Individualisierung nicht nur als Chance, sondern als einen „Zwang, einen paradoxen Zwang allerdings, zur Herstellung, Selbstgestaltung, Selbstinszenierung nicht nur der eigenen Biographie, sondern auch ihrer Einbindungen und Netzwerke, und dies im Wechsel der Präferenzen und Lebensphasen und unter dauernder Abstimmung mit anderen und den Vorgaben von Arbeitsmarkt, Bildungssystem, Wohlfahrtsstaat usw.“.<sup>414</sup>

Vor diesem historischen Hintergrund entwickelt sich eine Sichtweise, die alltägliche Lebensführung als Organisationsarbeit, Gestaltungsaufgabe sowie Strukturierungsleistung des Individuums zu betrachten.<sup>415</sup> Alltägliche Lebensführung wird nicht mehr als unreflektierter Alltagstrott angesehen, sondern als eine anspruchsvolle Gestaltungsarbeit des Individuums.<sup>416</sup> Sie erweist sich als konfliktreicher Prozess, in dem „strukturelle Bedingungen mit persönlichen Ideen und Werthaltungen aufeinander abgestimmt und in die Formen einer mehr oder weniger gelungenen Lebensform gegossen werden müssen“.<sup>417</sup> Alltägliche Lebensführung wird dann zum „individuellen Handlungsrahmen, in dem Personen ihre Lebenskonzepte, Bedürfnisse und Ansprüche mit den gegebenen Möglichkeiten, Risiken und Notwendigkeiten permanent ausbalancieren müssen“.<sup>418</sup> Das Individuum muss die reichhaltigen Angebote des allgemeinen Kulturlebens gemäß der Planung seiner eigenen Biographie und der Erfüllung seiner individuellen Lebensziele sorgfältig und selektiv wählen und als Material für die Stilisierung seines Lebens verwenden. In diesem Kontext hält Kohli<sup>419</sup> die Beziehung von Lebenslauf und Lebensführung für komplementär: Notwendig für das „Gelingen eines erwünschten Lebensentwurfes“ ist die verlässlich strukturierte Gestalt alltäglicher Lebensführung, an dem das Individuum hart arbeiten muss.

Voß versteht unter Lebensführung die „Gesamtheit aller Tätigkeiten im Alltag von Personen“, die „das Leben eines Menschen ausmach(en)t“.<sup>420</sup> Nach Müller ist alltägliche Lebensführung eine Dimension „individueller Bewältigungsleistung“, die eine „aktive Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Bedingungen“,<sup>421</sup> Angeboten und Zwängen sowie die Mühe um die Strukturierung des Tätigkeitsrahmen nach eigener Wertorientierung erfordert. So ist die Lebensführung eine vermittelnde Kategorie zwischen gesellschaftlichen Bedingungen und der individuell freien Wahl von Lebensstilen.

---

<sup>412</sup> Vgl. Projektgruppe, Lebensführung, S. 10.

<sup>413</sup> Beck/Sopp, Individualisierung, S. 14.

<sup>414</sup> Ebd., S. 14.

<sup>415</sup> Vgl. Kudera, Werner: Lebensführung als individuelle Aufgabe, S. 155ff.

<sup>416</sup> Vgl. Behringer, Luise: Lebensführung als Identitätsarbeit, S. 13.

<sup>417</sup> Müller/Wehrich, Lebensweise, S. 47.

<sup>418</sup> Projektgruppe, Lebensführung, S. 8.

<sup>419</sup> Vgl. zum Problem über den komplementären Zusammenhang von Lebensführung und Lebenslauf siehe Kohli, Martin: Erwartungen an eine Soziologie des Lebenslaufes, S. 9ff.

<sup>420</sup> Voß, Günther: Entwicklung und Eckpunkte des theoretischen Konzeptes, S. 30.

<sup>421</sup> Müller/Wehrich, Lebensweise, S. 45.

Müller begreift eine Vielzahl der Lebensstile als „raum-zeitlich strukturierte Muster der Lebensführung“,<sup>422</sup> die von materiellen und kulturellen Ressourcen und den Werthaltungen abhängen. In solchen Mustern schlagen sich unterschiedliche Konstellationen von individuellen Lebensstilkonzepten und sozialen Lagen nieder, und zwar auf der „Grundlage von Lebensplänen und Erwartungen, Kompetenzen und Ressourcen, Deutungen und Erfahrungen einerseits, von Optionen und Verpflichtungen, Risiken und Zwängen, Normen und kulturellen Standards“<sup>423</sup> andererseits. Hörning und Ahrens stellen die Typologie des Lebensstils aus unterschiedlichen Praktiken individueller Lebensführung in Bezug auf die Zeitorganisation heraus. Ziel dieser Alltagsorganisation ist die Erfüllung eines gelungenen, glücklichen Lebens. In Bezug auf die Kategorie „Glück“ steht das Konzept der Lebensführung in engem Zusammenhang mit neueren Ansätzen der Lebenskunst, zu deren Vertretern Schmid<sup>424</sup> gehört.

### Das Ziel der Lebenskunst: Glück

In Anlehnung an die Existenzphilosophie Nietzsches und die „Ästhetik der Existenz“ Foucaults plädiert Schmid für die Lebenskunst im hochtechnologischen Informationszeitalter, in dem das einzelne Individuum die „Rückkehr zum Selbst“ vor sich hat: „Lebenskunst, das ist die Renaissance des Individuums, das einst, zu Zeiten der großen Utopien, in der Apotheose der Gesellschaft unterzugehen drohte, und das nun gezwungen ist, in der Zeit der Anwesenheit großer Hoffnungen sein Leben selbst zu führen.“<sup>425</sup> Ziel der Lebenskunst ist es, sich ein schönes Leben zu machen im Sinne von: „Das Leben bejahenswerter zu machen, und hierzu eine Arbeit an sich selbst, am eigenen Selbst, am Leben mit Anderen und an den Verhältnissen, die dieses Leben bedingen, zu leisten.“<sup>426</sup>

Entgegen gängiger Vorstellungen von „Schönheit“ definiert Schmid das Schöne als etwas „Bejahenswertes“, wofür sich das Individuum entscheidet und an dem die Lebensführung orientiert werden kann.<sup>427</sup> Was schönes Leben ausmacht, ist deswegen nicht das „moderne konsumtive Glück“ in der „Spirale des Verbrauches und Verschleißes nicht nur der Güter, sondern auch der Beziehung“, es ist eher das „antike autarke Glück“, das auf der aus der „asketischen Anstrengung“ resultierenden „Selbstmächtigkeit des Individuums“<sup>428</sup> beruht.

Mit dieser ethisch inspirierten Definition des Schönen im Rekurs auf die antike Philosophie eröffnet Schmid dem immer wieder „totgesagten“ Subjekt einen neuen Horizont für die Entfaltungsmöglichkeit autonomer Lebenskunst gegenüber dem konsum- und modeabhängigen Lebensstil. Hier liefert Schmid eine präzise Definition der individuellen Autonomie, die eine zentrale Bedeutung für Simmels Lebensstilansatz hat. Mit Autonomie meint er nicht die „Fixiertheit des Individuums auf sich selbst“<sup>429</sup> im Sinne von Selbstsucht oder Egozentrismus, den zeitgenössische Kulturkritiker als maßlosen Egokult im Zeitalter des Narzissmus etikettieren. Autonomie bedeutet vielmehr die Selbstmächtigkeit, eine „selbstreflexive Macht – Macht, die das Selbst auf

<sup>422</sup> Ebd., S. 46.

<sup>423</sup> Projektgruppe, Lebensführung, S. 8.

<sup>424</sup> Vgl. Schmid, Wilhelm: Schönes Leben? S. 7ff.

<sup>425</sup> Ebd., S. 173.

<sup>426</sup> Ebd., S. 180.

<sup>427</sup> Ebd., S. 178ff.

<sup>428</sup> Ebd., S. 180.

<sup>429</sup> Vgl. Winterswyl, Ricarda: Selbstverwirklichung im Zeitalter des Narzissmus, S. 281ff.

sich selbst wendet, die es in reflektierter Weise gebraucht und die es auch nach außen, gegen die Bevormundung durch heterogene Mächte zu wenden weiß".<sup>430</sup>

Vermöge dieser Selbstmächtigkeit kann das Individuum den Lockungen konsumistischer Kulturangebote widerstehen, eine Technik für die Sorge um das Selbst entwickeln und daraus die individuelle Form einer ethisch verantwortlichen Lebensführung herausarbeiten: „Die Selbstmächtigkeit geht mit Selbstverantwortlichkeit einher; anstelle der exzessiven steht eine asketische Macht in Frage: Macht noch über den eigenen Machttrieb zu haben.“<sup>431</sup> Durch diese Selbstmächtigkeit strukturiert und gestaltet das Individuum das Material seines eigenen Lebens, überlässt es „nicht einem anonymen Sollen, sondern vollzieht (es) gemäß eigener Wahl, um dem Leben Stil und Form zu geben und eine Existenz des Maßes zu verwirklichen“.<sup>432</sup> So begreift Schmid die Lebenskunst als „Ausarbeitung einer Praxis der Freiheit“, in deren „Umfeld sich das Subjekt der Lebenskunst darum bemüht, das Leben selbst zu führen, einen Lebensstil ins Werk zu setzen und eine Lebensform zu gewinnen, nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der Herausforderung, die moderne und postmoderne Medien und Informationstechnologien für die Frage der Lebensführung darstellen“.<sup>433</sup>

Die bisherigen Ausführungen weisen darauf hin, dass die Formgebung alltäglicher Lebensführung in der modernen Gesellschaft, in der es kein vorgegebenes, allgemeinverbindliches Lebensschema gibt, zur individuellen Organisationsleistung geworden ist. Gerade dieses Gedankengut entwickelt Simmel innerhalb seiner soziologischen Konzeption des Lebensstils. Wie bei Schmid behandelt er in seinem Lebensstilkonzept den Kampf des modernen Subjekts um individuelle Freiheit oder Autonomie, die durch die Übermächte der durch die geldwirtschaftliche Entwicklung fortschreitenden objektiven Kultur verloren zu gehen droht.

Wie Schmid will auch Simmel das Individuum zur Ausarbeitung einer eigenen Praxis zur Freiheit anregen: Im selbstverantwortlichen Umgang mit einer Vielzahl von Kulturangeboten kann und muss das Individuum die Gestaltungsfreiheit zur individuellen Lebensführung dahingehend ausschöpfen, drei Dimension der Alltagspraktiken, Distanz, Rhythmus und Tempo, zum Wohlergehen seines Innersten souverän zu gestalten. Dabei definiert Simmel das moderne Individuum mehr oder weniger als Subjekt der Lebenskunst, das die Wirklichkeitsinhalte seiner Umgebung mit ästhetischen Augen deutet, konstruiert und darstellt.

Aus dieser hermeneutischen Perspektive entwickelt Simmel die für seine Zeit fortschrittliche konstruktivistische Auffassung des „Stils als wirklichkeitserzeugendes Muster“. Simmels Analyse richtet sich auf die „Psychologie“ des subjektiven Innenlebens, in dem sich Bewegtheit, Ruhe- und Haltlosigkeit der modernen Lebenswirklichkeit widerspiegeln.<sup>434</sup> Darüber hinaus konstatiert er, dass moderne Menschen dieselbe Wirklichkeit gemäß ihren seelischen Vorgängen unterschiedlich erleben und deuten.<sup>435</sup> Wie in einem Kunstwerk nach der subjektiven Distanz des Künstlers jeweils eine andere Realität dargestellt wird, so wird durch den Lebensstil ausgedrückt, in welcher Distanz und in welcher seelischen Verfassung das Subjekt die Wirklichkeit wahrnimmt oder konstruiert. So interpretiert er die Pluralität der Lebensstile als Möglichkeit ver-

---

<sup>430</sup> Schmid, *Leben*, S. 174.

<sup>431</sup> Ebd., S. 174. Für die Aneignung dieser Selbstmächtigkeit muss das Individuum alltäglich die Übungen zur Formung der asketischen Gewohnheiten und die Techniken des Umgangs mit der Zeit sowie den Affekten in dem Maße durchführen, bis die Lebensführung dadurch eine strukturierte Gestalt bekommt.

<sup>432</sup> Ebd., S. 175.

<sup>433</sup> Ebd., S. 27.

<sup>434</sup> Vgl. Simmel, *Rodin*, S. 164.

<sup>435</sup> In dieser Hinsicht lässt sich Simmels Konzept des Lebensstils als richtungsweisender Ansatz für die interpretative Wende bezeichnen.

schiedener Wirklichkeitskonstrukte jeweils aus dem subjektiven Blickwinkel,<sup>436</sup> der dem relativistischen und pluralistischen Weltbild der Neuzeit entspricht.

Diese, innerhalb der Lebensstilanalyse entwickelten, Erklärungsmuster Simmels sind für die aktuellen Theoriediskussionen geeignet. Meines Erachtens gewinnen Simmels Gedankenkonstrukte gerade deswegen an Aktualität, weil er die bis in die Gegenwart laufende Bewegungslogik des Geldes in den Vordergrund seiner Analyse stellt.

### Räumliche Dimension des Lebensstils: Distanz

„Individualität heißt der Stachelpanzer, der die Menschen in der Moderne umgibt. Es ist dies das historisch gewachsene Lebensmuster, mit dem die einzelnen über Distanz zu andern nach Einzigartigkeit, Freiheit und Privatheit streben.“<sup>437</sup>

Nach einer neueren Untersuchung Sanders werden die Verhaltensregeln und Verkehrsformen der modernen, individualisierten Gesellschaft durch Unverbindlichkeit charakterisiert. Den Grund dafür sieht Sander in den differenten, nicht miteinander zu vereinbarenden Interessen, Einstellungen und Lebensmustern der Menschen untereinander, was leicht zu einem psychisch aufreibenden Konflikt führen kann. Um unmittelbare Konfrontationen in zwischenmenschlichen Interaktionen zu vermeiden, gehen sie auf Distanz, bleiben zeitweilig unverbindlich. In dieser Hinsicht unterstreicht Sander die positive Funktion sozialer Distanz, nämlich die „Optionsvielfalt für verschiedene soziale Beziehungen“ zu eröffnen und „die Beziehungsstruktur konkreter Interaktionen mit einem Wahl- und Umschaltmechanismus von Distanz auf Nähe und umgekehrt“<sup>438</sup> auszustatten. Dafür ist der freie Handlungs- und Gestaltungsraum des modernen Individuums gegeben.

Sanders These der Distanzierung als Verhaltensregel und Verkehrsform im modernen Leben ist nicht neu. Sennett<sup>439</sup> weist darauf hin, dass der Stadtsoziologe der um die Zeit des Ersten Weltkriegs gegründeten Chicagoer-Schule, Park, diese Problematik der Distanz im Kontext der „Kultur des Unterschieds“ für die moderne Großstadt behandelt. Der Ort der Großstadt ist das Aggregat von Klassen-, Alters-, Rassen-, Interessen- und Geschmacksunterschieden, auf deren ungeordnete Überfülle die Menschen „mit Abkapselung“ antworten.<sup>440</sup> Nach Sennett wurde die „Mauer zwischen Innerlichkeit und Außenwelt“ deswegen errichtet, weil sich die Menschen in den von Unterschieden lebenden Großstädten vor Verletzung durch Selbstpreisgabe schützen wollten.<sup>441</sup> Es muss berücksichtigt werden, dass Simmel in seinen Berliner Jahren Lehrer dieser Chicagoer Stadtsoziologen war. Simmel behandelte sehr früh aufgrund seiner im Stadtleben von Berlin gesammelten Modernitätserfahrungen das Thema Distanz. Eine „innere Schranke“, oder eine „psychologische Distanzierung“<sup>442</sup> zwischen den Menschen diene als ein Mechanismus des Selbstschutzes.

„Denn das Aneinander-Gedrängtsein und das bunte Durcheinander des großstädtischen Verkehrs wären ohne jene psychologische Distanzierung einfach unerträglich. Daß man sich mit

---

<sup>436</sup> Gerade in der Pluralität der Lebensstile erkennt Simmel die Überführung des durch den Relativismus, Perspektivismus und Subjektivismus charakterisierten ästhetischen Weltbildes in die Alltagsgestaltung.

<sup>437</sup> Sander, U.: Die Bindung der Unverbindlichkeit, S. 7.

<sup>438</sup> Ebd., S. 16.

<sup>439</sup> Sennett, Richard: Civitas, S. 165.

<sup>440</sup> Ebd., S. 168.

<sup>441</sup> Ebd., S. 12ff.

<sup>442</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 664f.

einer so ungeheuren Zahl von Menschen so nahe auf den Leib rückt, wie die jetzige Stadtkultur mit ihrem kommerziellen, fachlichen, geselligen Verkehr es bewirkt, würde den modernen, sensiblen und nervösen Menschen völlig verzweifeln lassen, wenn nicht jene Objektivierung des Verkehrscharakters eine innere Grenze und Reserve mit sich brächte.“<sup>443</sup>

Nun ist es Simmels Verdienst, dass er die Fähigkeit moderner Menschen, eine beliebige psychologische Distanz zu Dingen und Menschen in seiner Umgebung zu schaffen, aus dem Geldverkehr ableitet. Die modernen Menschen können die Verkehrsform, „Bindung einer Unverbindlichkeit“ sowie die großstädtische „Kultur des Unterschieds“, die jeweils von Sander und Sennett als moderne Lebensform thematisiert wurden, nur deswegen beherrschen, weil die Bewegung des Geldes als „gängiges und objektives Tauschmittel“ mit der Überwindung räumlicher Distanz die sozialen Kreise erweitert und somit den Raum für die innere Distanzierung von allzu persönlichen, traditionellen Bindungen schafft. Simmel spricht von der „Funktion des Geldes für den modernen Lebensstil“.

### Die Funktion des Geldes für die Distanzüberwindung

Das globale Schwinden räumlicher Distanzen stellt die Bedeutung des herkömmlichen, ortsgebundenen und sesshaften Lebensstils in Frage. Mit zunehmender Überschreitung nationaler Grenzen definiert sich ein international tätiges Wirtschaftssubjekt mehr und mehr als ein „von nationalen Beschränkungen und Vorurteilen freier Kosmopolit“,<sup>444</sup> der sich, freiwillig oder erzwungen, eine von lokaler Umgebung distanzierte Identität aneignet. Die Vertreter der Globalisierungsdebatte begreifen als Motor dieser *transnationalen* Prozesse die fortentwickelten Telekommunikationsmittel wie das heutige Internet. Die technologische Macht besonders der Massenmedien kann „unseren kulturellen Horizont erweitern, indem sie uns Einsicht in andere Lebensstile und Wertssysteme vermitteln und uns in unterschiedlichen kulturellen Umgebungen symbolisch ‚heimisch‘ werden“<sup>445</sup> lässt. So ändert sich das Bewusstsein zeitlicher wie räumlicher Distanz im Zeitalter globaler Medien, in dem „alle Kulturen, wie weit entfernt sie räumlich oder zeitlich sein mögen“, über mediale Informations- und Bilderübertragung „als Zeichen und/oder Waren zugänglich“<sup>446</sup> werden. Zwar bleibt umstritten, welche konkreten Konsequenzen sich daraus ergeben, doch ist denkbar, dass sich die Formen alltäglicher Lebensführung, permanent mit neuen Erfahrungen, mit Lebensstilen anderer Kulturen konfrontiert, noch mehr den traditionellen Bindungen und der lokalen Ortsgebundenheit entziehen und damit zugleich einer unkontrollierten Art der Individualisierung unterliegen.

Die Überwindung zeitlicher und räumlicher Distanz berücksichtigte bereits Simmel in seinen Überlegungen zum modernen Lebensstil. Zu seiner Zeit steckten die Telekommunikationsmittel noch in den Kinderschuhen. Was aber die Erweiterung „wirtschaftlicher“ Kreise wie Bankenwesen und Aktiengesellschaften anbelangt, erlebte der frühmoderne Kapitalismus im Gefolge der Geldwirtschaft bereits den Globalisierungsschub auf real-räumlicher Ebene. So richtet Simmel in seiner Lebensstilanalyse seinen Fokus auf das ökonomische Tauschmittel Geld, das eine Doppelrolle spielt: Distanzverringerung zu den weiten sozioökonomischen und kulturellen Kreisen und Distanzvergrößerung zu den engsten Gesellschaftskreisen wie z. B. dem Familienverband. „Die Verhältnisse des modernen Menschen zu seinen

<sup>443</sup> Ebd., S. 665.

<sup>444</sup> Tomlinson, John: Kosmopolitismus als Ideal und Ideologie, S. 341.

<sup>445</sup> Ebd., S. 352.

<sup>446</sup> Hebdige, Dick: Fax to the Future, S. 20.

Umgebungen entwickeln sich im ganzen so, daß er seinen nächsten Kreisen ferner rückt, um sich den ferneren mehr zu nähern.“<sup>447</sup>

Aufgrund seiner wirtschaftlichen Funktion, alle qualitativen Unterschiede zwischen den Dingen auf das Quantitative zu reduzieren, dient das Geld als allgemein gängiges, objektives Verständigungs- und Kommunikationsmittel, unabhängig von Klassenzugehörigkeit, Nationalität etc. Zusammengehalten durch Geldwerte, werden die Inhalte des Kulturlebens immer sachlicher, wobei sich die Elemente des Handelns objektiv und subjektiv an dem „berechenbaren und rationalen Kalkül des Verstandes“ orientieren und dadurch „die gefühlsmäßigen Betonungen und Entscheidungen“ mehr und mehr ausschalten:<sup>448</sup>

„Die geistigen Funktionen, mit deren Hilfe sich die Neuzeit der Welt gegenüber abfindet und ihre inneren – individuellen und sozialen – Beziehungen regeln, kann man großenteils als rechnende bezeichnen. Ihr Erkenntnisideal ist es, die Welt als ein großes Rechenexempel zu begreifen, die Vorgänge und qualitativen Bestimmtheiten der Dinge in einem System von Zahlen aufzufangen.“<sup>449</sup>

Mit dieser „geistigen“ Funktion des Geldes und mit dem Intellektualismus begründet Simmel den Rationalisierungsprozess gesellschaftlicher Vorgänge, in dessen Gefolge Entpersönlichung, Versachlichung und Objektivierung sozialer Beziehungen auftreten,<sup>450</sup> und in dem die von individuellen Gefühlen bestimmte Form der Interaktion zurückdrängt wird. Daraus erfolgt auch die rationalistisch beherrschte Lebensführung, die zur *Charakterlosigkeit* und *Objektivität* des Lebensstils führt.

„Sie (die Geldwirtschaft, d. V.) bewirkt von sich aus die Notwendigkeit fortwährender mathematischer Operationen im täglichen Verkehr. Das Leben vieler Menschen wird von solchem Bestimmen, Abwägen, Rechnen, Reduzieren qualitativer Werte auf quantitative ausgefüllt. [...] Die Exaktheit, Schärfe, Genauigkeit in den ökonomischen Beziehungen des Lebens, die natürlich auch auf seine anderweitigen Inhalte abfärbt, hält mit der Ausbreitung des Geldwesens Schritt – freilich nicht zur Förderung des großen Stiles in der Lebensführung.“<sup>451</sup>

Welche Konsequenzen hat das rationalistische Erkenntnisideal, die technische Beherrschung des praktischen Lebens sowie der Natur? Als eine Antwort auf diese Frage unterstreicht Simmel die positive psychologische Funktion des Geldes als innerem Schutzmechanismus in zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Geld, objektives „Verständigungsmittel“ zwischen Menschen und Dingen, ermöglicht „ein Freisein von unmittelbaren Rücksichten auf die Dinge und von mittelbarer Beziehung zu ihnen“.<sup>452</sup> „Die entweder offenbare oder in tausend Gestalten verkleidete Geldhaftigkeit der Beziehungen schiebt eine unsichtbare, *funktionelle Distanz* zwischen die Menschen, die ein innerer Schutz und Ausgleichung gegen die allzu gedrängte Nähe und Reibung unseres Kulturlebens ist.“<sup>453</sup> Aus der Funktion des Geldes, uns „die unmittelbaren Berührungen mit den Dingen“ zu ersparen, ergibt sich die Möglichkeit zur individuellen Freiheit, so dass sich der moderne Mensch, „eine Reserve des Subjektiven, eine Heimlichkeit und Abgeschlossenheit des persönlichsten Seins“<sup>454</sup> bewahren kann.

<sup>447</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 663.

<sup>448</sup> Ebd., S. 594.

<sup>449</sup> Ebd., S. 612.

<sup>450</sup> Diesem Prozess liegt das demokratische Prinzip des „gleichen Rechts für alle“ zugrunde, unterstützt vom formalen Recht der Moderne.

<sup>451</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 614.

<sup>452</sup> Ebd., S. 652.

<sup>453</sup> Ebd., S. 665.

<sup>454</sup> Ebd., S. 652.

Das Auseinandertreten von Ding und Person und die strikte Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre ist die Folge aus der doppelten Funktion des Geldes, über gesellschaftliche Rationalisierung hinaus die sozialstrukturelle Bedingung für die Ausbildung der Individualität zu schaffen.

„Und beide Richtungen werden durch die Geldwirtschaft getragen, die einerseits ein ganz allgemeines, überall gleichmäßig wirksames Interesse, Verknüpfung und Verständigungsmittel, andererseits der Persönlichkeit die geistigste Reserviertheit, Individualisierung und Freiheit ermöglicht.“<sup>455</sup>

### **Zeitdimensionen des Lebensstils: Rhythmus und Tempo**

Die allgemeinverbindlichen Orientierungspunkte alltäglicher Lebensführung in der traditionellen Gesellschaft, der Rhythmus von Tag und Nacht, Arbeit und Pause, die Abfolge von Geburt, Bildung, Beruf und Familie, gaben dem Einzelnen Schutz und Sicherheit. Diese traditionelle Sicherheit ist in der Moderne verloren gegangen. Es gibt keine festgeschriebenen und klar definierten Ordnungen mehr, die Orientierungspunkte für Lebenslauf und -führung muss jeder *individuell* ausarbeiten.

Dieser Individualisierungsprozess wird nach Beck noch schärfer in der weltgesellschaftlichen, zweiten Moderne, in der wir als „Global player“ unsere Biographien basteln müssen. Die Globalisierung stellt an das nach Erfolg strebende Individuum den Anspruch, biegsam und beweglich zu sein, sich immer neuen Erfahrungen zu öffnen und sich unvorhersehbaren Risiken auszusetzen. Der Einzelne erfährt sein Leben als Folge von Brüchen, Sprüngen und Rissen, was über den Verlust langfristiger Lebensziele hinaus eine stabile Identitätsbildung erschwert. Damit rückt die Frage nach individueller Zeitgestaltung ins Zentrum.

Über die Folgen des globalen Kapitalismus für die Lebensführung der einzelnen Menschen legt Sennett<sup>456</sup> mit seinem Buch *Der flexible Mensch* eine beachtenswerte Studie vor. Er behandelt darin die *veränderte Zeitökonomie* im Globalisierungszeitalter, die kurzfristige Zeitplanung für die berufliche Laufbahn und des Alltagslebens, damit sich die Wirtschaftssubjekte an permanent neue Bedingungen der globalen Wirtschaft flexibler anpassen können. Es gibt keine langfristigen Planungen. Die schwachen Bindungen, die Distanz und oberflächliche Kooperationsbereitschaft sind „ein besserer Panzer im Kampf mit den gegenwärtig herrschenden Bedingungen als ein Verhalten, das auf Loyalität und Dienstbereitschaft beruht“.<sup>457</sup> Mit dem ständigen Arbeitsplatz- und Berufswechsel kommt dem Einzelnen die Fähigkeit abhanden, die disparaten Erfahrungen innerhalb seiner Biographie zu einer kohärenten Lebensgeschichte zu verbinden. Die kurzfristige, flexible und flüchtige Zeitorganisation der neuen Wirtschaftsordnung führt den einzelnen Menschen in die Erfahrungssituation, dass er von Ort zu Ort und von Tätigkeit zu Tätigkeit driftet. Die persönliche Lebensführung zerfällt damit „in eine Fülle von Bruchstücken, von zusammenhanglosen Momentaufnahmen der Existenz“.<sup>458</sup> Nach Sennett erschwert diese „Drift“ – ohne langfristiges Lebensziel und feste soziale Bindungen – die Entwicklung eines reifen Selbstgefühls, das die Grundlage einer stabilen Identität ist. Der „Drifter“, der sich treiben lässt, mag vielleicht durch eine ökonomische Zeitstruktur beruflichen Erfolg

---

<sup>455</sup> Ders., Kultur, S. 80.

<sup>456</sup> Siehe Sennett, Richard: Drift, S. 74-88.

<sup>457</sup> Ebd., S. 84.

<sup>458</sup> Kemper, Peter/Sonnenschein, Ulrich (Hg.): Glück und Globalisierung, S. 22.

haben, aber die Einzelteile seines Lebens bilden dennoch für sich „kein Ganzes im Sinne einer Persönlichkeit“. <sup>459</sup>

Damit thematisiert Sennett die für die aktuelle Globalisierungsdebatte zentrale Problematik: den Bedeutungswandel des auf der Kohärenz der Lebensgeschichte basierten, klassischen Identitätskonzepts. Nach Kemper<sup>460</sup> ist die „Identitätsbildung von jedem, der heute Medien benutzt oder in technisch avancierten Ländern sozialisiert wird“, in ständiger Auseinandersetzung mit „einer viel größeren Anzahl von kulturellen Codes und kulturellen Möglichkeiten der Selbstverständigung, Ideen des guten Lebens usw.“. Die Macht einer globalen Kulturindustrie vermittelt den Einzelnen sehr ambivalente Aspekte. Einerseits kann der Einzelne aus dem Überangebot vielfältiger kultureller Stile und Codes das eigene Ich immer wieder in einer neuen Art und Weise formen. Andererseits bringt das stilistische Experiment der Subjektformen den individualistischen Hedonismus und kulturellen und moralischen Nihilismus mit sich. Jenseits der beiden Positionen bleibt aber unverkennbar: Wer unter den neuen Lebensbedingungen der Globalisierung vorankommen will, der muss sich die Fähigkeit zur Flexibilität, zur Mehrfachzielsetzung aneignen. Was ist das *Medium*, mit dessen Hilfe das Individuum seine unverbindlich fragmentierten Lebenserfahrungen und Versatzstücke zu einer übergeordneten Identität bündeln kann?

Gerade um diese Frage dreht sich die aktuelle Globalisierungsdebatte. Ins Zentrum der Diskussion um entsprechende Lösungsvorschläge rückt die neue Sichtweise alltäglicher Lebensführung, die den Schlüssel zur Konstruktion einer verlässlichen Identität in der praktischen Bewältigung des Alltagslebens erkennt. Es geht dabei um die *Autonomie des Individuums*, gegen die herkömmliche, auf Gewinnmaximierung gerichtete ökonomische Zeitperspektive seinen eigenen Stil der Zeitorganisation zu seinem psychisch-physischen Wohlbefinden durchzusetzen. Der *subjektzentrierte* Zeitstil stellt einen klaren Orientierungskontext für die alltägliche Lebensführung her und verhilft dadurch dem Individuum zur Identitätskonstruktion. Auch Sennett plädiert dafür, dass sich der Einzelne, um den Rest an Selbstwertgefühl in allen Datenfluten zu bewahren, eine „Eigenzeit“ sichert. <sup>461</sup>

Die Debatte um eine veränderte Zeitperspektive für die alltägliche Lebensführung in der Moderne ist nicht neu. Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand der Rhythmus-Gedanke, um sich vom mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten, linearen und inhumanen Zeitbewusstsein der westlichen Industriegesellschaften zu distanzieren. Es handelt sich dabei um die allgemeine Tempobeschleunigung als Anzeige des technologischen Fortschritts, die weitreichende Konsequenzen auf der Ebene alltäglicher Lebensführung nach sich zog. Nach der Darstellung Wendorffs<sup>462</sup> motiviert die *Aufwertung der Zeit zum (Geld-)Kapital* die nach Erfolg strebenden Wirtschaftssubjekte zu einer mathematisch exakt geschnittenen Planung der Zeit im Zeichen eines rationalen Kalküls, die systematisch die rhythmische Schwankung der menschlichen Natur unterdrückt. Intensive Arbeit ohne Pause führt das Subjekt dazu, seinen eigenen Rhythmus mit den Anforderungen des allgemeinen Tempos nicht mehr abstimmen zu können. Mit der leistungs- und sicherheitsorientierten Lebenshaltung werden unvorhersehbare und zufällige Überraschungen systematisch vermieden und spontane Impulse menschlicher Triebnatur kontrolliert; die *Abflachung der Gefühle* dominiert die zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Folge ist eine Entfremdung der Seele und des Körpers vom Geist, was eine Reihe verschiedener psychischer Krankheiten verursacht. Es verstärken sich die kritischen Stimmen, der zivilisatorische Fortschritt fördere die Zerstörung einer auf dem natürlichen Rhythmus basierenden Lebensweise.

---

<sup>459</sup> Ebd., S. 20.

<sup>460</sup> Kemper, Peter: *Global denken, lokal leben*, S. 19ff.

<sup>461</sup> Vgl. ebd., S. 22.

<sup>462</sup> Wendorff, Rudolf: *Zeit und Kultur*, S. 382ff.



Sich gegen den Geist als Widersacher der Seele wendend, thematisiert der Lebensphilosoph Klages,<sup>463</sup> dass die verstandesmäßige, vom ökonomischen „Gewinnkalkül“ verdinglichte Zeitperspektive der europäischen Kultur den Menschen zu einer „bewusstlosen Maschine“ im Dienst der Maximierung sachlicher Leistung mache. Mit der „Aufdeckung irrationaler Kräfte“ hebt Klages die eigenartige Bedeutung des Biorhythmus‘ hervor, der, anders als der Takt der gleichmäßigen mechanischen Wiederholung, von innen kommt und als Quelle der Selbsterneuerung fungiert.<sup>464</sup> Klages zielt mit seinen Überlegungen zum Rhythmus auf das Recht und das Bedürfnis der Seele, der Gefühle und des Körpers. Mit der Würdigung der menschlichen Leiblichkeit stößt Klages‘ Ansatz eine allgemeine Rhythmus-Problematik im beginnenden 20. Jahrhundert an, im Grenzbereich von Philosophie, Psychologie, Psychiatrie, Medizin und Pädagogik. Besonders in den Bereichen Psychologie und Psychiatrie häufen sich Untersuchungen und Veröffentlichungen über die neubewertete Zeitkonzeption im Zusammenhang mit vielfältigen analytischen Items wie Alter, Geschlecht, sozialem Status, Bildungsniveau, Gesundheits- und Krankheitsbild, Kultur, Religion etc. Frank untersucht,<sup>465</sup> ob jede Kultur ihre eigene, für das Verhalten ihrer Mitglieder maßgebende Zeitperspektive präsentiert und sich daraus eine spezifische Form der Lebensführung entwickelt.

Gemeinsam ist diesen Untersuchungen, dass der Begriff „Zeit“ aus unterschiedlicher Perspektive in die verschiedenen Begriffspaare physikalischer und psychologischer Zeit, Welt-/Universalzeit und Ich-/Individualzeit, äußere und innere Zeit usw. aufgelöst werden kann. Mit seinen Gedanken zur Rhythmus-Problematik erregte Klatt<sup>466</sup> großes Aufsehen. Entgegen der gängigen christlichen, einseitigen Arbeitsethik, betont er die gleichberechtigte Bedeutung von Pause und Arbeit für eine ausgewogene Lebensgestaltung mit der Argumentation, dass man mit dem Prinzip des Auf- und Abschwingens zwischen Leistung und Erholung, Arbeit und Pause, Spannung und Entspannung besser ans Ziel komme. Er plädiert für eine ausgewogene Zeitgestaltung gemäß des endogenen Rhythmus‘ des Menschen.

Zum Unbehagen an der modernen Kultur gehört ein zweites Schlagwort: *Tempo*. Mit großer Sensibilität für die Notwendigkeit individueller Lebenstempi, distanziert sich der Einzelne immer häufiger und bewusster von der Gesellschaft und ihren Zeit-Normen. Zu sehen z. B. in der „zeitgenössischen Abwendung vom Kult des Tempos und die Wiederentdeckung des Langsamen und der Ruhe als Gegenpole im privaten Lebensbereich“.<sup>467</sup> Da es kein allgemeinverbindliches Schema zur alltäglichen Lebensführung besteht, ist die Zeitgestaltung durch einen rhythmischen Wechsel zwischen Arbeit und Freizeit und durch eine subjektive Temporegelung zur *individuellen Organisationsleistung* geworden.

Diese Gedankengänge zur Rhythmus- und Tempo-Problematik an der Wende des 19. Jahrhunderts scheinen Simmels Überlegung zum Rhythmus als zeitlicher Stilbestimmtheit des modernen Lebens beeinflusst zu haben. Ausgehend von seiner kulturkritischen Überlegung zur zunehmenden Entfremdung zwischen objektiver und subjektiver Kultur, beobachtet er, welche Auswirkung die Auflösung des natürlichen Rhythmus‘ und die allgemeine Tempobeschleunigung auf die psychologischen Zustände der modernen Menschen haben. Sein Interesse als Soziologe richtet sich aber wesentlich darauf, welcher Rolle der Bewegung des Geldes hierbei zukommt.

---

<sup>463</sup> Klages, Ludwig: Der Geist als Widersacher der Seele, S. 1222. Zitiert nach Wendorff, Zeit, S. 478.

<sup>464</sup> Wendorff, Zeit, S. 479ff.

<sup>465</sup> Ebd., S. 485.

<sup>466</sup> Vgl. ebd., S. 494.

<sup>467</sup> Ebd., S. 562.

## Rhythmus

„Es handelt sich um den Rhythmus, in dem die Lebensinhalte auftreten und zurücktreten, um die Frage, inwieweit die verschiedenen Kulturepochen überhaupt die Rhythmik in dem Abrollen derselben begünstigen oder zerstören, und ob das Geld nicht nur in seinen eigenen Bewegungen daran teil hat, sondern auch jenes Herrschen oder Sinken der Periodik des Lebens von sich selbst aus beeinflusst.“<sup>468</sup>

Nach Simmel hat der Verstand die Macht, zusammenhangslosen und chaotischen Inhalten eine aus überschaubaren Regeln und Anordnungen zusammengefügte, einheitliche Form zu geben. Ausgehend von dieser anthropologischen Grundannahme, behandelt Simmel neben der räumlichen Dimension der Distanz den Rhythmus als „zeitliches“ Gestaltungsprinzip der Lebensinhalte. Unter Rhythmus versteht Simmel die auf die „Zeit übertragene Symmetrie“, die eine „schnellste, sichtbarste und unmittelbarste Art“ der Formgebung gegenüber chaotischen Zuständen darstellt.<sup>469</sup> Die rhythmische Lebensführung repräsentiert die durch die Ratio beherrschte symmetrische Zeitgestaltung, mit deren Hilfe die Lebensinhalte, unbeeinflusst von der fluktuierenden Weltbewegung der Gefühle, logisch und systematisch angeordnet werden.

Die traditionelle kollektive Lebensweise der Feudalwirtschaft wurde von diesem allgemeinverbindlichen Schema zur rhythmisch-symmetrischen Zeitgestaltung bestimmt. Ebenso wie Weber die rational beherrschte, methodische Lebensführung im Zusammenhang mit der protestantischen Ethik präzisiert, kommt auch diesem Zeitschema die Bedeutung der Systematisierung des Lebens zu: „Seine einzelnen Provinzen harmonisch um einen Mittelpunkt geordnet, alle Interessen sorgfältig abgestuft und jeder Inhalt eines solchen nur soweit zugelassen, wie das ganze System es vorzeichnet.“<sup>470</sup> Die einzelnen Tätigkeiten wechseln regelmäßig ab, zwischen Aktivitäten und Pausen besteht ein festgesetzter Turnus:

„Im Nebeneinander wie im Nacheinander eine Rhythmik, die weder der unberechenbaren Fluktuation der Bedürfnisse, Kraftentladungen und Stimmungen, noch dem Zufall äußerer Anregungen, Situationen und Chancen Rechnung trägt – dafür aber eine Existenzform eintauscht, die ihrer selbst dadurch völlig sicher ist, daß sie überhaupt nichts in das Leben hineinzulassen strebt, was ihr nicht gemäß ist oder was sie nicht zu ihrem System passend umarbeiten kann.“<sup>471</sup>

„Die psychologisch-historische Bedeutung jener Rhythmik“<sup>472</sup> verändert sich aber durch die moderne Technik und durch die geldwirtschaftliche Entwicklung.

„[...] seit man für Geld alles zu jeder Zeit kaufen kann und deshalb die Regungen und Reizungen des Individuums sich an keinen Rhythmus mehr zu halten brauchen, der, von der Möglichkeit ihrer Befriedigung aus, sie einer transindividuellen Periodizität unterwürfe. [...] Ich erinnere an die Ausdehnung des Transportwesens, das von der Periodizität der Fahrpost zu den zwischen den wichtigsten Punkten fast ununterbrochen laufenden Verbindungen und bis zum Telegraphen und Telephon fortschreitet, die die Kommunikation überhaupt nicht mehr an eine Zeitbestimmtheit binden; an die Verbesserung der künstlichen Beleuchtung, die den Wechsel von Tag und Nacht mit seinen, das Leben rhythmisierenden Folgen immer gründlicher paralyisiert.“<sup>473</sup>

<sup>468</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 676f.

<sup>469</sup> Ebd., S. 681.

<sup>470</sup> Ebd., S. 689.

<sup>471</sup> Ebd., S. 689.

<sup>472</sup> Ebd., S. 681.

<sup>473</sup> Ebd., S. 680.

Simmel vermittelt hier ein Bild vom allgemeinen Kulturleben in der modernen (Geld-) Wirtschaft, in der die herkömmliche zeitliche Grenze mittels der gängigen Funktion des Geldes und der Technik überwunden ist. Mit dem Geltungsverlust des in der Naturalwirtschaft geregelten, 'allgemeinen Rhythmus' zwischen Arbeit und Pause, zwischen Tag und Nacht verändern sich auch die Orientierungskontexte moderner Lebensführung in Bezug auf die zeitliche Einteilung von Tätigkeiten, deren Rahmen je nach unterschiedlicher Akzentgebung auf die sachorientierte Systematik oder personenorientierte Individualität bezogen ist. Die rhythmisch-symmetrische und individuell-spontane Gestaltung der Lebensführung sind die zwei repräsentativen Organisationsformen für die Zeit. Auch diese beiden gegensätzlichen Organisationsformen werden durch die Funktion des Geldes bestimmt, „durch seine Fernwirkungen wie durch seine Reduktion der Dinge auf ein und dasselbe Wertmaß unzählige Schwankungen, gegenseitige Ablösungen von Distanz und Annäherung, Schwingung und Stillstand“ zu nivellieren.<sup>474</sup>

„Auch sein Wesen liegt in der abstrakten Höhe, mit der es sich über alle Einzelinteressen und Stilgestaltungen des Lebens erhebt; es gewinnt seine Bedeutung in und aus den Bewegungen, den Konflikten, den Ausgleichungen aller dieser, ein parteiloses Allgemeines, das in sich nicht den geringsten Anhaltspunkt für oder gegen den Dienst eines spezifischen Interesses enthält. Und nun, ausgerüstet mit all der unvergleichlichen Fernwirksamkeit, Konzentriertheit der Kraft, Überall-Eindringlichkeit, wie sie gerade die Folge seiner Entfernung von allem Partikularen und Einseitigen ist, begibt es sich in den Dienst der partikularen Begehrung oder Lebensgestaltung.“<sup>475</sup>

Diese Funktion des Geldes ermöglicht es den Menschen, die nach der Berechenbarkeit und sicherer Abgewogenheit des Lebens<sup>476</sup> suchen, ihre alltäglichen Lebensinhalte durch die rational beherrschte, rhythmisch-symmetrische Zeitorganisation zu strukturieren. Dieselbe Funktion des Geldes erlaubt es ebenso den nach Freiheit und Individualität suchenden Menschen, den verfestigten sozialen Normen individuelle Entscheidungen vorzuziehen, ihre differenten, alltäglichen Lebensinhalte durch eine spontane und flexible Zeitorganisation anzuordnen.

Aristokraten vermieden gern die Systematik, die generelle Formung, „die den Einzelnen in ein ihm äußeres Schema einstellt“.<sup>477</sup> Nach ihrer Empfindung sollte sich „jedes Gebilde – politischer, sozialer, sachlicher, personaler Art“ – als Eigenständiges in sich zusammenschließen, sich insofern nach seinen eigenen Gesetzen und Forderungen ausleben und sich als eine autonome Welt bewähren. Insofern achteten diese sozialen Oberschichten auf die zufällige Konstellation des Alltagslebens, auf das Zusammentreffen unberechenbarer Wirklichkeitsfragmente, die eigentlich den Reiz einer unverwechselbaren Individualität ausmachen. Zu diesen Oberschichten zählt Simmel die Künstler und die Wissenschaftler, deren berufliche Tätigkeit oft Inspiration und Kreativität erfordert.<sup>478</sup> Wann und wie lange sie sich für eine produktive Phase anstrengen oder eine schöpferische Pause genießen wollen, hängt von der individuell-spontanen Entscheidung ab. Demgegenüber ist die rational beherrschte, systematische Form der Lebensführung geeignet für die nach Erfolg strebenden Menschen, die „die absolute Zweckmäßigkeit und Zuverlässigkeit der Bewegungen, die äußerste Verminderung der Widerstände und Reibungen, das harmonische Ineinandergreifen der kleinsten und der größten Bestandteile“<sup>479</sup> benötigen.

---

<sup>474</sup> Ebd., S. 691.

<sup>475</sup> Ebd., S. 693f.

<sup>476</sup> Ebd., S. 690.

<sup>477</sup> Ebd., S. 688.

<sup>478</sup> Vgl. ebd., S. 684.

<sup>479</sup> Ebd., S. 688.

Hier thematisiert Simmel, dass die industrielle Produktion durch den kürzer werden- den Wechsel von Arbeit und Pause die an die Arbeitsteilung gebundenen Arbeiter zwangsläufig in eine „Abstumpfung des Gefühls für den Rhythmus“ führt. Simmel schätzt die Freiheit zur individuellen Zeitgestaltung, die es verhindert, sich am allge- meinen, leistungsorientierten, inhumanen Zeitbewusstsein der kapitalistischen Indust- riegesellschaft anpassen zu müssen.

## Tempo

Als dritte Dimension des modernen Lebensstils behandelt Simmel das Tempo des Le- bens, das mit der geldwirtschaftlichen Entwicklung immer rascher wurde. Wie die Überlegungen zum Rhythmus leitet er die Tendenz zur Tempobeschleunigung aus dem Verständnis der „Zeit als teuerstem Gut“ ab, als „eines durch Brauchbarkeit und Knappheit bestimmten Wertes“,<sup>480</sup> der mit dem Eindringen wirtschaftlicher Überlegun- gen in alle Lebensbereiche etabliert wurde. Aus dem Bewusstsein, dass Zeit ein be- grenztes Gut ist, das sich durch keinerlei Manipulation vermehren und steigern lässt, entsteht seit dem 19. Jahrhundert eine Reihe von entsprechenden Organisationstech- niken, Methoden und Gewohnheiten zur „Zeitersparnis“. Die ökonomische Umgangs- weise mit der knappen Ressource Zeit führt zur Leidenschaft für die Technik. Durch den Einsatz „Zeit sparender“ Maschinen und Arbeitsverfahren versuchte man, das gleiche Ziel in kürzer Zeit oder mehrere Ziele gleichzeitig zu erreichen.

Die mit der Tempobeschleunigung verbundenen Vorteile für das wirtschaftliche Le- ben sowie die Privatsphäre wurden zu Beginn der Klassischen Moderne als technische Fortschritte betrachtet. So wurzelte der Tempowahn im wirtschaftlichen und techni- schen Leistungsgedanken, berührte aber auch viele davon unabhängige Gebiete wie die Musik und die Malerei. Dass die Gesellschaft als Ganzes einem technisch induzier- ten Zeitdiktat unterliegt, hat weitreichende Konsequenzen auf die Ebene der alltägli- chen Lebensführung. Das Alltagsleben wird hektischer und bringt den Menschen Ru- helosigkeit. Das führte schon damals zu einer lebhaften Diskussion über die „Nervosität“ der Zeit.

Besonders Nietzsche warnte vor dem übertriebenen linearen Zeitsinn, wodurch die innere Reifung der Kulturgüter gefährdet werde. Daher stellte er die für die geistige Existenz moderner Seelen *notwendige Fähigkeit zur Ruhe* in den Mittelpunkt seiner kritischen Auseinandersetzung mit der am technischen Fortschritt verhafteten, moder- nen Zivilisation. Seinen Ansatzpunkt der Lebenskunst entwickelte Nietzsche aus der ethischen Forderung an das moderne Subjekt, dem allgemeinen Strom der Tempobe- schleunigung eine autonome, nach Innen gerichtete Zeitpraxis für die Kunst alltägli- cher Lebensführung entgegenzusetzen.

Im Anschluss an Nietzsche beschäftigte sich Simmel mit der Problematik der Temposteigerung. Es ging ihm um die wachsende Diskrepanz zwischen den Produkten der objektiven Kultur und ihren Schöpfern und Nutzern, um „das Verwachsen der Per- sönlichkeit mit den Gegenständen ihrer Umgebung“,<sup>481</sup> das dadurch entsteht, dass vielfältige Optionsmöglichkeiten für die alltägliche Lebensgestaltung in einem immer schnelleren Entwicklungstempo und unabhängig vom Interesse und Gefühl des Sub- jekts dargeboten werden.

Als Medium für dieses Auseinanderdriften von Ding und Mensch benennt Simmel die Maschine, deren technische Möglichkeiten den Menschen in die Abhängigkeit von Sachzwängen bringt: „Indem die Maschine aber zur Totalität wird, einen immer grö-

<sup>480</sup> Vgl. ebd., S. 707. Es ist interessant zu beobachten, dass Simmel die revolutionierende Bedeutung des Geldes der Einsicht Sebastian Franks verdankt. Nach ihm wird die Zeit zuerst als „ein teures Gut“ bezeichnet. Dies entspricht einem aktuellen Sprichwort für die Wichtigkeit des Zeitwerts: „Zeit ist Geld.“

<sup>481</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 637.

ßen Teil der Arbeit auf sich nimmt, steht sie ebenso dem Arbeiter als eine autonome Macht gegenüber, wie er ihr gegenüber nicht als individualisierte Persönlichkeit, sondern nur als Ausführer einer sachlich vorgeschriebenen Leistung wirkt.“<sup>482</sup>

„Wenige und einfache Gerätschaften sind der Persönlichkeit leichter assimilierbar, während eine Fülle von Mannigfaltigkeiten dem Ich gegenüber gleichsam Partei bildet; das findet seinen Ausdruck in der Klage der Hausfrauen, daß die Pflege der Wohnungsausstattung einen förmlichen Fetischdienst fordere und in dem gelegentlich hervorbrechenden Haß tieferer und ernsterer Naturen gegen die zahllosen Einzelheiten, mit denen wir unser Leben behängen.[...] Die wenigen, undifferenzierteren Gegenstände konnte diese eher mit sich durchdringen, sie setzten ihr nicht die Selbständigkeit entgegen wie ein Haufe spezialisierter Dinge. Diese erst, wenn wir ihnen dienen sollen, empfinden wir als eine feindliche Macht.“<sup>483</sup>

Mit dieser kulturkritischen Argumentation über die paradoxen Folgen moderner technologischer Zivilisation trägt Simmel meines Erachtens zur Vertiefung der aktuellen Debatte um den Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit eines souveränen Umgangs mit der knapper werdenden Ressource Zeit und der Beschleunigung des allgemeinen Lebenstempos bei. Es stellt sich die Frage, welchen Stellenwert seine Überlegung zum Tempo im aktuellen Kontext haben kann.

### **Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens**

Simmel leitet die Beschleunigung des Lebens aus der Verdichtung der Geldverhältnisse ab. 1. aus der Vermehrung der Geldmenge; 2. aus der Zentralisierung der Geldgeschäfte und 3. aus der Geschwindigkeit des Geldumlaufs. Dass die Vermehrung der zur Verfügung stehenden Geldmenge das Tempo beschleunigt, analysiert Simmel im Zusammenhang mit der Einkommenserhöhung, die zu mehr Konsum anregt und dadurch die Steigerung des Warenumsatzes fördert. Dabei betont Simmel die „psychologische Veränderungserscheinung“, dass die bloße Vermehrung des Geldeinkommens, unabhängig von der Tatsache, dass auch der Warenpreis steigt, die „Versuchung zum Geldausgeben“ vermehrt.<sup>484</sup> Die „beschleunigenden Wirkungen der Geldvermehrung auf den Ablauf der ökonomisch-physischen Prozesse“ beobachtet er in den Entwicklungen des massenhaft in Umlauf gebrachten Papiergeldes, das die Entwertung des Geldes und damit einhergehend die Preiserhöhung der Waren fördert. Der Preisanstieg infolge der Papiergeldvermehrung führt zu „Spekulationen, die zu ihrer Abwicklung gewachsene Geldvorräte erfordern“.<sup>485</sup> Er beschreibt als Folge eine Inflation mit umwälzenden Konsequenzen: „Das massenhaft fabrizierte Geld, das am Anfang noch zu höherem Wert kursiert hatte, erlitt die fürchterlichsten Einbußen. Dadurch konnte heute arm sein, wer gestern noch reich war; und umgekehrt, wer dauernde Werte für geliehenes Geld erworben hatte, zahlte seine Schuld in inzwischen entwertetem Gelde zurück und wurde dadurch reich.“<sup>486</sup> Die Verschlechterung der Verhältnisse und die Entwertung des Geldes fördert das Bedürfnis, möglichst schnell das wertlose Geld loszuwerden oder gegen Ware zu tauschen. Es tritt die beachtenswerte Erscheinung im wirtschaftlichen Tauschakt auf, nämlich die Unverhältnismäßigkeit des Besitzes zwischen den zwei Parteien des wirtschaftlichen Verkehrs, also zwischen „leichter und spontaner“ Geldausgabe des Käufers und „bedenklicher und zögernder“ Geldannahme

---

<sup>482</sup> Ebd., S. 637.

<sup>483</sup> Ebd., S. 638.

<sup>484</sup> Ebd., S. 697.

<sup>485</sup> Ebd., S. 698.

<sup>486</sup> Ebd., S. 699.

des Verkäufers. Über diesen ökonomisch-psychologischen Prozess bewirkt die Geldvermehrung die Beschleunigung des Lebenstempos.

Einen spezifischen Einfluss des Geldes auf die Tempobeschleunigung des Lebens analysiert Simmel zweitens im Hinblick auf die Zentralisierung der Geldgeschäfte. Es geht um die Funktion des Geldes, die Werte in eine abstrakte Form zu komprimieren, „seine Wirkung in die weitesten Fernen zu erstrecken“, aber auch umgekehrt, „die größte Wertsumme in die kleinste Form zusammenzudrängen“.<sup>487</sup> Vermöge dieser formalen Funktionalität verbindet das Geld die getrennten Geschäfte in einem finanziellen Zentrum.

„Die industrielle Produktion ist schon komprimierbarer: der Fabrikbetrieb stellt eine räumliche Kondensierung gegenüber dem Handwerk und der Hausindustrie dar, das moderne Industriezentrum ist ein gewerblicher Mikrokosmos, in den jede in der Welt vorhandene Gattung von Rohstoffen strömt, um zu Formen gestaltet zu werden, deren Ursprünge weltweit auseinanderliegen.[...] Der Komprimierbarkeit der Werte vermöge des Geldes, und des Geldes vermöge seiner immer abstrakteren Formen entspricht nun die der Geldgeschäfte. In dem Maß, in dem die Wirtschaft eines Landes mehr und mehr auf Geld gestellt wird, schreitet die Konzentrierung seiner Finanzaktionen in großen Knotenpunkten des Geldverkehrs vor.“<sup>488</sup>

Als vereinheitlichendes Ausdrucksmittel des Wertes bringt das Geld unterschiedliche Waren zum Tausch, vergleicht ihre Wertverhältnisse und reguliert das Verhältnis von Angebot und Nachfrage der Waren auf dem Markt. Durch das Tauschmittel Geld konzentriert sich der Handelsverkehr und wird territorial gesehen dichter. Da zunehmender Handelsverkehr notwendigerweise größere Mengen Geldes erfordert, versucht das Geld „sich mit anderem Gelde, mit allen möglichen Werten und ihren Besitzen zusammenzubringen“.<sup>489</sup> Auch das führt zu einer Steigerung des Lebenstempos.

„Die Tendenz des Geldes, zusammenzufließen und sich, wenn auch nicht in der Hand eines Einzelnen, so doch in lokal engbegrenzten Zentren zu akkumulieren, die Interessen der Individuen und damit sie selbst an solchen zusammenzuführen, sie auf einem gemeinsamen Boden in Berührung zu bringen, und so – wie es auch in der von ihm dargestellten Wertform liegt – das Mannigfaltigste in den kleinsten Umfang zu konzentrieren, diese Tendenz und Fähigkeit des Geldes hat den psychischen Erfolg, die Buntheit und Fülle des Lebens, das heißt also sein Tempo zu steigern.“<sup>490</sup>

Als anderen Motor der Tempobeschleunigung des Lebens bezeichnet Simmel das dem modernen Kapitalismus zugrunde liegende, ökonomische Zeitbewusstsein: Zeit ist Geld.<sup>491</sup> Als charakteristisches Symbol für die Zeitökonomie nennt Simmel die Börse, eine typische Form des Finanzzentrums, in dem „die Werte in kürzester Zeit durch die größte Zahl von Händen hindurch gejagt werden“.<sup>492</sup> Mittels dieses lokal vereinigten Finanzzentrums werden die Abwägung, Verteilung und Ausgleiche wirtschaftlicher Interessen am raschesten und deutlichsten in Bewegung gesetzt. Der Börsenmarkt spiegelt wider, inwieweit die Bewegung des Geldes das Lebenstempo beschleunigt.

„Und davon ist es nun sowohl Ursache wie Wirkung, daß die Börse, das Zentrum des Geldverkehrs und gleichsam der geometrische Ort all jener Schätzungswechsel, zugleich der Punkt der

---

<sup>487</sup> Ebd., S. 704.

<sup>488</sup> Ebd., S. 704.

<sup>489</sup> Ebd., S. 706.

<sup>490</sup> Ebd., S. 706f.

<sup>491</sup> Vgl. Wendorff, Zeit, S. 383.

<sup>492</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 707.

größten konstitutionellen Aufgeregtheit des Wirtschaftslebens ist: ihr sanguinisch-cholerisches Schwanken zwischen Optimismus und Pessimismus, ihre nervöse Reaktion auf Ponderabilien und Imponderabilien, die Schnelligkeit, mit der jedes den Stand verändernde Moment ergriffen, aber auch wieder vor dem nächsten vergessen wird – alles dies stellt eine extreme Steigerung des Lebenstempos dar, eine fieberhafte Bewegtheit und Zusammendrängung seiner Modifikationen, in der der spezifische Einfluß des Geldes auf den Ablauf des psychischen Lebens seine auffälligste Sichtbarkeit gewinnt.“<sup>493</sup>

Zur Steigerung des Lebenstempos tritt als dritter Faktor die Geschwindigkeit des Geldumlaufs dazu. Dies geschieht dann, wenn das Geld ins „allgemeine Interessenzentrum“<sup>494</sup> rückt. Nach Simmel ist das Geld ein zeitlos gültiges Ausdrucksmittel für die bewegliche Wirklichkeit wie ein ruheloser Fluss, in dem das Verhältnis seiner flüchtigen Dinge nach dem „beständigsten“ Maßstab, dem „Wirtschaftswert“ bemessen wird. Das Geld ist „der Allgemeinbegriff der Dinge, insofern sie wirtschaftlich sind“,<sup>495</sup> indem es das zwischen den wirtschaftlichen Gütern bestehende Verhältnis symbolisch ausdrückt und dieser Strömung gegenüber stabil bleibt. Anhand dieser Tauschfunktion trägt die unablässige Bewegung des Geldes zur Tempobeschleunigung des modernen Lebens bei, solange immer mehr Dinge ins Interessenzentrum des Geldverkehrs rücken.

„Die Bedeutung des Geldes liegt darin, daß es fortgegeben wird; sobald es ruht, ist es nicht mehr Geld seinem spezifischen Wert und Bedeutung nach. Die Wirkung, die es unter Umständen im ruhenden Zustand ausübt, besteht in einer Antizipation seiner Weiterbewegung. Es ist nichts als der Träger einer Bewegung, in dem eben alles, was nicht Bewegung ist, völlig ausgelöscht ist, es ist sozusagen actus purus.“<sup>496</sup>

## Simmel und die Problematik des Tempos

Sombart<sup>497</sup> charakterisiert mit Recht den modernen Wirtschaftsmenschen durch das Interesse an Schnelligkeit und Rekord. Seit der klassischen Moderne steigerte sich das allgemeine Lebenstempo zusammen mit dem technologischen Fortschritt ununterbrochen. Parallel dazu erlebt die „Problematik des Tempos“ eine Hochkonjunktur in den wissenschaftlichen Diskussionen. Tempo war und ist ein Reizwort für Kritiker und die Verfechter des zivilisatorischen Fortschritts. Für die Vertreter ist die allgemeine Temposteigerung ein Kennzeichen für die Erhöhung des materiellen Lebensstandards, die Kritiker empfinden sie als eine Quelle der Verunsicherung in Bezug auf die Denk-, Verhaltens- und Lebensweise.<sup>498</sup>

In der Kontroverse zwischen beiden Positionen verstärkt sich die Bewegung, in kritischer Distanz zur fortschrittsfanatischen Beschleunigung besonders wirtschaftlicher Bereiche die „Langsamkeit und Ruhe des überkommenen, konventionellen Lebensstils“ wiederzuentdecken und sich so eine größere Sensibilität für unterschiedliche Lebenstempi zu bewahren. Ziel ist ein erfülltes Lebensgefühl, das für viele moderne Menschen wegen ständiger Optionssteigerungen zur Verfeinerung des Lebensstils schwer erreichbar ist.

Der zivilisatorische Fortschritt beschert dem modernen Menschen ein Zeit-Paradox. Die Zeit wird dort am knappsten, wo durch fortschrittliche Produktivitätssteigerung am

---

<sup>493</sup> Ebd., S. 708.

<sup>494</sup> Ebd., S. 708.

<sup>495</sup> Ebd., S. 715.

<sup>496</sup> Ebd., S. 714.

<sup>497</sup> Vgl. Sombart, *Wirtschaft*, S. 80-104.

<sup>498</sup> Vgl. Toffler, Erwin: *Der Zukunftsschock*, S. 22ff.

meisten getan wird, um aus weniger Zeit mehr herauszuholen. Für die Privatsphäre gilt: *Je höher der materielle Wohlstand, desto knapper die Freizeit*. Denn für die Nutzung eines Überangebotes fehlt die Zeit.<sup>499</sup> Da die Lebensgestaltungswünsche vieler Menschen unersättlich sind, aber die ihnen zur Verfügung stehende Zeit begrenzt ist, entsteht das subjektive Gefühl von Zeitknappheit, obwohl der Umfang der Freizeit im Vergleich zu früher viel größer geworden ist. So schafft diese Optionssteigerung kein erfülltes und zufriedenes Lebensgefühl, sondern eine unerträgliche zeitliche Enge.

Zu betonen ist, dass das Gefühl von Zeitknappheit mit dem ambivalenten Prozess der Individualisierung zusammenhängt.

Diese Ambivalenz der Moderne thematisiert Hörning in seiner Untersuchung über den Zusammenhang von Technik und Zeit.<sup>500</sup> Die Durchdringung alltäglicher Lebensführung durch das technische Organisationsprinzip und die technischen Geräte war ein Symbol für den Sieg des unantastbaren Fortschrittsglaubens und des damit verbundenen mathematisch-naturwissenschaftlichen und rationalistischen Weltbildes. Nach seiner Diagnose scheitert aber die Vision der Klassischen Moderne, „ihre Zeitprobleme durch immer aufwendigeren Einsatz von immer raffinierterer Technik zu lösen.“<sup>501</sup> Die Menschen der heutigen Gesellschaften sind von einem Arsenal von „Beschleunigungs- und Zeitsparmaschinen“ umgeben und dennoch verfangen in Zeitnöten, aus denen sie „die technischen Geräte retten sollten“.<sup>502</sup> Hörning plädiert für eine andere Betrachtungsweise.

„Zeitprobleme werden nicht immer als Zeitnot oder -knappheit thematisiert, sondern als Frage der Zeitgestaltung. In den Vordergrund rückt damit der Wunsch, nicht unbedingt Zeit zu beschleunigen, zu verkürzen, einzusparen, zu verdichten, sondern Prozesse je nach Situation variabel zu gestalten.“<sup>503</sup>

Notwendiger wird die Umgestaltung des eingeschliffenen Zeitarrangements, das Konzept einer überlegten, methodischen Zeitgestaltung für die alltägliche Lebensführung. Eine ähnliche Sicht auf diese Problematik liefert Baeriswyl. Er geht davon aus, dass die gegenwärtigen „Tempo-Exzesse“ in eine „ökonomische, ökologische, politische, soziale und psychologische Sackgasse“ führen.<sup>504</sup> Er plädiert für ein völlig *neues* Zeitmanagement entgegen der Lehre vom ökonomischen Umgang mit der Zeit. Die ökonomische Sichtweise, die Zeit auf Geldwerte zu reduzieren und jede Minute auszunutzen, erhöht die „Zeitknappheit“. Das führt zu einer Abwertung all jener Zeiten, die sich nicht oder nur schwer einer Ökonomisierung unterwerfen lassen, beispielsweise die Zeit für Hausarbeit oder Kindererziehung. Immer schwerer fällt es dem modernen Menschen, *sich Zeit zu lassen* bei alltäglichen Lebensgenüssen wie dem Essen, dem Besuch kultureller Veranstaltungen, dem Sparziergang usw.

Jedoch setzt sich die Tempobeschleunigung in fortentwickelten Industriegesellschaften weiter durch. Das Leitmotto: *Die Schnellen fressen die Langsamen*, avancierte zum Sprichwort im internationalen Management. Man handelt gemäß der Forderung: „Nur wer sich dem Rhythmus der immer kürzer werdenden Zeitabstände flexibel anpasst, hat noch Aussicht auf Erfolg im Geschäft, im Beruf und Karriere.“<sup>505</sup> Ein Vertre-

<sup>499</sup> Für Gross gründet die Moderne in dem „dem Menschen eingeborenen Begehren nach mehr“, das die moderne Gesellschaft zur Produktion und Konsumtion neuerer, besserer und vielfältigerer Optionen treibt. Vgl. Gross, Multioptionsgesellschaft, S. 31.

<sup>500</sup> Vgl. Hörning/Ahrens/Gerhard: Zeitpraktiken, S. 9.

<sup>501</sup> Dies., Zeitpraktiken, S. 9.

<sup>502</sup> Ebd., S. 9.

<sup>503</sup> Ebd., S. 13.

<sup>504</sup> Baeriswyl, Michel: Das Hexeneinmaleins des Zeitmanagements und die Angst, etwas zu verpassen, S. 63.

<sup>505</sup> Mutius, Bernhard von: Geschwindigkeit und Flexibilität, S. 51.



ter der Tempoerhöhung ist Glotz, der sich dem Pathos einer „innerweltlichen Askese“ für die individuelle Entschleunigung des Lebens entgegenstellt. Glotz geht davon aus, dass die Kulturkämpfe um die richtige Lebensführung sich „in der Zweidrittelgesellschaft der Zukunft um ‚Beschleunigung und Entschleunigung‘ drehen werden“.<sup>506</sup> Er warnt die Kritiker der Tempobeschleunigung vor dem Verlust an Wohlstand:

„Wer anpassungsfähig, beweglich, rastlos ist, wird ein gutes Stück nach oben kommen. [...] Wer den Übergang zur Informations- und Wissensgesellschaft mit ihrer hohen Rate der Geschwindigkeitsänderung bewusst verzögern wollte, müsste schmerzhaft Wohlstandverluste in Kauf nehmen.“<sup>507</sup>

Einige dieser Ansätze weisen darauf hin, dass die moderne Gesellschaft dem Individuum kein einheitliches Zeitschema für die alltägliche Lebensgestaltung anbieten kann. Das heißt, dass sich die einzelnen Individuen, seien es Gegner oder Befürworter der Tempobeschleunigung, selbst entscheiden müssen, welche subjektiven Tempi sie für ihre alltägliche Lebensführung einschlagen. In diesem Punkt der Individualisierung wird Simmels Überlegung zur Stilbestimmtheit des Tempos mit der aktuellen Zeitproblematik verknüpft.

In seiner Geldtheorie führt Simmel aus, dass die Weltökonomie Hand in Hand mit dem technologischen Fortschritt das allgemeine Lebenstempo beschleunigt, solange sich das Geld geographisch weiter bewegt. Hier liefert Simmel eine ähnliche kritische Argumentation zu technischen Geräten wie Hörning. Simmel wusste, dass die Technik ein wesentlicher Bestandteil des modernen Alltagslebens und der modernen Kultur geworden war.<sup>508</sup> Auch Simmel beobachtete, dass technische Geräte das moderne Alltagsleben vom Transportwesen bis zur Kommunikation mit unvorstellbarem Tempo veränderten. Neben dem Geld ist es die Technik, die die Überwindung von Raum und Zeit ermöglicht.

Probleme tauchen auf, wenn die technische Umwelt, die der Mensch für sich erschafft, unabhängig vom menschlichen Willen und Interesse eigenständige Strukturen entwickelt und somit den Menschen in neue Unfreiheiten und Sachzwänge versetzt. Simmel vertritt die Ansicht, dass die technischen Systeme und Prozesse nur dann sinnvoll sind, wenn sich der Mensch diese aneignen kann. Da sich aber die Technik schneller entwickelt als der Mensch, entsteht die Gefahr, dass der Mensch zum Appendix der Technik wird, die ursprünglich ein Mittel zum Zwecke menschlicher Bedürfnisbefriedigung war. So bringt die Technisierung unserer alltäglichen Lebensführung Simmel zufolge den Verlust an Seelenhaftigkeit, Innerlichkeit, Individualität und Persönlichkeit mit sich. Trotz dieser scharfen Kulturdiagnose bietet Simmel keinen Lösungsvorschlag für die mit der Temposteigerung zusammenhängenden Probleme. Doch lässt sich sagen, dass Simmel seine Hoffnung auf die Autonomie des modernen Subjektes setzt, ein selbstbestimmtes, innenorientiertes Tempo einschlagen zu können.

An dieser Stelle ist Simmel richtungsweisend für die derzeitige Kulturkritik, die die ständige Temposteigerung als Modernisierungsfalle betrachtet und darüber hinaus die Priorität der Eigenzeit gegenüber der Weltzeit formuliert. Aus gängiger ökonomistischer Sicht gilt die Tempobeschleunigung als Patentrezept dafür, möglichst viele Möglichkeiten in einem einzigen Leben erschöpfend zu nutzen. Kritiker dieser Zeitperspektive heben hervor, dass gerade in der Multioptionsgesellschaft, in der alles zu jeder Zeit möglich ist, die Askese des „Verzichtes“ und der „Reduktion“ nach dem Prinzip der

<sup>506</sup> Glotz, Peter: Die beschleunigte Gesellschaft, S. 131.

<sup>507</sup> Ebd., S. 138.

<sup>508</sup> Über den Einfluss der Technik auf das heutige Alltagsleben siehe Rapp, Friedrich: Die Dynamik der modernen Welt, S. 121ff.

Relevanz und der Definition des Notwendigen das Rezept für ein erfülltes Leben sei. So betrachtet Anders<sup>509</sup> das asketische Prinzip der „Bescheidung nicht angesichts von Knappheit, sondern angesichts von Überfluss“ als einen modernen kategorischen Imperativ.

Es geht um eine neue Souveränität im Umgang mit Zeit, um eine autonome Zeitgestaltung des Individuums, sich von genormten Zeitvorgaben unabhängig zu machen, über die Zeit selbst zu bestimmen und sie entsprechend den eigenen Bedürfnissen oder der inneren Uhr „situativ und flexibel einzusetzen“.<sup>510</sup> Eine selbstbestimmte, variable Zeitgestaltung, die Tempo und Rhythmus gemäß individueller Entschleunigung bestimmt, eröffnet den Ausweg aus den negativen Folgen einer unaufhaltsamen Tempobeschleunigung sowie der mit ständigem Zeitdruck zusammenhängenden inneren Unruhe und Unzufriedenheit. Besonders im Zeitalter der Globalisierung und der Digitalisierung, in dem permanente kulturelle Umbrüche das Individuum zur Umorientierung persönlicher Lebensführung sowie -entwürfe zwingen, schafft die Entwicklung eines verlässlichen, individuellen Zeitstils die Basis für die praktische Bewältigung alltäglicher Lebensführung, deren mannigfaltige Inhalte sonst schutzlos einer neuen Unübersichtlichkeit ausgeliefert werden.

---

<sup>509</sup> Anders, Günter: Die Antiquiertheit des Menschen, S. 393.

<sup>510</sup> Mutius, Geschwindigkeit, S. 53.

### III

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

### Zur Einordnung der Kulturosoziologie Bourdieus in die gegenwärtige Lebensstilforschung

Alle Menschen dieser Welt sind, unabhängig von Nationalitäten und Kulturen, den Gesetzen der menschlichen Natur unterworfen. Sie haben Gefühle wie Freude, Angst, Wut und Trauer, sie brauchen soziale Zuwendung und Liebe, sie kämpfen um die Sicherung des eigenen Daseins und müssen irgendwann sterben. Das ist die Realität, mit der alle gleichermaßen konfrontiert sind. Alles, was die menschliche Natur ausmacht, wird aber von unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich interpretiert. Sterben müssen wir alle – *wie* Kulturen jedoch mit dem Tod umgehen, *wie* sie das Sterben interpretieren und es deshalb mit unterschiedlichen Werten, Normen, Ritualen und Symbolen versehen, ist jedoch ganz unterschiedlich.<sup>508</sup> Dies gilt auch dafür, dass der Mensch essen muss, aber *in unterschiedlicher Art und Weise* feste Nahrung zu sich nimmt: ein Asiate mit den Stäbchen, ein Araber auch mit den Händen, ein Europäer mit Messer und Gabel.

So stellt die Kultur ein *Deutungssystem der Welt* dar, das sich in unterschiedlichen Mythen, Religionen, Weltanschauungen und Philosophien ausdrückt. Eine Kulturgemeinschaft stellt für seine Mitglieder ein kollektives, symbolisches Sinn- und Orientierungssystem dar, auf dessen Grundlage sie bestimmte Handlungen als „gut“ oder „schlecht“, als „schön“ oder „hässlich“, als „normal“ oder „unnormal“ wahrnehmen, empfinden und bewerten. Insofern wird Kultur als Ein- und Zugang zum sozialen Leben erlernt, durch Tradition weitervermittelt und erlebt dabei einen ständigen Wandel durch ihre Abhängigkeit von Veränderungen sozioökonomischer Lebensbedingungen. Beispielsweise: Die Entstehung des Kapitalismus und die damit einhergehende Auflösung der ständischen Hierarchien in Europa brachte den Wandel der auf kollektivistischer Lebensweise basierenden traditionellen Kultur in Richtung der vom Individualismus geprägten modernen Kultur mit sich. Ersetzt wurde der an sozialer Hierarchie orientierte Verhaltenskodex der „alten“ Europäer durch ein selbstbewusstes und autonomes Handeln, unterstützt durch die nach Verwirklichung des Gleichheits- und Freiheitsideals strebende moderne Demokratie. Dabei darf nicht übersehen werden, dass das überlieferte kulturelle Erbe auf nationalstaatlicher Ebene im gesellschaftlichen Transformationsprozess in die Moderne nicht einfach verschwindet, sondern einen wesentlichen Formenwandel erlebt, ohne dabei seine Wurzeln zu verlieren. Allerdings erleben die Nationalstaaten den Kulturwandel nach ihren unterschiedlichen politischen Ereignissen ganz unterschiedlich, zuweilen eher im Kontinuum der Vergangenheit als im Bruch damit, mal umgekehrt.

Festzuhalten bleibt an diesen sozial- und kulturanthropologischen Begriffsinhalten der Kultur, dass in der Kulturlage der Gegenwart widergespiegelt wird, wie die allgemeinen sozialökonomischen Lebensbedingungen auf kognitive Wahrnehmung, moralische Wertempfindung bzw. ästhetischen Geschmack und soziales Verhalten des Individuums einwirken. In diesem Kontext sieht Neidhardt das Forschungsziel der allgemeinen Kulturosoziologie darin, „die kollektiven Dimensionen handlungsrelevanter

<sup>508</sup> Zur Begriffsgeschichte der Kultur im ethnologisch-kulturwissenschaftlichen Kontext siehe Müller, Klaus: Das Unbehagen mit der Kultur, S. 16ff.

Sinnkonstruktionen auszumessen, ihre speziell gesellschaftlichen Bedingungen zu erfassen, ihre Eigendynamik zu erkennen und dann auch aufzuzeigen, dass sie selber ‚soziale Tatsachen‘ darstellen, die dem Einzelnen überwiegend als so selbstverständlich erscheinen, dass er sich ihrer kaum bewusst ist“.<sup>509</sup>

Diese Aufgabenbestimmung der Kulturosoziologie durch Neidhardt steht dem Anliegen der Kulturosoziologie Bourdieus nahe. Es gibt dafür drei Anhaltspunkte. Aus seiner ethnologischen Studie entwickelte Bourdieu eine klare Einsicht in die unmittelbare Prägekraft der nationalspezifischen Kultur für die Wahrnehmung, die Disposition und das Handeln ihrer Mitglieder. Was Bourdieu dabei mehr bewegt, ist die Dimension der Klasse in der Kultur und zwar, dass soziale Klassen innerhalb derselben Kulturgemeinschaft aus spezifischer Umgangsweise mit natürlichen Bedürfnissen eine jeweils eigenständige Kultur entwickeln und in den klassenspezifisch differenten Kulturen soziale Ungleichheitsverhältnisse zum Ausdruck kommen.

Ausgehend von dieser These, macht Bourdieu auf ein zunehmendes Einwirken der Sozialstruktur und Kultur auf die steigenden Pluralisierungs- und Ästhetisierungstendenzen des Lebensstils seit der 1970er Jahren in Frankreich aufmerksam, wie auch auf die Einflussnahme in entgegengesetzter Richtung. Für Bourdieu ist diese Tendenz ein Zeichen dafür, dass die allgemeine Wohlstandserhöhung der unteren Klasse die Aneignung der ehemals zu den Statussymbolen der Oberklasse zugehörigen spezifischen Art und Weise des Kulturkonsums ermöglicht, was aber nicht die Ablösung sozialer Ungleichheitsverhältnisse bedeutet, sondern nur die Erweiterung der herkömmlichen, ökonomisch definierten Sozialstruktur in die Sphäre der klassenspezifisch differenzierten Kultur. Darüber hinaus thematisiert er im Rahmen seiner Lebensstilanalyse die *politische* Funktion der Kultur als verborgenem Mechanismus zu Verschleierung und Legitimation der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse. Für die politische Konzeptualisierung der Kultur versucht Bourdieu den gängigen kollektiven Glauben, Kultur sei eine von gesellschaftlichen Machtverhältnissen autonome, heilige Sphäre, als eine Illusion zu entlarven.

Um diese veränderte soziale Wirklichkeit zu erfassen, legte Bourdieu die empirische Lebensstilforschung an die französische Gesellschaft der 1970er Jahre an. Bourdieu geht davon aus, dass sich das alte Problem sozialer Ungleichheit und der Klassenkonflikt in der modernen Gesellschaft trotz der Chancengleichheit zu schulischer Bildung und sozialem Aufstieg und der wohlfahrtsstaatlichen Sozialpolitik nicht abschwächt, sondern auf der symbolischen Ebene des kulturellen Diskurses zwischen den Lebensstilen reproduziert. Als Beleg hierfür weist er den spezifischen Zusammenhang von Lebensstil und Klasse nach. Dabei konstatiert Bourdieu, wie ich im ersten Kapitel angedeutet habe, dass sich das an Begriffen wie Klassen, Schichten und Stand verhaftete, strukturtheoretische Paradigma heute nicht mehr als geeignetes Erklärungsmodell für die veränderte soziale Wirklichkeit erweist, nachdem „die am Lebensstandard orientierte Wohlstandsgesellschaft der 50er und 60er Jahren in die Wohlfahrtsgesellschaft der 70er Jahre mit der Hinwendung zur Lebensqualität zu einer Überfluss- bzw. Kulturgesellschaft der 80er Jahre und ihrer Orientierung am Lebensstil“<sup>510</sup> transformiert wurde.

Im Fokus auf diesen Sozialstrukturwandel schlägt dann Bourdieu das Konzept „Lebensstil“ als analytische Kategorie des Sozialkulturellen vor, das als Ergänzung zur Eindimensionalität der herkömmlichen ökonomischen Schichtungs- und Klassentheorie dienen soll, als neue analytische Kategorie, mit deren Hilfe das Gesamtbild veränderter sozialer Wirklichkeit angemessener beschrieben werden kann.

Mit Hilfe des Lebensstilkonzeptes untersucht Bourdieu die Sozialstrukturen in den spätmodernen, fortentwickelten westlichen Industriegesellschaften im Zusammenhang

<sup>509</sup> Neidhardt, Friedhelm: Einleitung, S. 10.

<sup>510</sup> Funke, Harald/Schroer, Markus: Lebensstilökonomie, S. 219.

mit ihrer Kultur und leitet eine *Wende* von den gängigen sozioökonomisch fundierten Modellen sozialer Ungleichheit zu handlungs- und kulturtheoretischen Ansätzen ein. Dadurch leistet er einen maßgeblichen Beitrag zur akademischen Bewegung des „Cultural turn“, was mit dem Rückgang der auf dem Basis-Überbaumodell von Marx fußenden, ökonomistischen Sozialtheorie einher ging. Nun vertritt Bourdieu im Umkreis des Poststrukturalismus, der Semiotik und der Phänomenologie neben Foucault und Latour die französische Kulturtheorie, die den klassischen, auf die Struktur reduzierten Gesellschaftsbegriff durch die Neuverortung des Sozialen und ein verändertes Verständnis des Handelns zu erneuern versucht. Demnach ist die soziale Welt weder als „ein System ‚sozialer Tatsachen‘ noch als ein gegebener externer Gegenstand zu begreifen, sondern als eine subjektabhängig konstruierte soziale Welt“, als eine durch das Wahrnehmen und Handeln des Subjekts konstituierte Welt. Insofern geht es bei den kulturtheoretischen Ansätzen darum, *wie* die Subjekte die Wirklichkeit sehen, interpretieren und ihre unterschiedlichen Wirklichkeitskonstrukte in jedem Interaktionsmoment miteinander austauschen.

Bourdieu's Beitrag zu dieser konstruktivistisch inspirierten Kulturtheorie ist seine auf dem Habituskonzept basierende *Sozialisierungstheorie*. Danach werden wir daraufhin sozialisiert, die Verhaltensweisen, den Geschmack und die Lebensgewohnheiten der uns zugehörigen Klasse frühzeitig als Teil unserer Persönlichkeit zu begreifen und die Wirklichkeit unbewusst durch den Filter des mit unserer Klassenlage verbundenen sozialen Kontextes selektiv wahrzunehmen und zu empfinden. In dieser Hinsicht hält Bourdieu jede individuelle Sicht auf die Welt, jede Geschmacksrichtung, die kulturelle Praxis der Lebensstilisierung bewirkt, für *klassenspezifisch*. Daher untersucht er den Lebensstil im Zusammenhang mit Klasse und interpretiert die Pluralität der Lebensstile als Ausdruck für das Aufeinanderprallen der voneinander abgegrenzten, klassenspezifischen Weltsichten und Geschmackspräferenzen.

Dabei unterstreicht er, dass es sich bei diesem Aufeinanderprallen verschiedener Weltsichten um den auf die symbolische Sphäre der Kultur überlagerten Kampf um mehr Macht handelt. Bourdieu thematisiert hier die soziale Funktion des *Lebensstils als Quelle der Statuszuweisung und der Distinktion zwischen sozialen Klassen*. Aus dieser für die französische Kulturtheorie spezifischen machttheoretischen Perspektive leitet er schließlich eine allgemeine Gültigkeit der klassischen Klassen- und Schichtenkonzepte als die Zugänge einer Gesellschaftsanalyse ab. Um die Dimension der Kultur in die Sozialstrukturanalyse zu integrieren, entwickelt er eine neu ausgerichtete Klassen- und Kapitaltheorie und geht damit seiner Fragestellung nach einer homologischen Beziehung zwischen sozialer Hierarchie objektiver Positionen und symbolischer Hierarchie subjektiver Geschmacksrichtungen nach.

In diesem Kapitel werde ich diese einzelnen Themen der Lebensstilanalyse Bourdieus genauer darstellen. Einleitend hebe ich hervor, dass das zentrale Anliegen der Lebensstilanalyse die *Entmystifizierung des Geschmacks* ist. Ich werde verdeutlichen, dass Bourdieu mit seinem *Habituskonzept* die gängigen objektivistischen und subjektivistischen Theorieansätze überwinden will, die Klassentheorie mit der Kulturtheorie, den Strukturalismus mit der Handlungstheorie und der Theorie des Interaktionismus verknüpft. In diesem Zusammenhang behandelt er die folgenden Fragen: In welchem Zusammenhang stehen die fortschreitende Entwicklung der Sozialstruktur und die Verfeinerung des kulturellen Lebens?, durch welche kognitiven, sozialpsychologischen Leit motive treten soziale Akteure in Wechselwirkung?, in welcher Art und Weise reproduziert sich die soziale Welt durch den Wechselwirkungsprozess der agierenden und reagierenden Akteure?, warum gewinnt die Ästhetik dabei an zentraler Bedeutung?

## Problemzusammenhänge der Lebensstilanalyse

Bourdieus Hauptwerk, *Die feinen Unterschiede*, ist eine umfassende theoretische sowie empirische Studie über die Funktionslogik der Kultur als „System der Unterscheidungsmerkmale“<sup>511</sup> in der sozialen Welt am Beispiel der französischen Gesellschaft der Nachkriegszeit. Gemeint ist mit dem System der Unterscheidungsmerkmale die soziale Funktion der Kultur als Klassifikationsschema der Eingliederung der Gesellschaftsmitglieder in eine soziale Hierarchie, als Erkennungszeichen ihrer jeweiligen Klassenzugehörigkeit und der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede in den objektiven Lebensbedingungen sowie der subjektiven Werthaltungen, Einstellungen und Verhaltensmuster.

Nach Bourdieu zeigen sich diese Unterscheidungsmerkmale in den soziokulturellen Formen des Lebensstils. Die Klassenzugehörigkeit und die Klassenunterschiede der und zwischen den Menschen äußern sich in einer Fülle von Lebensstilmerkmalen, z. B. der Wohnungseinrichtung, den Speisen, Musikwerken, der Häufigkeit der Konsumtion von Kultur, den Verhaltensweisen bei gesellschaftlichen Zeremonien etc. Bourdieu stellt fest, dass diese kulturellen Alltagspraktiken mit der Klassenzugehörigkeit übereinstimmen. Daraus entwickelt er die hierarchisch geordneten Klassenkulturen, die das Gefüge sozialer Ungleichheit aufrechterhalten sollen.

Als zentrales Merkmal der Klassenzugehörigkeit nennt Bourdieu das Geschmacksvermögen, wobei die Geschmacksunterschiede zwischen „vulgär“ und „distinguiert“ ihm zufolge aus den ungleichen Lebensbedingungen resultieren. So macht Bourdieu nicht ohne Grund im Vorwort zu den *feinen Unterschieden* klar, dass der Schwerpunkt seiner Kultursoziologie darauf liegen soll, „auf die überlieferten Probleme der kantischen Kritik der Urteilskraft wissenschaftlich zu antworten und in der Struktur der sozialen Klassen das Fundament der Klassifikationssysteme auszumachen“.<sup>512</sup> Im Gegensatz zur für die kantische Ästhetik grundlegenden Vorstellung des Geschmacks als angeborener Naturgabe versucht Bourdieu im Lager des französischen Strukturalismus und Dekonstruktivismus die „soziale Konstituiertheit des Geschmacks“ aufzuzeigen. Danach ist das Geschmacksvermögen nicht angeboren, sondern innerhalb der entsprechenden Lebensbedingungen erlernt. Bourdieu bezeichnet den Geschmack als ein leiblich angeeignetes Kulturkapital, das neben dem ökonomischen eine konstitutive Rolle für die Pluralisierung des Lebensstils spielt.

Daraus entwickelt Bourdieu eine Theorie differenter Kapitalien: ökonomischer, kultureller und sozialer. Mit Hilfe dieser neuen Kapitaltheorie illustriert er, dass sich die Sozialstruktur auf der vertikalen Achse in die Arbeiterklasse, das Kleinbürgertum und die Bourgeoisie und auf der horizontalen Achse in die Klassenfraktionen wie das Besitzbürgertum, das Bildungsbürgertum sowie das alte und neue Kleinbürgertum differenziert. Bourdieu typologisiert die Lebensstile nach den ungleich verteilten Kapitalvolumina und nach dem Gegensatz von ökonomischem und kulturellem Kapital. Darüber hinaus versucht Bourdieu schließlich aufzuzeigen, dass die soziale Wirklichkeit durch die „Wechselbeziehungen zweier Räume – dem ökonomisch-sozialen und dem der Lebensstile“<sup>513</sup> – konstituiert wird.

Um diese Räume zu verknüpfen, wendet Bourdieu „Transformationsregeln“ an. Diese Aufgabe erfüllt Bourdieus Konzept des Habitus als *strukturiertes* und *strukturierendes* Prinzip, das erklärt, dass unsere Körperhaltung, unsere Mimik und Gestik, also alle körperlichen Bewegungsmuster *nicht angeboren*, sondern innerhalb eines bestimmten Herkunftsmilieus *sozialisiert* sind. Beispielsweise lernen die Kinder aus gehobenen, gesellschaftlich hoch positionierten Elternhäusern den aufrechten Gang

<sup>511</sup> Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede*, S. 12.

<sup>512</sup> Ebd., S. 14.

<sup>513</sup> Ebd., S. 12.

des Stolzes, eine distinguierte Sprache und ebensolches Benehmen, sie eignen sich leiblich die Kompetenz zum Kultur- und Kunstkonsum an etc. So sind die sozialen Strukturen im Habitus verinnerlicht und der Habitus erzeugt wiederum in Homologie zu den verinnerlichteten Strukturen lebensstilrelevante Praxis. Auf diese Weise transformiert der Habitus soziale Differenzen zwischen sozioökonomischen und kulturellen Lebensbedingungen in die Unterschiede der Lebensstile.

Bourdieu versucht mit dem Begriff Habitus die Frage zu beantworten, warum Menschen die soziale Welt bewusst verändern können, die Strukturen der Herrschaft sich trotzdem unverändert reproduzieren. Die Reproduktion sozialer Strukturen ist nach Bourdieu deswegen möglich, weil der Habitus das Handeln berechenbar organisiert, so dass es dazu tendiert, die Bedingungen, unter denen er geschaffen wurde, zu reproduzieren.

„Deshalb, weil die von den objektiven Bedingungen [...] dauerhaft eingprägten Dispositionen gleichermaßen Aspirationen wie Praxisformen erzeugen, die mit den objektiven Bedingungen in Einklang stehen und gleichsam vorrangig deren objektiven Erfordernissen und Anforderungen angepasst sind, werden die unwahrscheinlichsten Ereignisse ausgeschlossen.“<sup>514</sup>

Bourdieu verweist gerne auf Leibniz' Spruch, dass wir Menschen „>>in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten<< sind“<sup>515</sup>. Daher interessiert er sich für die Konstruktion von Gruppen oder Klassen, die unter ähnlichen Sozialisationsbedingungen einen homogenen Habitus haben und in einer ähnlichen Situation ähnlich handeln. Die für die herkömmliche Handlungstheorie zentralen Begriffe Subjekt oder Individuum, Autonomie oder Individualität bzw. Willensfreiheit haben keinen Platz innerhalb seiner Theoriekonstruktion. Dennoch erklärt Bourdieu, dass sein Habitusbegriff die Akteure nicht als determiniert von der Struktur betrachtet. In gewissem aber eingeschränktem Maße handeln sie frei. Diese Erklärung rief wegen ihrer begrifflichen Unschärfe viele Kritiken hervor. Bourdieu versucht mit diesem Habitusbegriff, die für die herkömmlichen sozialwissenschaftlichen Theoriekonstruktionen typischen Dichotomien von Individuum und Gesellschaft, Körper und Geist, Subjekt und Objekt, Determinismus und Freiheit zu überwinden.

Die bisherige Darstellung zeigt, dass Bourdieus empirische Lebensstilanalyse Teil eines von durch thematische Vielfalt und eigenständigen Begriffen charakterisierten soziologischen Theoriegebäudes gestützt wird. Im Zentrum der Theorie steht seine kultursoziologisch erarbeitete, mehrdimensionale Ungleichheitstheorie, deren Zweck darin besteht, die Konstitution und Reproduktion sozialer Wirklichkeit aus sozialer Ungleichheit zu begreifen und die verborgenen Mechanismen der Machtverhältnisse im sozialen Leben durch den Filter der Kultur und der Kunst aufzudecken.<sup>516</sup> Daher nehmen die Kunstsoziologie des Geschmacks, die Alltagssoziologie der symbolischen Interaktion und die Bildungssoziologie eine wichtige Stelle innerhalb seiner „Ungleichheitstheorie“ ein.

## Theoretisches Fundament zur empirischen Lebensstilanalyse

Der Habitusbegriff ist ein geeigneter Zugang zum soziologischen Theoriegebäude Bourdieus. Er erhellt, wie Bourdieu seine Kapital- und Klassentheorien mit der Soziologie des Geschmacks verbindet. Gleichzeitig ist der Habitusbegriff die Antwort auf die

---

<sup>514</sup> Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, S. 167.

<sup>515</sup> Bourdieu, Unterschiede, S. 740.

<sup>516</sup> Vgl. Müller, Kultur, S. 163.

in den *feinen Unterschieden* verfolgte Frage, warum die sozioökonomische Lage, der ästhetische Geschmack und die kulturellen Praktiken in Übereinstimmung mit der Klassenzugehörigkeit stehen.

## Soziologische Erkenntnistheorie

„Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus.“<sup>517</sup>

Bourdieu zufolge ist eine angemessene Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit nur aus der Totalität zu gewinnen, „die sowohl den objektiven Sinn der anhand messbarer Regelmäßigkeiten organisierten Verhaltensformen als auch die einzelnen Beziehungen umschließt, in denen die Individuen zu ihren objektiven Existenzbedingungen und dem objektiven Sinn ihres Verhaltens stehen“.<sup>518</sup> Für diese totale Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit sind sowohl der Subjektivismus als auch der Objektivismus unzureichend, und darum muss der Gegensatz zwischen beiden überwunden werden.

Im Bereich sozialwissenschaftlicher Theorie- und Methodendiskussion manifestieren sich die abstrakten philosophischen Positionen von Subjektivismus und Objektivismus in einer Reihe von begrifflichen, theoretischen und methodologischen Gegensätzen.<sup>519</sup> Innerhalb der Soziologie drückt sich diese Spaltung in den Gegensatzpaaren von Individuum und Gesellschaft, Lebenswelt und System, Interaktionismus und Funktionalismus, Phänomenologie und Strukturalismus, Verstehen und Erklären, interpretatives und normatives Paradigma usw. aus. Für Bourdieu sind all diese Gegensatzpaare künstlich, weil sie tatsächlich in einer unzertrennlichen Relation stehen. Ausgehend von diesem epistemologischen Grundsatz, dem Primat der Relation, setzt er sich auf der erkenntnistheoretischen und methodologischen Ebene mit der jeweiligen Lücke der subjektivistischen bzw. objektivistischen Theorieansätze auseinander.

Dem Subjektivismus innerhalb der Soziologie rechnet Bourdieu die unter dem Sammelbegriff „interpretative Paradigma“ gehandelten Theorieansätze zu, z. B. die phänomenologische Soziologie Schütz' im Anschluss an die philosophische Phänomenologie Husserls, die Ethnomethodologie Garfinkels und die interaktionistische Soziologie von Goffman. Dazu zählen auch die Handlungssoziologie Touraines und der methodologische Individualismus Boudons. Innerhalb der Philosophie findet der Subjektivismus seine Vertreter in den auf das „Prinzip der Handlungsfreiheit und Selbstverantwortlichkeit“<sup>520</sup> rekurrierenden Theorieansätzen wie dem subjektiven Intuitionismus, der Wesensphilosophie und insbesondere dem Existentialismus. Gemeinsam ist all diesen subjektivistischen Theorieansätzen der Personalismus: Sie führen das Denken, Wahrnehmen, Empfinden und Handeln sozialer Akteure auf deren eigene Wesensart und eigenen Willen und Entscheidungen zurück und stellen individuelle Unterschiede in der Begabung und Leistung als natürliche Unterschiede fest.

Diese Vorstellung der „fixen Natur“, die als das psychologische Ventil der „Motivationen“, „Tendenzen“, „Bedürfnisse“, „Bestrebungen“, „Wünsche“ fungiert,<sup>521</sup> bezeichnet Bourdieu als „charismatische Ideologie“, die die sozialen Konstitutionsbedingungen des Subjektiven ausblendet. Der Irrtum des „subjektivistischen“ Forschungsverfahrens, die Referenz der objektiven Beziehungen hinter subjektiven Wesensmerkmalen auszuklammern, beschreibt Bourdieu so:

<sup>517</sup> Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn, S. 49.

<sup>518</sup> Ebd., S. 24, Fußnote 11.

<sup>519</sup> Vgl., Schwingel, Bourdieu, S. 35.

<sup>520</sup> Bourdieu, Pierre: Zur Soziologie der symbolischen Formen, S. 18.

<sup>521</sup> Ebd., S. 26.



„Die Wesensphilosophie und der Begriff der Natur, die sich wechselseitig voraussetzen und einschließen, sind noch in einer bestimmten naiven Verwendung von Untersuchungskriterien wie Geschlecht, Alter, Rasse oder Intelligenz am Werke. So z. B. wenn man Eigenschaften, die mit diesen Kriterien zusammenhängen, als natürliche und notwendigermaßen ewige Gegebenheiten, d. h. als unabhängig von den historischen und sozialen Bedingungen ansieht, die ihr erst in einer gegebenen Gesellschaft zu gegebenem Zeitpunkt ihre Spezifität verleihen. Eine derartige Wesensvorstellung, wie sie in den funktionalistischen Theorien der Stratifikation gespenstert, erfüllt daher nur allzu leicht die Funktion einer Art ‚Soziodizee‘: Wie es nach Leibniz von aller Ewigkeit her im Wesen Cäsars beschlossen ist, dass er den Rubikon überschreiten wird, ist das Schicksal eines jeden sozialen Subjekts gemäß dieser Logik totaliter in seiner Natur beschlossen, die man nach ihrer Psychologie oder Biologie, z. B. nach ihren ‚Gaben‘ zu bestimmen sucht.“<sup>522</sup>

Dagegen argumentiert Bourdieu, dass die unterschiedliche Bezeichnung individueller Persönlichkeit als „vulgär“ oder „distinguiert“, „vornehm“ oder „gewöhnlich“ keineswegs ein Hinweis auf natürliche Charakterunterschiede, sondern auf die unter den materiell und kulturell ungleichen Sozialisationsbedingungen erworbenen, dauerhaften Dispositionen sei. Bourdieu stellt die Formel auf: *vom Haben übers Erlernen zum Sein*. In dieser Hinsicht kritisiert er die Idee des von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen unabhängigen, autonomen Individuums als ideologisches Konstrukt der Subjektphilosophie (besonders der von Sartre). Gleichzeitig kritisiert er auch die erkenntnistheoretische Position der phänomenologischen Soziologie, „die soziale Welt als eine natürliche und selbstverständlich vorgegebene Welt“ zu begreifen und die „Frage nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit“ auszuschließen.<sup>523</sup> Für Bourdieu ist die wertneutrale Bestandsaufnahme und die rein deskriptive Beschreibung der phänomenologischen Erscheinung von sozialer Welt nicht gleichbedeutend mit der Erkenntnis sozialer Wirklichkeit, weil sie auf der unkritischen Reproduktion der Primärerfahrungen sozialer Akteure mit der sozialen Welt beruht.

Bourdieu's Kritik an phänomenologisch-subjektivistischer Soziologie ist nicht denkbar ohne Bezug zum strukturalistischen Objektivismus Durkheims. Durkheim diskreditiert eine phänomenologische Beschreibung der Primärerfahrungen sozialer Akteure als wissenschaftlich unzureichend, weil die Erlangung objektiver Kenntnis den Bruch mit den vorwissenschaftlichen Erkenntnissen und Begriffen fordert. Die Alltagssprache enthält eine bestimmte, praktische Auffassung der Wirklichkeit, die vermeintlich als realistisch verstanden wird. Diese alltägliche Sichtweise der sozialen Welt bezeichnet Bourdieu in Übereinstimmung mit Durkheim als Spontansozologie,<sup>524</sup> der es an Objektivierung des subjektiv gemeinten Sinns mangelt und die daher eine Reihe von Mythen und ideologischen Vorurteilen vorbehaltlos als Teil der Realität beschreibt. Demgegenüber stellt Bourdieu als Protagonist des französischen Dekonstruktivismus ideologisches Alltagswissen und -begriffe wie z. B. Kunst infrage. Kunst wird im alltäglichen Sprachgebrauch „fraglos“ als eine autonome und „heilige“ Sphäre wahrgenommen, die mit politischen und kommerziellen Zwecken nichts zu tun hat. Die objektive Erkenntnis, dass diese mystifizierende Sicht von Kunst eine völlig andere soziale Wirklichkeit konstruiert und den Blick auf ihre ideologische Funktion verschleiern, ist nach Bourdieu nur durch den Bruch mit der Alltagssprache möglich.

Bourdieu bestreitet die Sinnhaftigkeit der sozialen Welt, wenn Theorieansätze, die nach objektiver Erkenntnis über die soziale Welt streben, vernachlässigt werden. Zu diesen Theorieansätzen gehört der klassische Strukturalismus in der Linguistik von de

<sup>522</sup> Ebd., S. 21, Fußnote 9.

<sup>523</sup> Ders., Entwurf, S. 147.

<sup>524</sup> Siehe Ders./Chamboredon, J. C.: Soziologie als Beruf, S. 29.

Saussure, in der Anthropologie von Lévi-Strauss und des philosophischen Marxismus von Althusser. Den Objektivismus innerhalb der Soziologie vertritt Durkheim durch seinen methodologischen Grundsatz, soziale Tatbestände wie ein Ding zu behandeln und dabei die subjektiven Faktoren zu eliminieren. Gemeinsam sind diesen Ansätzen die Untersuchungsgegenstände der von Subjekten relativ unabhängigen Sachverhalte, wie objektive Funktionen, Gesetze, Systeme oder Strukturen. Von diesen Ansätzen, besonders der strukturalen Anthropologie, lernte Bourdieu das relationale Denken, dass „die einzelnen Elemente ihre Eigenschaften nur den Beziehungen, die sie untereinander zu einem System verbinden, bzw. der Funktion verdanken, die sie in dem System erfüllen“.<sup>525</sup>

Methodologisch gesehen ist der Relationismus nicht anderes als der Holismus, der alle Elemente im Relationssystem betrachtet und aus der Gesamtheit entsprechender Beziehungen die synthetischen strukturellen Effekte herausstellt. Gemäß dieser holistischen Methodologie betrachtet Bourdieu die ökonomische, kulturelle oder soziale Problemkonstellation „als System“, das „nicht durch irgendeinen substantiellen ‚Gehalt‘, sondern allein durch die Kombinationsgesetze ihrer konstitutiven Elemente bestimmt“ ist.<sup>526</sup> Daher richtet sich Bourdieus Blick auf die Frage nach den objektiven Konstitutionsbedingungen des individuellen Gefühls-, Denk- und Handlungsmusters. Dennoch ist Bourdieu der Meinung, dass die Methodologie der strukturalistischen Anthropologie keine vollständig objektive Wissenschaftstheorie liefert. Sie richtet ihr Augenmerk nur darauf, eine „Theorie des Systems der objektiven Beziehungen aufzustellen“,<sup>527</sup> ohne Berücksichtigung, „dass die objektiven Beziehungen letztlich nur mittels des Systems der Dispositionen ihrer Träger existieren und sich nur durch das Produkt der Verinnerlichung objektiver Bedingungen realisieren“.<sup>528</sup> Daraus entsteht die Gefahr des „Strukturrealismus“, die Bourdieu folgendermaßen formuliert.

„Wenn man dem Studium der Relationen zwischen objektiven Beziehungen das Studium der Relationen zwischen den Individuen und jenen Beziehungen opfert oder die Frage der Beziehung zwischen diesen beiden Beziehungstypen ignoriert, verfällt man in einen Strukturrealismus. Da ein solcher Realismus der Struktur an die Stelle eines Realismus des Elements tritt, hypostasiert er die objektiven Beziehungssysteme, als bildeten diese bereits außerhalb der Geschichte des Individuums sowie der Geschichte der Gruppe bestehende Totalitäten.“<sup>529</sup>

Bourdies kritische Distanzierung von der strukturalen Anthropologie ist ein Ergebnis seiner ethnologischen Forschungsarbeit *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*, die er als philosophisch geschulter soziologischer Konvertit<sup>530</sup> während des Algerienkriegs verfasste. Ursprünglich sollte das Buch eine an der strukturalen Anthropologie Levi-Strauss' angelegte, ethnomethodologische Studie über die kulturelle Semantik einer traditionellen Gesellschaft sein. Während der empirischen Forschung merkte Bourdieu aber, dass „die Logik der Praxis eine eigene Logik ist, die in keiner kulturellen Semantik einzufangen ist, die ihr wundersam widersprechen kann, ohne dass die Widersprüche wahrgenommen oder gar akut würden“.<sup>531</sup>

---

<sup>525</sup> Ders., *Formen*, S. 11.

<sup>526</sup> Ebd., S. 12.

<sup>527</sup> Ebd., S. 38.

<sup>528</sup> Ebd., S. 39f.

<sup>529</sup> Ebd., S. 39.

<sup>530</sup> Vgl. Flaig, Egon: Pierre Bourdieu, S. 365. Es muss daran erinnert werden, dass Bourdieu ursprünglich Philosophie studierte. Er wechselte von der Philosophie zur ethnologischen Anthropologie auch wegen seiner Erfahrungen mit der algerischen Gesellschaft. An seinen soziologischen Werken merkt man, welche hervorragende philosophische Ausbildung Bourdieu hat.

<sup>531</sup> Ebd., S. 362.

Die abstrakten philosophischen Theorien scheiterten an den Problemen der unausgesprochenen, aber über bedeutungsvollen sozialen Sinn verfügenden kulturellen Praktiken, die jegliche hermeneutisch verfahrenende kulturwissenschaftliche Arbeit erschwerten. Denn die ritualisierte Handlung der kabyllischen Gesellschaft gehorcht nicht den Regeln in normativer, sondern in „manipulativer“ Hinsicht, also den Möglichkeiten, „entlang (derer) man die ‚Regeln‘ manipulieren darf oder nicht darf“.<sup>532</sup> Man handelt „strategisch“, indem man je nach Situation Normen ständig neu interpretiert. Hier gewinnt Bourdieu die kostbare Einsicht, dass die philosophische Theorie mit der „Logik der Praxis“ nichts zu tun hat. Daraufhin wendet er sich gegen alle Arten von Theorieunternehmen, soziale Prozesse oder Phänomene auf *scholastische* Weise erklären zu wollen.<sup>533</sup> Dementsprechend entwarf er dann seine eigene „Theorie der Ökonomie der Praxis“, die seinen epistemologischen Bruch sowohl mit dem Objektivismus der strukturalen Anthropologie Levi-Strauss' als auch mit dem Subjektivismus in der Tradition der phänomenologischen, hermeneutischen und ethnomethodologischen Ansätze verkündete. Zentral für diese neuausgerichtete Theorie der Praxis ist der Begriff des *Habitus*, der die jeweils entgegengesetzten Hindernisse des Subjektivismus' und Objektivismus' überwinden sollte.

### Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis

„Zwischen dem System objektiver Regelmäßigkeiten und dem System der direkt wahrnehmbaren Verhaltensformen vollzieht sich stets eine Vermittlung. Diese Vermittlung leistet der Habitus, geometrischer Ort der Determinismen und Entscheidungen (*déterminations*), kalkulierbaren Wahrscheinlichkeiten und erlebten Hoffnungen, der objektiven Zukunft und des subjektiven Entwurfes. In diesem Sinne verstanden, d. h. als System der organischen oder mentalen Dispositionen und der unbewussten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, bedingt der Habitus die Erzeugung all jener Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, die der so wohlbegründeten Illusion als Schöpfung von unvorhersehbarer Neuartigkeit und spontaner Improvisation erscheinen, wenngleich sie beobachtbaren Regelmäßigkeiten entsprechen; er selbst nämlich wurde durch und innerhalb von Bedingungen erzeugt, die durch eben diese Regelmäßigkeiten bestimmt sind.“<sup>534</sup>

In dieser Darstellung des Habitusbegriffs erläutert Bourdieu, weshalb die Wahrnehmung, die Disposition und die Handlungen sozialer Akteure Produkte von langfristiger Verinnerlichung sozialer Strukturen sind und die sozialen Strukturen gleichzeitig reproduzieren. Durch dieses Habituskonzept versucht Bourdieu, die einseitigen methodologischen Mängel des Subjektivismus und Objektivismus zu überwinden und darüber hinaus die homologische Beziehung zwischen dem Raum sozialer Positionen und dem der Lebensstile nachzuweisen.

Dieser Versuch ist ein Theorieunternehmen, die Lücke der herkömmlichen ökonomistischen Sozialstrukturanalysen durch die kulturalistisch-handlungstheoretische Perspektive zu ergänzen. Daher bestreitet Bourdieu die Grundsatzthese der sozialen Ungleichheitsforschung nicht: Die Klassenunterschiede und das damit zusammenhängende Spiel der Distinktion bestehen trotz der wohlfahrtsstaatlichen Sozialpolitik, durch die Chancengleichheit zu Bildung und sozialem Aufstieg die auf dem ständischen Moment der Herkunft beruhenden, sozialen Ungleichheitsverhältnisse

---

<sup>532</sup> Ebd., S. 370.

<sup>533</sup> Die scholastische Haltung betrachtet die Welt nicht aus der Perspektive des Gegenstandes, sondern aus der der Wissenschaft. So sieht die Welt für jede wissenschaftliche Schule anders aus. Diese Gefahr der theorieorientierten Konstruktion der Welt kann nach Bourdieu nur dadurch überwunden werden, wenn der Forscher vom Primat der unmittelbaren Praxisbezüge vor der abstrakten Theorie ausgeht.

<sup>534</sup> Bourdieu, *Formen*, S. 40.

auszugleichen. Verändert ist nur die *Differenzierung der Sozialstruktur*. Sie wirkt nicht nur von oben nach unten, sondern ebenso entlang einer horizontalen Achse.

Bourdieu entwickelt das Habituskonzept als eine „Theorie des Erzeugungsmodus‘ der Praxisformen“. <sup>535</sup> Er definiert die Habitusformen als „Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierter Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen“. <sup>536</sup> Seine sozialanthropologische Grundannahme liegt mitunter darin, dass soziale Akteure mit systematisch strukturierten Anlagen ausgestattet sind, die für ihre Praxis und die Klassifizierung der Praxis der andern im symbolischen Bedeutungssystem konstitutiv sind.

Damit stellt er seine Habitustheorie der voluntaristischen bzw. rationalistischen Handlungstheorie entgegen, die das Prinzip der Handlung in der „freien“ Entscheidung des Individuums sucht. Die freie Entscheidung des Individuums setzt die Bewusstheit oder Intention voraus. Demgegenüber betont Bourdieu den „unbewussten“ und „impliziten“ Charakter des Handelns, das ohne lange und genaue Reflexion automatisch zustande kommt. Dies erklärt Bourdieu durch die frühzeitige Ausbildung des Habitus: „[...] er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen [...]“. <sup>537</sup> Um es mit Rehbein auszudrücken: „Der Habitus ist eine Art psychosomatisches Gedächtnis. In ihm sind frühere Handlungsweisen gespeichert, die in ähnlichen Situationen abgerufen werden. Das heißt, der Habitus ist eine Tendenz, so zu handeln, wie man es einmal gelernt hat. Mit dem Lernen übernimmt man ein Muster, das für die Wiederholung parat bleibt. Durch mehrfache Wiederholung prägt sich das Muster ein, es wird habitualisiert. In der Habitualisierung wird eine Handlung zur Gewohnheit.“ <sup>538</sup>

Dabei geht es Bourdieu um die *Umgebung* der Sozialisation, also die Herkunftsfamilien, die von der Geburt an materiell und kulturell unterschiedliche Lernbedingungen anbieten. Die Kinder aus gesellschaftlich unterschiedlich situierten Elternhäusern lernen schon frühzeitig von der Umgebung her völlig andere Lebensinhalte und Lebensformen. Dazu gehören die Wohnungseinrichtung wie die Geselligkeit. Sie entwickeln daraus ganz *unterschiedliche Bilder von Wirklichkeit und Menschen*, den unterschiedlichen Sinn für Schönheit, Sprache, Manieren, Körperhaltung etc. „In den Dispositionen des Habitus ist somit die gesamte Struktur des Systems der Existenzbedingungen angelegt, so wie diese sich in der Erfahrung einer besonderen sozialen Lage mit einer bestimmten Position innerhalb dieser Struktur niederschlägt. Die fundamentalen Gegensatzpaare der Struktur der Existenzbedingungen (oben/unten, reich/arm, etc.) setzen sich tendenziell als grundlegende Strukturierungsprinzipien der Praxisformen wie deren Wahrnehmung durch.“ <sup>539</sup>

Dennoch gerät die soziale Genese der Habitusform, seine klassenspezifische Determination, in Vergessenheit. Daher werden die spezifische Disposition, die Geschmacksrichtung, das spezifische Wahrnehmungs- und Handlungsmuster häufig als natürliche Veranlagung eines Individuums erklärt. Für Bourdieu aber ist die Antriebskraft, die ein Individuum in spezifischen Situationen regelmäßig handeln lässt, nicht die so genannte individuelle Natur, sondern das Dispositionssystem des Habitus‘, der in ähnlichen Situationen die in der Sphäre des Unbewussten akkumulierten Erinnerungen und Erfahrungen aktivieren kann. In dieser Hinsicht ist der Habitus die Grundlage dessen, was Bourdieu als „den sozialen Sinn“ bezeichnet. In seinem Werk *Sozialer Sinn* thematisiert Bourdieu, wie sich die soziale Laufbahn und Position des Menschen in seiner „leiblichen Hexis“, d. h. in seiner körperlichen Haltung und Bewe-

---

<sup>535</sup> Ders., Entwurf, S. 164.

<sup>536</sup> Ebd., S. 165.

<sup>537</sup> Ders., Sozialer Sinn, S. 101.

<sup>538</sup> Rehbein, Boike: Die Soziologie Pierre Bourdieus, S. 90.

<sup>539</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 279.

gung ausdrückt: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbeachtbares Wissen, sondern das ist man.“<sup>540</sup> Der Körper ist also sozialisiert, die soziale Vergangenheit lebt in ihm fort. Inwieweit die sozialen Strukturen im Körper eingepägt sind, erklärt Bourdieu durch den sozialen Sinn, der mit der automatischen Sicherheit eines Instinkts situationsgemäß angemessene Praktiken organisiert. Der soziale Sinn des Habitus' synthetisiert nach Schwingel<sup>541</sup> alle praxisrelevanten Sinne, neben den traditionellen fünf Sinnen den allgemeinen Wirklichkeits- und Orientierungssinn, den moralischen Sinn für das Sakrale, den politischen Sinn, den ästhetischen Sinn etc. So umfasst der Habitus nicht nur die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster in kognitiver und motorischer Hinsicht, sondern auch die Muster der Emotionen und der Empfindungen in affektiver und evaluativer Hinsicht.

Bourdieu verknüpft die Funktion des Habitus' als Wahrnehmungs-, Denk-, und Handlungsschema mit seiner Klassifikationstheorie, die seinem strukturalistischen Gesellschaftsverständnis zugrunde liegt. Es geht um das Ordnungs- und Klassifikationssystem, mit dessen Hilfe die Akteure die soziale Welt interpretieren und sich innerhalb der spezifischen Praxisfelder zurechtfinden. Für Bourdieu reproduzieren sich die sozialen Strukturen durch alltäglich geschehende Interaktionen in verschiedenen sozialen Gefügen, wobei die sozialen Akteure die spezifischen Unterscheidungszeichen, die sich in stilistischen Merkmalen der Persönlichkeit und kulturellen Praktiken des Lebensstils manifestieren, erkennen, und damit die soziale Position des Gegenübers, und ihm einen entsprechenden Platz einräumen.

### Die Theorie der Klassifikation

Nach Bourdieu nutzt die Gesellschaft ein Gliederungssystem der sozialen Ordnung, das auf den Kategorien von Teilung, Unterteilung und Einteilung, Stratifikation und Klassifikation basiert. Er geht davon aus, dass die zahlreich verketteten Verhältnisse und mehrfach kodierten Strukturen der sozialen Welt mit Hilfe von Kategorisierungs- bzw. Klassifikationssystemen der sozialen Ordnung erkennbar sind. Daher hält Bourdieu die Klassifikation in verschiedenen Gesellschaftsbereichen für die grundlegende Wahrnehmungskategorie der sozialen Welt. Hier merkt man, dass Bourdieus Erkenntniszugang zur sozialen Welt die Klassentheorie ist. Bourdieu will erklären, wie die Gesamtstruktur der ausdifferenzierten Sozialordnung auf der vertikalen Ebene einerseits und auf der horizontalen andererseits durch die praxiserzeugende Wirkung des Habitus' reproduziert wird.

Dieses Prinzip ist Bourdieu zufolge für die Klassifizierungsarbeit der Beobachtungsgegenstände konstitutiv; es ermöglicht Unterscheidung und Homogenisierung und markiert Grenzen, um klar sehen zu können, wozu und wohin diese und jene materiellen Objekte oder persönlichen Eigenschaften, Geschmäcker und Verhaltensformen gehören. In klassentheoretischer Hinsicht dient dieses kognitive Schema von Unterscheidung und Homogenisierung dazu, die Zugehörigkeit der einzelnen, lebensstilrelevanten, kulturellen Konsumgüter und Praktiken einer bestimmten Klasse zuzuordnen. Nach Bourdieu leistet der Habitus als Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschema diese Arbeit, die unendliche Fülle der Beobachtungsgegenstände einzuordnen. Die angesammelten Erfahrungen setzen die Fähigkeit im Körper fest, den Sinn der dinglichen oder persönlichen Sachverhalte im sozialen Kontext zu dechiffrieren. In diesem Zusammenhang spricht er auch von der „Genese der mentalen Strukturen und Klassifikationen“.<sup>542</sup> Der „Habitus ist Erzeugungsprinzip objektiv

<sup>540</sup> Ders., Sozialer Sinn, S. 135.

<sup>541</sup> Vgl. Schwingel, Markus: Bourdieu und das intellektuelle Feld Frankreichs, S. 58.

<sup>542</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 730.

klassifizierbarer Formen von Praxis und Klassifikationssystem (prinzipium divisionis) dieser Formen“.<sup>543</sup>

Gemäß des durch den Habitus angelegten Orientierungssinns definieren sich die Individuen und Gruppen als „wir“ gegenüber den „Anderen“ und überlegen zugleich die Ausschließung („das ist nichts für uns“) und Einschließung der vom gemeinsamen Klassifikationssystem geschaffenen Eigenschaften.<sup>544</sup> Bourdieu leitet dieses Phänomen aus dem Zusammenhang zwischen Klassenzugehörigkeit und Geschmack ab. Die Menschen einer Klasse entwickeln, beeinflusst von ähnlichen Existenzbedingungen und den damit zusammenhängenden Lebenserfahrungen, einen homogenen Geschmack, der sie dazu veranlasst, eine Gruppe zu bilden und sich zugleich von der benachbarten Gruppe zu unterscheiden. Bourdieu beschreibt die bisherigen Gedankengänge in folgendem Zitat:

„Dafür, dass die soziale Ordnung sich fortschreitend in den Köpfen und Gehirnen der Menschen festsetzt, sorgen neben den mit den jeweiligen sozialen Verhältnissen gegebenen unterschiedlichen und Unterschiede produzierenden Konditionierungsprozessen die der Sozialstruktur und deren strukturierender Wirkung zugrundeliegenden Ein- und Ausschließungen, die Vereinigungen (Heiraten, emotionale Bindungen, Zweckbündnisse, etc.) und Trennungen (Unvereinbarkeiten, Brüche, Auseinandersetzungen, Kämpfe etc.), sorgen all die Rangordnungen und Klassifikationssysteme, die den – zumal kulturellen – Objekten, den Institutionen (wie der Schule) oder auch der Sprache eingebunden sind, dafür sorgen nicht zuletzt auch die Bewertungen, Urteile, Rangzuweisungen und Maßregelungen, die, in den alltagspraktischen Begegnungen und Interaktionen gang und gäbe, von den eigens dafür eingerichteten Institutionen wie Familie und Schule aufoktroiert werden. Aus gesellschaftlichen Unterteilungen und Gliederungen werden das gesellschaftliche Weltbild organisierende Teilungsprinzipien.“<sup>545</sup>

Nun fügt Bourdieu zu dieser abstrakten Klassifikationstheorie die Machtperspektive, die einen zentralen Stellenwert in seiner Soziologie hat. Danach werden soziale Räume oder Felder von ungleichen Machtverhältnissen zwischen Herrschenden und Beherrschten, von Monopolisten im Zentrum und Laien in der Peripherie bevölkert. Nach diesem herrschaftssoziologischen Standpunkt handelt es sich auf unterschiedlichen Feldern der sozialen Welt vorrangig um den Kampf um *Macht und Prestige*. Jedes Feld (wie Politik, Wissenschaft, Kultur, Kunst) ist also ein Machtfeld, ein Bereich, in dem es um die Herrschaft über das jeweilige Feld geht, um die Verfügungsmacht über knappe Ressourcen und Chancen, die letztendlich eine hohe soziale Position versprechen. Selbstverständlich richtet sich Bourdieus herrschaftssoziologische Analyse auf die Gegenwart der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft, die durch die Verselbstständigung der *autonomen Felder mit einer eigenständigen Funktionslogik* gekennzeichnet wird.

Bourdieu analysiert die unterschiedlichen Gesellschaftsbereiche wie Politik, Wissenschaft, Kunst etc. als autonome Felder, deren komplexitätssteigernde Entwicklung zur wachsenden Differenzierung, zur ungleichen Ressourcenverteilung und ungleichen Zugangschancen und Einflussmöglichkeiten führt. Daraus folgt, dass eine beschränkte Zahl von Personen, die die Zugangsbedingungen erfüllen, an einem Spiel teilnehmen, von dem die anderen ausgeschlossen sind. „Je mehr sich das politische Feld konstituiert, desto mehr verselbständigt es sich, professionalisiert sich, desto mehr haben die Professionellen die Tendenz, auf die Laien herabzusehen.“<sup>546</sup> Daraus bildet sich das System der Klassifikationen, das Ordnungssystem sozialer Ungleichheit, das

<sup>543</sup> Ebd., S. 137.

<sup>544</sup> Vgl. ebd., S. 746.

<sup>545</sup> Ebd., S. 734.

<sup>546</sup> Ders.: Das politische Feld, S. 44.

nach Bourdieu im Großen und Ganzen durch den stetigen Kampf zwischen den für die Erhaltung bestehender Sozialstrukturen sorgenden, etablierten Machteliten und den nach Veränderung strebenden, beherrschten Bevölkerungsschichten ausgetragen wird.

Bourdieu lenkt unseren Blick auf die Konkurrenzkämpfe zwischen den am Spiel beteiligten Gruppen. Ihnen geht es auch um die Legitimität ihrer Definition von Politik oder Kunst. „Der Kampf, den die Professionellen untereinander ausfechten, ist zweifellos die Form par excellence des symbolischen Kampfes um die Bewahrung oder Veränderung der sozialen Welt durch die Bewahrung oder Veränderung der Sicht- und Teilungsprinzipien.“<sup>547</sup> Die gegenwärtige soziale Welt wird normalerweise von den Laien in der Alltagswelt stillschweigend als selbstverständlich hingenommen. Sie reproduziert sich wiederum in den praxisgenerierenden Dispositionen der Habitusformen, gerade weil die bewirken, dass man das bekannte Umfeld für das richtige und einzig mögliche hält. Diese unhinterfragte Welt bezeichnet Bourdieu als *Doxa*.<sup>548</sup> Zu ihr gehört der verwandte Begriff *illusio*.

Wie oben illustriert, stellt sich jede gesellschaftliche Praxis bei Bourdieu als Kampf um knappe Ressourcen und Positionen dar. Aus dieser Perspektive haben alle auf einem spezifischen Feld Agierenden einen gemeinsamen Glauben an die Spielregeln und die Einsätze, den Bourdieu als *illusio* bezeichnet. Jedes Feld hat seine eigene *illusio* und seine eigenen Einsätze, die von außen unsinnig und illusorisch erscheinen. Die Akteure aber streben nach den bestmöglichen Positionen auf dem Feld, ohne an die Nützlichkeit der entsprechenden Spielregeln zu zweifeln. Sie setzen alles ein, worüber sie verfügen und was auf dem Feld zählt. Gleichzeitig versuchen sie, die „Regeln“ so zu verändern, um es mit Rehbein auszudrücken, „dass das, worüber sie verfügen, am besten zur Geltung kommt“.<sup>549</sup> Unter diesen Bedingungen werden die Sozialordnungen ständig bestätigt. Bourdieu hält allerdings den Glauben der Akteure an den Einsatz deswegen für illusorisch, weil er die Selbstverständlichkeiten der Spielregeln auf den jeweiligen Feldern selbst in Frage stellt, angesichts seines epistemologischen Bruchs mit der alltäglichen Sichtweise der sozialen Welt.

Bourdieu versucht aufzudecken, dass die im alltäglichen Sprachgebrauch als legitim und selbstverständlich hingenommenen Definitionen von Kunst oder Wissenschaft durch die Machtkämpfe zwischen den Akteuren der am Spiel beteiligten Gruppen aufgestellt wurden, um ihre sozialen Positionen zu bewahren oder zu verbessern. Und es geht in den „Auseinandersetzungen um die Definition des Sinns der Sozialwelt: um Macht über die Klassifikations- und Ordnungssysteme, die den Vorstellungen und damit der Mobilisierung wie Demobilisierung der Gruppen zugrunde liegen“.<sup>550</sup> Dabei unterstreicht Bourdieu, dass sich das System sozialer Herrschaftsordnung in der modernen Gesellschaft allein aufgrund wachsender Konkurrenzkämpfe innerhalb des jeweiligen Feldes in objektive und institutionalisierte Formen wandelt.

„Erst dann bildet sich in der Tat das System der Klassifikationsschemata zu einem objektivierten und institutionalisierten hierarchischen Ordnungssystem aus, wenn es seine Funktion, die eines Sinns für Grenzen, nicht mehr erfüllt und die Hüter der etablierten Ordnung die Produktionsprinzipien dieser ebenso realen und vorgestellten Ordnung explizieren, systematisieren und kodifizieren, kurzum: die *Doxa* in Orthodoxie verwandeln müssen, um sie auf diese Weise gegen die Anfechtung der Häretiker abzudichten.“<sup>551</sup>

---

<sup>547</sup> Ebd., S. 81.

<sup>548</sup> Siehe ders., Entwurf, S. 327.

<sup>549</sup> Rehbein, Bourdieu, S. 107.

<sup>550</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 748.

<sup>551</sup> Ebd., S. 748f.

Zentraler Aspekt für die herrschaftssoziologisch angelegte Klassifikationstheorie Bourdieus ist die Problematik der Distinktion. Nach Bourdieu gibt es in jeder Gesellschaft und jeder Epoche ein Unterscheidungs- und Klassifikationssystem der Gesellschaftsmitglieder in eine soziale Hierarchie. Dabei konstatiert er, dass die herrschende Klasse immer nach Distinktion gegenüber den unteren Klassen sucht. In der ständischen Gesellschaft suchten die oberen Stände die Quelle der Distinktion in der Monopolisierung materieller und ideeller Güter, ihres Vorrechts auf bestimmte Kleidung, Speisen, die Ausübung von Kunst und Wissenschaft und das Tragen von Waffen, was insgesamt eine exklusive Lebensführung möglich machte. Nun richtet Bourdieu seinen Blick auf ein neues Unterscheidungs- und Klassifikationssystem nach der Ablösung der ständischen Gesellschaft durch die moderne, einer durch das Gleichheitsideal gekennzeichneten Massengesellschaft, das der herrschenden Klasse Distinktion verspricht. So ist ein Vergleich epochenspezifischer Grundlagen der sozialen Gegensätze der Ausgangspunkt für seine Diskussion von Distinktion.

„Es sieht ganz so aus, als böten die verschiedenen Gesellschaften und die verschiedenen sozialen Klassen ihren Angehörigen ebenso viele verschiedene Systeme von Unterscheidungszeichen an. Während in unseren Gesellschaften die kulturellen Praktiken es ihrem hohen symbolischen Gehalt verdanken, dass sie auf der Suche nach Unterscheidung um der Unterscheidung willen zum vorzüglichsten Ausdrucksmittel werden, fand dies Bestreben zu anderen Zeiten in anderen Bereichen, z. B. denen der Religion, seinen Ausdruck.“<sup>552</sup>

In diesem Zitat liefert Bourdieu seine Grundüberzeugung, dass die sozialen Gegensätze in der modernen Gesellschaft, trotz ihres nach Nivellierung der Standesunterschiede und Gleichberechtigung strebenden politischen Ideals, fortauern. Darüber hinaus thematisiert Bourdieu, dass das soziale Ordnungs- und Unterscheidungssystem in der Moderne auf die „symbolische“ Sphäre des Kulturellen übertragen wurde. Für Bourdieu ist diese symbolische Sphäre des Kulturellen der Schauplatz für eine Pluralität der in ästhetischer Hinsicht konkurrierenden Lebensstile, in der im Ensemble der individuellen Unterscheidungsmerkmale die unterschiedlichen sozialen Positionen ihrer Besitzer und die damit verbundenen Persönlichkeitsmerkmale (wie Geschmack, Lebenshaltung, Sprech- und Benehmensweise) zum Ausdruck kommen. Hier unternimmt Bourdieu einen Versuch, die herkömmliche, in der kantischen philosophischen Ästhetik gegründete ideologische Vorstellung des Geschmacksvermögens als eine angeborene Begabung durch sein Konzept „gesellschaftlicher Urteilskraft“ zu dekonstruieren.

Es ist kein Zufall, dass Bourdieu den Geschmack zum Gegenstand der *feinen Unterschiede* macht. Er untersucht die Differenzierung und den Wandel der Sozialstruktur im Anschluss an seine Untersuchung des Bildungssystems der französischen Gegenwartsgesellschaft, das eine wichtige Rolle bei der Reproduktion sozialer Ungleichheit spielt. Dabei entdeckt er zwei relevante Tatsachen. Erstens, dass das leiblich angeeignete kulturelle Kapital neben dem ökonomischen Kapital für die Erlangung einer sozialen Position von Bedeutung ist; zweitens, dass das kulturelle Kapital eines Menschen häufig der sozialen Herkunft entspricht. Daraus entwickelt er seine Überlegung zum Geschmack als eines guten Indikators der sozialen Position wie auch der sozialen Laufbahn, was der gängigen, auf „ästhetische“ Empfindung und Wertschätzung eingeschränkten Auffassung des Geschmacks entgegensteht.

Für Bourdieu bezeichnet der Geschmack alle Formen des gesellschaftlichen Einordnens, Wahrnehmens und Beurteilens.<sup>553</sup> Mittels des Geschmacks nimmt man Gegenstände und Handlungen wahr, beurteilt sie als gut oder schlecht, schön oder hässlich

<sup>552</sup> Ders., *Formen*, S. 66, Fußnote 34.

<sup>553</sup> Vgl. ders., *Die feinen Unterschiede*, S. 104.



und ordnet bestimmte soziale Felder und Gruppen zu. Daher kommt dem Geschmack die soziale Funktion zu, die Distinktion bzw. Rangordnung zwischen sozial und kulturell unterschiedlich situierten Menschen zu schaffen. Wer unter den von ökonomischen Zwängen geprägten Lebensbedingungen aufwächst, kennt nur den auf die nützliche Funktion der Dinge fixierten „Notwendigkeitsgeschmack“ und keinen durch das „interessenlose“ Wohlgefallen gekennzeichneten, distinguierten Geschmack. Bourdieu führt den fundamentalen Gegensatz zwischen distinguiertem und vulgärem bzw. dem legitimen und dem illegitimen Geschmack auf den sozialen Gegensatz zwischen Herrschenden und Beherrschten zurück. Diese Entmystifizierung des Geschmacks war für Bourdieu der Schlüssel, um aufzudecken, dass das Ordnungssystem sozialer Ungleichheitsverhältnisse durch das Transformationsgesetz des zwischen Struktur und Praxis vermittelnden Habitus' in die symbolische Hierarchie übersetzt wird.

„Nach der Art des Rechts fixiert die klassifikatorische *discretio* einen bestimmten Stand des Kräfteverhältnisses, durch Explikation und Kodifizierung sucht sie ihn zu verewigen. Bestand und Wirkung eignet dem Ordnungssystem, diesem logisch-politischen Teilungsprinzip, nur deshalb, weil es in verwandelter Form und in der genuin symbolischen Logik *differenzieller Abstände*, d.h. des Diskontinuierlichen, die zumeist graduellen und fortlaufenden Differenzen reproduziert, die der herrschenden Ordnung ihr strukturelles Profil verleihen; doch seinen eigentlichen, eben symbolischen Beitrag zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung leistet es nur, weil ihm das mit der Durchsetzung mentaler Strukturen gegebene genuin symbolische Vermögen des Sehen- und Glaubenmachens eignet.“<sup>554</sup>

Die bisher umfangreich dargestellte Klassifikationstheorie bietet einen Zugang zu Bourdieus Klassentheorie und zeigt auf, mit welchen Begriffen er seine eigenständige Klassentheorie konstruiert hat.

### **Klassentheorie in der Matrix sozialökonomischer und symbolischer Ordnung**

Bourdieu konstruiert seine Klassentheorie aus zentralen Begriffen wie Habitus, Kapital, sozialer Raum etc. Ziel seiner Klassentheorie ist die Untersuchung des *Zusammenhangs von sozialer Ungleichheit und Kultur* gemäß seiner Formel einer homologischen Beziehung „zwischen den relevanten Merkmalen der sozioökonomischen Lage (Umfang und Struktur des Kapitals jeweils in synchroner wie diachroner Dimension) und den mit der entsprechenden Position im Raum der Lebensstile verbundenen Unterscheidungsmerkmalen“.<sup>555</sup> Eine Schlüsselbedeutung hat die analytische Kategorie des Symbols, mit dessen Hilfe Bourdieu der spezifischen Funktionslogik des kulturellen Feldes nachgeht, um die „Unterschiede aus der physischen Ordnung der Dinge in die symbolische Ordnung signifikanter Unterscheidungen“<sup>556</sup> zurück zu übersetzen. Gemeint ist damit die Transformation der von ungleicher Verteilungsstruktur des ökonomischen und kulturellen Kapitals geprägten objektiven Existenzbedingung in die Einheit signifikanter Unterscheidungszeichen des Lebensstils.

Offensichtlich leistet diese Transformationsarbeit nach Bourdieu der Habitus als „Produkt (opus operatum) wie Produzent (modus operandi) sozialer Klassifikation und Klasse“.<sup>557</sup> „Der Habitus ist das generative und vereinheitlichende Prinzip, das die intrinsischen und relationalen Merkmale einer Position in einen einheitlichen Lebensstil rückübersetzt, das heißt in das einheitliche Ensemble der von einem Akteur für sich

<sup>554</sup> Ebd., S. 749.

<sup>555</sup> Ebd., S. 278.

<sup>556</sup> Ebd., S. 284.

<sup>557</sup> Vgl. ebd., S. 277ff.

ausgewählten Personen, Güter und Praktiken.“<sup>558</sup> Immanent ist ihm die „Funktion, die stilistische Einheitlichkeit zu erklären, die die Praktiken und Güter eines einzelnen Akteurs oder einer Klasse von Akteuren miteinander verbindet“.<sup>559</sup> Die Formen der Praxis eines Individuums sind einander stilistisch ähnlich, weil sie denselben Bedingungen entspringen, also auf denselben strukturierten und strukturierenden Verhältnissen beruhen.<sup>560</sup> Ferner sind die Habitusformen der Menschen innerhalb einer sozialen Klasse ähnlich, weil die Existenzbedingungen innerhalb der Gruppe ähnlich sind.<sup>561</sup>

Nun führt Bourdieu das stilistische, Einheit schaffende Prinzip des Habitus' auf den Geschmack zurück, mittels dessen man die Gegenstände und Handlungen im gesellschaftlichen Kontext einordnet, wahrnimmt und bewertet. Die aus unterschiedlicher Klassenlage ausgebildeten, differenten Habitusformen setzen die Unterschiede zwischen gutem und schlechtem, distinguiertem und vulgärem Geschmack, die zu unterschiedlichen lebensstilrelevanten kulturellen Praktiken führen. In dieser Hinsicht bezeichnet Bourdieu den Geschmack als „Erzeugungsformel“<sup>562</sup>, die dem Lebensstil zugrunde liegt.

„Er verwandelt objektiv klassifizierbare Praxisformen, worin eine soziale Lage sich (über seine Vermittlung) selbst Bedeutung gibt, in klassifizierende, d. h. in einen symbolischen Ausdruck der Klassenstellung dadurch, dass er sie in ihren wechselseitigen Beziehungen und unter sozialen Klassifikationsschemata sieht.“<sup>563</sup>

Es liegt auf der Hand, dass Bourdieu Habitus und Geschmack schließlich dazu benutzt, um die Korrespondenz zwischen dem Raum ähnlicher sozialer Position und dem Raum ähnlicher Lebensstile nachzuweisen. Ausgangspunkt für diese Korrespondenzanalyse ist, dass kulturelle Bedürfnisse und Fähigkeiten durch die Sozialisation und sozialen Laufbahnen erworben werden und insofern entsprechend den sozialen Positionen hierarchisch differenziert sind. Darüber hinaus konstatiert er, dass der Lebensstil der Oberklasse auf „Distinktion“ ausgerichtet ist, die für sie den legitimen, normierenden Geschmack zur Verfügung stellen kann, zu dem die anderen Klassen keinen Zugang finden. Sie sind nur die Menschen, die eine Eliteschule besucht haben. Diese Menschen haben, wie Bourdieu in seiner Untersuchung zum Bildungssystem betont, ebenso einen distinguierten Habitus,<sup>564</sup> der für den Eintritt in die herrschende Klasse erforderlich ist, der aber durch akademische Bildung zu erwerben ist.

Aufgrund dieser Einschließungsfunktion nutzt die Oberklasse den legitimen Geschmack und den distinguierten Habitus für ihren Lebensstil. Der erzeugt den trügerischen Anschein bei denen, die dazu keinen Zugang haben: Die Trägerschichten des ästhetisch distinguierten Lebensstils seien natürlich überlegene Persönlichkeiten. Somit ist der Lebensstil die Quelle der Statuszuweisung, die symbolischen Ertrag wie Ansehen und Ehre bringt. Das Anliegen Bourdieus ist es, diese im alltäglichen Sprachgebrauch als selbstverständlich geltende, verklärte Vorstellung von Geschmack durch seinen Nachweis der Übereinstimmung zwischen Geschmack und Klassenzugehörigkeit zu entmystifizieren. Dabei dient die Dimension des Symbols, so Bourdieu, als Mittel für die Rückübersetzung der unterschiedlichen objektiven Posi-

---

<sup>558</sup> Ders.: Sozialer Raum, symbolischer Raum, S. 21.

<sup>559</sup> Ebd., S. 21.

<sup>560</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 281.

<sup>561</sup> Ebd., S. 278.

<sup>562</sup> Ebd., S. 104.

<sup>563</sup> Ebd., S. 284.

<sup>564</sup> Ebd., S. 159.

tionen in die „sichtbaren, wahrnehmbaren, nicht indifferenten und sozial relevanten“<sup>565</sup> Unterscheidungszeichen.

„Das Wesentliche aber ist, dass diese unterschiedlichen Praktiken, Besitztümer, Meinungsäußerungen, sobald sie mit Hilfe der entsprechenden Wahrnehmungskategorien, Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien wahrgenommen werden, zu symbolischen Unterschieden werden und eine regelrechte *Sprache* bilden. In jeder Gesellschaft funktionieren die mit den unterschiedlichen Positionen verknüpften Unterschiede, das heißt die Praktiken und vor allem die *Stile*, auf die gleiche Weise wie die Unterschiede, aus denen die symbolischen Systeme bestehen, etwa die Gesamtheit der Phoneme einer Sprache oder die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale und differentiellen Abstände, die ein Mythensystem bilden, das heißt als *Unterscheidungsmerkmale*.“<sup>566</sup>

Die Vorzüge der Klassentheorie Bourdieus bestehen darin, dass er durch die Einführung der symbolischen Dimension in die Lebensstilanalyse die Frage der Kultur in die herkömmliche, ökonomistische Sozialstrukturanalyse integriert und somit den eindimensionalen Klassenbegriff durch die mehrdimensionale Kategorie des Lebensstils ersetzt, ohne dabei die Geltung der Klasse als zentraler Kategorie für die Gesellschaftsanalyse in Frage zu stellen. Um dies verständlich zu machen, müssen die grundlegenden Begriffe seiner Klassentheorie genauer aufgezeigt werden.

### **Der Abschied von der Klassentheorie des marxistischen Ökonomismus'**

Wie oben erwähnt, geht Bourdieus Verständnis von sozialer Welt von der strukturalistischen Methodologie aus, die alles Reale in Relation betrachtet und daraus die Struktur der verschiedenen Systeme abstrahiert. Dafür setzt er das erkenntnistheoretische Denkmodell, nämlich das System der sozialen Ordnungen und Klassifikationen, ein, das sich aus den typologischen Prinzipien der Teilung, Einteilung und Unterteilung mit Hilfe der kognitiven Funktion der Grenzsetzung durch den Einschluss und Ausschluss der Elemente, durch deren Unterscheidung und Identifizierung herausbildet. Entsprechend dieser Sozialtypologie behandelt Bourdieu die soziale Welt als „mehrdimensionalen sozialen Raum“ anstatt als eindimensionale Klasse.<sup>567</sup> Den Begriff des sozialen Raums nutzt Bourdieu, um die soziale Welt möglichst integral und präzise aufzufassen, also in dynamischer und statischer, strukturalistischer und handlungstheoretischer Hinsicht.

Unverkennbar bleibt, dass der Begriff des sozialen Raums in der Sozialstrukturanalyse angelegt ist, die Bourdieu durch die integrierende Perspektive von Objektivismus und Voluntarismus, Ökonomismus und Kulturalismus neu zu definieren versucht. Bourdieu thematisiert die Unzulänglichkeit der herkömmlichen Klassentheorie für die Gegenwartsanalyse in vier Gedankenschritten: Erstens „existieren keine sozialen Klassen“,<sup>568</sup> sondern nur „theoretische Klassen“<sup>569</sup> oder höchstens „wahrscheinliche Klassen“.<sup>570</sup> Zweitens gibt es in jeder Gesellschaft und Epoche immer „Unterschiede (und es) wird sie weiter geben“.<sup>571</sup> Drittens, was existiert, ist „ein sozialer Raum, ein Raum von Unterschieden, in denen die Klassen gewissermaßen virtuell existieren,

---

<sup>565</sup> Ebd., S. 22.

<sup>566</sup> Ebd., S. 21f.

<sup>567</sup> Ders., Raum, S. 9.

<sup>568</sup> Ders.: Praktische Vernunft, S. 26.

<sup>569</sup> Ebd., S. 23.

<sup>570</sup> Ebd., S. 25.

<sup>571</sup> Ebd., S. 26.

unterschwellig, nicht als gegebene, sondern als herzustellende“.<sup>572</sup> Viertens ist „die erste und die letzte Realität“ der soziale Raum, in dem soziale Akteure über einen geographischen Punkt hinaus einen sozialen sowie individuellen „Standpunkt, das Prinzip der Sichtweise“ einnehmen, eine „Perspektive, die ihrer Form und ihrem Inhalt nach von der objektiven Position bedingt ist“.<sup>573</sup>

Diese vier Thesen verdeutlichen das Anliegen der Klassentheorie Bourdieus, die Logik der Klassenbildung mit Hilfe des dualistischen – sozialen und symbolischen, objektiven und subjektiven – Raums mehrdimensional und dynamisch zu erfassen, in dem das System der Klassifikationsordnungen sowie Unterscheidungsmerkmale als Grundkategorien für die Erkenntnis der sozialen Welt im Vordergrund stehen.

„Vom sozialen Raum reden heißt also, das Problem der Existenz oder Nicht-Existenz von Klassen, über das die Soziologen von Anfang an zerstritten waren, zu lösen, indem man es auflöst: Man kann die Existenz von Klassen verneinen, ohne den Kern dessen zu verneinen, was die Befürworter dieses Begriffs mit seiner Hilfe meinen betonen zu müssen, nämlich die *soziale Differenzierung*, die zum Ursprung von individuellen Antagonismen und mitunter auch kollektiven Konfrontationen zwischen den auf unterschiedlichen Positionen im sozialen Raum platzierten Akteuren werden kann.“<sup>574</sup>

Diese Ausgangsposition Bourdieus resultiert aus seiner Erkenntnis, dass die Klasse, eine von Sozialwissenschaftlern theoretisch konstruierte „fiktive Gruppierung, die nur auf dem Papier besteht“,<sup>575</sup> in diesem Sinne nicht real existiert. Die Rede von der „realen“ Klasse ist nur dann möglich, wenn soziale Akteure von einem gleichem oder einem nahen sozialen Raum ihre Merkmale, Dispositionen und ihren Geschmack einander näher bringen und sich gegebenenfalls zu einer wahrscheinlichen Klasse mobilisieren können:

„Von der nur auf dem Papier existierenden Klasse zur ‚realen‘ Klasse kommt man nur um den Preis einer politischen Mobilisierungsarbeit: Die ‚reale‘ Klasse, sofern überhaupt jemals eine Klasse ‚real‘ existiert hat, ist immer nur die realisierte, das heißt mobilisierte Klasse, Ergebnis des *Klassifizierungskampfs* als eines genuin symbolischen und politischen Kampfs um die Durchsetzung einer Sicht der sozialen Welt oder besser einer Art und Weise ihrer Konstruktion in der Wahrnehmung und in der Realität und einer Konstruktion der Klassen, in die sie zu unterteilen ist.“<sup>576</sup>

Was demzufolge als das einzige Reale bleibt, ist der soziale Raum, in dem die Unterschiede als Korrespondenz zwischen sozialen Positionen und symbolischer Lebensgestaltung durch die Habitusformen sozialer Akteure existieren und sich weiter reproduzieren. Darum stellt Bourdieu die dualistischen Prinzipien der Klassifizierung und der Klassifikation, hergestellt aus der Relation zwischen objektiver Lage im sozialen Raum und subjektivem Handeln im symbolischen Raum, in den Mittelpunkt seiner Klassentheorie. Die Vorstellung des Raums verleiht sowohl seiner soziologischen Erkenntnistheorie als auch seiner Klassentheorie beachtliche Vorzüge: zum einen, die immer komplexer werdende soziale Welt mit Hilfe des methodologischen Prinzips der Relation aufzufassen, und zum andern, die verborgenen Machtmechanismen aufzudecken und zu modellieren.

---

<sup>572</sup> Ebd., S. 26.

<sup>573</sup> Ebd., S. 26f.

<sup>574</sup> Ebd., S. 49.

<sup>575</sup> Ebd., S. 23.

<sup>576</sup> Ebd., S. 25.

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

„Aber mit Ausnahme der am wenigsten differenzierten Gesellschaften [...] stellen sich alle Gesellschaften als soziale Räume dar, das heißt als Strukturen von Unterschieden, die man nur dann wirklich verstehen kann, wenn man das generative Prinzip konstruiert, auf dem diese Unterschiede in der Objektivität beruhen. Ein Prinzip, das nichts anderes ist als die Distributionsstruktur der Machtformen oder Kapitalsorten, die in dem betrachteten sozialen Universum wirksam sind – und also nach Ort und Zeit variieren.“<sup>577</sup>

Hier spricht Bourdieu von den spezifischen Merkmalen und Eigenschaften innerhalb eines sozialen Feldes, die „ihrem Träger Stärke bzw. Macht verleihen“<sup>578</sup> und somit die Interaktion zwischen ihm und anderen Akteuren zwangsläufig in ein Kraftspiel zwischen den Über- und den Unterlegenden verwandeln. „Insoweit die zur Konstruktion des Raums herangezogenen Eigenschaften wirksam sind, lässt sich dieser auch als Kräftefeld beschreiben, das heißt als ein Ensemble objektiver Kräfteverhältnisse, die allen in das Feld Eintretenden gegenüber sich als Zwang auferlegen und weder auf die individuellen Intentionen der Einzelakteure noch auf deren direkte *Interaktionen* zurückführbar sind.“<sup>579</sup> So ist der Begriff des sozialen Raums auch für die Analyse der Distributionsstruktur der Machtformen in verschiedenen Feldern konstruiert. Bourdieu deutet dabei jegliches Kräftespiel als Kampf und stellt den sozialen Raum als „ein Feld von Kämpfen“ dar, „in dem die Akteure mit je nach ihrer Position in der Struktur des Kraftfeldes unterschiedlichen Mitteln und Zwecken miteinander rivalisieren und auf diese Weise zu Erhalt oder Veränderung seiner Struktur beitragen“.<sup>580</sup> Um die strukturellen Formen und die Reproduktionsmechanismen der Herrschaft nicht einseitig aus ökonomischer Sicht, sondern hinsichtlich symbolischer Gewalt und Zwänge in den Handlungen sozialer Akteure zu erklären, konstruiert Bourdieu den Begriff des „Feldes der Macht“.

„Die Herrschaft ist nicht die direkte und einfache Wirkung des Handelns einer über die Zwangsgewalt verfügenden Gruppe von Akteuren (der ‚herrschenden Klasse‘), sondern die indirekte Wirkung eines komplexen Bündels von Handlungen, zu denen es im Netz der einander überkreuzenden Zwänge kommt, denen jeder der dergestalt von der Struktur des Felds, mittels dessen die Herrschaft ausgeübt wird, beherrschten Herrschenden von Seiten jeweils aller anderen unterliegt.“<sup>581</sup>

Aus diesem Grund versteht Bourdieu den sozialen Raum als Typologie der differenzierten Felder und der aus ihnen hervorgehenden Machtverhältnisse. Auch in diesem Kontext kritisiert er den marxistischen Ökonomismus, „der das Feld des Sozialen, einen mehrdimensionalen Raum, auf das Feld des Ökonomischen verkürzt, auf ökonomische Produktionsverhältnisse, die damit zu den Koordinaten der sozialen Position werden“.<sup>582</sup> „Das Unzulängliche der marxistischen Klassentheorie“ ist also die „Eindimensionalität ihres Gesellschaftsbildes“ durch die mechanistische Reduktion der sozialen und besonders kulturellen Produktionsverhältnisse auf die ökonomischen.<sup>583</sup> Daraus entwirft Bourdieu nun sein Konzept des Kapitals, das für seinen Klassenbegriff und seine Ungleichheitstheorie von zentraler Bedeutung ist.

---

<sup>577</sup> Ebd., S. 49.

<sup>578</sup> Ebd., S. 9.

<sup>579</sup> Ders., Raum, S. 10.

<sup>580</sup> Ders., Vernunft, S. 49f.

<sup>581</sup> Ebd., S. 52.

<sup>582</sup> Ders., Raum, S. 9.

<sup>583</sup> Vgl. ebd., S. 31f.

### Theorie des Kapitals in ökonomischer, kultureller und sozialer Art

Bourdieu benennt drei Arten Kapital, das ökonomische, das kulturelle und das soziale, die zwar konvertierbar sind, aber differente Funktionen erfüllen. Um deren Beziehung zum Spiel um die Macht zu verdeutlichen, führt Bourdieu aus:

„Der Raum, das sind hier die Spielregeln, denen sich jeder Spieler beugen muss. Vor sich haben die Spieler verschiedenfarbige Chips aufgestapelt, Ausbeute der vergangenen Runden. Die unterschiedlich gefärbten Chips stellen unterschiedliche Arten von Kapital dar: Es gibt Spieler mit viel ökonomischen Kapital, wenig kulturellem und wenig sozialem Kapital ... Und jeder spielt entsprechend der Höhe seiner Chips. Wer einen großen Stapel hat, kann bluffen, kann gewagter spielen, risikoreicher. Mit anderen Worten: Die Spielsituation ändert sich fortwährend, aber das Spiel bleibt bestehen, wie auch die Spielregeln.“<sup>584</sup>

„Gleich Trümpfen in einem Kartenspiel, determiniert eine bestimmte Kapitalsorte die Profitchancen im entsprechenden Feld (faktisch korrespondiert jedem Feld oder Teilfeld die Kapitalsorte, die in ihm als Machtmittel und Einsatz im Spiel ist). So bestimmt der Umfang an kulturellem Kapital (Analoges gilt – *mutatis mutandis* – für ökonomisches Kapital) die Gewinnchancen in den Spielen, in denen kulturelles Kapital wirksam ist, und damit die Stellung innerhalb des sozialen Raums (zumindest insoweit sie vom Erfolg im kulturellen Feld abhängt).“<sup>585</sup>

Gerade in dieser Hinsicht setzt Bourdieu dem einseitigen marxistischen Verständnis des Klassenantagonismus' auf dem ökonomischen Feld die symbolischen Kämpfe im Feld der kulturellen Produktionen entgegen. Zunächst bestreitet er den marxistischen Glauben an die „Klasse an sich“, die sich durch das voluntaristische Klassenbewusstsein als „eine „kämpfende Gruppe“, ein personalisiertes Kollektiv, als ein seine eigenen Ziele setzendes historisches Subjekt“ darstellt.<sup>586</sup> Für Bourdieu ist es eine Fiktion. Was existiert, ist sozialer Raum, in dem aus Distanz und Nähe soziale Grenzen und damit einhergehend sozialer „Sinn für Grenzen“, für die Ein- und Ausschließung bestimmter Objekte, Menschen, Orte etc. entstehen.<sup>587</sup> Aus der räumlichen Distanz oder Nähe wird soziale Distanz oder Nähe.<sup>588</sup> Die Menschen, die sich oben im Raum befinden, begegnen sich nicht zufällig und kommen sich nicht zufällig näher. Sie verständigen sich aufgrund der „vorhersagbaren“ Affinität ihrer körpergebundenen Merkmale, ihrer Dispositionen und ihres Geschmacks, anders als in Begegnung mit den Menschen, die unten im Raum sind.<sup>589</sup> Daher besteht für diese Gruppe die Wahrscheinlichkeit, sich in einer bestimmten Situation zu mobilisieren: „Dies bedeutet aber nicht, dass sie eine Klasse im Sinne von Marx bilden, das heißt eine für gemeinsame Ziele und vor allem gegen eine andere Klasse mobilisierte Gruppe.“<sup>590</sup>

Gegen diese Vorstellung der realen Klasse konstruiert Bourdieu die objektiven Klassen unter dem Aspekt unterschiedlicher Lebensbedingungen, die den wahrscheinlich realen Klassen entsprechen. Abgeleitet werden die konstruierten und realen Klassen

<sup>584</sup> Ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht, S. 38.

<sup>585</sup> Ders., Raum, S. 10.

<sup>586</sup> Ebd., S. 15.

<sup>587</sup> Vgl. ebd., S. 24. Vgl. auch ders., Unterschiede, S. 734.

<sup>588</sup> Ders., Mechanismen, S. 36. Das nennt Bourdieu die „Logik der räumlichen Verteilung“, die sich als Topologie von Distanzierung und Annäherung bezeichnet. Die Heiratschancen zwischen einem oben und einem anderem unten im sozialen Raum lebenden Menschen beurteilt er aus zwei Gründe gering. Zum einen ist die Möglichkeit eines „richtigen“ Zusammentreffens beider Personen gering, und selbst die Situation „auf einem Bahnhof oder in einem Zugabteil“ ist es. Sollten sie aber dennoch zufällig einmal ins Gespräch kommen, „werden sie sich wohl nicht wirklich verstehen, sich kaum die richtige Vorstellung voneinander machen können.“

<sup>589</sup> Vgl. ders., Vernunft, S. 24.

<sup>590</sup> Ebd., S. 24.

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

aus dem komplexen Modell des sozialen Raums mit drei Kriterien: Kapitalvolumen, Kapitalstruktur und Laufbahn, das Bourdieu am konkreten Beispiel der französischen Nachkriegsgesellschaft entwickelt hat.

„Für die Konstruktion des sozialen Raums am Beispiel Frankreichs war es nötig und ausreichend, die verschiedenen Kapitalsorten zu berücksichtigen, deren Distribution die Struktur des sozialen Raums bestimmt. Da in diesem Beispiel das ökonomische und das kulturelle Kapital ein sehr großes Gewicht haben, gliedert sich der soziale Raum nach drei Grunddimensionen: In der ersten Dimension richtet sich die Distribution der Akteure nach dem Gesamtumfang des in ihrem Besitz befindlichen Kapitals aller Sorten; in einer zweiten Dimension richtet sie sich nach der Struktur dieses Kapitals, das heißt nach dem relativen Gewicht des ökonomischen und des kulturellen Kapitals in ihrem Gesamtvermögen; in der dritten Dimension richtet sie sich nach der Entwicklung von Umfang und Struktur ihres Kapitals über die Zeit.“<sup>591</sup>

Mit Hilfe der vertikalen Achse des Kapitalumfangs und der horizontalen der Verteilungsstruktur des ökonomischen und kulturellen Kapitals konstruiert Bourdieu als erste Ebene den Raum objektiver sozialer Positionen, empirisch konkretisiert mittels Auswertung der statistischen Daten über Einkommen, Bildung, Berufsqualifikation, soziale Herkunft usw. Dann untergliedert Bourdieu den sozialen Raum in drei soziale Klassen und Klassenfraktionen.

Die herrschende Klasse besteht aus der durch starkes kulturelles und schwaches ökonomisches Kapital bestimmten Fraktion (Hochschullehrer, Kunstproduzenten, Lehrer höherer Schulen) und aus der durch die umgekehrte Kapitalstruktur definierten Fraktion (Handels- und Industrieunternehmern). In der Mitte zwischen beiden Fraktionen steht die durch den gleichen Umfang beider Kapitalien definierte Gruppe aus freien Berufen (Rechtanwälte, Ärzte), Führungskräften der Privatwirtschaft. Auf gleicher Weise konstruiert Bourdieu die von einer hohen Mobilität des Auf- und Abstiegs geprägte „Mittelklasse“, unterteilt in die „kulturelle Kapitalfraktion“ aus Kulturvermittlern, Hauptschullehrern und mittleren Führungskräften der Verwaltung und in die „ökonomische“ aus Kleinkaufleuten und Handwerkern. Die Unterscheidung in kulturelle und ökonomische Fraktion ist nicht möglich in der letzteren, unteren Klasse, die aus Vorarbeitern, Facharbeitern sowie Angelernten und Hilfsarbeitern besteht.

Der so konstruierte Raum sozialer Positionen steht Bourdieu zufolge in der Korrespondenz mit dem Raum der Lebensstile, in dem die drei sozialen Klassen und ihre Klassenfraktionen je nach ihren unterschiedlichen Kapitalausstattungen eine Pluralität der auf die Geschmackshierarchie rekurrierenden, unterschiedlichen Lebensstile erzeugen. Aus dieser Überlegung zur Relation zwischen struktureller Vorgabe der objektiven Positionen und praxisbezogener Welt des individuellen Lebensstils entwickelt Bourdieu sein Konzept der „aus dem sozialen Raum herauspräparierbaren Klassen“.<sup>592</sup> Das ist die wahrscheinliche und theoretische Klasse, die an die Stelle der realen Klasse im marxistischen Sinne tritt.

„Ausgehend von den Stellungen im Raum, lassen sich *Klassen* im Sinne der Logik herauspräparieren, das heißt Ensembles von Akteuren mit ähnlichen Stellungen, die, da ähnlichen Konditionen und ähnlichen Konditionierungen unterworfen, aller Voraussicht nach ähnliche Dispositionen und Interessen aufweisen, folglich auch ähnliche Praktiken und politisch-ideologische Positionen. Diese Klasse auf dem Papier ist von *theoretischer* Natur, existiert als Theorie.[...] Sie bildet keine reale, effektive Klasse einer kampfbereiten Gruppe; sie ist, streng genommen,

<sup>591</sup> Ebd., S 29.

<sup>592</sup> Ders., Raum, S. 12. Obwohl Bourdieu die Existenz einer realen Klasse verneint und dafür die theoretischen bzw. wahrscheinlichen Klassen konstatiert, hält er es für notwendig, die Klassen für die statische Analyse theoretisch zu konstruieren, weil sie als einziges „Hilfsmittel zur Aufdeckung der Struktur des sozialen Raums“ gelten. Ebd., S. 12f.

lediglich eine *wahrscheinliche Klasse*, das heißt eine Gesamtheit von Akteuren, deren Mobilisierung im Verhältnis zu jeder anderen nur weniger objektive Schwierigkeiten bereitet.“<sup>593</sup>

Die sozialen Klassen lassen sich so nach diesem zweidimensionalen Modell des sozialen Raums aus dem Ensemble der Akteure bilden, die nicht nur „im Hinblick auf ihre Lebensverhältnisse, sondern auch im Hinblick auf ihre kulturellen Praktiken, ihre Konsumgewohnheiten, ihre politischen Meinungen usw. größtmögliche Homogenität aufweisen“.<sup>594</sup> Für Bourdieu ist die Rede von den Klassen generell nur möglich unter diesem Aspekt klassifizierbarer Stellungen in sozialen und symbolischen Räumen.

„Eine soziale Klasse lässt sich niemals allein aus ihrer Lage und Stellung innerhalb einer gesellschaftlichen Struktur, d. h. aus den Beziehungen bestimmen, die sie objektiv zu anderen Klassen der Gesellschaft unterhält; eine Reihe ihrer Eigenschaften verdankt sie nämlich dem Umstand, dass die Individuen, die diese Klassen bilden, absichtlich oder ohne es zu merken in symbolische Beziehungen zueinander treten, die die Differenzen von Stellung und Lage in logischer Systematik ausdrücken und diese Unterschiede somit in *signifikante Unterscheidungsmerkmale* zu verwandeln trachten.“<sup>595</sup>

Dis bisherige Darstellung beleuchtet pointiert, dass der entscheidende Punkt, der Bourdieus Kapital- und Klassenkonzept von anderen unterscheidet, die Dimension der Symbole ist. Wie erwähnt, strebt Bourdieu danach, mit Hilfe des Modells des sozialen Raums den Zusammenhang von sozialer Ungleichheit und Kultur genau darzustellen. Diese Idee, die kulturell-symbolische Dimension in die Analyse sozialer Ungleichheitsverhältnisse einzuführen, entwickelt Bourdieu aus der Schichtungstheorie Webers. Für Bourdieu war Weber derjenige Vordenker, der mit seiner Unterscheidung von Klasse und Stand die Sozialstruktur einer Gesellschaft als „vertikale“ Schichtung der Statusgruppe in subjektiven Wertschätzungen und Kulturpraktiken begriffen hat, denen ein unterschiedliches soziales Prestige zukommt.

Die Gedankengänge der Schichtungstheorie Webers spornten Bourdieu dazu an, nicht nur nacktes Geld, sondern auch die Arten der soziale Anerkennung verschaffenden Handlungsressourcen unter den Begriff Kapital zu subsumieren. Zentral für diese neu ausgerichtete Kapitaltheorie ist sein Theorem des leiblich angeeigneten kulturellen Kapitals, dessen Besitzer aus der Vertrautheit der herrschenden Kultur den als legitim anerkannten Geschmack für die Kreation eines soziale Anerkennung verschaffenden, distinktiven Lebensstils einsetzen kann. Dabei betont Bourdieu, dass dieses kulturelle Kapital mit dem ökonomischen zwar nicht käuflich, aber nur auf der Basis der ökonomischen Kapitalressource persönlich erworben werden kann und zwar innerhalb des Sozialisationsprozesses in der Familie. Daher dient das Kulturkapital als bevorzugtes Mittel zur symbolischen Darstellung sozialer Ungleichheitsverhältnisse.

### **Mehrdimensionales Kapitalkonzept zur Begründung einer allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis**

„Die Wirtschaftstheorie hat sich nämlich ihren Kapitalbegriff von einer ökonomischen Praxis aufzwingen lassen, die eine historische Erfindung des Kapitalismus ist. Dieser wirtschaftswissenschaftliche Kapitalbegriff reduziert die Gesamtheit der gesellschaftlichen Austauschverhältnisse auf den bloßen Warenaustausch, der objektiv und subjektiv auf Profitmaximierung ausgerichtet und vom (ökonomischen) *Eigennutz* geleitet ist. Damit erklärt die Wirtschaftstheorie

<sup>593</sup> Ebd., S. 12.

<sup>594</sup> Ders., Vernunft, S. 29.

<sup>595</sup> Ders., Formen, S. 57f.



## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

implizit alle anderen Formen sozialen Austausches zu nicht-ökonomischen, *uneigennütigen* Beziehungen.[...] Mit der Begründung einer derartig engen Wirtschaftswissenschaft wurde zugleich das Entstehen einer *allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis* verhindert, die den Warenaustausch lediglich als speziellen Fall unter mehreren möglichen Formen von sozialem Austausch behandelt.“<sup>596</sup>

Hier äußert Bourdieu seine Kritik an der Einseitigkeit des wirtschaftswissenschaftlichen Kapitalbegriffs. Gleichzeitig hebt er hervor, dass das Kapital nicht immer „in Form von Material“, also Geld, sondern auch in verinnerlichter, „inkorporierter“ Form“ wie die in Geld umsetzbaren kulturellen, sozialen oder intellektuellen Fähigkeiten der Menschen existieren kann. Im alltäglichen Sprachgebrauch sagen wir bei einem Model oder einem Fußballer, sein Körper sei sein Kapital. Nach Bourdieu übersieht der Kapitalbegriff der Wirtschaftswissenschaften, dass genau solche unverkäuflichen Dinge auch „ihre Preise“ haben,<sup>597</sup> und anschließend, dass die verschiedenen kulturellen, sozialen und symbolischen Praxisformen nicht uneigennützig sind, sondern abgeleitet aus einer anderen Art ökonomischen Interesses und Profitmöglichkeiten. Bourdieu bezeichnet als Kapital jede Form von Talent und Arbeit, die der Verbesserung einer bestehenden sozialen Position und eines Lebensverhältnisses dient. Daher hat das Kapital *viele* Erscheinungsformen je nach ausdifferenzierten Praxisfeldern, in denen Austauschbeziehungen der Profite und Gewinne in ökonomischer und nichtökonomischer Art entstehen. Um die verschiedenen Ökonomien der vielfältigen Praxisfelder begreiflich zu machen, begründet Bourdieu eine allgemeine Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis.

„Man sieht also, eine wirklich allgemeine Wissenschaft von der ökonomischen Praxis muss in der Lage sein, auch alle die Praxisformen mit einzubeziehen, die zwar objektiv ökonomischen Charakter tragen, aber als solche im gesellschaftlichen Leben nicht erkannt werden und auch nicht erkennbar sind. Sie verwirklichen sich nur aufgrund eines erheblichen Aufwandes an Verschleierung oder, besser *Euphemisierung*. Eine allgemeine ökonomische Praxiswissenschaft muss sich deshalb bemühen, das Kapital und den Profit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen und die Gesetze zu bestimmen, nach denen die verschiedenen Arten von Kapital (oder, was auf dasselbe herauskommt, die verschiedenen Arten von Macht) gegenseitig ineinander transformiert werden.“<sup>598</sup>

„Das Kapital kann auf drei grundlegende Arten auftreten. In welcher Gestalt es jeweils erscheint, hängt von dem jeweiligen Anwendungsbereich sowie den mehr oder weniger hohen Transformationskosten ab, die Voraussetzung für sein wirksames Auftreten sind: Das *ökonomische Kapital* ist unmittelbar und direkt in Geld konvertierbar und eignet sich besonders zur Institutionalisierung in der Form des Eigentumsrechts; das *kulturelle Kapital* ist unter bestimmten Voraussetzungen in ökonomisches Kapital konvertierbar und eignet sich besonders zur Institutionalisierung in Form von schulischen Titeln; das *soziale Kapital*, das Kapital an sozialen Verpflichtungen oder ‚Beziehungen‘, ist unter bestimmten Voraussetzungen ebenfalls in ökonomisches Kapital konvertierbar und eignet sich besonders zur Institutionalisierung in Form von Adelstiteln.“<sup>599</sup>

Von großer Bedeutung ist unter den drei Kapitalarten das kulturelle Kapital in inkorporierter Form, das eine andere, eigenständige Logik hat als die des materiellen Reichtums. Gemeint ist mit dieser Form des Kulturkapitals die leiblich angeeignete kulturelle Kompetenz, beispielsweise ein geschickter Umgang mit den Kunstwerken

---

<sup>596</sup> Ders., *Mechanismen*, S. 50f.

<sup>597</sup> Ebd., S. 51.

<sup>598</sup> Ebd., S. 52.

<sup>599</sup> Ebd., S. 52.

und künstlerischen Tätigkeiten, die man nur durch entsprechende Bildungsarbeit persönlich erwerben kann. Angesichts der Personengebundenheit stellt Bourdieu diese kulturelle Kompetenz als einen Bestandteil der Dispositionen des Habitus' dar: „Inkorporiertes Kapital ist ein Besitztum, das zu einem festen Bestandteil der ‚Person‘, zum Habitus geworden ist.“<sup>600</sup> Insofern hat die familiäre Primärerziehung einen entscheidenden Einfluss auf die Ausbildung des kulturellen Kapitals, die auch eine lange Lernzeit verlangt. Eine gesellschaftliche Anerkennung und die Legitimität erhält dieses inkorporierte Kulturkapital, wenn sein Inhaber entsprechende Bildungstitel erwirbt. Die kulturelle Kompetenz hat eine große Wirkungsmacht und Profitance, symbolischen Ertrag wie soziales Prestige und Ansehen einzubringen.

An dieser Stelle kommt das symbolische Kapital ins Spiel, das eine zentrale Stelle innerhalb der Lebensstilanalyse Bourdieus einnimmt. Symbolisches Kapital stellt verschiedene Formen des Kredits an legitimer gesellschaftlicher Anerkennung dar. Zustande kommt es durch gesellschaftliche Anerkennungsakte: Akteure und agierende soziale Gruppen erhalten gemäß ihrer ausgezeichneten Leistungen (als Politiker, Künstler, Wissenschaftler, Fußballer, etc.) ein legitimes Ansehen. Bourdieu entwickelt das Konzept des symbolischen Kapitals aus dem konkreten Forschungsinteresse, die Reproduktionsmechanismen gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse aufzudecken.

In diesem Sinne thematisiert Bourdieu, „dass die objektiven Kräfteverhältnisse sich ihrer Tendenz nach in den symbolischen Kräfteverhältnissen, in den diversen Sichtweisen von sozialer Welt, die zur Perpetuierung jener Kräfteverhältnisse beitragen, reproduzieren.“<sup>601</sup> Hier impliziert Bourdieu, dass sich die Klassenkämpfe vom Feld der Ökonomie/Produktion auf das kulturelle Feld verlagert haben, wo die differenten Weltsichten sozialer Klassen,<sup>602</sup> die sich in ihren Lebensstilen manifestieren, aufeinanderprallen. Es geht dabei um „das symbolische Klassifikationssystem signifikanter Unterscheidungsmerkmale“, das als Wahrnehmungskategorie für die „Einordnung von andern und Selbstzuordnung“ in den Köpfen der sozialen Akteure festgesetzt wird.<sup>603</sup> Es ist der Geschmack, der als ein guter Indikator über soziale Herkunft, Position und Laufbahn und die unterschiedliche Ressourcenverteilung des ökonomischen und kulturellen Kapitals zwischen den Menschen informiert.

Von Bedeutung ist hierbei der legitime Geschmack. Für Bourdieu ist der Besitzer des legitimen Geschmacks ein Mensch von hoher sozialer Herkunft, weil die Ausbildung des Geschmacks ökonomisch abgesicherte Lebensbedingungen erfordert, die die Beschäftigung mit der Kultur erlauben. So findet der legitime Geschmack seine Träger in den Besitzern des inkorporierten Kulturkapitals, die von der familiären Primärerfahrung aus mit der herrschenden Kultur vertraut sind. Es sind gerade die Menschen des Großbürgertums einerseits und die Bildungselite mit den legitimen Titeln andererseits, die gemäß der ungleichen Verteilungsstruktur des ökonomischen und kulturellen Kapitals zwei dominierende Fraktionen innerhalb der herrschenden Klasse bilden. Gemeinsam ist beiden Fraktionen die Fähigkeit, ihren Geschmack als legitim durchzusetzen und durch den Einsatz ihres legitimen Geschmacks ihren Lebensstil von dem der anderen Gruppen abzuheben und daraus den höchsten symbolischen Ertrag, z. B. Prestige, zu gewinnen. Bourdieus Leistung besteht darin, dass er dieses über Geschmack und Lebensstil hinaus gehende Distinktionsspiel als symbolische Klassenauseinandersetzung um Macht und Prestige entdeckt hat. Weiterhin

---

<sup>600</sup> Ebd., S. 56.

<sup>601</sup> Ders., Raum, S. 22.

<sup>602</sup> Vgl. ebd., S. 19f. Hier spricht Bourdieu von den Bezügen zwischen der Erkenntnis der sozialen Welt und der sozialen Sinnwelt der pluralistischen Weltsichten. Das Symbolische weist auf die Sinn-Produktion und Sinn-Durchsetzung hin, die innerhalb des Feldes der Kulturproduktion anhand ihrer Funktion, die soziale Welt mit den legitimierten Weltsichten objektiv zu repräsentieren, zum eigentlichen Geschäft wird.

<sup>603</sup> Siehe ders., Die feinen Unterschiede, S. 104.

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

entdeckte er, dass das im menschlichen Körper inkorporierte, symbolische Klassifikationsschema, also der Geschmack, als verborgener Mechanismus für die Legitimation der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse dient.

„Symbolisches Kapital – anderer Name für Distinktion – ist nichts anderes als Kapital (gleich welcher Art), wahrgenommen durch einen Akteur, dessen Wahrnehmungskategorien sich herleiten aus der Inkorporierung der spezifischen Verteilungsstruktur des Kapitals, mit anderen Worten: ist Kapital, das als selbstverständliches erkannt und anerkannt ist. Distinktionen, als symbolische Transfigurationen faktischer Unterschiede und generell alle Ränge, Ordnungen, Grade und sonstigen symbolischen Hierarchien, erwachsen aus der Anwendung von Konstruktionsschemata, die – wie zum Beispiel die Adjektivpaare, die zur Bewertung sozialer Phänomene verwendet werden – aus der Inkorporierung der Strukturen hervorgehen, auf die sie Anwendung finden. Noch die Anerkennung umfassender Legitimität ist nichts weiter als die aus dem quasi perfekten Zusammenfallen von objektiven und inkorporierten Strukturen erwachsene Auffassung der alltäglichen Welt als fraglos gegebene.“<sup>604</sup>

Es ist klar, dass die Marx'sche Klassentheorie die symbolische Logik der Klassenkämpfe allein deswegen nicht thematisiert, weil Marx kein Konzept des kulturellen Kapitals ausgearbeitet hat. Dies ist anders bei Weber, der aus der Trennung von „Haben“ und „Sein“ die Unterscheidung von Klasse und Stand ableitet. Ohne Webers Schichtungstheorie wäre Bourdieu nicht auf die Idee gekommen, den Lebensstil als Quelle der Statuszuweisung und der klassenspezifischen Distinktion zu konzeptualisieren und dabei die Thematik des symbolischen Kapitals aufzugreifen.

### Bourdieu und Weber

Um die Relevanz und den Stellenwert der symbolischen Ordnungen zu verdeutlichen, greift Bourdieu auf Webers Theorie der ständischen Ordnung zurück. Erkennbar daran, dass Bourdieu den Raum der Lebensstile besetzt sieht von Gruppen, die sich durch unterschiedliche Lebensstile auszeichnen.<sup>605</sup> Bourdieu spricht oft von den „signifikanten Unterscheidungen, Distinktionen“<sup>606</sup> in Bezug auf die lebensstilrelevanten kulturellen Praktiken. Die Problematik der Distinktion, die zentrale Bedeutung für Bourdieus Lebensstilanalyse hat, stammt auch von Webers Überlegung zu spezifischen Lebensführungsformen der oberen Stände.

„Jeder Konsumakt und allgemeiner: jede Praxis ist *conspicuous*, ist sichtbar, gleichviel ob sie vollzogen wurde, *um gesehen zu werden*, oder nicht; sie ist distinktiv, Unterschied setzend, gleichviel ob jemand mit ihr die Absicht verfolgt oder nicht, sich bemerkbar zu machen, sich auffällig zu benehmen (*to make oneself conspicuous*), sich abzusetzen, distinguieren zu handeln. Als solche fungiert sie zwangsläufig als *Unterscheidungszeichen* und, sofern es sich um einen anerkannten, legitimen, gebilligten Unterschied handelt, als *Distinktionszeichen* (in seinen verschiedenen Bedeutungen). Ungeachtet dessen können die Akteure natürlich, sofern sie nur imstande sind, jene durch ihre Wahrnehmungskategorien als relevant vorgegebenen ‚spontanen‘ Unterschiede als signifikante Unterscheidungen, Distinktionen wahrzunehmen, die spontanen Unterschiede in den Lebensstilen auch noch mittels der von Weber beschriebenen ‚Stilisierung des Lebens‘ gewissermaßen intentional verdoppeln.“<sup>607</sup>

<sup>604</sup> Ebd., S. 22.

<sup>605</sup> Vgl. ebd., S. 21.

<sup>606</sup> Ebd., S. 21.

<sup>607</sup> Ebd., S. 21.

Weber stellt fest, dass „rein ökonomische Macht“ und die „nackte Geldmacht“ *nicht zwangsläufig* eine anerkannte Grundlage der „sozialen Ehre“ zu bilden brauchen.<sup>608</sup> Daraus macht Weber eine idealtypische Trennung zwischen Klasse und Stand als zwei Typen realer Einheiten. Nach Weber definieren sich die sozialen Klassen als Gruppen von Individuen, die dieselbe „Marktlage teilen und entsprechend auf dem Güter- und Arbeitsmarkt über die gleichen typischen Chancen, Lebensbedingungen und persönlichen Erfahrungen verfügen.“ Dagegen versteht er den Stand als eine durch eine „bestimmte Stellung in der Hierarchie von Ehre und Prestige bestimmte Gemeinschaft von Menschen“. <sup>609</sup> So wird hier die Klassenlage durch die Grundkategorie des Besitzes und der Besitzlosigkeit charakterisiert; demgegenüber sind „die Stände weniger durch ein ‚Haben‘ als durch ein ‚Sein‘ gekennzeichnet, das aus ihrem ‚Haben‘ nicht direkt ableitbar ist“. <sup>610</sup>

Ausgehend von diesen dualistischen Grundkategorien des Habens und Seins, entwickelt Bourdieu sein Erklärungsmodell des Systems der *signifikanten Unterscheidungsmerkmale* aus den zwei mit dem Standesbegriff zusammenhängenden Ideenkonzepten Webers: einerseits aus der „rein sozialen Ordnung“, die Weber „die Art der Verteilung des Sozialprestiges“<sup>611</sup> nennt, andererseits aus den Prinzipien des standesgemäßen Güterkonsums „in Gestalt spezifischer Arten von ‚Lebensführung‘“. <sup>612</sup>

„Neben die spezifisch ökonomischen Unterschiede treten also symbolische Unterscheidungen nach der Art der Verwendung oder, wenn man so will, nach Art des Konsums, insbesondere des symbolischen oder ostentativen Konsums, der diese Güter verdoppelt, sie in Zeichen, d. h. die faktischen Unterschiede in symbolische Unterscheidungen oder, wie die Linguisten sagen, in ‚Werte‘ verwandelt, indem eine *Manier*, die Form einer Handlung oder eines Gegenstandes auf Kosten ihrer Funktion in den Vordergrund tritt. Daher besitzen von allen Unterscheidungen diejenige das größte Prestige, die am deutlichsten die Stellung in der Sozialstruktur symbolisieren, wie etwa Kleidung, Sprache oder Akzent und vor allem ‚Manieren‘, Geschmack und Bildung.“<sup>613</sup>

Um der spezifischen Logik der Distinktion nachzugehen, greift Bourdieu auf die inkorporierte Fähigkeit oberer Stände zurück, „eine ob ihrer Seltenheit und Gesuchtheit unnachahmliche Form des Konsums zu erfinden und somit schließlich noch dem gemeinsten Konsumartikel die Aura der Erlesenheit zu verleihen“. <sup>614</sup> So spielen eine entscheidende Rolle für die Stilisierung des Lebens die symbolischen Seltenheitswerte materieller sowie ideeller Konsumgüter und die Art und Weise, *wie* diese Seltenheitsgüter verwendet werden. Denn die Konsum- und Gebrauchsweise der Seltenheitsgüter bietet einen Verständnizugang zur Übersetzung der Unterschiede der ökonomischen Stellung ins Symbolische.

Darüber hinaus thematisiert Bourdieu, warum die Form, die Manier, der Stil einer Handlung oder eines Gegenstandes eine vorrangigere Bedeutung haben als ihre Funktion und Zweck. Nach Bourdieu sollen diejenigen Personen, die nach dem Status und der Distinktion anderer Menschen suchen, deren Kleidung und Sprache mit der Frage nach dem *Wie* und nicht mit der nach dem *Was* betrachten. Bourdieu begründet das damit, lediglich die Form, der Stil oder die Manier zeige die Abstände zwischen

<sup>608</sup> Ders., *Formen*, S. 58.

<sup>609</sup> Ebd., S. 58.

<sup>610</sup> Ebd., S. 59f.

<sup>611</sup> Ebd., S. 59.

<sup>612</sup> Ebd., S. 60. In diesem Sinne zitiert er Webers Bemerkung: „Alle ‚Stilisierung des Lebens‘, in welcher Äußerung es auch sei, ist entweder ständischen Ursprungs oder wird jedoch ständisch konserviert.“ Ebd., S. 61.

<sup>613</sup> Ebd., S. 60.

<sup>614</sup> Ebd., S. 60.

Menschen auf der Skala von Kultiviertheit und lasse diese Unterschiede als die natürlichen Wesensunterschiede erscheinen. Inwieweit diese Unterschiede als natürlich wirken, hängt davon ab, in welchem Bildungsprozess der Akteur sich die als legitim anerkannte Verhaltensweise und Geschmacksform angeeignet hat.

„Denn sie geben sich den Anschein, als handelte es sich um Wesenseigenschaften einer Person, ein aus dem Haben nicht ableitbares Sein, eine *Natur*, die paradoxerweise zu Bildung, eine Bildung, die zu Natur, zu einer Begnadung und einer Gabe geworden seien. Der Einsatz in diesem Spiel um öffentliche Verbreitung und Distinktion ist, wie man sieht, nichts anderes als jenes Streben nach Auszeichnung, das nun einmal jede Gesellschaft als ein Zeichen von ‚Bildung‘ zu würdigen pflegt.“<sup>615</sup>

So geschaffen, fungiert das symbolische System der spezifischen Unterscheidungszeichen als Wahrnehmungshilfe, mit der sich soziale Akteure in jedem Augenblick ihres Alltagslebens gegenseitig einordnen (können). Bourdieu thematisiert im Anschluss an Webers Schichtungstheorie, dass die Oberklasse einen symbolischen Ausdruck ihrer gesellschaftlichen Stellung in demjenigen distinktiven Lebensstil findet, der durch das Prinzip des *Primats der Form vor dem Inhalt oder Zweck* gekennzeichnet ist. Damit verschiebt sich der Schwerpunkt der Lebensstilanalyse auf die Lebenskunst als epochenspezifisches Signum für die ästhetische Moderne, die innerhalb des Etablierungsprozesses des literarischen und künstlerischen Feldes des 19. Jahrhunderts verbreitet wurde.

„Die Trennung der Zwecke von der Art und Weise, sie zu verfolgen, ihre Erhebung zum Gegenstand eines spezifischen Verständnisses, die Bevorzugung des Stils auf Kosten der Leistung und die Auffassung, die vollendete Darbietung der gesellschaftlichen Partitur sei zugleich das schlechthinnige Zeichen einer Vollendung der Gesellschaft, all dies läuft schließlich darauf hinaus, die Lebenskunst in eine der schönsten Künste zu verwandeln und die naturwüchsigen Zwänge in kulturelle Normen zu übersetzen.“<sup>616</sup>

Es ist klar, dass das Aufkommen der Moderne die Freisetzung der Menschen von ständischen Ordnungen und Zwängen ermöglichte und darüber hinaus die gesellschaftlich vorgegebenen Lebensführungsformen der Stände an Geltung verloren. Damit ging ein sozialer Umschichtungsprozess einher und die Nachahmung des für die alte Bourgeoisie spezifischen „ästhetischen“ Lebensstils durch die aufsteigenden Mittelschichten bedrohte die Geltung der Statussymbole. Bourdieu richtet seinen Blick auf das fortdauernde Distinktionsspiel, dessen Regeln sich mit dem gesellschaftlichen Wandlungsprozess bis in die Nachkriegszeit kontinuierlich verwandeln. Die gesellschaftliche Machtelite suchte nun eine neue Quelle der Statuszuweisung und Distinktionssicherung gegenüber den Egalisierungstendenzen dieser Zeit und änderte ständig die Spielregeln mit der Tendenz, das Leben zu einem Kunstwerk zu machen. Bourdieu richtet seinen Fokus auf den Definitionskampf in der Kunst, der eine entscheidende Rolle für die Abgrenzung des legitimen vom illegitimen Geschmack bzw. Lebensstil spielt.

In diesen Zusammenhang gehört Bourdieus Äußerung in der Einleitung zu den *feinen Unterschieden*, warum seine Lebensstilanalyse notwendigerweise auf die Analyse von Geschmack und Kulturkonsum, von Kunst und Kunstkonsum stoße. Bourdieu will zeigen, warum das Universum der Kunst gerade aufgrund des an ihr haftenden kollektiven Glaubens, sie sei eine von gesellschaftlichen Machtverhältnissen unbefleckte, autonome Sphäre, zur Grundlage für die auf die symbolische Sphäre

---

<sup>615</sup> Ebd., S. 60f.

<sup>616</sup> Ebd., S. 61f.

verlagerten Klassenkämpfe in der französischen Nachkriegsgesellschaft wurde. Seiner Ansicht nach lassen sich die komplexen Zusammenhänge der sozialen Ungleichheitsverhältnisse jenseits von Objektivismus und Subjektivismus nur durch eine integrierende Perspektive auf die Klassentheorie von Marx und die Schichtungstheorie Webers erfassen.

Daher entwarf er sein Raum-Modell, mit dessen Hilfe er die Korrespondenz „zwischen dem Raum der sozialen Positionen und dem der Lebensstile, Lebensweisen und Geschmacksrichtungen“<sup>617</sup> analysiert hat. Beim genauen Hinsehen ist dieses Sozialraum-Modell nicht anderes als seine klassentheoretisch erarbeitete Kultursoziologie.

### **Kultursoziologischer Deutungsversuch des Lebensstils**

Bourdieu's empirische Lebensstilanalyse der französischen Gesellschaft beruht auf drei relevanten analytischen Kategorien: dem *Geschmack als Unterscheidungsvermögen*, dem *Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Handlung* und den von Geschmack und Habitus erzeugten *kulturellen Praktiken als klassifizierende Handlungen*. Aus diesen drei Faktoren entwickelt Bourdieu seine zentrale These, dass die Geschmacksunterschiede auf die Unterschiede zwischen objektiv gegebenen Existenzbedingungen zurückführbar sind. Ausgehend von dieser These, weist Bourdieu nach, dass der Lebensstil kein subjektives beliebiges Produkt, sondern durchaus ein klassenspezifisch ausgeprägtes, soziales Phänomen ist. Weiterhin bezeichnet er die Pluralität konkurrierender Lebensstile als Beleg für die Fortdauer der Klassenkämpfe um die Aufrechterhaltung bzw. Veränderung bestehender Ungleichheitsverhältnisse, die mittels des Mediums Kultur auf die symbolische Ebene des „Sinns und der Erkenntnis“ übertragen wurden. Daher sind seine Klassentheorie und seine Kultursoziologie nicht voneinander trennbar.

Insofern ist auch verständlich, dass Bourdieu's Kultursoziologie der gängigen, auf dem Mythos der Moderne aufgebauten Kulturtheorie entgegensteht, die das durch den kapitalistischen Fortschritt garantierte demokratische Ideal von Gleichheit und Freiheit, die Aufstiegschancen durch die Bildung und die damit einhergehende Entschärfung der Klassenkonflikte nicht in Frage stellt. Demgegenüber versucht Bourdieu mit seiner Lebensstilanalyse diese idealistischen Vorstellungen der Moderne als realitätsverkennende Ideologie zu entlarven, gerade durch seine Interpretation der Funktion der Kultur, die Fortdauer der Klassenherrschaft und die Reproduktion sozialer Ungleichheit zu verschleiern und zu legitimieren.

### **Kultur als semantischer Schlüssel zur Typologie verschiedener Lebensstile**

„Ein umfassendes Verständnis des kulturellen Konsums ist freilich erst dann gewährleistet, wenn ‚Kultur‘ im eingeschränkten und normativen Sinn von ‚Bildung‘ dem globalen ethnologischen Begriff von ‚Kultur‘ eingefügt und noch der raffinierteste Geschmack für erlesenste Objekte wieder mit dem elementaren Schmecken von Zunge und Gaumen verknüpft wird.“<sup>618</sup>

Eine klare Definition von Kultur ist bei Bourdieu trotz der äußerst häufigen Verwendung des Begriffs in seinem Gesamtwerk schwer auszumachen. Nur inhaltlich ist abzuleiten, wie aus obigem Zitat ersichtlich ist, dass sich sein Kulturbegriff auf zwei spezifische Pole ausdehnt: auf die Kunst und die Bildung. Kultur wird hier eingeschränkt verstanden als *Kultivierung menschlich-natürlicher Triebkräfte* in Richtung

<sup>617</sup> Ders., *Mechanismen*, S. 34.

<sup>618</sup> Ders., *Unterschiede*, S. 17.

Verfeinerung und Erlesenheit des Geschmacks im Verhältnis zur entsprechenden Bildung.<sup>619</sup> Im Anschluss an das ethische Bildungsideal der moralischen Vollkommenheit und das ästhetische Ideal der reinen Schönheit bezeichnet Kultur immer die moralische sowie ästhetische Überlegenheit der Persönlichkeit in Geschmack, Disposition, Sprech- und Benehmensweise. Dieses eng gefasste Verständnis von Kultur ist sehr französisch für die Leserschichten aus der Tradition der deutschen Kulturphilosophie und Kulturanthropologie, die unter Kultur eine „Summe alles durch die Menschen Geschaffenen“ verstehen.<sup>620</sup>

Diese semantischen Unterschiede zwischen französischem und deutschem Kulturbegriff verweisen grundsätzlich auf die differente Kulturtradition zwischen Frankreich und Deutschland, die sich im national unterschiedlichen Wertakzent auf Kleidermode, Umgangsweise, Kunst etc. widerspiegelt. Der zentralisierte Staat Frankreich ist bis heute eine stark hierarchisch strukturierte Gesellschaft, in der das ständische Moment der Herkunft nach wie vor eine wichtige Rolle für den sozialen Aufstieg spielt, anders als in Deutschland. Dies bestätigt Bourdieu in seinem meisterhaften Spätwerk *Der Staatsadel*, das die *französischen Eliten* im Zusammenhang von herrschender Klasse, Bildungssystem und Staat behandelt. Dort zeigt Bourdieu, dass eine Minorität der Studierenden aus sozial nicht hoch situierten Elternhäusern trotz hervorragender Abschlüsse in der höchsten Bildungsinstitution allein deswegen später an die Schranken der Herkunft stößt, weil ihnen das weiter oben erläuterte kulturelle und soziale Kapital fehlt.<sup>621</sup> Es ist nachvollziehbar, warum Bourdieu den Ansatzpunkt für seine Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse in der Frage nach der „legitimen“ Kultur und dem „legitimen“ Geschmack findet, deren Zugangschancen zwischen den sozialen Klassen ungleich verteilt sind. Hinsichtlich dieser unterschiedlichen Zugangschancen dient die Beherrschung des Geschmackscodes als Distinktionsmerkmal für die obere Klasse. Dies erklärt Bourdieu in folgenden Gedankenschritten

Die Oberklasse sucht nach Signaturen der symbolischen Macht: „Name, Ruf, Prestige, Ehre, Ruhm, Autorität“.<sup>622</sup> Sie will die gesellschaftliche Anerkennung ihres überlegenen Persönlichkeitsstatus', denn ihre Mitglieder seien von Natur her die ethisch und ästhetisch begabteren Menschen, vor denen sich die anderen verbeugen müssen. Das lässt sich am besten mit einem distinktivem Lebensstil vermitteln, für den die Verfügungsmacht über den legitimen Geschmack erforderlich ist. Der legitime Geschmack gilt gesellschaftlich als natürlich und normierend, jeder andere als willkürlich und abweichend. Nach Bourdieu haben nur Mitglieder der Oberklasse die durch ihre privilegierte Lebenslage dargebotene Chance, in der „Nähe zum Zentrum der kulturellen Werte“<sup>623</sup> diesen legitimen Geschmack erlernen und verinnerlichen zu können. So können sie vermöge des Monopols über den legitimen Geschmack die Maximierung des symbolischen Ertrags im Bereich der Kultur erzielen: Sie variieren ihren Geschmack, um stets einen immer wieder neuen distinguierten Lebensstil zu kreieren, der den legitimen Anspruch auf die Überlegenheit gegenüber den anderen Lebensweisen durchsetzen kann.

In diesem Problemzusammenhang der Distinktion definiert Bourdieu den Geschmack als „Neigung und Fähigkeit zur (materiellen und/oder symbolischen) Aneignung einer bestimmten Klasse klassifizierter und klassifizierender Gegenstände und Praktiken“.<sup>624</sup> Insofern bezeichnet er den Geschmack weiterhin als „Erzeugungsformel,

<sup>619</sup> Bourdieu vertritt aber hier ein übliches Kulturverständnis des französischen Sprachraums.

<sup>620</sup> Vgl., Soeffner, Hans-Georg: Die Perspektive der Kulturosoziologie, S. 172ff.

<sup>621</sup> Bourdieu, Pierre: *Der Staatsadel*, S. 182f.

<sup>622</sup> Ders., *Die feinen Unterschiede*, S. 391.

<sup>623</sup> Ebd., S. 390.

<sup>624</sup> Ebd., S. 283.

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

die dem Lebensstil zugrunde liegt, anders gesagt, den einheitlichen Gesamtkomplex distinktiver Präferenzen“:<sup>625</sup> Mobiliar, Kleidung, Sprache oder körperliche Hexis. Im Anschluss an Simmels klassentheoretischen Modeansatz illustriert Bourdieu die Distinktion sowie die lebensstilrelevanten Gegenstände und Praktiken, die Distinktion schaffen, wie sie Menschen in eine soziale Gruppe einschließt oder von dieser ausschließt.

„Simmel stellt darüber hinaus fest, dass sich die Mode, da sie es ermöglicht, symbolisch eine ‚Distinktion‘ anzuzeigen, nach und nach verschiedene distinktive Zeichen zu eigen macht, wobei sie einer Logik gehorcht, die der Ehre (soweit sich diese zumindest innerhalb geschichteter Gesellschaften beobachten lässt) darin ähnelt, dass sie wie diese den Angehörigen einer besonderen Gruppe ein gemeinsames Erkennungszeichen verleiht, das sie zugleich von denjenigen unterscheidet, die außerhalb dieser Gruppe stehen.“<sup>626</sup>

Nun thematisiert Bourdieu, dass die Oberklasse für die Maximierung ihres symbolischen Gewinns ihren Stil des Lebens ständig verändern muss, weil er mit der Verbreitung durch die Nachahmung der Mittelklasse an *Seltenheit* verliert.

„Ein Stil muss sich nämlich mit Notwendigkeit wandeln, sobald er vollständig verbreitet ist, weil er ein Unterscheidungszeichen ist, das nicht allgemein werden dürfte, ohne seine Bedeutung oder genauer (im Saussure’schen Sinne) seinen ‚Wert‘ zu verlieren, den es seiner Stellung innerhalb eines Systems und seinem Gegensatz zu anderen Elementen dieses System verdankt. Dasselbe Prinzip schreibt zweifellos auch der Suche nach Distinktion eine unaufhörliche Erneuerung ihrer Ausdrucksmittel in allen Bereichen vor, in denen mit der Serienproduktion z. B. die traditionellen Standesinsignien in größerem Maßstab zugänglich werden und entsprechend das Bestreben, Unterschiede zu markieren, sich in Form von Konsumverzicht oder einer Verschmähung allzu populär gewordener Beschäftigungen (wie Photographieren, Fernsehen oder einer bestimmten Art zu reisen) äußert, – oder aber in einer eigentümlichen Weise, sich diesen Konsumarten oder Beschäftigungen hinzugeben, wobei das Unterscheidungsmerkmal als dann in Form einer Modalität dieser Verhaltensformen in Erscheinung tritt.“<sup>627</sup>

Bourdieu macht deutlich, warum die Verfügungsmacht über die ökonomischen und kulturellen Kapitalressourcen letztendlich das Distinktionsspiel entscheidet. Er sagt, dass „die bewusste oder unbewusste Suche nach Unterscheidung unvermeidlich die Form einer Suche nach Verfeinerung“ annimmt, die „die Beherrschung der Spielregeln und verfeinerten Spiele voraussetzt, die das Monopol der Gebildeten einer gegebenen Gesellschaft sind“.<sup>628</sup> Diese Beherrschung hängt ihrerseits von der „Muße, sie zu erwerben, d. h. von der freien Zeit“ ab.<sup>629</sup>

In diesem Zusammenhang zeigt Bourdieu die Kultur als verborgenen Mechanismus zur Legitimation der fortdauernden sozialen Ungleichheit. „Die Kultur ist hierarchisch organisiert und sie trägt zur Unter- und Überordnung von Menschen bei, wie etwa ein Möbel oder ein Kleidungsstück an denen man sofort erkennt, auf welcher Sprosse der sozialen und kulturellen Hierarchie sein Besitzer steht.“<sup>630</sup> Unter diesem Aspekt typologisiert Bourdieu die für drei soziale Klassen spezifischen Geschmacksformen, die ich später erläutern werde. Von Belang ist hier Bourdieus politische Sichtweise der Kultur.

---

<sup>625</sup> Ebd., S. 283.

<sup>626</sup> Ders., Formen, S. 63.

<sup>627</sup> Ebd., S. 65f.

<sup>628</sup> Ebd., S. 68.

<sup>629</sup> Ebd., S. 68.

<sup>630</sup> Ders., Mechanismen, S. 27.



„In jeder Hinsicht ist Kultur Ergebnis eines Kampfes. Das versteht sich von selbst, weil mit der Idee der Kultur auch immer die menschliche Würde auf dem Spiel steht. Das bedeutet, daß in einer Klassengesellschaft diejenigen, die von ihr ausgeschlossen sind, auch in ihrer Würde und in ihrer menschlichen Existenz getroffen sind. Diejenigen wiederum, die die Kultur besitzen oder sich zumindest in ihrem Besitz wähnen (der Glaube ist hier wesentlich) vergessen ständig all die Leiden und Erniedrigungen, die im Namen dieser Kultur geschehen.“<sup>631</sup>

Mit dieser politischen Betrachtungsweise der Kultur richtet sich der Schwerpunkt der Lebensstilanalyse Bourdieus auf die Problematik der „symbolischen Gewalt“; ein Grund, warum die Entmystifizierung des Geschmacks sein zentrales Anliegen ist. Es geht Bourdieu um die soziologische Dechiffrierung der symbolischen Formen als Mechanismen für die Reproduktion sozialer Ungleichheit. Sein Ziel liegt in der Befreiung der sozial Benachteiligten und kulturell Ausgegrenzten von den verborgenen Mechanismen und Zwängen.

### Symbolische Gewalt

Bourdieu betrachtet das Symbolische als eine eigene Wirklichkeit, als die Dimension der menschlichen Welt und des Handelns.<sup>632</sup> Durch die symbolischen Zeichen, wie Worte oder Malerei, stellt ein Politiker oder ein Künstler ein bestimmtes Fragment der Welt dar. Das Abbild der Wirklichkeit durch die symbolischen Formen ist zwar nicht identisch mit der realen Wirklichkeit, schafft aber die Glaubwürdigkeit, die Darstellung entspreche der Realität. In dieser Hinsicht argumentiert Bourdieu:

„Tatsächlich üben Worte eine typisch magische Macht aus: sie machen sehen, sie machen glauben, sie machen handeln.“<sup>633</sup>

„Die symbolische Macht ist eine Macht, die in dem Maße existiert, wie es gelingt, sich anerkennen zu lassen, sich Anerkennung zu verschaffen; d. h. eine (ökonomische, politische, kulturelle oder andere) Macht, die die Macht hat, sich in ihrer Wahrheit als Macht, als Gewalt, als Willkür verkennen zu lassen. Die eigentliche Wirksamkeit dieser Macht entfaltet sich nicht auf der Ebene physischer Kraft, sondern auf der Ebene von Sinn und Erkennen.“<sup>634</sup>

Bourdieu interessiert an der symbolischen Macht der Streit um die Differenz zwischen den Varianten symbolischer Formen, sei es die der Sprache, des Geschmacks oder des Lebensstils, welche die soziale Trennlinie, also Klassifikation, zwischen den Menschen und den Dingen schaffen. Akzeptieren und erkennen soziale Akteure die soziale Differenz als eine selbstverständlich vorgegebene, dann wird sie zur Distinktion eingesetzt. Hier macht Bourdieu deutlich, dass die Klassifikation der Dinge bzw. Menschen als schön oder hässlich, kultiviert oder ungebildet unbewusst abläuft, ohne die Legitimation ihrer Grundlage bewusst in Frage zu stellen. Wäre die Welt symbolischer Formen nicht als legitim anerkannt, so Bourdieu, „würde das Ganze nicht so funktionieren“.<sup>635</sup> Daher werden die Beherrschten in Bourdieus Kultursoziologie, wie Rehbein es mit Recht ausdrückt, „nicht nur durch psychische Gewalt, ökonomische Not, rechtlichen Zwang oder Ressourcenungleichheit beherrscht, sondern auch durch soziale Klassifikation, durch Bedeutungen“.<sup>636</sup> Die Herrschenden kämpfen deswegen um die Bedeutung ihrer Sprache oder Geschmacksform und die Durchsetzung ihrer Legiti-

---

<sup>631</sup> Ebd., S. 26f.

<sup>632</sup> Siehe ders.: Rede und Antwort.

<sup>633</sup> Ders., Mechanismen, S. 83.

<sup>634</sup> Ebd., S. 82.

<sup>635</sup> Ders.: Soziologische Fragen, S. 25.

<sup>636</sup> Rehbein, Bourdieu, S. 191.

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

mität, damit sie von den Beherrschten fraglos akzeptiert und anerkannt wird. Auf dieser Weise vollzieht sich eine „stillschweigende“ Ausübung der symbolischen Gewalt, die letztendlich die objektiven Machtbeziehungen in der sozialen Welt reproduziert.

„Alle Macht hat eine symbolische Dimension: Sie muss von den Beherrschten eine Form von Zustimmung erhalten, die nicht auf der freiwilligen Entscheidung eines aufgeklärten Bewusstseins beruht, sondern auf der unmittelbaren und vorreflexiven Unterwerfung der sozialisierten Körper.“<sup>637</sup>

An dieser Stelle setzt Bourdieu mit seiner *emanzipatorischen* Soziologie an. Sie soll die verborgenen Mechanismen der Macht, die Zwangszusammenhänge enthüllen, um die von ihnen Beherrschten vom „positionsbedingten“ Elend zu befreien. Diese Soziologiekonzeption entwickelt Bourdieu in seinem Spätwerk, *Das Elend der Welt*, in dem viele Dokumentationen über die im französischen Alltag ständig und selbstverständlich passierende symbolische Gewalt vorliegen. Wie er dort die symbolische Gewalt abhandelt zeigt, in welcher Absicht Bourdieu den größten Teil seiner *feinen Unterschiede* der Entmythologisierung des Geschmacks widmet.

Die symbolische Gewalt definiert Bourdieu hier als soziales „Leiden, das aus dem Aufeinanderprallen der unterschiedlichen Interessen, Dispositionen und Lebensstile erwächst“.<sup>638</sup>

„Wenn vom Klassenkampf die Rede ist, denkt man niemals an seine ganz alltäglichen Formen, an die rücksichtslose gegenseitige Verächtlichmachung, an die Arroganz, an die erdrückenden Prahlerien mit dem ‚Erfolg‘ der Kinder, mit den Ferien, mit den Autos oder anderen Prestigeobjekten, an verletzendes Gleichgültigkeit, an Beleidigung usw.: Soziale Verarmung und Vorurteile – letztere sind die traurigsten aller sozialen Leidenschaften – werden in diesen alltäglichen Kämpfen geboren, in denen stets die Würde und die Selbstachtung der beteiligten Menschen auf dem Spiel stehen.“<sup>639</sup>

Um die sozial und kulturell Benachteiligten von dieser symbolische Gewalt zu befreien, versucht nun Bourdieu die Funktionslogik des Kulturspiels aufzudecken. Zunächst stellt er fest, dass keiner „dem Spiel der Kultur und Bildung“<sup>640</sup> entrinnt.

„Kultur und Bildung setzt, wie alles, worum es in der Gesellschaft geht, zwingend voraus, dass man sich auf das Spiel ernsthaft einlässt; und das Interesse an Kultur, ohne das es hier weder Wettbewerb noch (überhaupt) Konkurrenz gäbe, ist selbst wieder auch Produkt dieser Konkurrenzsituation. Der Wert der Kultur als allerhöchstem Fetisch erwächst aus der mit Eintritt in das Spiel gegebenen ursprünglichen Investition und aus dem kollektiven Glauben an den Wert des Spiels, der dem Spiel zugrunde liegt und den die Konkurrenz auch ständig wieder neu schafft.“<sup>641</sup>

Darüber hinaus geht Bourdieu den zwei Fragen nach: Woraus entstand der illusorische kollektive „Glaube an den Wert der Kultur, das Interesse für und das Interessante an Kultur“?<sup>642</sup> Durch welche Mechanismen steigerte sich dieser Glaube in die besondere „Form des Fetischismus“?<sup>643</sup> Bourdieu beantwortet die beiden Fragen im

<sup>637</sup> Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft, S. 165.

<sup>638</sup> Ders.: Das Elend der Welt, S. 18.

<sup>639</sup> Ders., Mechanismen, S. 18.

<sup>640</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 389.

<sup>641</sup> Ebd., S. 389.

<sup>642</sup> Ebd., S. 389.

<sup>643</sup> Ebd., S. 390.

Entstehungszusammenhang der ästhetischen und literarischen Moderne: Kultur erlebt ihren Bedeutungszuwachs und den Standortwechsel vom marginalen Gesellschaftsbereich zum zentralen erst in der Moderne,<sup>644</sup> in der sie sich als ein von religiösen, politischen und ökonomischen Zwängen unabhängiges, autonomes Feld durchgesetzt hat. Der Glaube an den Wert der Kultur wurde dann bis zum Äußersten zugespitzt, nachdem ihr Anspruch auf die „bedingungslose Anerkennung“ als selbstreferenzielles System anerkannt und akzeptiert wurde.<sup>645</sup> Seither etabliert sich das Spiel der Kultur, bei dem es um die Kultivierung der Persönlichkeit in der Bildung und der Kunst geht. Wer sich als „kultiviert“ darstellen will, sollte moralisch wie ästhetisch „gebildet“ sein bzw. erscheinen können. Das heißt: Wer im Kulturspiel gewinnen will, muss nachweisen können, dass seine Persönlichkeit das Ideal der moralischen bzw. ästhetischen Vollkommenheit verkörpert.

Es stellt sich heraus, dass allein der Anblick dieses nach einer vollkommenen Verkörperung des ästhetischen Formsinns gerichteten Lebensstils der Oberklasse, ausgestattet mit Attitüden wie emotionaler Teilnahmslosigkeit und Gleichgültigkeit, Distanziertheit und Unwirklichkeit, eine spezifische psychische Auswirkung auf die sozial benachteiligten, kulturell ausgegrenzten Menschen haben muss: Eine fraglose Bewunderung gegenüber dem andern und ein Unterlegenheits- und Schamgefühl. Da ihre Lebensführung, gefangen in existenziellen Nöten, von dem Zentrum der legitimen Kultur weit entfernt ist, kennen sie weder die Weltsicht des „Interesses am Interessenlosen“ noch das Stilisierungsprinzip „Form vor Funktion und Zweck“. Eine primäre Bedeutung für ihre Lebensführung hat die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse; ihre Weltsicht ist vom Sinn für das Praktische, Nützliche und das Funktionelle geprägt. So ist es kein Wunder, dass der durch eine moralisch wie emotional gleichgültige Attitüde ausgezeichnete Lebensstil der Oberklasse den kulturell ausgegrenzten Menschen wie ein Symbol der Überlegenheit vorkommt, das ihr Selbstbewusstsein ruiniert.<sup>646</sup>

Bourdieu versteht diese psychische Form des Tausches zwischen Anerkennung und Verachtung als Moment der im Namen der Kultur geschehenden, symbolischen Gewaltausübung. Dabei konstatiert er, dass sich die sozial Benachteiligten gerade deswegen gegen diese symbolische Gewaltausübung nicht zur Wehr setzen, weil sie nicht dekodieren können, was hinter der Über- und Unterordnung der Menschen steckt.

Aus diesen Gedankengängen leitet Bourdieu die Frage ab, warum die kulturelle Kompetenz im vertrauten Umgang mit der legitimen Ästhetik eine entscheidende Bedeutung für die Kreation des distinktiven Lebensstils hat. Einen distinktiven Lebensstil kreieren zu können, verweist auf überlegene Wesenseigenschaften seines Trägers, wobei der Stil generell als „Ausdrucksweise der Persönlichkeit“ steht. Da soziale Akteure die sozialen Bedingungen des dem distinktiven Lebensstil zugrunde liegenden Geschmacksvermögens nicht hinterfragen, schenken sie ihm soziale Anerkennung. Nach Bourdieu ist dieser Anerkennungsakt gerade das Reproduktionsmoment der Über- und Unterordnung von Menschen. An dieser Stelle versucht Bourdieu nachzuweisen, dass die symbolische Differenz zwischen distinguiertem und vulgärem bzw. legitimen und illegitimem Geschmack im Grunde die sozialen Klassenunterschiede darstellt.

## Ästhetik, Lebensstil und Klasse

<sup>644</sup> Bourdieu versucht, sein Erklärungsschema der sozialen Ordnungs- und Klassifikationssysteme zu einem universalen Modell zu erheben, das durch die Analyse einer anderen Gesellschaft und Epoche seine Allgemeingültigkeit beweisen soll (vgl. Bourdieu, Vernunft).

<sup>645</sup> Vgl. Bourdieu, Formen, S. 76ff.

<sup>646</sup> Vgl. Neckel, Sieghard: Soziale Scham, S. 283ff.

Der oben erörterte Zusammenhang von Klassenzugehörigkeit und Geschmack weist auf die Rückkopplung von objektiven Existenzbedingungen und subjektiven Dispositionen hin. Nach diesem Denkschema beschreibt Bourdieu die signifikanten unterschiedlichen Merkmale zwischen den Lebensstilen der drei Klassen. Zunächst geht Bourdieu davon aus, dass soziale Klassen als Konzept für die Stilisierung ihres Lebens jeweils unterschiedliche ästhetische Einstellungen haben, die sich in eine Hierarchie der Künste einordnen lassen kann. Demnach konsumiert die untere Klasse die gesellschaftlich wenig anerkannten Künste, wie Realismus und dementsprechende kulturelle Gegenstände, die herrschende Klasse bevorzugt dagegen die als legitim anerkannten Künste. Der Lebensstil der unteren Klasse charakterisiert sich durch die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse im Zeichen von „Funktionalismus“, „Realismus“, oder „praktischem Materialismus“,<sup>647</sup> in dem die materielle Substanz der geistigen und ästhetischen Form vorgeht. Der Lebensstil der oberen Klasse dagegen ist gekennzeichnet durch die Kultivierung natürlicher Bedürfnisse und durch die „Akzentverschiebung von der Substanz und Funktion hin zur Form und Manier“. Das ist nicht neu. Neu ist nur Bourdieus Entdeckung, dass die als Kennzeichen für die herrschende Klasse geltende Ästhetisierungstendenz des Lebensstils zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit der allgemeinen Wohlstandserhöhung in der französischen Nachkriegszeit zu einem Allgemeingut geworden ist. Die herrschende Klasse reagierte darauf, indem sie ihren Lebensstil durch einen Bezug auf die Kunst und zwar auf die reine Ästhetik legitimierte.

Wie ich an Bourdieus Studie über die *historische Genese der reinen Ästhetik* zeigen werde, kämpften drei Künstlerfraktionen bei der Entstehung des literarischen und künstlerischen Feldes am Ende des 19. Jahrhunderts um die Durchsetzung ihrer Definition der Kunst. In diesem Kampf setzte der Künstlerkreis des L'art pour L'art im Rückgriff auf Kants Ideen sein Kunstverständnis als legitimes durch. Kant hat den legitimen Geschmack mit dem „interessenlosen Wohlgefallen“ begründet, das das Sublimationsvermögen natürlich-menschlicher Triebe voraussetzt und gerade deswegen die ästhetische und moralische Vollkommenheit eines Menschen offenbart.

Bourdieu zufolge ist die Oberklasse vertraut mit diesen klassischen Regeln der Kunst und versucht, ihr Leben genau nach dem als legitim anerkannten Kunstprinzip (Form vor Zweck) zu stilisieren. Da die Ästhetisierung des Lebensstils mittlerweile zum *Allgemeingut* geworden ist, sucht sie dann den distinktiven Wert ihres Lebensstils im Kunstfetischismus. Sie betreibt also eine fetischistische Kultivierung der Natur, in dem sie die Primärbedürfnisse alltäglicher Lebensführung gemäß des Stilisierungsprinzips des L'art pour L'art gänzlich auf die reine ästhetische Form reduziert und so die materielle Wirklichkeit verleugnet<sup>648</sup> und in ihrem ästhetischen Lebensstil „eine neue Wirklichkeit“ erzeugt. An dieser Stelle begreift Bourdieu, mit Bezug auf aktuelle konstruktivistische Theorieansätze, den Lebensstil als „Wirklichkeitskonstruktion“, der immer eine spezifische Weltsicht einer bestimmten sozialen Klasse vermittelt. Die Lebensstile von oberer und unterer Klasse repräsentieren grundsätzlich gegensätzliche Weltsichten durch gegensätzliche Akzentsetzung auf Form oder Substanz. Bourdieu verdeutlicht am Beispiel des Ess- und Trinkvorgangs:

„[...] die Substanz – der Stoff oder die Materie – ist das Substanzielle, das im ursprünglichen Sinne Nahrhafte, aber auch Wirkliche im Gegensatz zu allem bloß Scheinhafte und allen (schönen) Gesten, kurz zu allem, was umgangssprachlich bloß ‚symbolischen‘ Charakter hat; [...]: das ist Sein gegen Schein, die Natur (‚er ist ein Naturell‘) und das Natürliche, Einfache und Schlichte (‚ohne Umstände‘, ‚ungezwungen‘) gegen das Gedruckte und Gezierte, gegen das Förmliche und Manierierte, [...]; das ist Ungebundenheit und die Ablehnung von Komplika-

<sup>647</sup> Vgl. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 322.

<sup>648</sup> Vgl. ebd., S. 317f.

tionen, gegenüber dem spontan als Instrument der Distinktion und Macht wahrgenommenen Respekt der Formen.“<sup>649</sup>

Es überrascht nicht, dass der Mensch der Oberklasse dem Menschen der Unterklasse als ethisch und ästhetisch überlegene Persönlichkeit begegnet. Denn im Lebensstil der Oberklasse manifestiert sich die Attitüde des „Interesses am Interessenlosen“, die eine geistige Reinheit und moralische Überlegenheit symbolisiert. Der Mensch der Unterklasse hat keinen Zugang zum, durch das „Interesse am Interessenlosen“ definierten, reflexiven Geschmack. Umgekehrt halten die kultivierten Menschen der Oberklasse „die als Sinnlichkeit begriffene Natur“, die der Disposition der „einfachen Leute“ entspricht, für minderwertig und vulgär.<sup>650</sup> Denen fehlt es an der Überwindung körperlicher Triebe und Lüste durch die asketische Disziplin, also die Kultiviertheit. Ihr Geschmack ist durch die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse und Zwänge gekennzeichnet. Der auf die nützlichen und praktischen Zwecke und Funktionen gerichtete, grobe Geschmack der einfachen Menschen erregt bei den distinguierten Menschen „Ekel“ und „Abscheu“. Im Gegenzug suchen diese darauf die Distinktionskraft ihres Lebensstils darin, die Inhalte und Funktionen der Lebensführung zu einer reinen Kunstform zu erheben und dabei die banale, kleinbürgerliche, alltägliche Welt zu verleugnen, auf der die Existenz der Unterklasse basiert.

Daneben beschreibt Bourdieu den Geschmack der mittleren Klasse, des Kleinbürgertums, zwischen dem legitimen der Ober- und dem vulgären der Unterklasse. Bourdieu bezeichnet den Geschmack des Kleinbürgertums als präventios, weil es durch nachholende Bildung die fremden Geschmacksnormen der herrschenden Klasse eifrig nachzuahmen versucht und gleichzeitig danach strebt, sich von den vulgären Geschmacksformen bewusst zu distanzieren.<sup>651</sup> Die legitime Kultur ist aber für die Mittelschichten nicht geschaffen, sie wählen an ihr meistens die Aspekte, die *nicht mehr* legitim sind. Ihr Geschmack ist konservativ und moralisch gewissenhaft. Der durch die ethische Gleichgültigkeit oder den Luxus charakterisierte Lebensstil der herrschenden Klasse ist ihnen daher im Grunde fremd. Die Mittelschichten haben weder die Mittel noch die Kriterien für die Aneignung des legitimen Geschmacks.

Fasst man die bisherige Darstellung zusammen, so lässt sich feststellen, dass sich Bourdieus Analyse des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse um die Frage nach dem legitimen Geschmack kreist. Bourdieu betrachtet die Definition des legitimen Geschmacks als Ergebnis eines Kampfes zwischen den Künstlerfraktionen am Ende des 19. Jahrhunderts. Zur Vertiefung werde ich seiner soziologischen Studie über die historische Genese der reinen Ästhetik nachgehen.

### Die historische Entwicklung des kulturellen Feldes

Bourdies *Kritik gesellschaftlicher Urteilskraft* lässt sich als Versuch bezeichnen, die philosophische Geschmackslehre Kants in eine soziologische Version umzudeuten. Für dieses Theorieunternehmen geht Bourdieu der Frage nach, wie sich das kulturelle Feld geschichtlich zu einer von politisch-ökonomischen Machtverhältnissen verselbstständigten gesellschaftlichen Institution mit einer eigenständigen Ordnung und Entwicklungslogik herausbildet. Als grundlegenden historischen Vorgang dafür thematisiert Bourdieu die intellektuellen und künstlerischen Kräftefelder seit dem Beginn des

<sup>649</sup> Ebd., S. 321.

<sup>650</sup> Vgl. ebd., S. 767ff.

<sup>651</sup> Vgl. ders., Die feinen Unterschiede, S. 405ff.

18. Jahrhunderts, die zur Legitimierung und Etablierung des „ästhetischen und ethischen“ Normensystems<sup>652</sup> führten.

Bourdieu analysiert interessanterweise die magnetische Anziehungskraft im 18. Jahrhundert zwischen dem intellektuellen und dem kulturellen Kräftefeld. Es geht um den mit der Ablösung der ständischen Gesellschaft einhergehenden gesellschaftlichen Umschichtungsprozess zu dieser Zeit, dessen zentrales Ereignis durch ein Bündnis von Aristokratie und Intelligenz in Frankreich gekennzeichnet wird. Die intellektuellen Schichten dieser Zeit begriffen sich als Wirkungsgruppe, „in Opposition zur ökonomischen, politischen und religiösen Macht“, die „geistige Macht oder Autorität“<sup>653</sup> durchsetzen und sich von der „Vormundschaft (der) [von] Aristokratie und Kirche“ befreien wollte, um ihre „ästhetischen und ethischen Normen“ zu benennen.<sup>654</sup> Mit der Auflösung des Hofes und der höfischen Kunst schloss nun die Aristokratie ein Bündnis mit dieser bürgerlichen Intelligenzia und übernahm damit deren „Denkmodelle und künstlerische und moralische Auffassungen.“<sup>655</sup> Dadurch vermehrten sich die „Instanzen intellektueller und künstlerischer Auslese wie Akademien und Salons“ und es differenzierten und vergrößerten sich zugleich „die Institutionen kultureller Sanktionierung und Verbreitung, wie Verlagshäuser, Theater, kulturelle und wissenschaftliche Vereinigungen“.<sup>656</sup>

Im Prozess intellektueller und künstlerischer Auslese konkurrierten *drei Künstlerfraktionen* mit unterschiedlicher Wirksamkeit und Kraft um die Legitimität ihrer eigenen Kunstkonzeptionen.<sup>657</sup> Es waren die herrschende Fraktion der von den Aufträgen der Aristokraten lebenden Hofkünstler, der für den Sozialismus engagierte Künstlerkreis und die nach sozialem Aufstieg strebende Fraktion des L'art pour L'art. Wie ich bald ausführlich darstelle, betrachtet Bourdieu den Kampf um die Definition der Kunst, der unter diesen drei Künstlerfraktionen stattgefunden hat, ursprünglich als Kampf um Verfügung über knappe Chancen und Ressourcen.<sup>658</sup> Bereits im 18. Jahrhundert erlebte der Markt der kulturellen Güter eine beispiellose Expansion. Bourdieu führt dieses Phänomen auf die erheblich angewachsene Population der mittellosen Schriftsteller und Künstler zurück, die nach dem Schulabschluss vor allem in Paris im Journalismus Lebensmöglichkeiten und Karrierechancen suchten.<sup>659</sup>

Da aber ein geringes Angebot zur Deckung der Nachfrage genügte, entwickelten sie den heute zum Kunstfetischismus zugespitzten Kult der Lebenskunst, der Lebensart, der schönen Kunst, der zur Entwicklung der Kultur- und Lebensstilindustrie beigetragen hat. Nach Bourdieu entwarf besonders der Künstlerkreis des L'art pour L'art einen künstlerischen Stil, der Seltenheit garantierte und für den Aristokraten und Großbourgeoisie „horrende Preise“<sup>660</sup> bezahlten. Zum Tausch von Geld gegen Kunst führte, dass die herrschenden Machteliten mit der Ablösung der ständischen Hierarchie eine neue Distinktionsquelle, eine besondere Lebensweise, also einen ästhetischen distinktiven Lebensstil suchte. Für Bourdieu fanden die mittellosen, aber über kulturelles Kapital verfügenden Intelligenzschichten durch dieses Bündnis mit den Machteliten Zugang zum sozialen Aufstieg. Die „Erfindung“ der Lebenskunst sicherte die finanzielle Grundlage für ihr gesellschaftliches Dasein. Mit der Verbreitung der Lebenskunst wuchs auch der kollektive Glaube an den Wert der Kultur, die sich aus-

<sup>652</sup> Vgl. ders., *Formen*, S. 77f.

<sup>653</sup> Ebd., S. 77.

<sup>654</sup> Ebd., S. 77.

<sup>655</sup> Ebd., S. 78.

<sup>656</sup> Ebd., S. 78.

<sup>657</sup> Vgl. ebd., S. 83f.

<sup>658</sup> Vgl. ders.: *Die Regeln der Kunst*, S. 83ff.

<sup>659</sup> Vgl. ebd., S. 95.

<sup>660</sup> Ebd., S. 97.

breitende Tendenz zur Ästhetisierung des Lebensstils und die Expansion der Herstellung kultureller Güter.

Doch löste sich dieses Abhängigkeitsverhältnis des kulturellen Feldes von politischen und ökonomischen Machtinstanzen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf. Das Universum der Kunst bildete sich zu einer „autonomen Welt für sich“ aus, und manifestierte seine „Unabhängigkeit gegenüber externen, politischen oder wirtschaftlichen Mächten“.<sup>661</sup> Mit der Ausbildung der Kunst zu einem autonomen Feld forderte sie das Recht ein, „die Grundsätze seiner Legitimität selbst zu definieren“.<sup>662</sup> Im Vordergrund stand dabei, als autonome Kunst „den Anspruch auf gesetzgebende Gewalt in den kulturellen Dingen erheben“<sup>663</sup> zu können. In dieser Phase vertraten die drei genannten Künstlerfraktionen unterschiedliche Positionen und kämpften jeweils um die Durchsetzung ihrer eigenen Definition der Kunst als gesellschaftlich anerkannte – legitime.

Die „bürgerliche“ Kunst unterwarf sich nach wie vor den „kommerziellen Zwecken und den Erwartungen ihres Publikums“, nämlich der Herrschenden, das leichte und zügellose Vergnügen anzubieten.<sup>664</sup> Daher ist ihr Kunststil vom Idealismus und dem moralischen Konformismus geprägt. Die „sozial engagierte“ Kunst dagegen forderte „von der Kunst die Erfüllung einer gesellschaftlichen und politischen Funktion“<sup>665</sup> und produzierte die „realistischen, gleichzeitig moralischen und moralisierenden Werke“, die zur „Veränderung der Welt“ beitragen sollten. Gegenüber diesen beiden Künsten setzten die Anhänger der „reinen“ Kunst eine antibürgerliche und zugleich amoralische Definition der Kunst, die „den Anforderungen und Ansprüchen der Politik und den Imperativen der Moral gegenüber gleichgültig bleibt und keine andere Schiedsinstanz anerkennt als die spezifische Norm seiner Kunst“.<sup>666</sup> Diese Norm ist die Emanzipation der künstlerischen Intention von kunstfremden Zielen, oder anders gesagt, der Primat der reinen Form vor den Funktionen und Zwecken, was eine doppelte Ablehnung der Wirklichkeit und der Moral voraussetzt. Diese Leitidee legitimierte die Verknüpfung der schöpferischen Artefakte mit den, wissenschaftlich nicht belegbaren, Wesenseigenschaften des Künstlers und darüber hinaus die Verherrlichung des Kunstwerks als einen nicht abschätzbaren Wert und deswegen als eine unbefleckte Welt für sich. Daher verlangt jedes Kunstwerk auch vom Publikum eine „bedingungslose Anerkennung“.<sup>667</sup>

Im Kampf mit den anderen Künstlerfraktionen setzten die Anhänger des *L'art pour l'art* schließlich ihre Konzeption der Kunst durch. Die politische Desillusionierung nach der Französischen Revolution spielte dabei eine große Rolle. Seither gilt das der reinen Ästhetik zugrunde liegende Prinzip „Primat der Form vor den Funktionen und Zwecken“ als ästhetisches Kriterium für die Unterscheidung von legitimer und illegitimer Kunst. An diesem Punkt schließt sich Bourdieus Studie der historischen Genese der reinen Ästhetik seiner Lebensstilanalyse an. Bourdieu geht zunächst von der Übertragung dieser differenten Kunstrichtungen in die praktische Alltagsgestaltung aus, was einen analytischen Zugang zum Zusammenhang von Lebensstil und Klasse schafft. Für Bourdieu ist es kein Zufall, dass der Lebensstil der dominierenden, über das Kulturkapital verfügenden Fraktion innerhalb der herrschenden Klasse heute noch den ästhetischen Regeln des *L'art pour l'art* folgt. Ihre Vorliebe für die gesellschaftlich

---

<sup>661</sup> Ebd., S. 104.

<sup>662</sup> Ebd., S. 104.

<sup>663</sup> Ders., Formen, S. 77.

<sup>664</sup> Ders., Regeln, S. 118.

<sup>665</sup> Ebd., S. 121.

<sup>666</sup> Ebd., S. 127.

<sup>667</sup> Ders., Formen, S. 84.

anerkannte reine Ästhetik hat freilich mit der Suche nach sozialer Anerkennung ihrer ästhetisch-überlegenen Persönlichkeit zu tun.

### **Bourdieus Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft gegen die kantsche Ästhetik: la distinction**

Im Untertitel der *feinen Unterschiede*, „Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“, formuliert Bourdieu die Intention seines Werkes: „[...] auf die überlieferten Probleme der kantischen Kritik der Urteilskraft wissenschaftlich zu antworten und in der Struktur der sozialen Klassen das Fundament der Klassifikationssysteme auszumachen, welche die Wahrnehmung der sozialen Welt strukturieren und die Gegenstände des ästhetischen ‚Wohlgefallens‘ bezeichnen“. <sup>668</sup> Für Bourdieu ist Kant derjenige, der die in dem herkömmlichen ästhetischen Diskurs immer wiederkehrende Thematik der „Unbestreitbarkeit des Geschmacks“ aufgegriffen und zugleich mit seiner Gegenüberstellung von reinem und barbarischem Geschmack die Grundlage für eine eigene Kunstkonzeption der reinen Ästhetik geliefert hat. Es geht Bourdieu darum, Kants Verklärung des Geschmacks als eine wissenschaftlich nicht belegbare Naturgabe zu revidieren. Hierfür weist er nach, dass der Gegensatz zwischen reinem und barbarischem Geschmack im Grunde den Klassengegensatz darstellt.

Bourdieu zufolge unterstellt das Geschmacksurteil ein Unterscheidungsvermögen, „jenes Vermögen also, das Verstand und Sinnlichkeit, die unsinnliche Begrifflichkeit der Pedanten mit dem begriffslosen Genuss des ‚Weltmanns‘ versöhnt und darin den ‚vollkommenen Menschen‘ definiert“. <sup>669</sup> Darüber hinaus versucht er den von Kant schematisierten Gegensatz zwischen Sinnen- und Reflexionsgeschmack als symbolische Darstellung des Klassengegensatzes von „Elite‘ und barbarischen Massen“ <sup>670</sup> zu deuten, der Opposition von kultivierter Bourgeoisie und Volk. Die Gegenüberstellung dieses sozialen Gegensatzes gründet nach seiner Kant-Lektüre in der fundamentalen „Antithese von Kultur und körperlicher Lust (oder, so man will: Natur)“, wobei Bourdieu das Volk als den „phantasmagorischen Ort der rohen ungebildeten Natur“ <sup>671</sup> betrachtet.

Die Natur zeichnet sich durch „eine Art universeller Reduktion auf die Stufe der Animalität und Körperlichkeit“ aus, einen Zustand, wo die Distanz zwischen dem Genießenden der Sinnlichkeit und seinem Genussobjekt vernichtet wird. <sup>672</sup> Dieses „Sich-Verlieren des Subjekts im Objekt“ <sup>673</sup> verweist auf die widerstandslose Unterwerfung der Menschen unter sinnliche Reize und Genüsse. Kultur dagegen versteht sich als die „distanzierende Macht der Vorstellung, die eigentümliche Freiheit des Menschen, die tierisch-ummittelbare Verhaftung ans Sinnliche aufzuheben und sich der Unterwerfung unter den reinen Affekt, der bloßen aisthesis zu verweigern“. <sup>674</sup> Daher werden die Symbole der moralischen und ästhetischen Vollkommenheit in der Kultur sublimiert: Ein Mensch wird demzufolge durch das Sublimationsvermögen der körperlichen Lust zum reinen, interessenlosen zu einem wahren Menschen kultiviert. <sup>675</sup>

<sup>668</sup> Ders., *Die feinen Unterschiede*, S. 14.

<sup>669</sup> Ebd., S. 31.

<sup>670</sup> Kant, Immanuel: *Streit der Fakultäten*, zitiert nach Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 768.

<sup>671</sup> Ebd., S. 765.

<sup>672</sup> Vgl. ebd., S. 761ff.

<sup>673</sup> Ebd., S. 762.

<sup>674</sup> Ebd., S. 763.

<sup>675</sup> Vgl. ebd., S. 766.



## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

„Die Negation der minderwertigen, grobschlächtigen, vulgären, käuflichen und servilen, in einem Wort: der natürlichen Lust schließt in sich ein die Affirmation des sublimeren, erhabenen Charakters derer, die an sublimierten, verfeinerten, distinguierten, interessenlosen, zweckfreien und freiwilligen Vergnügen ihr Wohlgefallen zu finden wissen.“<sup>676</sup>

Kant begründet den legitimen Geschmack in diesem reinen, ästhetischen Wohlgefallen und nennt als Trägerschichten dieses legitimen Geschmacks die Intelligenzschichten – allerdings die deutschen –, die sich in ihrer Kultiviertheit durch Kunst und Wissenschaft wiederum von den zum Luxus geneigten Hofleuten abgrenzen. An dieser Stelle thematisiert Bourdieu Kants „Trennung zwischen dem heterogenen und äußerlichen zivilisierten Wohlgefallen und dem kultivierten Wohlgefallen“, d. h. den „äußerlichen und pathologischen andererseits rein innerlichen Bestimmungsfaktoren des ästhetischen Wohlgefallens“,<sup>677</sup> deren andere Bezeichnung „Gegensatzpaare wie Schönheit und Reiz, Wohlgefallen und Genuss oder Kultur und Zivilisation“<sup>678</sup> sind. Für Bourdieu sind die Trägerschichten dieser Gegensätze die etablierte Großbourgeoisie einerseits, deren Habitusform mittels üppiger ökonomischer Kapitalressourcen zu einer Vielfalt luxuriöser, sinnlicher Lebensgenüsse neigt, und die aufsteigenden Bildungsschichten, deren Habitusform vermöge der kulturellen Kapitalressourcen zur asketischen Lebenshaltung tendiert. Die beiden Schichten interpretiert Bourdieu aus der heutigen Sicht als zwei differente Fraktionen innerhalb der herrschenden Klasse. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die deutschen Intelligenzschichten, anders als die französischen, im Übergang in die Moderne, gescheitert beim Aufstieg in die herrschende Klasse, eine durch die „wissenschaftliche und künstlerische Leistung“<sup>679</sup> gekennzeichnete, eigenständige Mittelschicht in Opposition zu den Hofleuten bildete. Diese sozialen Gegensätze beschreibt Kant in Bezug auf das Gegensatzpaar von Kultur und Zivilisation.<sup>680</sup>

„Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert*, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.“<sup>681</sup>

Bourdieu argumentiert, dass das im Bildungsbürgertum geprägte, reine Wohlgefallen an der Kultur zur „verfeinerten, auf andere gerichteten Lust der Hofleute nicht weniger im Gegensatz (steht) als zur rohen und grobschlächtigen Lust des Volkes“.<sup>682</sup> Hierbei betont Bourdieu aber, dass das Lustprinzip der Unterschichten von ökonomischen, existentiellen Zwängen abhängt und auf der Befriedigung notwendiger, natürlicher Bedürfnisse basiert. In dem Sinn bildet es eine Kontrafolie zum Lustprinzip der Oberschichten.

Seitdem die Kunst im 19. Jahrhundert in die praktische Alltagsgestaltung Einzug hielt, verbreitete sich die Ästhetisierung des Lebensstils mit der allgemeinen Erhöhung des Wohlstands für die Masse, so dass die Oberschichten ihren Stil ständig wechseln mussten. Bourdieu beobachtet, dass unterschiedliche Klassen unterschiedliche

<sup>676</sup> Ebd., S. 767.

<sup>677</sup> Ebd., S. 770.

<sup>678</sup> Ebd., S. 773.

<sup>679</sup> Ebd., S. 769.

<sup>680</sup> Verwendet wurde dieses Gegensatzpaar zur Abgrenzung der durch Äußerlichkeit gekennzeichneten französischen Zivilisation und der durch Innerlichkeit charakterisierten deutschen Kultur.

<sup>681</sup> Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, zitiert nach: Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 769f.

<sup>682</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 771.

Kunstgattungen zur Konzeption ihres Lebensstils adaptierten und die Oberklasse, um ihren Lebensstil von dem der anderen Klasse abzugrenzen, die Konzeption der reinen Ästhetik wählte.

### **Schwerpunkte der Lebensstilanalyse Bourdieus**

Die Kulturepoche der Moderne ist gekennzeichnet durch den „ästhetischen Universalismus“; die ästhetische Einstellung zur Welt und den Menschen durchdringt alle gesellschaftlichen Bereiche. Seit dem 19. Jahrhundert wurden die Beziehungen von Kunst und Leben immer enger, die Einführung der Kunst in die Alltagsgestaltung rückte in den Interessenmittelpunkt. „Die Welt und die anderen durch die Brille literarischer und künstlerischer Reminiszenzen zu sehen“,<sup>683</sup> wurde zur allgemeinen Lebensauffassung der Moderne. Immer breitere Schichten versuchten, getrieben durch die Moden der Lebenskunst, die „Kunst zur Grundlage des Lebensstils zu machen“,<sup>684</sup> oder die „Lebensform zu einer Kunstform zu erheben“. <sup>685</sup> Es entwickelte sich bis heute eine unentwegt hochtourig laufende Lebensstil- und Kulturindustrie, die bereits damals für eine beispiellose Vielfalt der Stilangebote sorgte. Schließlich kristallisierte sich die Ästhetisierung des Lebensstils als eine allgemein kulturelle Tendenz der Zeit heraus.

Aus Bourdieus Sicht ist diese allgemeine Tendenz zur Ästhetisierung des Lebensstils ein Zeichen dafür, dass soziale Klassen nach der Ablösung der ständischen Hierarchie eine neue Distinktionsquelle für ihre Lebensstile suchten. Nach Bourdieu ist „die Definition von Kunst und damit auch die der Lebensart Gegenstand der Klassenauseinandersetzungen“. <sup>686</sup> Die Gleichzeitigkeit der historisch ungleichen Kunststile von Naturalismus bzw. Realismus, Impressionismus und L'art pour L'art führt einerseits zur Auseinandersetzung um die legitime Definition der Kunst und andererseits zum kunstwissenschaftlichen Diskurs um die differenten Verfahren der Kunstwerkanalyse. Dies hat eine große Bedeutung für die Erfassung der klassensoziologischen Lebensstilanalyse Bourdieus, weil sein Lebensstilbegriff eine kunstwissenschaftliche Herkunft hat. Einen besonderen Einfluss auf sein Stilverständnis hat Panofskys strukturalistische, ikonographische Interpretationsmethode des Kunstwerkes. Ohne Panofsky ist Bourdieus methodologischer Relationalismus undenkbar, jedes mit symbolischem Ausdruck zusammenhängende Phänomen unter dem Aspekt der Übereinstimmung „zwischen den verschiedenen Strukturen verschiedener symbolischer Systeme einer Gesellschaft oder Epoche und den Konversionsregeln“<sup>687</sup> zu betrachten.

### **Kulturwissenschaftliche Herkunft des Lebensstilbegriffs: Panofsky und Bourdieu**

Panofsky analysiert den künstlerischen Stil unter der homologischen Strukturaffinität zwischen verschiedenen, ihm immanenten, symbolischen Bedeutungsschichten als Ausdruck einer Kultur, einer Epoche oder Klasse etc. Bourdieus strukturalistische Lebensstilanalyse lässt sich als soziologische Weiterentwicklung<sup>688</sup> dieser ikonologischen Interpretationsweise Panofskys bezeichnen. So versteht Bourdieu Stil als Ausdrucksmodus einer Epoche, einer Kultur, einer Klasse oder Klassenfraktion, einer Gruppe von

---

<sup>683</sup> Ebd., S. 106.

<sup>684</sup> Ebd., S. 106.

<sup>685</sup> Ebd., S. 107.

<sup>686</sup> Ebd., S. 91.

<sup>687</sup> Ders., Formen, S. 138

<sup>688</sup> Siehe dazu Silbermann, Alphons (Hg.): Klassiker der Kunstsoziologie, S. 183ff.

Künstlern wie eines einzelnen Künstlers.<sup>689</sup> Darüber hinaus entziffert Bourdieu die Semantik einer Pluralität von Lebensstilen durch sein klassensoziologisch erarbeitetes Konzept des Habitus' als Vermittlung zwischen Struktur und Handlung. Bourdieu führte nach der Auseinandersetzung mit Panofsky den Habitusbegriff ein, um die bei den subjektivistischen Theorieansätzen immer wiederkehrende Idee der schöpferischen Individualität zu entmythologisieren.

Entgegen dem sozial- und kulturgeschichtlichen Stilverständnis Panofskys begründet die gängige, voluntaristische Stilauffassung<sup>690</sup> die schöpferische Individualität des Künstlers in seinem einzigartigen, unverwechselbaren Wesen. Daher steht die transhistorische und -kulturelle Wesensanalyse der Künstlerpersönlichkeit im Vordergrund der Kunstwerkanalyse. Bourdieu aber steht dem *Mythos der schöpferischen Individualität* und seiner Schule allein deswegen kritisch gegenüber, weil die realhistorischen, soziokulturellen Lebenszusammenhänge immer starke Prägekraft auf die Wahrnehmung und Disposition individueller Künstler hatten und haben. Die Betrachtungsweise der Kunstwerke ohne Bezug auf ihre Historizität und ihre Sozialität ist seiner Ansicht nach *scholastisch*. In Wahrheit steht das schöpferische Artefakt der individuellen Künstler oder einer Schule auf der Schulter des „kollektiven Erbes der überlieferten, und sich fortentwickelnden Kultur“. Das ist unsichtbar, weil alles auf der Ebene des sowohl individuell als auch kollektiv Unbewussten<sup>691</sup> abläuft. Im Individuum verbirgt sich etwas Kollektives, das „seinem noch so einzigartigen Projekt Richtung und Ziel weist“.<sup>692</sup>

Wie ein Künstler mit dem kollektiven Erbe und seiner zugehörigen Umgebung verbunden wird, verdeutlicht Bourdieu durch seinen Habitusbegriff. An Bedeutung gewinnt daher bei der strukturalistischen Interpretation der Kunst- und Lebensstile die Zugehörigkeit der Künstler zu einer Epoche, Kultur und Klasse. Dabei macht Bourdieu darauf aufmerksam, wie „jede Epoche [...] die Gesamtheit ihrer künstlerischen Darstellungen gemäß einem Gliederungssystem (organisiert), [...] indem sie Verwandtschaften zwischen Werken sieht. [...] Darum haben die Individuen Mühe, andere Unterschiede zu bemerken als diejenigen, welche ihnen ihr verfügbares Gliederungssystem festzustellen gestattet.“<sup>693</sup> So betont Bourdieu, dass ein Stil nur „im Vergleich zu anderen Stilen“<sup>694</sup> erfasst und bewertet werden kann, also durch den Vergleich von Stilmerkmalen. Darüber hinaus thematisiert er den Ästhetizismus als „integralen Bestandteil eines umfassenden Verhältnisses zur Welt und zu den Menschen“<sup>695</sup> in der modernen Kulturepoche, unter dessen Gliederungssystem eine Gesamtheit der teils gemeinsamen, teils differenten Kunst- und Lebensstile organisiert wird.

An dieser Stelle wird deutlich, warum Bourdieu den Geschmack als zentrale Kategorie für seine Analyse einer Pluralität von sich ständig differenzierenden Lebensstilen benutzt. Für Bourdieu ist der Geschmack ein bevorzugtes Mittel, mit dem die sozialen Klassen die feinen Unterschiede zwischen ihre ästhetisch ausgerichteten Lebensstile setzen.

## Differenzierung ästhetischer Einstellungen als Folge eines Wechselspiels von Distinktion und Nachahmung

<sup>689</sup> Vgl. Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 22; S. 94.

<sup>690</sup> Man denke an Buffons Diktum: „Der Stil ist der Mensch selbst.“

<sup>691</sup> Bourdieu, Formen, S. 139.

<sup>692</sup> Ebd., S. 132.

<sup>693</sup> Ebd., S. 174.

<sup>694</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 100.

<sup>695</sup> Ebd., S. 100.

Bourdieu unterstellt, dass der Lebensstil als Distinktionsquelle fungiert. Er beobachtet dabei drei Sachverhalte: Erstens, das Distinktionsbestreben geht immer von der oberen zur unteren Klasse. „Die herrschende Kultur zeichnet sich immer durch einen Abstand aus.“<sup>696</sup> Zweitens, der distinktive Wert des Lebensstils der Oberklasse geht durch den Nachahmungstrieb der unteren verloren und muss immer neu hergestellt werden. Drittens, dieses fortwährende Wechselspiel von Distinktion und Nachahmung führt zu einem Lebenswandel mit einer eigenen Entwicklungsdynamik. Bourdieu nennt das Wechselspiel von Distinktion und Nachahmung das „Spiel sich gegenseitig ablehnender Ablehnungen, sich gegenseitig überschreitender Überschreitungen“,<sup>697</sup> das auf der symbolischen und kulturellen Ebene stattfindet. Die Grundlage für dieses Kulturspiel ist die gesellschaftlich anerkannte Hierarchie der Künste.

Im 19. Jahrhundert wurde die Lebenskunst durch die aus dem Klein- und mittleren Bürgertum stammenden Künstler<sup>698</sup> populär. Um gesellschaftliche Anerkennung von der distinktionssuchenden herrschenden Klasse zu bekommen, brachen sie mit dem kleinbürgerlichen Moralismus bzw. dem humanitären Konformismus.<sup>699</sup> Der Grund ist, dass das ästhetische Urteil der Kleinbürger aufgrund ihrer Abhängigkeit von den elementaren Zwängen des Daseins einen „ausdrücklichen Bezug auf die Normen der Moral oder des Vergnügens hat. Ob Tadel oder Lob: ihre Wertung greift stets auf ein ethisch fundiertes Normensystem zurück“.<sup>700</sup> Sie erwarten aus pragmatischer Betrachtungsweise der Dinge und der Welt von jedem Bild, „daß es eine Funktion erfüllt, sei es nur die eines Zeichens“.<sup>701</sup> Charakteristisch für ihren Lebensstil ist die Unterordnung der Kunst unter die Werte ihrer Lebensart oder „eine systematische Reduktion der Dinge der Kunst auf die Dinge des Lebens“. Daher haben Sie eine Vorliebe für die gegenstandsorientierte, naturalistisch-realistische Kunst, die durch die Durchsetzung des L'art pour L'art als legitime Kunst am Ende des 19. Jahrhunderts nach und nach an Kraft verlor.<sup>702</sup>

Es ist kein Zufall, dass die Oberklasse als neue Distinktionsstrategie ihren Lebensstil nach der Spielregel der reinen Ästhetik kreierte. Ihr Motiv hieß: Abstand von der durch Moralismus gekennzeichneten, populären Ästhetik der Kleinbürger. So entstand die methodische Konzeption, „die künstlerische Intention zum Prinzip der Lebensart“<sup>703</sup> zu machen, also das gewöhnliche, banale Alltagsleben zu einem Kunstwerk zu stilisieren. Zweifelsohne ist diese Lebenskunst im L'art pour L'art verwurzelt. Die Ästhetisierung des Lebensstils leitet sich aus dem Prinzip der vollkommenen Reduktion gewöhnlicher Lebensinhalte und -zwecke auf die ästhetische Form ab, für deren vollkommene Verkörperung alle menschlichen Leidenschaften, Empfindungen und Gefühle systematisch abgelehnt werden. Dieser vom Ethos des moralischen Agnostizismus geprägte Ästhetizismus ist Kanon des Kunstverständnisses des L'art pour L'art.

„Die reine Ästhetik wurzelt in einer Ethik oder besser, in einem Ethos frei gewählter Distanz zu den Zwängen und Nöten der natürlichen sowie sozialen Umwelt; dieses Ethos kann die Gestalt eines moralischen Agnostizismus (sichtbar, wenn die ethische Übertretung zur künstlerischen Konzeption gerät) so gut wie die eines Ästhetizismus annehmen, der dadurch, dass er die

<sup>696</sup> Ders., Mechanismen, S. 39.

<sup>697</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 107.

<sup>698</sup> Ders., Regeln, S. 93-174.

<sup>699</sup> Vgl. ebd., S. 181ff.

<sup>700</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 24.

<sup>701</sup> Ebd., S. 24.

<sup>702</sup> Zur Distinktionsstrategie vgl. auch Giegel, H.-J.: Distinktionsstrategie oder Verstrickung in die Paradoxien gesellschaftlicher Umstrukturierungen?

<sup>703</sup> Ebd., S. 90.

ästhetische Einstellung zu einem universellen Anwendungsprinzip stilisiert, die bürgerliche Verleugnung des Gesellschaftlichen an ihre Grenze treibt.“<sup>704</sup>

Für Bourdieu ist es kein Zufall, dass die ethische Haltung der Oberklasse zu Welt und Menschen durch „Distanziertheit, Interessenlosigkeit, Gleichgültigkeit“<sup>705</sup> charakterisiert ist. Diese Disposition ist ein Produkt der Konditionierung durch fehlende elementare ökonomische Zwänge und Notwendigkeiten“.<sup>706</sup>

### **Der Zusammenhang von ökonomischer und kultureller Ungleichheit**

Von Bedeutung und Interesse ist Kunst, Bourdieu zufolge, „einzig für den, der die kulturelle Kompetenz besitzt“,<sup>707</sup> eine Epoche, eine Schule oder einen Autor prägenden Stile wiederzuerkennen und zu bewerten. Wer die Kunst genießen will, der muss also vertraut sein mit der immanenten Logik der Werke. Denn die „Konfrontation mit einem Kunstwerk hat mithin nichts von jenem Spontanerlebnis an sich, das man gemeinhin so gern in ihr sehen möchte; wie auch jener Akt der affektiven Verschmelzung, die ‚Einfühlung‘, einen Erkenntnisakt voraussetzt und die Anwendung eines kognitiven Vermögens, eines kulturellen Codes impliziert“.<sup>708</sup> Einen entscheidenden Einfluss für die Ausbildung dieser leiblich angeeigneten kulturellen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Wissensformen hat Bourdieu zufolge die familiäre Primärerziehung und sekundär die schulische Bildung, die insgesamt viel Zeit kostet. Diese Zeitausgabe für die Beschäftigung mit der Kultur und Kunst erlaubt nur eine ökonomisch abgesicherte Lebenslage. So gesehen sind die Besitzer kultureller Kompetenz folgerichtig privilegierte Menschen, die in der „Welt der durch ökonomische Macht von jenen Zwängen befreiten künstlerischen Freiheiten“<sup>709</sup> leben können.

Dieses Konzept des kulturellen Kapitals war ein Instrumentarium dafür, dass Bourdieu über die Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse hinaus die *kulturelle Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse* nachweisen konnte. Warum das kulturelle Kapital im Konkurrenzkampf der Lebensstile um Distinktion immer wichtiger wird, liegt daran, so argumentiert Bourdieu, dass ökonomischer Reichtum wegen der allgemeinen Wohlstandserhöhung seit der Nachkriegszeit an Distinktionskraft verlor. Der demonstrative Konsum, der früher als Quelle der Distinktion der Oberklasse galt, ist zum typischen Merkmal der Mittelklasse geworden. Diese sich gerne mit der Oberklasse identifizierende Mittelklasse strebt wiederum nach Distinktion von der unteren Klasse, deren Lebensführung nach wie vor dem Diktat der ökonomischen Zwänge unterliegt.

### **Distinktion zwischen Schein und Sein der Persönlichkeit**

Nach Bourdieu beruht das Spiel der Distinktion auf dem Klassenantagonismus „zweier gegensätzlicher Weltansichten, zweier Welten und Vorstellungen von menschlicher Vollkommenheit, d. h. zweier Menschenbilder“,<sup>710</sup> anders gesagt, auf der Antithese von Natur und Kultur. Zur Welt der Natur gehört ein Katalog von Eigenschaften wie das

---

<sup>704</sup> Ebd., S. 24.

<sup>705</sup> Ebd., S. 68.

<sup>706</sup> Vgl. ebd., S. 24f.

<sup>707</sup> Ebd., S. 19.

<sup>708</sup> Ebd., S. 20.

<sup>709</sup> Ebd., S. 103.

<sup>710</sup> Ebd., S. 321.

„Nährhafte, das Substantielle, die Ernsthaftigkeit, das Gefühl, das ehrlich Empfundene und im Handeln sich Ausweisende, das unverblümete Sprechen und die Höflichkeit, die aus dem Herzen kommt“.<sup>711</sup> Diese natürliche Daseinsart ist die Lebenshaltung der Beherrschten. Die distinktionssuchende Oberklasse dagegen tendiert zur Kultivierung gerade dieser rohen Natur, hat die Neigung zum „Gedruckse und Geziere“, dem „Förmlichen und Manierierten“, der prädisponierenden Selbstbeherrschung und dem „discretio“, also allem, „was nur pro forma gemacht wird“.<sup>712</sup>

Die sozialen Akteure nehmen bei ihren Begegnungen diese charakteristischen Gegensätze unbewusst wahr und schließen danach die anderen entweder aus oder ein.<sup>713</sup> Dieser Unterscheidungssinn, discretio, ist in unserem Körper tiefgreifend inkorporiert. Weil die Wahrnehmung der Unterschiede automatisch und unbewusst abläuft, thematisiert Bourdieu den Habitus als den sozialisierten Körper. Nach dem Konzept des Habitus' stellen die der „vernunftlosen Gewalt der Begierde unterworfenen Natur“ sowie die „zur Kultur gewordene Natur“ zwei unterschiedlichen Habitusformen der sozialen Klassengegensätze dar, die sich unter ganz gegensätzlichen Sozialisationsbedingungen ausgebildet haben. Diese kultivierte Natur wird durch die Bildungswege erworben und gebildet, aber fehlinterpretiert als eine Wesensart der „mit der Geburt gegebenen“, „bestimmten Menschen von ‚Natur‘ auferlegten Begabung“.<sup>714</sup> Der Unterschied zwischen natürlicher Natur und kultivierter Natur wird deswegen als Wesensunterschied einer natürlich verdienten Begabung, daher auch als „Ungleichheit der Begabung“<sup>715</sup> verklärt.

Die Kultur selbst ist aber nach Bourdieu das Erbe der Bildung, das die obere, gebildete Klasse für die Legitimation ihrer Herrschaft als unantastbares, Heiligtum sakralisiert hat.<sup>716</sup> Aus dem Bedarf der Oberklasse an der Verfeinerung und Verschleierung des Herrschaftsmechanismus' kommt der Kultur notwendigerweise die ideologische Funktion zu, zuerst die „Vorstellung von einer Art Wesenszweiteilung ihrer Gesellschaft in Barbaren und Zivilisierte“,<sup>717</sup> in Heilige und Profane zu verfestigen und dann auf dieser Basis „das Unterscheidungsprinzip gegenüber den anderen Klassen symbolisch von dem Gebiet der Ökonomie auf das der Kultur“<sup>718</sup> zu verlegen.

Bourdieu entwickelt aus seinem Konzept, dass Kunst der verborgene Mechanismus zum Machterhalt ist. Für ihn ist es nicht zufällig, dass die Definitionen des legitimen Geschmacks und legitimen Lebensstils bevorzugte Gegenstände von Klassenkämpfen in der spätkapitalistischen Gesellschaft wurden. Es ist nachvollziehbar, dass die Oberklasse durch den ästhetisch legitimen Lebensstil von anderen Klassen den Gewinn eines „spontan als Instrument der Distinktion und Macht wahrgenommenen Respekts“<sup>719</sup> zu erhalten versucht, die Anerkennung, dass ihre Persönlichkeit von Natur aus kultiviert und daher überlegen ist.

„Allein durch die Ausklammerung der sozialen Bedingungen, denen sich die Bildung und die ‚zu Natur gewordene‘ Bildung, eben die kultivierte Natur, allererst verdankt – jene Bildung, die alle Zeichen der Begnadung und Begabung aufweist und dennoch erworben, also ‚verdient‘ ist –, kann die charismatische Ideologie durchsetzen, die der Kultur und insbesondere der ‚Liebe zur Kunst‘ den zentralen Platz einräumt, den sie in der bourgeoisen ‚Soziodizee‘ einnehmen. Der

<sup>711</sup> Ebd., S. 321; ders., Formen, S. 197.

<sup>712</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 321; ders., Formen, S. 197.

<sup>713</sup> Vgl. ders., Die feinen Unterschiede, S. 746.

<sup>714</sup> Ders., Formen, S. 196.

<sup>715</sup> Ebd., S. 196.

<sup>716</sup> Vgl. ebd., S. 195.

<sup>717</sup> Ebd., S. 198.

<sup>718</sup> Ebd., S. 197.

<sup>719</sup> Ebd., S. 321.

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

Bourgeois findet natürlicherweise in der Bildung als kultivierter Natur und naturgewordener Natur das einzig mögliche Prinzip der Legitimation seines Privilegs.“<sup>720</sup>

Bourdieu führt im Detail aus, inwieweit die Bestandteile der Lebensart der Oberklasse durch ästhetische Formen und Formalismen stilisiert werden. Die Anordnungen der gemeinschaftsstiftenden sozialen Rituale, wie Hochzeiten usw., werden ästhetischen Formgebungen unterworfen, die Bourdieu zur „Verleugnung des wahren Charakters von Gesellschaft und sozialen Beziehungen“<sup>721</sup> bezeichnet. Sichtbar wird, dass an die Stelle des Auslebens des Natürlichen vorwiegend die Formen der bloß höflichen, kontrollierten Gesten ohne emotionale Teilnahme<sup>722</sup> tritt.

### Das Spiel der Distinktion innerhalb der herrschenden Klasse

„In der Tat erscheinen die unter ökonomischem Gesichtspunkt unterprivilegiertesten und am härtesten betroffenen Klassen in diesem Spiel von Verbreitung und Distinktion, das das eigentlich kulturelle Spiel ist und sich objektiv nach der Klassenstruktur organisiert, nur als Kontrastmittel, d. h. als der zur Hervorhebung der anderen notwendige Gegensatz, bzw. als ‚Natur‘. Das Spiel der symbolischen Unterscheidungen spielt sich also innerhalb des engen Raumes ab, dessen Grenzen die ökonomischen Zwänge diktieren, und bleibt, von daher gesehen, ein Spiel der Privilegierten privilegierter Gesellschaften, die es sich leisten können, sich die wahren Gegensätze, nämlich die von Herrschaft, unter Gegensätzen der Manier zu verschleiern.“<sup>723</sup>

Hier unterstreicht Bourdieu, dass nicht alle gesellschaftlichen Klassen im gleichen Umfang darauf vorbereitet sind, „das gesamte Dasein zu einem stetigen Paradiese zu stilisieren“.<sup>724</sup> Die Lebensstilisierung gehört nur zum Privileg der „kultivierten“ oberen und mittleren Schichten und bleibt den „kulturell benachteiligten“ Unterschichten vorenthalten. Darum spricht Bourdieu auch nicht von dem Lebensstil der Unterschichten, sondern nur von ihrem Notwendigkeitsgeschmack. „Die Unterschichten wiederum spielen in diesem System ästhetischer Positionen wohl kaum eine andere Rolle als die einer Art Kontrastfolie, einen negativen Bezugspunkt, von dem sich alle Ästhetiken in fortschreitender Negation absetzen.“<sup>725</sup>

Gleichzeitig hebt Bourdieu hervor, dass die symbolischen Kämpfe um die Durchsetzung des Lebensstils zwischen den Fraktionen innerhalb der herrschenden Klasse viel schärfer stattfinden, als zwischen der herrschenden und mittleren Klasse. So äußert er, dass „der eigentliche Schauplatz der symbolischen Kämpfe [...] freilich die herrschende Klasse selbst“<sup>726</sup> ist. Nach Bourdieus Theorie der Ökonomie der Praxis kämpfen soziale Akteure um die bestmögliche Position auf dem Feld. Zu diesem Zweck setzen sie alles ein, worüber sie verfügen und was auf dem Feld zählt. Gleichzeitig versuchen sie die Regeln so zu verändern, dass das, worüber sie verfügen, am besten zur Geltung kommt.

Gemeinsam ist zunächst den Fraktionen das Privileg, aus der Freiheit von ökonomischen, notwendigen Zwängen ihr Alltagsleben zu einem Kunstwerk zu stilisieren. Gemeinsam ist ihren ästhetischen Positionen insofern die Attitüde der ethischen Gleichgültigkeit in Distanzierung von dem durch den Moralismus gekennzeichneten Ästhetizismus der Kleinbürger. Die „Freiheit, Uneigennützigkeit, Reinheit des

<sup>720</sup> Ebd., S. 195.

<sup>721</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 317, Fußnote 24.

<sup>722</sup> Vgl. ebd., S. 321.

<sup>723</sup> Ders., Formen, S. 72f.

<sup>724</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 107, vgl. auch S. 103.

<sup>725</sup> Ebd., S. 107.

<sup>726</sup> Ebd., S. 395.

verfeinerten Geschmacks“ grenzt sich auch von dem pedantischen, präntiösen Geschmack dieser Mittelschichten ab.

Unterschiedslos streben die Fraktionen danach, ihren willkürlichen Lebensstil als den legitimen durchzusetzen. Ziel dieser symbolischen Kämpfe ist wieder ein Gewinn an Distinktion. Als Bedingung für die Durchsetzung der legitimen Lebensstile benennt Bourdieu das „Monopol über die Embleme von ‚Klasse‘ – Luxusgüter, legitime Kulturgüter und deren legitime Aneignungsweise“. <sup>727</sup> Eine besondere Rolle spielt hierfür ist die ostentative, zweckfreie „Gratisausgabe“ zum materiellen wie symbolischen Konsum der Kunstwerke. Der Besitz der Kunstwerke dokumentiert einerseits die Verfügungsmacht über eine üppige Summe und andererseits die künstlerische Kompetenz, den ästhetisch distinktiven Wert der kulturellen Güter zu schätzen. Insofern garantiert der Konsum der legitimen Kunstwerke die Anerkennung des höheren Rangs im Raum der sozialen Positionen und der damit verbundenen Persönlichkeitsqualität.

„Worum es geht, ist die ‚Persönlichkeit‘, d. h. die *Qualität* der Person, die sich in der Fähigkeit beweist, sich einen qualitativ hochwertigen Gegenstand anzueignen. Von höchstem Distinktionsvermögen ist das, was am besten auf die *Qualität der Aneignung*, also auf die des Besitzers schließen lässt, weil seine Aneignung Zeit und persönliche Fähigkeiten voraussetzt, das es – wie Vertrautheit mit Bildern, Kunst oder Musik – nur durch anhaltende Investition von Zeit und nicht rasch oder auf fremde Rechnung erworben werden kann, und daher als sicherstes Zeugnis für die innere Qualität der Person erscheint. Daraus erklärt sich der Rang, den das Streben nach Distinktion all den Praktiken einräumt, die – wie der Kunstgenuss – eine *reine Gratisausgabe* dessen voraussetzen, was namentlich für sie das Wertvollste und Rarste ist, deren hoher Marktwert die sinnlose Ausgabe verbieten müsste: Die Verwendung von *Zeit*, Zeit für den Genuss oder Zeit zum Erwerb jener Kultur, die der adäquate Genuss voraussetzt.“ <sup>728</sup>

Bourdieu macht klar, dass die Fraktion der Künstler bzw. der Intellektuellen nicht, wie die Unternehmer, über für den Konsum der alten, legitimen Kunstwerke genügende materielle Ressourcen verfügen. Daraus entwickelt sie die „gegen die ‚Bourgeoisie‘“ angewendete Distinktionsstrategie, sich dieselben künstlerischen Objekte symbolisch anzueignen und die gewöhnlichen, vulgären Güter unterer Klassen in „vornehme und ihrerseits Vornehmheit verleihende, kulturell wertvolle Werke“ umzuwandeln und nach eigener künstlerischer Konzeption zu ästhetisieren. <sup>729</sup> Dafür verfügt sie über die künstlerische Kompetenz. Z. B. beherrscht sie das Überholen, Überbieten, Verlagern, als Ursprung einer permanenten Geschmacksmutation. <sup>730</sup> Ihre Konvertierungstechniken des alten legitimen Geschmacks in eine neue Form beruhen auf künstlerischer Autonomie.

Auf diese Weise lassen Künstler und Intellektuelle ihre eigenständige Aneignungsweise der kulturellen Güter als legitim gelten. Daraus entsteht der durch den „asketischen Ästhetizismus“ charakterisierte, raffinierte Lebensstil der kulturellen Kapitalfraktion, der sich von dem durch den Konsum hochwertiger Kulturgüter distinguierten Lebensstil der ökonomischen Kapitalfraktion innerhalb der herrschenden Klasse unterscheidet. So wählt der an ökonomischem Kapital Reiche das Teure, Anerkannte, Alte, während der an kulturellem Kapital Reiche das weniger Teure, Innovative und Neue wählt. Diese Gegensätzlichkeit zwischen den kulturellen Konsum- und Aneignungsweisen beider Klassenfraktionen bezeichnet Bourdieu als das symbolische Kräftespiel der kulturellen Macht gegen die ökonomische, den Kampf zwischen „Kunst

---

<sup>727</sup> Ebd., S. 389.

<sup>728</sup> Ebd., S. 439f.

<sup>729</sup> Vgl. ebd., S. 441.

<sup>730</sup> Vgl. ebd., S. 441.



gegen Geld“, zwischen „Zeit gegen Geld“ und zwischen dem „Geistigen gegen das Materielle“. <sup>731</sup>

„Definiert der künstlerische Lebensstil sich durch diese Distanz gegenüber allen anderen Lebensstilen und ihren Inhalten, so setzt er zugleich eine besondere Art Vermögen aus, innerhalb dessen Verfügung über freie Zeit einen unabhängigen Faktor darstellt, der ökonomisches Kapital partiell ersetzt. Freie Zeit jedoch und die Disposition, sie zu verteidigen durch Verzicht auf das, wogegen sie eintauschbar wäre, setzen ihrerseits sowohl ein (ererbtes) Kapital voraus, das diesen Verzicht erst möglich (d. h. materiell erträglich) macht, als auch den sehr aristokratischen Willen zu diesem Verzicht.“ <sup>732</sup>

Während Bourdieu dem Lebensstil der herrschenden Klasse als ganzer den „Sinn für Distinktion“ attestiert, analysiert er den kulturellen Diskurs zwischen differenten Lebensstilen sozialer Klassen als Dynamik eines fortwährenden Wechselspiels von Distinktion und Nachahmung.

### Logik des Lebensstilwandels

„Dass derselbe Gegenstand, der heute als typisch für die ‚mittlere Kultur‘ gilt, gestern noch dem ‚raffiniertesten‘ Geschmack recht sein konnte und sich morgen – oder heute schon – durch einen ästhetischen Gewaltstreich rehabilitiert finden kann, beweist: eine ‚mittlere Kultur‘ gibt es ebenso wenig wie eine ‚mittlere Sprache‘.“ <sup>733</sup>

Bourdieu beschreibt Fortdauer und Strukturverschiebung sozialer Ungleichheitsverhältnisse durch die Kultur, die in dem Lebensstilwandel im dialektischen Wechselspiel von Distinktionssuche der Oberklasse und Nachahmungstrieb der Mittelklasse zum Ausdruck kommt. Dabei geht Bourdieu davon aus, dass die allgemeine Wohstandserhöhung nicht zum Ende des Distinktionsspiels führt, sondern nur den sozialen Sinn für die Grenze des „Gegensatzes zwischen ‚Echtem‘ und ‚Imitiertem‘, zwischen ‚wahrer‘ Kultur und ‚Massenkultur‘“ <sup>734</sup> verschärft, weil der Lebensstil der Oberklasse durch den eifrigen Nachahmungstrieb der Mittelklasse ständig an Distinktionskraft zu verlieren droht.

Nach Bourdieu sucht die Mittelklasse deswegen den distinktiven Lebensstils der oberen Klasse nachzuahmen, weil es für den Aufstieg in die höhere Klasse notwendig ist: „Folglich muss, wer ‚hochkommen‘ will, seinen Zutritt zur Sphäre all dessen, was den ‚Menschen als wahren Menschen‘ auszeichnet, mit einem wahrhaften Wandel seiner Natur bezahlen (und) seinen gesellschaftlichen Aufstieg wie eine ontologische Erhöhung (empfinden oder) wie ein Fortschreiten der *Zivilisation* oder wie einen Sprung von der Natur in die Kultur, von der Animalität in die Humanität.“ <sup>735</sup> Daraus entsteht auf dem Produktions- und Konsumfeld der Kulturgüter das Wechselspiel zwischen der Überholung der gerade modischen kulturellen Konsumartikel der oberen Klassen durch die mittlere und der Abschaffung dieser überholten, aus der Mode geratenen, deklassierten und also abgewerteten <sup>736</sup> Konsumartikel. Das geht mit der Beschaffung einer neuen Serie von seltenen kulturellen Konsumgütern durch die obere Klassen einher.

---

<sup>731</sup> Ebd., S. 459.

<sup>732</sup> Ebd., S. 461f.

<sup>733</sup> Ebd., S. 512f.

<sup>734</sup> Ebd., S. 389.

<sup>735</sup> Ebd., S. 391.

<sup>736</sup> Vgl. ebd., S. 510.

## Kapital, Distinktion und Lebensstil bei Pierre Bourdieu

Bourdieu vergleicht die gegensätzlichen Habitusformen von Großbürgertum und Kleinbürgern. Der Habitus der Bourgeoisie zeichnet sich durch die Ungezwungenheit, Leichtigkeit, Lockerheit, Interessenlosigkeit, Natürlichkeit bzw. Schlichtheit, Diskretion und Experimentierfreude aus. Entsprechend gehorcht ihr Lebensstil der eigentümlichen Logik „natürlicher' Eleganz ohne Streben nach Eleganz“, der „Distinktion ohne Absicht zur Distinktion“. <sup>737</sup> Nach Bourdieu haben die Oberklassen das automatische „Gespür für Distinktion“, so dass sie sich um ihr Anderssein keine Gedanken und keine Sorgen zu machen brauchen.

Demgegenüber verhaftet der Kleinbürger in Schwerfälligkeit und Zwanghaftigkeit, Aufgesetztheit und Präntation, Gereiztheit und Rigorosität. Sein Geschmack ist nicht interessen- und zweckfrei, insofern unterliegt sein Lebensstil der Distinktionsabsicht, was zur demonstrativen Konsumweise führt. In seinem Lebensstil drücken sich sozialpsychologische Merkmale aus, z. B. der „Versuch, das Sein durch den Schein zu überholen“ oder die Tendenz einer „gierig-bemühten wie naiv-ernsthaften Fixierung“ auf die legitime Kultur, die nicht für ihn geschaffen ist. <sup>738</sup> Er versucht zwar, die herrschende Kultur zu imitieren, hat aber dazu weder Mittel noch Kriterien. Daher charakterisiert sich sein Lebensstil durch die „Logik der Bemühung um Andersartigkeit um der Andersartigkeit willen“, als die „Logik des Snobismus“, der kulturelle Tätigkeiten nicht an sich und für sich wahrnimmt, sondern einzig in und aufgrund einer Beziehung mit den Gruppen, die ihnen nachgehen“. <sup>739</sup>

„Der Kleinbürger, ausgesetzt den Widersprüchen zwischen objektiv determinierter Sozillage und der Aspiration auf Teilnahme und Teilhabe an den dominanten Werten, ist besessen vom Gedanken daran, welches Bild wohl die Anderen von ihm haben mögen und wie sie es beurteilen. Aus Angst, nicht genug zu tun, dazu verführt, des Guten immer zu viel tun, im Bemühen, zu zeigen oder den *Eindruck zu vermitteln*, er ‚gehörte dazu‘, seine Unsicherheit verraten und seine Mühe, ‚dazu zu gehören‘, muss er zwangsläufig [...] als der Mensch des Scheins vorkommen, der unablässig vom *Blick* der Anderen sich beobachtet fühlt und zugleich auch sich fortwährend *in den Augen der Anderen* zur Geltung bringen, ‚sich zeigen‘ will.“ <sup>740</sup>

Davon besonders betroffen ist das neue Kleinbürgertum, das aus dem Bürgertum stammt und insofern über viel vererbtes soziales und kulturelles Kapital verfügt, aber entweder geringere Bildungstitel, oder trotz der Bildungsabschlüsse keinen erwünschten Erfolg hat. Auf der Basis seiner Herkunft schafft das neue Kleinbürgertum riskante, aussichtsreiche Berufe, <sup>741</sup> die der auf Kredit, Ausgaben, Genuss gegründeten neuen Wirtschaftslogik folgen. Somit wird das neue Kleinbürgertum zum idealen Kunden des modernisierten, konsumorientierten und hedonistischen Lebensstils, den die aus akademischen Führungskräften bestehende neue Bourgeoisie gemäß dieser neuen Ökonomie verkauft. Es kann sich nicht echte Dinge leisten, aber sich mit den durch die neue Bourgeoisie verkauften Sprüchen zufrieden geben und trägt schließlich zur Verbreitung und Vermassung der ursprünglich für die Angehörigen der Oberklasse geschaffenen kulturellen Güter bei, von dem die neue Bourgeoisie lebt.

Die ununterbrochene Suche der oberen Klassen nach den „neuen“ besonderen Kulturgütern verleitet die kulturellen Produktionsfelder dazu, Geschmacksformen zu schaffen, die „sich jederzeit im Bereich der Kulturgüter als einem System stilistischer

<sup>737</sup> Ebd., S. 388.

<sup>738</sup> Ebd., S. 513.

<sup>739</sup> Ders.: Kult der Einheit und kultivierte Unterschiede, S. 58f.

<sup>740</sup> Ders., Die feinen Unterschiede, S. 394.

<sup>741</sup> Es findet seine Vertreter in medizinischen und psycho-sozialen Dienstleistungsberufen, bei den Kulturvermittlern (etwa Rundfunk-, Fernseh- und Pressejournalisten), in der wachsenden Branche der Symbolproduktion (Werbung und Marketing) und alternativen Formen des Kunsthandwerkes.

Ausdrucksmöglichkeiten zu *verwirklichen*<sup>742</sup> pflegen. Um den eigenen Lebensstil als den legitimen durchzusetzen, erfinden die Fraktionen innerhalb der herrschenden Klasse, so Bourdieu, die neuen bestimmenden kulturellen Ideen, Praktiken und Geschmacksrichtungen und haben hierfür „ihre Künstler und ihre Philosophen, ihre Zeitungen und ihre Kritiker“.<sup>743</sup> In dieser Hinsicht unterstellt auch Bourdieu die Korrespondenz zwischen der gesellschaftlich anerkannten Hierarchie der Künste und der gesellschaftlichen Hierarchie der Konsumenten.<sup>744</sup> Damit verdichtet sich der fetischistische Glaube an den „Wert der Kultur“ bzw. die Konkurrenz um den Monopolbesitz jener seltenen Kulturgüter, was zum schnellen Modewechsel führt.

Bourdieu macht deutlich, dass das lebensstilrelevante dialektische Wechselspiel von Distinktion und Nachahmung letztendlich den stillschweigenden Klassenkampf um die Reproduktion sozialer Ungleichheit darstellt. Dadurch weist Bourdieu seine These der Korrespondenz zwischen dem sozialen Raum objektiver Positionen und dem symbolischen Raum der Lebensstile nach, also den Zusammenhang von Klasse und Lebensstil, der wiederum auf den Zusammenhang von Sozialstruktur und Kultur verweist. Es gelingt Bourdieu, durch die Integration der kulturellen Dimension in die herkömmliche Sozialstrukturanalyse die ununterbrochene Geltung der Klassenkategorie für die Analyse der ausdifferenzierten, konsumorientierten postmodernen Gesellschaft zu beweisen. Im Zentrum von Bourdieus Kulturtheorie sowie Lebensstilkonzept steht daher die Problematik der sozialen Ungleichheit. Kein Platz in seiner Soziologie hat dagegen die für die gängige Modernisierungstheorie grundlegende Idee des Individuums bzw. des Individualismus'.

### **Fazit: Geschmack – Habitus – Lebensstil**

Bourdieu's Analyse der Strukturen des sozialen und des symbolischen Raums zeigt, dass soziale Akteure durch ihre unterschiedlichen Geschmacks- und Habitusformen und ihre darauf basierenden kulturellen Praktiken die Strukturen sozialer Ungleichheit reproduzieren. Um diese Reproduktionslogik durch Kultur zu verdeutlichen, greift Bourdieu am Ende der *feinen Unterschiede* nochmals den Geschmack als ein bevorzugtes Merkmal der „Klassen und Klassifizierungen“ von sozialer sowie symbolischer Hierarchie auf. Die Abstände zwischen materiellen sowie kulturellen objektiven Lebensbedingungen sozialer Klassen werden ins Klassifikationssystem der subjektiven Geschmacksformen übersetzt. Am Unterscheidungsmerkmal der Geschmacksäußerungen erkennen Menschen, an wen sie sich anschließen und von wem sie sich abgrenzen.

„Der Geschmack ist die Grundlage alles dessen, was man hat – Personen und Sachen –, wie dessen, was man für die anderen ist, dessen, womit man sich selbst einordnet und von den anderen eingeordnet wird. Die Geschmacksäußerungen und Neigungen (d. h. die zum Ausdruck gebrachten Vorlieben) sind die praktische Bestätigung einer unabwendbaren Differenz. Nicht zufällig behaupten sie sich dann, wenn sie sich rechtfertigen sollen, rein negativ, durch die Ablehnung und durch die Abhebung von anderen Geschmacksäußerungen.“<sup>745</sup>

Bourdieu bezeichnet den Geschmack als „ein praktisches Vermögen des Umgangs mit sozialen Differenzen“.<sup>746</sup> Sein zentrales Anliegen ist die soziologische Dekonstruktion des herkömmlichen, auf Kants philosophische Ästhetik zurückgehenden Ge-

<sup>742</sup> Ders., *Die feinen Unterschiede*, S. 363.

<sup>743</sup> Ebd., S. 365.

<sup>744</sup> Vgl. ebd., S. 18.

<sup>745</sup> Ebd., S. 104f.

<sup>746</sup> Ebd., S. 728.

schmacksurteils. Die philosophische Lehre über den Geschmack basiert auf der Feststellung, dass die individuelle Geschmackspräferenz, bei bestimmten Objekten oder Menschen automatisch entweder Zuneigung oder Abneigung, Vorliebe oder Abscheu zu empfinden, auf die natürliche Disposition der Person selbst reduzierbar ist und insofern die Geschmacksdifferenzen ein wertneutrales Verhältnis zur Welt und zwischen den Menschen darstellen. Im Gegensatz dazu betont Bourdieu die soziale Konstituiertheit des Geschmacks: Der so genannte distinguierte Geschmack ist keine angeborene Begabung, sondern ein leiblich angeeignetes, erworbenes Kapital durch die Kultivierung elementarer, natürlicher Triebe und Bedürfnisse in ästhetischer und ethischer Hinsicht. Er stellt ein „Maß für das den Menschen als *Menschen* auszeichnende Sublimationsvermögen“<sup>747</sup> dar.

Bourdieu hat zwei Aspekte vor Augen. Einerseits, dass sich alle Menschen unterschiedslos den animalischen Trieben und Bedürfnissen unterwerfen, andererseits, dass nur privilegierte Schichten durch schulische Bildung und berufliche Laufbahn die Chance zur Kultivierung ihrer rohen und wilden Natur haben. Folgerichtig ist, dass der distinguierte Geschmack ein monopolisiertes Eigentum der Oberklasse ist. Bourdieu bezeichnet die Geschmacksäußerung als Symbolisierung der sozialen Welt. Das heißt, dass signifikante Unterschiede zwischen Geschmacksformen nicht als neutrale Differenzen zwischen natürlichen Eigenschaften der Personen auf der Ebene des Seins gedeutet werden können, sondern als „symbolisch neutralisierte“ Klassenunterschiede und ungleich verteilte sozioökonomische Existenzbedingungen auf der Ebene des Habens. Bourdieu sagt, dass Geschmack „die Unterschiede aus der *physischen Ordnung* der Dinge in die *symbolische Ordnung* signifikanter Unterscheidungen“<sup>748</sup> übersetzt.

Übersehen wird die Erlernbarkeit des Geschmacks, weil soziale Akteure die Vorstellung des Geschmacks als wissenschaftlich nicht belegbarer Naturgabe in alltäglichen Interaktionen als eine gegebene Selbstverständlichkeit akzeptieren, ohne nach den sozialen Bedingungen zu fragen.

Bourdieu unterstreicht: Im Lebensstil, der den persönlichen Geschmack, die Vorliebe für bestimmte materielle Güter, kulturelle Freizeitaktivitäten, also die ästhetische Attitüde zur Welt und den Menschen zum Ausdruck bringt, steckt eine stillschweigende Manifestation gesellschaftlicher Machtverhältnisse. In der ständischen sowie modernen bzw. spätmodernen Gesellschaft setzen die Oberschichten, nach der Schichtungstheorie Webers, unentwegt einen Unterschied zwischen ihren Lebensstil und die Lebensstile anderer Schichten und suchen dadurch Distinktionsgewinn, symbolischen Profit zu maximieren. So fungiert der Lebensstil nach wie vor als Quelle der Statuszuweisung und Distinktionssicherung.

„Wie Davis und Gardner bemerken, variieren die Kriterien der Klassenzugehörigkeit von einer Klassen zur anderen: bei den unteren Klassen richten sie sich nach Geld: bei den mittleren Klassen nach Geld und Moralität, während die oberen Klassen den Akzent auf Geburt und Lebensstil legen. Daher drückt z. B. die von Warner vorgeschlagene Hierarchie, die den Akzent auf Lebensstil und Sozialprestige legt, wie man oft bemerkt hat, den Gesichtspunkt der oberen Klassen aus, die eher auf Statusunterschiede achten als die mittleren und unteren Klassen.“<sup>749</sup>

Von Bedeutung ist daneben der Wandel des Lebensstils im Verhältnis zum gesellschaftlichen Wandlungsprozess. Die allgemeine Wohlstandserhöhung ermöglicht breiteren Bevölkerungsschichten die Ästhetisierung ihres Lebensstils und somit verliert der materielle Reichtums als einzige Ressource für die Distinktionssicherung an

---

<sup>747</sup> Vgl. ebd., S. 766f.

<sup>748</sup> Ebd., S. 284.

<sup>749</sup> Ders., Formen, S. 72.

Geltung. Es wächst die Bedeutung des kulturellen Kapitals, der Fähigkeit zum vertrauten Umgang mit der legitimen Kunst, die ihren Ausdruck in der Vorliebe für die vom Prinzip des *L'art pour l'art* geprägte Geschmacksäußerung findet.

Dass der Geschmack als strategisches Distinktionsmittel fungiert, zeigt Bourdieu an seinem Habitusbegriff. Der Habitus bedingt, „jenseits des Bewusstseins wie des diskursiven Denkens, folglich außerhalb absichtlicher Kontrolle und Prüfung“,<sup>750</sup> die praktischen Handlungen und funktioniert in diesem Sinne als Unterlage der „automatischsten Gebärden und unbedeutendsten Körpertechniken – der Art zu gestikulieren oder zu gehen, sich zu setzen oder zu schnäuzen, beim Sprechen oder Essen den Mund zu bewegen“.<sup>751</sup> Der Geschmack, inkorporiert in die Sphäre der zutiefst unbewussten körperlichen Empfindungen und Erfahrungen, kommt nur durch die Operationen des Körpers, also den Habitus zur Geltung.

Laut Bourdieu wird der Körper üblicherweise als „einzige sinnliche Manifestation der ‚Person‘“, als „natürlichster Ausdruck der innersten Natur“ angesehen.<sup>752</sup> Die Biologie definiert die körperliche Physiognomie als Kette zufälliger Verbindungen. Dagegen setzt Bourdieu seine Soziologie, die alles in der sozialen Welt Existierende auf das Soziale reduziert. Aus soziologischer Sicht ist selbst der Körper gesellschaftlich produziert, ein sinnlich verkörpertes „Kulturprodukt“, ein Ensemble der konstitutiven Zeichen, die je nach dem Grad ihrer Ferne zur Natur und zugleich ihrer Nähe zur Kultur unterschiedlich zu differenzieren und auszubilden sind. Im Körper ist deshalb eine Reihe von sozialen Indikatoren, sei es in substantieller, materieller oder formalisierter, ideeller Form nach der „Logik sozialer Vererbung“<sup>753</sup> angesammelt wie z. B. Gewicht, Haut, eine bestimmte Verhaltensweise, ein spezifisches Mienenspiel, eine bestimmte Mund- und Gesichtsform etc.<sup>754</sup> Bourdieu schreibt:

„Er ist ein sozialisierter Körper, ein strukturierter Körper, ein Körper, der sich immanente Strukturen einer Welt oder eines bestimmten Sektors dieser Welt, eines Feldes, einverleibt hat und die Wahrnehmung dieser Welt und auch das Handeln in dieser Welt strukturiert.“<sup>755</sup>

„Der Körper, gesellschaftlich produzierte und einzige sinnliche Manifestation der ‚Person‘, gilt gemeinhin als natürlicher Ausdruck der innersten Natur [...]. Die konstitutiven Zeichen des wahrgenommenen Körpers, genuine Kulturprodukte, die Gruppen unter dem Aspekt des jeweiligen Grads an Kultur, anders gesagt ihrer Ferne zur Natur differenzieren, erwecken tatsächlich den Anschein natürlicher Fundierung [...]. So werden auch die körperlichen Eigenschaften und Merkmale nicht zufällig unter Vermittlung von sozialen Klassifikationssystemen erfasst, deren Abhängigkeit von der klassenspezifischen Distribution der verschiedenen Eigenschaften offenbar ist.“<sup>756</sup>

Daher werden die körperlichen Eigenschaften und Merkmale sowie die innere Haltung sozialer Subjekte im alltäglichen Umgang „unter Vermittlung von sozialen Klassifika-

---

<sup>750</sup> Ebd., S. 727.

<sup>751</sup> Ebd., S. 727.

<sup>752</sup> Ebd., S. 310.

<sup>753</sup> Ebd., S. 311.

<sup>754</sup> Ebd., S. 310. In diesem Sinne hängen die Merkmale des Körpers mit der Verteilungsstruktur der Kapitalsorten zusammen. Wer z. B. das kostbare Nahrungsmittel in verfeinerter Ernährungsweise und nach dem Diätprinzip alltäglich verwendet, dessen Körper unterscheidet sich in der „gepflegten“ Schönheit von dem, der eine umgekehrte Weise der Ernährung in seinem Alltagsleben verankert hat. Das asketische Prinzip: „Weniger ist mehr“, in dem die Qualität über die Quantität geht, weist auf die Kultiviertheit der elementaren Triebe hin, die auf die Verfeinerung des Geschmacks und die kulturelle Bildung des Habitus verweist. Von diesem Standpunkt aus untersucht Bourdieu empirisch die Trink- und Esskultur der oberen, mittleren und unteren Klasse.

<sup>755</sup> Bourdieu, *Vernunft*, S. 145.

<sup>756</sup> Ders., *Die feinen Unterschiede*, S. 310.

tionssystemen“ bzw. von „Indizien für eine gesellschaftlich gekennzeichnete ‚moralische‘ Physiognomie“ erfasst“.<sup>757</sup> In diesem Sinne spricht Bourdieu von der „Körperhaltung“, einer bestimmten Art und Weise des Auftretens, des Verhaltens und besonders des Sich-Darstellens, in der „das umfassende Verhältnis zur sozialen Welt zum Ausdruck“ kommt. Die am Schönheitswert angelegten Mittel des Körperkults, von Kosmetik über Diät zur Kleidung etc., stellen „soziale Merkmale“ dar, mit denen sich alle sozialen Subjekte gegenseitig wahrnehmen und klassifizieren. Nach Bourdieu werden all diese Praxisformen weder spontan noch zufällig erzeugt, sondern sind gebunden an die durch Regelmäßigkeit und Berechenbarkeit gekennzeichneten Systematik des Geschmacks.

Solche kulturellen Praxisformen werden durch strukturierte Dispositions-, Wahrnehmungs- und Denkschemata so automatisch und so unbewusst erzeugt, dass der Rückbezug auf die soziale Struktur vergessen wird. Bourdieu betont, dass der Habitus das Handeln so organisiert, dass es dazu tendiert, die Bedingungen, unter denen der Habitus geschaffen wurde, zu reproduzieren. Gemeint sind die Lebensbedingungen der klassenspezifischen Umgebung. In diesem Sinne ordnet er dem Habitus „die Urformen der Klassifikation“<sup>758</sup> zu.

„Als System generativer Schemata von Praxis, das auf systematische Weise die einer Klassenlage inhärenten Zwänge und Freiräume wie auch die konstitutive Differenz der Position wiedergibt, erfasst der Habitus die lagespezifischen Differenzen in Gestalt von Unterschieden zwischen klassifizierten und klassifizierenden Praxisformen (als Produkt des Habitus), unter Zugrundelegung von Unterscheidungsprinzipien, die ihrerseits Produkt jener Differenzen, diesen objektiv angeglichen sind und sie deshalb auch tendenziell als natürliche auffassen.“<sup>759</sup>

Berücksichtigt man Bourdieus Habituskonzept, so ist klar, dass sein Lebensstilkonzept an die *Klassentheorie* angelegt ist und sich den auf das Individualisierungstheorem rekurrierenden Lebensstilansätzen entgegenstellt. Hierzu gehört Simmels Deutungsversuch des Lebensstils als Stütze für die Individualitätssuche. Simmels Konzept des Individuums unterstellt interessanterweise die sozialisierte und zugleich außersoziale Seite. Diese Aspekte weisen auf Gemeinsamkeiten, aber auch auf schwer überbrückbare Differenzen zwischen Bourdieus und Simmels Lebensstilkonzepten hin. Diese werde ich im folgenden Kapitel aus verschiedenen Perspektiven miteinander vergleichen.

---

<sup>757</sup> Ebd., S. 310.

<sup>758</sup> Ebd., S. 727.

<sup>759</sup> Ebd., S. 279.

## IV

### Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Wissenschaftstheoretisch und -geschichtlich gesehen, leisten Simmel, als einer der wichtigsten Gründerväter der deutschen Soziologie, und Bourdieu, als einer der angesehensten Vertreter der modernen französischen Soziologie, bedeutende Beiträge zum Selbstverständnis der Soziologie. Beide Autoren entwickeln vielfältige Forschungsinteressen, die zwar auf gleiche Themen Bezug nehmen, deren Theorieansätze sich jedoch aufgrund ihrer unterschiedlichen Verortung in der deutschen und französischen Wissenschaftskultur voneinander abgrenzen. Aus der Vielzahl ihrer theoretischen Vermächtnisse lohnt vor allem ein Vergleich ihrer Kulturtheorien, *die* jeweils einer umfassenden Gesellschaftsanalyse der Moderne dienen. Das zentrale Konstrukt, mit dessen Hilfe beide Autoren den soziologischen Zugang zum Gesamtbild der modernen kapitalistischen Gesellschaft suchen, ist dabei das Konzept des Lebensstils.

#### Lebensstil als zentraler Begriff der Kulturtheorien Simmels und Bourdieus

Übereinstimmend betrachten Bourdieu und Simmel die Pluralität der sich im Neben- und Nacheinander differenzierenden Lebensstile als typisches Merkmal des modernen Zeitalters. Als historische Bedingung für die Pluralisierung der Lebensstile fassen sie das Ineinandergreifen von Ökonomie und Kultur auf, welches sich in Form von wechselseitigen Vorgängen – der Industrialisierung der Kultur und der Kulturalisierung der Ökonomie – vollzieht. Die Annahme dieses Reziprozitätsverhältnisses stellt die Geltungskraft der herkömmlichen, auf dem Marxismus fußenden und auf die Sozialstrukturanalyse reduzierten ökonomistischen Sozialtheorien in Frage.

Nach dem Denkschema der Sozialtheorien wird die Entwicklung des kulturellen Überbaus einseitig durch die Entwicklungsinstanz des ökonomischen Unterbaus bestimmt. Die derzeitige Entwicklung der modernen kapitalistischen Gesellschaft wird aber zunehmend durch die Dimension der Kultur bestimmt, die mit ihrer eigenständigen Logik und Ordnung als gleichberechtigter Partner auf die ökonomische Entwicklung *zurückwirken* kann. Diese dialektische Wechselwirkung zwischen Ökonomie und Kultur führt über die Kommunikation zwischen System- und Lebenswelt zur Aufrechterhaltung und Änderung bestehender Sozialstrukturen. Ins Zentrum des neueren klassensoziologischen Forschungsinteresses rückt dadurch die Frage nach der Rückkopplung von Sozialstruktur und Kultur, die einen gemeinsamen Ausgangspunkt für die unterschiedlichen Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus markiert.

So sind sich Simmel und Bourdieu darin einig, dass die Erklärungskraft der gängigen marxistisch orientierten Sozialtheorien für die Erfassung der „veränderten Rolle und Wirkungsmacht der Kultur“ im Gesamtbild der Moderne unzureichend sei. Ausgehend von dieser Kritik, konstruieren sie ihre jeweils eigenständige Kulturtheorie, vor deren Hintergrund sie das Schlüsselphänomen *Lebensstil* in seinem historischen Wandel untersuchen. Dieses Schlüsselkonzept erscheint dabei als Ursache sowie als Folge von Rückkopplungsprozessen zwischen Sozialstruktur und Kultur. Der Lebensstil als Gegenspieler zum alles nivellierenden ökonomischen Bewegungsmoment *Geld* rückt mit zunehmender Überführungstendenz der Kunst in die Alltagsgestaltung seit dem

Übergang zum 20. Jahrhundert ins Interessenzentrum der modernen Menschen und treibt seitdem die Entwicklung der Kultur- und Freizeitindustrie bis heute unablässig voran. Aufgrund dieser Beobachtung stellen Simmel und Bourdieu das Problem des Lebensstils in den Vordergrund ihrer Kulturtheorien. Für sie ist die sich verdichtende Tendenz zur Ästhetisierung und Pluralisierung des Lebensstils ein Kennzeichen dafür, dass der kulturelle Überbau sich verselbstständigt und nun unabhängig vom ökonomischen Unterbau *eine autonome Welt für sich* schafft, aus der heraus er die gesamte Entwicklungsrichtung des Kapitalismus' nach seinen eigenen inneren Gesetzmäßigkeiten aktiv lenkt.

Darüber hinaus hinterfragen Simmel und Bourdieu kritisch, warum die modernen Menschen die Kultur zum Fetisch erheben, und die kulturellen Werte für die Kreation eines individuell abgehobenen Lebensstils einsetzen. Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, thematisieren beide die historische ästhetisch-literarische Moderne der Jahrhundertwende, die sich jenseits nationaler und kultureller Unterschiede europaweit durchsetzte. Bereits zu dieser Zeit entstand die Tendenz zur Ästhetisierung und Pluralisierung bzw. Individualisierung des Lebensstils, die eine entscheidende Bedeutung für den Sozialstrukturwandel seit der Nachkriegszeit hat. Daher untersuchten sie die soziologischen und psychologischen Beweggründe für die „Überführung der Kunstkonzeption in die Alltagsgestaltung“, die sich *von* den oberen *zu* den unteren Schichten durchgesetzt hat. Dabei entdeckten sie als gemeinsames Leitmotiv die Suche nach einer *neuen Quelle der Distinktionssicherung* in der durch die Nivellierung ständischer Statusunterschiede gekennzeichneten modernen Massengesellschaft.

Nach dem Gleichheits- und Freiheitsideal der modernen Demokratie sind alle Menschen „vor dem Gesetz gleich“ – in dem Sinne, dass die einzelnen Menschen von jeglichen Momenten der ständischen Hierarchie befreit seien. sowohl Simmel als auch Bourdieu schärfen aber ihren Blick auf die Realität sozialer Ungleichheit hinter dem Prinzip einer scheinbaren Gleichheit, die „nur auf dem Papier“ existiert.<sup>759</sup> Für beide Autoren erweist sich der Mensch in der modernen Gesellschaft nach wie vor als Unterschiedswesen. Denn er weist sich selbst und den anderen Gesellschaftsmitgliedern auch weiterhin ihren Platz nach einem vergleichbaren hierarchischen Prinzip der Über- und Unterordnung zu, wie die Menschen in der ständischen Gesellschaft. Verändert wurde mit der Ablösung der ständischen Sozialordnung nur das allgemein verbindliche *Unterscheidungs- und Klassifikationssystem*.

Für Simmel und Bourdieu bedeutet dieses neue Klassifikationsschema eine Fülle differenter Lebensstile, durch die die vermeintlich gleichwertigen modernen Menschen ihre ungleiche Position und Persönlichkeitsbedeutung innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie zum Ausdruck bringen. Die gesamte Palette konstitutiver Indikatoren, wie Herkunft, Bildungsniveau, soziale Position, materielle Besitzverhältnisse, Geschmackspräferenz manifestiert sich in einem einzigartigen Lebensstil. So fungiert nun der Lebensstil als neue Quelle der Distinktionssicherung. Hier stellen aber Simmel und Bourdieu ihre Konzepte nur zu einem Teil auf die gleiche Ebene. Denn ihr Gesellschaftsbild der Moderne geht von divergenten Sozialkategorien aus: bei Bourdieu allein von der Klasse, bei Simmel dagegen von der Klasse und dem Individuum.

### **Lebensstil als Distinktionsquelle in ständischer und moderner Gesellschaft**

---

<sup>759</sup> Diesbezüglich äußert Baumann, dass es die Gleichheit de jure, aber nicht de facto gibt. Siehe Baumann, Z.: Flüchtige Moderne.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Simmel zufolge *gab* es in jeder Epoche und in jeder Gesellschaft nur einen einzigen einheitlichen, allgemeinverbindlichen Lebensstil, der sich nach dem gesellschaftlich vorgegebenen Klassifikations- und Ordnungsschema richtete und jedem Gesellschaftsmitglied seinen Platz zuwies. In der ständischen Gesellschaft waren die unterschiedlichen Lebensführungsformen der Menschen *durch ihre Geburt* vorbestimmt; die Menschen hatten sich so zu kleiden, wie es durch die gesellschaftlich erlassene Kleiderordnung für ihren Stand vorgegeben war. So erkannte jeder den sozialen Status des anderen sofort an der Bekleidung und der Lebensführungsform und wies ihm den entsprechenden Platz zu. Diese Situation veränderte sich mit der Ablösung der ständischen Gesellschaft seit der Französischen Revolution. Mit dem Geltungsverlust ständischer Sozialordnungen hält nun der *Pluralismus* Einzug in alle gesellschaftlichen Bereiche der Moderne, und so zerfällt das allgemeinverbindliche, handlungsanleitende Beurteilungssystem in ein zusammenhangloses Nebeneinander, *eine Vielfalt ohne innere Einheit*.

Simmel entdeckte den ersten deutlichen Ausdruck des Pluralismus durch moderne Kunst und Lebensführung im Deutschland der Gründerjahre. Plötzlich tauchte eine Vielzahl *unzusammenhängender* Kunst- und Lebensstile aus verschiedenen Epochen, Kulturen und Nationen mit dem emphatischen Anspruch auf „Modernität“ gleichzeitig auf. Er betrachtet den Pluralismus der Lebensstile als Antwort auf den Verlust der verbindlichen Definition von Lebensführung im ständisch-hierarchischen System, der sich im Übergang in die moderne, durch die „Meritokratie“ gekennzeichnete Leistungsgesellschaft abzeichnet. Befreit von ständischen Zwängen und einheitlich-kollektivistischen Lebensführungsformen, begannen die Mitglieder der unteren Stände, den gehobenen Lebensstil der oberen Schichten nachzuahmen, was die zum Lebensstilwandel führende „Dialektik von Distinktion und Nachahmung“ in Gang setzte. Durch die Nachahmung von unten fühlten sich die stets statusbewussten Oberschichten bedroht und bemühten sich darum, die für die Distinktionssicherung konstitutiven Merkmale ihres Lebensstils *ständig* zu ändern. Auf diese Weise beschreibt Simmel den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse und deutet den Lebensstil als Quelle der Statuszuweisung bzw. Distinktion zwischen den Klassen in der modernen Gesellschaft.

Simmels Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse hat inhaltlich vielerlei Anknüpfungspunkte an das klassentheoretische Lebensstilkonzept Bourdieus. So ist ihren Deutungen des modernen Lebensstils die Auffassung gemeinsam, dass sich die ständische soziale Hierarchie als allgemeinverbindliches Unterscheidungs- und Klassifikationssystem der Gesellschaftsmitglieder in der Moderne nicht vollständig aufgelöst hat, sondern in eine symbolische Hierarchie der Lebensstile transformiert wurde. Ihre Untersuchungen des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse basiert jeweils auf eigenen Geldtheorien. Die Geldtheorien Simmels und Bourdieus überschneiden sich zwar inhaltlich, lassen sich aber gleichzeitig gegeneinander abgrenzen. Beide Autoren betrachten die je nach Klassenlage ungleich verteilten Kapitalressourcen als Grundlage für die Klassendistinktion. Für Simmel und Bourdieu ist es kein Zufall, dass die Oberklasse seit der Klassischen Moderne einen Hang dazu entwickelt hat, ihr Leben mit Hilfe ihrer üppigen Kapitalressourcen zu einer Art Kunstwerk zu machen, während sich die Unterklassen aus Mangel an Geldressourcen zwangsläufig an der praktischen Bewältigung alltäglicher Lebensführung orientierten. Für die mittleren Klassen ist zu beobachten, dass sie den ästhetisch distinguierten Lebensstil der Oberklasse nachzuahmen versuchen, um sich gleichzeitig von dem auf die Notwendigkeit beschränkten Lebensstil der unteren Klasse zu distanzieren.

Dieses Distinktionsspiel wird folglich „von der Oberklasse“ dominiert, allein weil sie die größte Verfügungsmacht über knappe Ressourcen hat. Dennoch behandelt Simmel, anders als Bourdieu, sowohl die Trägerschichten differenter Lebensstile als auch das Distinktions-Motiv nicht nur auf Ebene der sozialen Klasse, sondern eben *auch auf der Ebene des Individuums*. Der Hauptgrund für diese divergenten Auffassungen ist

das unterschiedliche Anliegen ihrer Lebensstilanalyse im Rahmen ihrer Geld- bzw. Kapitaltheorie.

### **Lebensstil im Vergleich von Simmels Geldtheorie und Bourdieus Kapitaltheorie**

Das Anliegen der Lebensstilanalyse Bourdieus ist es nachzuweisen, wie sich die Struktur sozialer Ungleichheitsverhältnisse durch die „verborgenen Machtmechanismen der Kultur“ reproduziert. So entwirft Bourdieu eine aus der Perspektive der Macht abgeleitete Kapitaltheorie, die nicht nur das Geld, sondern auch das vom Menschen angeeignete *geistige Vermögen* (z. B. Fertigkeiten oder Wissen um Kultur und Kunst) oder das symbolische Eigentum, wie das soziale Ansehen, als differente Arten von Kapital beschreibt. Mit Hilfe dieser Kapitaltheorie versucht er aufzudecken, dass der Diskurs zwischen den – angeblich auf individuellen Geschmackspräferenzen beruhenden – differenten Lebensstilen im Grunde nichts anderes ist als eine *symbolische Form der Klassenkämpfe* um mehr Macht und Prestige in der postmodernen, fortentwickelten westlichen Konsumgesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg. Um diese These empirisch nachzuweisen, konstruiert Bourdieu eine *soziologische* Geschmackslehre. Mit dieser entschleierte er das als empirisch nicht belegbare „individuelle Naturgabe“ wahrgenommene Geschmacksvermögen als ein im Lernprozess erworbenes, sozial konstituiertes *kulturelles Kapital*.

Das Geld als ein ausgesprochen effektives symbolisches Mittel zum Machterhalt zu behandeln, ist ohne Frage ein wichtiges Anliegen der vielschichtig konstruierten Geldtheorie Simmels, wie ich später noch illustrieren werde. Angesichts seiner machttheoretisch angenäherten Untersuchung des Geldes lässt sich Simmel in gewisser Hinsicht als *Vorreiter* für Bourdieus Kapitaltheorie bezeichnen. Jedoch ist Simmels Geldtheorie nicht einseitig an der politisch konnotierten Machtproblematik angelegt, schon allein deswegen, weil er die Kultur aus einer völlig anderen Perspektive begreift. Darum stellt er das historische Korrelationsverhältnis von gesellschaftlicher Rationalisierung und personaler Individualisierung als Schlüssel zur Erfassung des Gesamtbildes der Moderne in den Vordergrund seiner Geldtheorie.

In den fortentwickelten westlichen Industriegesellschaften kann heute niemandem mehr *vorgeschrieben* werden, was er für ein sogenanntes „erfülltes Leben“ zu tun hat. Wie und womit man das eigene Leben und die eigene Persönlichkeit entwirft, liegt einzig in der Hand des Individuums. Diese individuelle Freiheit ist die Frucht der Moderne. Die traditionelle ständische Gesellschaft dagegen gab ihren Mitgliedern ein klares allgemeinverbindliches Schema für die richtige Lebensführung vor. Nach Simmel verdanken wir unsere Freiheit zur autonomen Lebensgestaltung der geldwirtschaftlichen Entwicklung. Sie ermöglichte – über das Auseinandertreten von Ding und Personen – nicht nur die strikte Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre und das auf dem Gleichheits- und Freiheitsideal basierende rationale Recht, sondern auch die Enttraditionalisierung, Versachlichung und Institutionalisierung allgemeiner Lebensverhältnisse. All diese Vorgänge, die den Übergang von der Tradition in die Moderne kennzeichnen, fasst Simmel integral als „gesellschaftlichen Rationalisierungsprozess“ zusammen. Ohne strukturelle Bedingung dieser gesellschaftlichen Rationalisierung wäre die Individualisierung des Lebensstils nach Simmel nicht möglich. Mit der Individualisierung ist hier eine Freiheit im doppelten Sinne gemeint: zum einen als Freiheit *von* traditionellen Bindungen und Zwängen, zum anderen als Freiheit *zur* Entfaltung der eigenen einzigartigen Persönlichkeit. Was die Individualisierung in diesem doppelten Sinne der Freiheit ermöglichte, ist nach Simmel die ruhelose Bewegung des Geldes als universellem Gleichmacher, die den „historischen

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Transformationsprozess von der traditionellen in die moderne Gesellschaft“ eingeleitet hat.

Das Gleichheitsideal der Moderne veranlasste nach Ansicht Simmels die von den Fesseln ständischer Herkunft losgelösten Menschen dazu, für ihre individuellen Persönlichkeitsunterschiede sensibler zu werden. Sie definierten sich als jeweils einmaliges und unverwechselbares Individuum und reagierten auf das Gleichheitsideal mit stärker werdender Unterschiedsempfindlichkeit, die dann zur individuellen Lebensgestaltung führte. Das Unterscheidungsbedürfnis der eigenen von der Persönlichkeit anderer projizierten sie auf den Lebensstil, weil gerade der „Stil“ im gängigen Sprachgebrauch als „Ausdrucksform der Persönlichkeit“ verstanden wird. Sie manifestierten ihre unterschiedlichen Persönlichkeitswerte und -formen in ihrem spezifischen Lebensstil. Zur Ausgestaltung des Lebensstils stellte die Kulturindustrie mit der Überführung der ästhetischen Konzeption in die Alltagsgestaltung eine Vielfalt kunstgewerblicher Gegenstände bereit. Der Hang der modernen Menschen zur Kreation eines individuellen Lebensstils wird nach Simmel umso leidenschaftlicher, je mehr das Geld als Bewegungsmoment ökonomischer Rationalität alle qualitativ unterschiedlichen Dinge und Personen in ein mathematisches Rechenexemplar bestimmter Geldsumme quantifizierbar macht.

In dieser Hinsicht betrachtet Simmel das *Geld* und den *Lebensstil* als die „beiden zentralen Bewegungsmomente der Moderne“. Das Geld als objektive und der Lebensstil als subjektive Kraft rivalisieren dabei miteinander und kompensieren sich gleichzeitig.

Verfolgt man den Inhalt der *Philosophie des Geldes* nun chronologisch, so fällt auf, dass Simmel den Lebensstil zunehmend *im Kontext der Individualisierung* behandelt und immer weniger im Zusammenhang mit sozialer Ungleichheit. Hier wird sichtbar, wie sich der Schwerpunkt seiner Geldtheorie mehr und mehr auf die „kritische Diagnose von zeitgenössischer Gesellschaftsentwicklung und moderner Kultur verschiebt. Dabei geht es Simmel um die unaufhebbaren Ambivalenzen der Moderne, von denen alle Individuen *jenseits von Schichten und Klasse* betroffen sind. Er sah voraus, dass die viel gelobte individuelle Freiheit, um es mit Baumann auszudrücken, „eine zweiseitige Angelegenheit“ ist:<sup>760</sup> Für diejenigen, die bereit sind, „sich auf Risiken und die Verantwortung einzulassen, die wahre Autonomie und Selbstbewusstsein mit sich bringen“, ist sie ein Garant für Glück; all den anderen jedoch, die eben dazu nicht fähig sind, kann sie mehr Leid als Glück zufügen.

Simmel stand aber der Zukunft der Individualisierung ambivalent gegenüber. Für ihn stand der Individualisierungs-Prozess in einem ewigen konfliktvollen Wechselspiel mit der gesellschaftlichen Rationalisierung und bleibt in der Dialektik der Bewegung des Geldes und der Gegenbewegung des Lebensstils geradezu gefangen: Die nach Kapitalakkumulation strebende Bewegung des Geldes erzeugt im Rahmen der Lebensstil- und Kulturindustrie eine Vielfalt von Individualitäts- und Stilangeboten in Form von standardisierter Massenware. Auf diese Weise unterwirft sich der Markt des Lebensstil- und Kulturkonsums die Individualisierung. So schafft die gesellschaftliche Rationalisierung zwar die strukturellen Bedingungen zur Entfaltung einer einzigartigen Individualität, bringt aber gleichzeitig über die kollektive Überproduktion der Authentizitätsrequisiten das „paradoxe Schicksal“ mit sich, dass die Individuen aufhören, ein selbst bestimmendes Subjekts zu sein, gerade weil sie die geldwirtschaftlich gesteuerten Individualisierungsangebote annehmen.

Aus diesem Schicksal des modernen, *institutionalisierten Kulturlebens* scheint es grundsätzlich kein Entrinnen zu geben; und mit diesem Paradoxon der Moderne sah Simmel den foucaultschen „Tod des Subjekts“ bereits voraus.<sup>761</sup>

<sup>760</sup> Baumann, *Moderne*, S. 28.

<sup>761</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Aus seiner ernüchternden, aber dennoch konstruktiven Kritik an der modernen Kultur heraus befasst sich Simmel mit der Frage nach der *Wahrung von Subjektivität und Autonomie des modernen Selbst*. Eine Antwort darauf ist die Fähigkeit, im wachsenden Bewusstsein der eigenen individuellen Freiheit und Würde kritisch und souverän mit dem Überschuss an Individualitätsangeboten umzugehen und diese Produkte objektiver Kultur effektiv für die autonome Lebensgestaltung zu *nutzen*.

Betrachtet man diese rationalisierungs- und individualisierungsbezogene Kulturkonzeption Simmels, so ist es kein Wunder, dass Simmel das Phänomen des Lebensstils im Zusammenhang nicht nur mit der Klasse, sondern vielmehr mit dem Individuum untersucht. So kommt er zu dem Ergebnis, die Vielzahl unterschiedlicher Lebensstile als Gesamtprodukt der „Distinktionssuche sozialer Klassen“ einerseits und der „Ichsuche der einzelnen Individuen“ andererseits zu interpretieren. Hier wird deutlich, dass Simmel nicht nur die soziale Ungleichheit behandelt, sondern auch die *individuellen Unterschiede* in Disposition, Begabung und Leistung gelten lässt. Dagegen versucht Bourdieu, diese interindividuellen Differenzen mit Hilfe seiner politischen Konzeptualisierung der Kultur stets auf soziale Ungleichheiten zurück zu führen. Hier unterscheidet sich das klassensoziologisch und sozialpsychologisch angelegte Lebensstilkonzept Simmels als dualistisches Modell bedeutsam von dem ausschließlich klassentheoretisch erarbeiteten Lebensstilkonzept Bourdieus.

### **Verdinglichung der modernen Kultur als gemeinsame Thematik der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus**

Die Begegnung zwischen der fortwährenden Bewegung des Geldes und der ästhetisch-literarischen Moderne seit Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart brachte zwei stärker werdende Phänomene mit sich: die Rückkopplung von Ökonomie und Kultur und die Ästhetisierung der Lebensstile. Bourdieu und Simmel beziehen diese Tendenzen in ihre kritische Reflexion auf die Verdinglichung der modernen Kultur ein, welche den gemeinsamen Ausgangspunkt für ihre Kulturtheorien und Lebensstilkonzepte bildet. Jedoch leiten sie diese kulturkritischen Überlegungen aus den zuvor genannten, unterschiedlichen theoretischen Standpunkten her.

In einer Gesellschaft ohne innere Einheit, ohne kulturelles Zentrum und ohne verbindliche ethische und ästhetische Bezugspunkte bleibt den Menschen in unserem postmodernen Zeitalter der *Eklektizismus* überkommener Stile inklusive ihrer spielerischen Varianten und Kombinationen, die Stilangebote aus anderen Nationen und Kulturen und vor allem der quälende Entscheidungszwang zur richtigen Wahl aus all den verwirrenden Angeboten. Doch ist dieser Gestaltungsreichtum und die bunte Angebotspalette von Lebensstilen bereits ein Jahrhundert vorher in Gang gesetzt worden, also zu Simmels Zeit, in der sich die modernen Menschen von der traditionellen, ethisch verantwortlichen Lebensweise mit einem ambivalenten Gefühl verabschiedeten. Die „Modernität“ war einerseits reizvoll für die auf Individualität gesinnten Menschen. Sie freuten sich, die Freiheit zur Entfaltung ihrer individuellen Persönlichkeit und zur autonomen Lebensgestaltung auszuschöpfen. Aber für diejenige Menschen, die noch nach der Sicherheit der traditionellen, allgemeinverbindlichen Lebensweise suchten, waren Modernität, Freiheit und Individualität eine anstrengende Herausforderungen und der lästige Zwang der Neuzeit.

In Bezug auf dieses ambivalente Lebensgefühl der modernen Menschen setzte sich Simmel mit der krisenhaften Erscheinung der modernen Kultur kritisch auseinander, mit der „Stillosigkeit in der Vielheit der Stile“ ohne innere Einheit und mit der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, die den geltenden Orientierungskontext für die richtige Lebensführung auflöste. Als historischer Ursache für dieses beispiellose, auf breite

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Bevölkerungsschichten gerichtete Wachstum der kulturellen Güterproduktion geht Simmel der Überführungstendenz der Kunst in die Alltagsgestaltung im Gefolge der ästhetisch-literarischen Moderne an der Schwelle zum 20. Jahrhundert nach. Er thematisiert negative Konsequenzen von Überführung der Kunst in die Alltagswelt: die „Veräußerlichung des Lebens“, eine fetischistische Kunstliebe und schließlich die Unterwerfung der Menschen unter die maßlose Dingliebe in der Gründerjahre.

Das Problem dieser kritischen Erscheinungen behandelt Simmel unter seiner kulturtheoretischen Formel der Dominanz der objektiven Kultur über die subjektive und betrachtet diese als sicheres Zeichen für das „verdinglichte“ Verhältnis von Mensch und Kultur. Seine Formel lautet: Die Kultur ist eine Schöpfung des Menschen. Sie verselbstständigt sich aber im Laufe der historischen Entwicklung und ihre Herkunft gerät so weit in die Vergessenheit, dass sich ihre Produkte sogar gegen ihren eigenen Schöpfer wenden. So erscheinen uns die Produkte der eigentlich durch uns selbst geschaffenen objektiven Kultur wie naturgegebene Dinge oder eine fremde Macht, die wir gar nicht kennen.<sup>762</sup> Diese „antihumane“ Entwicklungstendenz der modernen Kultur war die zentrale Frage des Kulturdiskurses um die Jahrhundertwende, in den Simmel stark involviert war. In Mitten der zeitgenössischen Modernitätserfahrungen versuchte Simmel nun als Soziologe eine befriedigende intellektuelle Antwort auf die Herausforderungen und Orientierungslosigkeit der Lebenspraxis seiner Zeit zu geben. Er wendet sich damit den von den Neukantianern entworfenen Kulturwissenschaften, die sich in methodischer Hinsicht von den Naturwissenschaften angrenzen sollen.

All dies war aber der historische Hintergrund für Simmels Kulturtheorie, die er mit Blick auf die Entstehung des *westlichen Zweckrationalismus* und dessen Entwicklung bis zum modernen Kapitalismus konstruierte. Deren epistemologische Grundlage stützte Simmel auf die „*anthropologischen Konstanten*“ – er betrachtet den Menschen als „Zweck setzendes und Werkzeug schaffendes“ Tier. (Kap. II) Im Vordergrund dieser anthropologisch bearbeiteten Kulturtheorie steht die Frage nach der „Korrekturmöglichkeit“ der verdinglichten Beziehung von Mensch und Kultur. Simmel sieht in der Autonomie des modernen Subjekts durchaus die Chance, dass der Mensch ein Gesamtmaterial der immer übersichtlicher sich vervielfältigenden objektiven Kulturgüter zur Kultivierung seiner Persönlichkeit und Lebensform auszuwählen und zu benutzen weiß, ohne dabei zum blinden Modenarren zu werden.

Was die Thematik „Verdinglichung“ anbelangt, ist Bourdieu als ein Vertreter für den französischen Dekonstruktivismus ein Meisterdenker der sozialen „Anamnese“. Die Aussage von Adorno: „Alle Verdinglichung ist ein Vergessen“ kann man, Flaig folgend, „über den Eingang schreiben, welcher in die innersten Räume der bourdieuschen Soziologie führt“:

„Bourdieu dekonstruiert unentwegt die elementaren Erfahrungen des Alltags selber, unsere Wahrnehmungen, unsere Vorstellungen und die Logik unserer Praktiken, indem er die Selbstverständlichkeiten und die zur Natur gewordenen Annahmen auflöst in Prozesse und Dynamiken.“<sup>763</sup>

Mit aller Vehemenz versucht Bourdieu, die „sozial-historische Genese“ aller als naturgegeben betrachteten Phänomene in Erinnerung zu rufen und den entsprechenden Prozess des „Vergessens“ rückgängig zu machen. Eine Herzensangelegenheit ist dabei die Dekonstruktion des historisch verdichteten „*Glaubens* an den Wert der Kultur“, der zum Kunstfetischismus und dem ästhetizistischen Formalismus im hedonistischen

<sup>762</sup> Dazu gehören von den heute ausdifferenzierten sozialen Systemen von der institutionellen Sachordnung bis zu den auf unser alltägliches Zusammenleben immer noch wirksamen gesellschaftlichen Sitten, Konventionen und Manieren.

<sup>763</sup> Flaig, Bourdieu, S. 376.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Lebensstil der heutigen französischen Oberklasse führte. Für Bourdieu sind diese Phänomene ein typisches Anzeichen für die Verdinglichung der modernen Kultur, wobei die durch die Menschen geschaffene Kultur sich die Freiheit und die Würde des Menschen mit Macht unterwirft.

Bourdieu richtet bei der Auseinandersetzung mit der Verdinglichung moderner Kultur aber seinen Fokus nicht wie Simmel auf das Individuum, sondern auf eine andere soziologische Kategorie, die der Klasse. Hierfür analysiert er das Zusammenspiel zwischen der Produktion und der Konsumtion symbolischer Güter und macht dabei auf die Frage der „prinzipiellen Differenz von Produktion und *Rezeption*“ aufmerksam.<sup>764</sup> Dies beinhaltet zwei Sachverhalte: Erstens differenziert die serielle Produktion schon bei der Herstellung ihrer mannigfaltigen Stilangebote nach unterschiedlichen Zielgruppen, zwischen denen die Ressourcen je nach Klassenzugehörigkeit ungleich verteilt sind. So entwirft die Industrie sowohl seltene Güter für die Wohlhabenden, als auch massenhaft angefertigte Güter für die ressourcenarmen Schichten – man denke z. B. an *gleich* entworfene Kleider aus *unterschiedlich* wertvollen Materialien zu *unterschiedlichen* Preisen. Zweitens haben wir es mit je nach Klassengeschmack variierenden *Aneignungsweisen* zu tun. D. h., dass selbst die massenhaft angefertigten Individualitäts- und Stilangebote auf unterschiedliche Weise in das „klassenspezifisch konstitutive“ Milieu eingearbeitet werden. Der gleiche Konsumartikel wird also unterschiedlich eingesetzt. Hierbei spielt die künstlerische Kreativität und Fertigkeit eine Rolle, die Bourdieu als kulturelles Kapital einordnet. So lassen sich vermöge des künstlerischen Geschicks „ganz banale Dinge ins Einmalige übersetzen“, indem man sie mit anderen Stilelementen kombiniert.

Ausgehend von diesem Differenzierungsprinzip der Produktion und Konsumtion, versucht Bourdieu, im Gegensatz zu Simmel, aus der Pluralität zusammenhangslos erscheinender Lebensstile *eine innere Logik* herauszuarbeiten. Er findet diese in der Dialektik von Distinktion von oberer Klasse zur unteren und Nachahmung der oberen Klasse durch die untere, nach der sich auch das Zusammenspiel von Produktion und Konsum auf dem Markt der Kultur- und Lebensstilindustrie ausrichtet. Hier leitet Bourdieu sein Lebensstilkonzept strikt aus dem Aspekt *neuer sozialer Ungleichheit* her. Im Vergleich zur traditionellen Klassentheorie integriert somit die Theorie neuer sozialer Ungleichheit die Dimension der Kultur in die herkömmliche, auf dem Marxismus fußende ökonomistische Sozialstrukturanalyse. Diese Integration macht es möglich, die Struktur sozialer Ungleichheit – in horizontale und vertikale Ebenen unterschieden – in der spätmodernen ausdifferenzierten Gesellschaft zu erfassen.

In seiner Gesellschaftsanalyse nutzt Bourdieu so eine „herrschaftssoziologisch ausgerichtete“ Konzeption der Kultur, wodurch sich seine Kulturtheorie von den meisten kulturtheoretischen Ansätzen unterscheidet. Er greift die gängige, auch von Simmel befürwortete Annahme des „kulturellen Kommunismus“ an, dass nämlich das kulturelle Erbe einer Gesellschaft allen Mitgliedern gleichermaßen zugänglich sei. Dieser Illusion setzt Bourdieu die Aussage entgegen, die Kultur sei auch lediglich ein nach sozialen Klassen „hierarchisch geordnetes Staffelsystem“. Von tatsächlicher Relevanz sei dabei nur die gesellschaftlich anerkannte, legitime Kultur, deren Zugangschancen zwischen den sozialen Klassen ungleich verteilt seien. In dieser Hinsicht konstituiere die Kultur die soziale Ungleichheitsrelation gleich mit und erweise sich als „Herrschaftsprodukt“, das dazu bestimmt ist, „Herrschaft auszudrücken und zu legitimieren“.

Bourdieu's Denkposition steht insofern der simmelschen, die Verdinglichung der modernen Kultur im Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft, jenseits von Klasse und Schicht, zu behandeln, äußerst skeptisch gegenüber. Aus Sicht von

---

<sup>764</sup> Soeffner, Perspektive, S. 181.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Bourdieu wäre Simmel ein Vertreter für den typischen, oben genannten kulturellen Kommunismus, wobei ihm Simmel wohl auf einer allzu abstrakten, soziologisch undifferenzierten Ebene „der modernen Kultur“, „der Zivilisation“ oder „dem modernen Individuum“ spräche. Nach seiner empirischen Untersuchung über das vom Aufeinanderprallen der je nach Klasse unterschiedlichen Weltansichten geprägte Alltagsleben in Frankreich setzt Kultur die Würde vieler Menschen aufs Spiel, und zwar die der sozial benachteiligten Klasse.

„In jeder Hinsicht ist Kultur Ergebnis eines Kampfes. Das versteht sich von selbst, weil mit der Idee der Kultur auch immer die menschliche Würde auf dem Spiel steht. Das bedeutet, daß in einer Klassengesellschaft diejenigen, die von der Kultur ausgeschlossen sind, auch in ihrer Würde und in ihrer menschlichen Existenz getroffen sind und sich getroffen fühlen. Diejenigen wiederum, die die Kultur besitzen oder sich zumindest in ihrem Besitz wähnen (der Glaube ist hier wesentlich) vergessen ständig all die Leiden und Erniedrigungen, die im Namen der Kultur geschehen. Die Kultur ist hierarchisch organisiert und sie trägt zur Unter- und Überordnung von Menschen bei.“<sup>765</sup>

Diese Klassen- und herrschaftssoziologisch erarbeitete Kulturkonzeption Bourdieus zeigt, dass seine Theoriebemühungen stark in der spezifisch französischen Tradition des durch die Durkheim-Schule eingeführten „Soziologismus“ verwurzelt sind. Ein signifikanter Hinweis darauf ist die strikte Abgrenzung der Soziologie von der Philosophie.

Dieser wissenschaftstheoretische und disziplingeschichtliche Gesichtspunkt der nationalen Soziologie ist unbedingt zu berücksichtigen, denn Simmel entwickelte in einer anderen, also der deutschen soziologischen Tradition seine anthropologisch und philosophisch inspirierte Konzeption der *Kultur* als „Weg der Seele zu sich selbst“ und des *Menschen* als „Zweck setzendes und Werkzeug schaffendes Tier“. In Bezug auf die historische Kultur-Genese ist Simmels Theorie gerade durch die anthropologischen und philosophischen Konstrukte wie „Seele“ oder „Mensch“ zwar theoretisch viel stärker abgesichert als die bourdieusche. Hierfür aber entwickelt Bourdieu keinen Fehlschluss wie U. Beck, der innerhalb der hierzulande ausgelösten neueren Lebensstildebatte die Pluralisierungs- und Individualisierungstendenz des Lebensstils als Beleg für die „Entstrukturierung der Klassengesellschaft“ zu deuten. Diesem Fehltrug entkommt Bourdieu durch seine enthüllende Soziologie. Das Ziel seiner Dekonstruktionsarbeit ist gerade die Entmystifizierung und „Enthüllung“ solcher philosophischen und anthropologischen Annahmen und Begriffe auf die Grundlage der *soziologischen Empirie*.

Trotz ihrer unterschiedlichen Kulturkonzeptionen sind sich Simmel und Bourdieu in herrschaftssoziologischer Hinsicht darüber einig, dass der Klassenkonflikt in der modernen, durch das Gleichheitsideal und die Meritokratie gekennzeichneten Massengesellschaft *nicht* verschwunden ist, sondern sich gar eher verschärft. Um dies zu beweisen, untersuchen beide Autoren den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse *am Leitfaden ihrer jeweiligen Kapital- und Geldtheorien*. Daraus entwickeln sie zwei miteinander beachtlich verwandte klassentheoretische Lebensstilkonzepte, die sich aber im Zeitkontext und in ihrem wissenschaftstheoretischen und -historischen Kontext voneinander unterscheiden.

### Die soziale Funktion des Lebensstils: Distinktion

Innerhalb der heutigen Lebensstilforschung in Deutschland wird Bourdieu mit seiner Untersuchung des Zusammenhangs von „Lebensstil und Klasse“ als Vertreter der

---

<sup>765</sup> Bourdieu, *Mechanismen*, S. 27.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

strukturalistischen, klassentheoretischen Lebensstilansätze bezeichnet. Im Gegensatz dazu wird Simmel mit seiner Deutung des Zusammenhangs von „Lebensstil und Individuum“ als Wegbereiter für die auf das Individualisierungstheorem rekurrierenden, voluntaristischen Theorieansätze des Lebensstils angesehen. Entgegen dieser gängigen Gegenüberstellung hebe ich hervor, dass Simmel in der *Philosophie des Geldes* einen Annäherungsversuch zwischen Lebensstil und Klasse unternahm (siehe Kap. II), der sich als systematisches Modell bei Bourdieu wiederfindet.

So stimmen Simmel und Bourdieu in ihrer Betrachtung der sozialen Funktion des Lebensstils als Quelle der Distinktionssicherung zwischen sozialen Klassen überein. Dieses klassenspezifische Lebensstilkonzept entwickelten sie entlang ihrer jeweiligen Geld- und Kapitaltheorien. Beide thematisieren die symbolische Funktion des Geldes als eines effektiven *Machtmittels* zur „Ausdehnung der Persönlichkeitsbedeutung“ im Zeichen von Ehre, Ansehen, Prestige etc. Diesen magischen Effekt des Geldbesitzes behandelt Simmel unter dem Konzept des „Superadditivums“, das seine Vertiefung im Begriff des symbolischen Kapitals bei Bourdieu findet. Gemeinsam ist somit der Geldtheorie Simmels und der Kapitaltheorie Bourdieus, die Geld- oder Kapitalressource als Macht spendendes Mittel in der symbolischen Klassenauseinandersetzung um die *Unterschiede* zwischen über- und unterlegener Persönlichkeitsbedeutung zu untersuchen. Im Mittelpunkt ihrer Lebensstilanalyse steht die Frage nach den klassenspezifisch variierenden Formen der Lebensführung, die sich nach ungleichen Besitzverhältnissen an den Kapitalressourcen ausrichten. Ausgehend vom Machtinstrument Geld oder Kapital, beschreiben beide den Lebensstil als *Statussymbol*.

### Lebensstil als Quelle sozialer Distinktion

Trotz dieser bemerkenswerten Gemeinsamkeiten grenzt sich Simmels Lebensstilkonzept von dem bourdieuschen durch die zusätzliche analytische Kategorie Individuum ab. Von diesen unterschiedlichen Ausgangspositionen aus entwickeln beide Autoren zwei gegensätzliche Auffassungen von Kultur: *Simmel betrachtet die Kultur als emanzipatorisches Moment der Selbstbefreiung im Zeichen von Bildung und Kunst und als solche im Gegensatz zur Zivilisation und zum ökonomischen Zweckrationalismus*. Das Geld stellt sich als Verursacher der ökonomischen Rationalität in der modernen Kultur dar, das damit die Kultur der Person bedroht. So zielt seine Geldtheorie auf die Analyse der historischen Individualisierungsprozesse ab. Entgegen diesem gängigen, für die deutsche kulturtheoretische Tradition spezifischen Gegensatzpaar „Kultur und Geld“ fasst Bourdieu die Kultur als verborgenen Machtmechanismus auf, als ideologische Maske für die Legitimation der Klassenherrschaft, die die Freiheit der Menschen gerade verhindert. Um dies nachzuweisen, konzeptualisiert Bourdieu die Kultur als inkorporiertes Kapital, das als ideelle Machtressource zur Verfügung steht.

### Lebensstil und Klasse: die Machtfunktion des Geldes

Bourdieu und Simmel machen darauf aufmerksam, dass die herrschenden Schichten nach Auflösung der ständischen Gesellschaft mit Beginn der kapitalistischen Gesellschaftsordnung nach einem neuen Zugang zur Klassendistinktion suchten, und zwar in der symbolischen Sphäre des ästhetisch verfeinerten Lebensstils. Die dafür nötigen materiellen und kulturellen Ressourcen blieben den unteren Schichten vorenthalten.

Bourdieu und Simmel erkennen im Lebensstil die Quelle der Statuszuweisung und in der Pluralität der Lebensstile das Produkt einer symbolischen Klassenauseinandersetzung um Macht und Prestige. Dabei fokussieren beide Autoren die Verwandlung des



Habens in die Seinssphäre. Es geht ihnen um die nichtökonomische, symbolische Wirkung des Geldes auf die Bedeutung der Persönlichkeit.

### **Klasse und Geld bei Simmel**

Die Verfügungsmacht über einen bestimmten Anteil der Geldressourcen verspricht eine Reihe von sozioökonomischen und kulturellen Privilegien: die Befreiung von sozialen Zwängen, von Unterordnung und sonstigen unfreiwilligen Beziehungen; die Möglichkeit des Erwerbs von Geschäften, Betrieben oder Kunstsammlungen; die Möglichkeit des Erwerbs politisch relevanter Mitgliedschaften; die Möglichkeit, sich kulturell weiterzubilden, das Alltagsleben ästhetisch zu gestalten und sich mit der Aura einer ästhetisch distinguierten Persönlichkeit zu umgeben. Mit seiner besonderen Fähigkeit, Werte von Dingen und Personen in das System von „wie viel“ zu übersetzen, wächst das Geld im Laufe der historischen Entwicklung zu einer Macht heran und wird dabei zur eigentlichen Domäne der Lebensinteressen der modernen Menschen. Das Geld unterliegt einem Bedeutungswandel von einem Mittel hin zum eigenständigen Zweck. Die Machtstellung des Geldes verstärkt sich noch dadurch, dass es als symbolische Machtinstanz zur Verlängerung oder Verkürzung der Bedeutung der Persönlichkeit fungiert. Der Einkauf eines hochwertigen Objekts mit einer hohen Summe, sei es ein Landgut, ein Schmuckstück oder ein Institut, bringt als symbolischen Ertrag noch zusätzlich soziales Ansehen, weil die diesem Kaufakt innewohnende Verfügungsmacht über materielle Ressourcen eine bestimmte soziale Machtposition zum Ausdruck bringt.

Den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse untersucht Simmel über den Angelpunkt der monetären Besitzverhältnisse und hier steht sein Ansatz im Einklang mit dem Lebensstilansatz Bourdieus. Simmel betont, dass schon der Reichtum an sich seinem Besitzer die symbolische Anerkennung im Sinne einer „selbstverständlichen Überlegenheit“ verschafft. (Kap. II) In diesem Kontext spricht er vom „Superadditivum des Reichtums“, verstanden als „eine vom tatsächlichen ökonomischen Können übertragende, fraglose Achtung und Bevorzugung“ einer Person. Das dem Reichtum entspringende Superadditivum thematisiert er mit Blick auf den Lebensstil der damaligen Oberklasse. Angesichts der verloren gegangenen politischen Herrschaftsansprüche im Zuge der Auflösung der ständischen Hierarchie strebte die absteigende Aristokratie nun danach, ihr Geldkapital zu maximieren. Für sie war das mobile Geldkapital, Simmel zufolge, „der letzte, nicht wegzunehmende Interessenpunkt“, das äußerst effektive Machtmittel zur Aufrechterhaltung ihrer sozialen Rangposition außerhalb der juristischen Bestimmungen und Rechte. Allesamt verwandelt in einfache Bürger, suchten die Vertreter der oberen Klasse eine neue Quelle der Distinktionssicherung im ästhetisch distinguierten Lebensstil, der die Verfügungsmacht über ein üppiges Kapitalvolumen voraussetzte. In dem ästhetisch abgehobenen Lebensstil konnten sie die Bedeutung ihrer Persönlichkeit in der Gesellschaft in neuer Form ausdrücken.

Mit dem Konstrukt des Superadditivums greift Simmel die „Verwandlung des Habens in die Seinssphäre“ auf. Die Bewunderung für die Möglichkeit der unbegrenzten Verwendungsfreiheit über das Geld, die sozial Unterprivilegierte den Privilegierten zollen, beruht auf einem Trugbild: Die Wohlhabenden erscheinen ihnen wie selbstverständlich als überlegene und einflussreiche Persönlichkeiten. Im Hinblick auf die „Machtbeschaffenheit“ des Geldes klassifiziert Simmel die unterschiedlichen Formen der Lebensführung zwischen sozialen Klassen, die sich in ihrer materiellen Möglichkeiten von Konsum und von Aneignung knapper kultureller Güter unterscheiden. So charakterisiert sich der Lebensstil der Oberklasse durch die „Leichtigkeit, Unmittelbarkeit, Unablenkbarkeit des Erwerbes und Genusses“ auch hochwertiger Luxusgüter.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Dagegen stellt die Befriedigung „primärster Bedürfnisse nach Nahrung, Wohnung, Kleidung“ den Kernpunkt der Lebensführungsform der unteren Klasse dar. So kommt Simmel zu dem Schluss, dass der Lebensstil in der modernen, sozial nivellierten Massengesellschaft als neue Quelle der Distinktionssicherung fungiert.

Eine Reihe dieser simmelschen Denkfiguren über den modernen Lebensstil taucht auch im klassenspezifischen Lebensstilkonzept Bourdieus auf. Wie bei Simmel ist der Ausgangspunkt des Lebensstilkonzeptes Bourdieus der historische Umschichtungsprozess im 19. Jahrhundert, in dem die ständische Hierarchie in die symbolische Hierarchie der klassenspezifisch geordneten Lebensstile transformiert wird. So untersucht Bourdieu den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse, ähnlich wie Simmel, im ungleichen Besitzverhältnis an Kapitalressourcen. Viel systematischer als Simmel typologisiert jedoch Bourdieu die Vielzahl variierender Lebensstile über ein differenziertes Klassifikationsschema, in dem er Klassen und Klassenfraktionen entsprechend der ungleichen Verteilungsstruktur verschiedener Kapitalsorten konstituiert.

An dieser Stelle wird sichtbar, dass Bourdieu und Simmel unterschiedliche Gesellschaften zu unterschiedlichen Epochen zum (empirischen) Gegenstand ihrer Lebensstilanalysen machten: Bourdieu die französische Gesellschaft seit den 1960er Jahren, Simmel hingegen die deutsche Gesellschaft vor dem Ersten Weltkrieg. Der spezifische historische Kontext verweist im Falle Bourdieus auf den Strukturwandel sozialer Ungleichheitsverhältnisse, den er als Ausdifferenzierung der Kapitalressourcen in ökonomische, kulturelle und soziale Qualitäten begreift. Je nach Umfang des ungleich verteilten Kapitalbesitzes gliedert Bourdieu die Gesellschaftsmitglieder auf vertikaler Ebene in drei Klassen (Arbeiterklasse, Kleinbürger, Bourgeoisie). Innerhalb jeder dieser Klassen unterscheidet er auf horizontaler Ebene nach Klassenfraktionen.

Mit Hilfe seiner differenzierenden Kapitaltheorie systematisiert Bourdieu im Grunde Simmels Deutungsversuch des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse in dreierlei Hinsicht. Zum Ersten konzeptualisiert er das symbolische Kapital, welches sich im hohen Maße mit dem simmelschen Konzept des „Superadditivums“ deckt. Zweitens thematisiert Bourdieu die Kapitalumwandlung, die Konvertierbarkeit des ökonomischen und des kulturellen Kapitals in das jeweils andere. Analog zu Simmel greift er mit seinem Konzept des symbolischen Kapitals die außerökonomische Funktion des Geldes auf, das er als effektives Mittel zur Ausdehnung der Bedeutung der Persönlichkeit erkennt. Schließlich konstruiert er eine Trickle-down-Theorie, die den Lebensstilwandel durch das dialektische Wechselspiel von Distinktion und Nachahmung erklärt. Die Trickle-down-Theorie lässt sich auch als systematische Verfeinerung des simmelschen Denkmodells vom Modewandel auslegen.

### **Simmel als Vorreiter für Bourdieus Lebensstilkonzept?**

Beide Autoren thematisieren die soziale Anerkennung und den Gewinn an Ehre als entscheidenden, zusätzlichen Profit, der sich aus ökonomischem Kapital schlagen lässt. Simmel nennt ihn das Superadditivum des Reichtums, für Bourdieu ist er das symbolische Kapital. Das symbolische Kapital im Sinne Bourdieus kommt durch gesellschaftliche Akte der Anerkennung zustande, durch die bestimmten Akteuren oder sozialen Klassen ein „Kredit“ an Ansehen und damit ein bestimmtes Prestige verschafft wird. Einer inneren Logik der gesellschaftlichen Anerkennung gehorchend, ist das symbolische Kapital nur zusammen mit anderen Kapitalqualitäten anzutreffen. So können sich beispielsweise die ohnehin ökonomisch starken Akteure oder Institutionen zusätzlich symbolische Wertschätzung, die Erhöhung der Bedeutung ihrer Persönlichkeit, verschaffen, in dem sie z. B. für soziale Zwecke spenden oder gemeinnützige Stiftungen gründen. Das symbolische Kapital entsteht auch dort, wo ein großes materielles Kapitalvolumen den Erwerb distinktiver Güter, wie Schmuck und Kunstwerke,

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

erlaubt, die dem Konsumenten dazu verhelfen, einen gesellschaftlich anerkannten distinktiven Lebensstil zu etablieren. In diesem Punkt greift Bourdieu die Konvertierung ökonomischer Ressourcen in die Hervorhebung der Persönlichkeit auf, einen Aspekt, den Simmel bereits in seinem *Exkurs über den Schmuck* behandelt hat.

Ausgehend davon, dass jegliches Eigentum eine Ausdehnung der Bedeutung der Persönlichkeit ist, betrachtet Simmel den Schmuck als „Mittel, die soziale Kraft oder Würde in die anschaulich-persönliche Hervorgehobenheit zu transformieren“. (vgl. Kap. II) Denn der Reichtum an sich ist nicht sichtbar. Will man sich das mit Reichtum verbundene Prestige verschaffen, besteht darum die Notwendigkeit, einen angemessenen Ausdruck für diesen Reichtum auf symbolischer Ebene zu finden. Hier bietet sich in idealer Weise der Schmuck an, einen distinktiven Lebensstil zu konstituieren. Im demonstrativen Konsum dieses so offensichtlich wertvollen Gutes lässt sich – man denke an Veblen – eine expressive Ungleichheit schaffen. So gelingt die Distinktion von anderen Klassen, die in ökonomischen Zwängen gefangen sind. Der Schmuck verhilft seinem Besitzer über die Reaktionen der anderen, der „Unterlegenen“, zu Prestige: Sie begegnen dem Wert des Schmuckes mit Bewunderung, Anerkennung und Neid. Durch die Erweckung des Neides: „Ich habe etwas, das Du nicht hast“, schafft der Schmuck die Distanz bzw. Distinktion zwischen seinem Besitzer und seinem Bewunderer. (Siehe Kap. II) Hinsichtlich der „Bewunderung“ schreibt Simmel dem Schmuck die soziologische Funktion zu, eine Standes- bzw. Klassenzugehörigkeit auf symbolischer Ebene anzuzeigen. Lässt sich somit Simmel als Vorreiter des Lebensstilkonzepts von Bourdieu bezeichnen?

Diese Frage ist nicht ganz leicht beantworten, denn im Gegensatz zu Simmel unterstreicht Bourdieu, dass der Reichtum nicht automatisch auch soziale Anerkennung mit sich bringt. Dies rührt daher, dass die Distinktionslogik in der heutigen, konsumorientierten Gesellschaft nicht mehr nur durch Reichtum definiert wird. Die veränderte Abgrenzungslogik liegt im sozialstrukturellen und kulturellen Wandel begründet, den die Gesellschaft durch den fortgeschrittenen Kapitalismus erfahren hat. Durch ihn steigerte sich der ökonomische Reichtum erstmalig auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Der wachsende gesamtgesellschaftliche Wohlstand ermöglichte den Ausbau sozialer Sicherungssysteme, einer großzügig aufgebauten kulturellen Infrastruktur und eine Expansion der Bildung im Zuge wohlfahrtsstaatlicher Politik. Dieser Strukturwandel hatte verschiedene Konsequenzen. Zwei davon stellt Bourdieu in den Mittelpunkt seiner Lebensstilanalyse: Zum einen haben gut zwei Drittel der Gesamtbevölkerung mit der Steigerung des allgemeinen Lebensstandards zumindest theoretisch die Chance, ihr Alltagsleben ästhetisch zu gestalten, was in der Klassischen Moderne ausschließlich zum Privileg der Oberklasse gehörte. Zum anderen hängt das Spiel der Distinktion um den symbolischen Ertrag „soziale Anerkennung“ heute nicht mehr allein vom ökonomischen Kapital ab, sondern auch vom kulturellen Kapital in seiner inkorporierten und seiner institutionellen Form. Zwar lässt sich das kulturelle Kapital unter bestimmten Bedingungen ins ökonomische konvertieren. Das kulturelle Kapital hat aber seine eigene Logik, die sich von der des materiellen Reichtums erheblich unterscheidet.

Diese beiden Aspekte sozialer Wirklichkeit führten Bourdieu zu zwei Einsichten: Erstens stellt er die Geltung der herkömmlichen, auf Marx zurückgehenden, ökonomistischen Klassentheorie für die Analyse der derzeitigen, in die vertikale und horizontale Ebene differenzierten Sozialstruktur in Frage. Stattdessen richtet er sein Augenmerk auf Webers Schichtungstheorie, die versucht, die sozialkulturelle und symbolische Dimension des Lebensstils in die Analyse sozialer Ungleichheit einzuführen. Der Begriff der rein ökonomisch definierten Klasse durch Marx galt lange als zentrale Kategorie der alten Sozialstrukturanalyse. Der rein ökonomisch definierten Klasse bei Marx setzt nun Weber seinen Begriff Stand entgegen, der durch die subjektive Werthaltung und die damit zusammenhängende spezifische Lebensführungsform gekennzeichnet ist. Ein

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

solcher Stand, der sich in eine soziale Prestigehierarchie fügt, ist von der ökonomisch bedingten Klassenlage relativ unabhängig.

Bourdieu integriert die Klassentheorie Marx' und die Schichtungstheorie Webers in sein alternatives Modell des sozialen Raums, mit dessen Hilfe er die komplexe soziale Ungleichheit der spätmodernen französischen Gesellschaft seit den 60er Jahren entlang von zwei Dimensionen analysiert: der Dimension der objektiven materiellen Besitz- und Eigentumsverhältnisse einerseits und der Dimension der subjektiven kulturellen Werthaltungen, Einstellungen und Verhaltensmuster andererseits. Nach diesem Raummodell teilt er die Gesellschaftsmitglieder nicht nur in drei Klassen, sondern innerhalb derselben Klasse zudem in Klassenfraktionen, die jeweils einen eigenen Lebensstil repräsentieren. Die Kriterien für die Zuordnung innerhalb dieses komplexen Klassifikationssystems sind der quantitative Umfang und die qualitative Verteilungsstruktur von ökonomischem und kulturellem Kapital gemäß der jeweiligen berufsspezifischen sozialen Positionen und der damit verbundenen sozialen Laufbahnen.

Zweitens weist Bourdieu eine homologe Beziehung zwischen den Positionen im sozialen Raum und der Struktur der Lebensstile empirisch nach. Zweifelsohne hat dieses empirisch fundierte und theoretisch elaborierte Lebensstilkonzept Bourdieus den Deutungsversuch Simmels zum Zusammenhang von Klasse und Lebensstil in hohem Maße systematisiert und ausdifferenziert.

### Lebensstil und Klasse bei Bourdieu

Bourdieu betrachtet das ökonomische Besitztum und die „leiblich angeeigneten“ kulturellen Kompetenzen als zwei in ihrer Eigenlogik unterscheidbare, jedoch ineinander transformierbare Kapitalarten. Hier geht seine Kapitaltheorie einen Schritt weiter als Simmels Geldtheorie. Mittels seiner differenzierten Kapitaltheorie untersucht Bourdieu die Pluralität der Lebensstile in der spätmodernen französischen Gesellschaft nicht nur im Zusammenhang der Klasse, sondern auch mit Hilfe der neuen Kategorie der „Klassenfraktion“, mit der er die Klassen weiter unterteilt. Diese feinere Unterteilung konnte Simmel aus seinem historischen Kontext heraus noch nicht vornehmen. Bourdieu aber unterstreicht nun die verborgene Logik des Distinktionskampfes gemäß der Differenzierung der herrschenden Klasse in die ökonomische und kulturelle Kapitalfraktion, die er durch seine Studie über die historische Genese der reinen Ästhetik zu entschlüsseln versuchte.<sup>766</sup>

Bourdieu's Lebensstilanalyse zielt demnach auf eine Entmystifizierung des sozial-historisch verdichteten, kollektiven Glaubens, nach dem Kultur und Kunst aus einer autonomen, von politisch-ökonomischen Machtverhältnissen unbefleckten Sphäre herzuleiten seien. Nach seiner Ansicht fungiert die Kultur – entgegen der im alltäglichen Sprachgebrauch verhafteten, auratischen Vorstellung – als effektive ideologische Maske, um die Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse in der spätkapitalistischen Gesellschaft sowohl zu verschleiern als auch zu legitimieren. Mit dieser These integriert Bourdieu die Dimension „Kultur“ in die herkömmliche soziale Ungleichheitsforschung, die in der gängigen Sozialstrukturanalyse gänzlich auf die ökonomische Dimension reduziert bleibt.

Simmels Lebensstilanalyse fällt in die Kategorie dieser herkömmlichen Sozialstrukturanalyse. Zwar wendet sich auch Simmel gegen die gängige, rein ökonomistische Gesellschaftsanalyse des historischen Materialismus' nach Marx, wobei er die Kultur als gleichberechtigte und autonome Partnerin der Ökonomie betrachtet. Er überträgt aber Kultur nicht, wie Bourdieu, explizit auf den Begriff des Kapitals. Da er die Kultur nicht als eigenständige Kapitalform einordnet, stellt er auch keinen direkten

<sup>766</sup> Siehe Bourdieu, Pierre: Die historische Genese der reinen Ästhetik.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Zusammenhang her zwischen sozialer Ungleichheit und Kultur. Dafür gibt es mehrere Gründe.

Ein erster Grund ist, dass Simmel, anders als Weber, aufgrund seines Interesses an der Individualisierung keine systematische, konzeptionell eigenständige Klassen- und Schichtungstheorie vorlegt. Ein zweiter ist, dass Simmel angesichts seiner Überlegung zur „Umsetzungsfähigkeit des Geldes in andere – kulturelle und symbolische – Werte“ das ökonomische und kulturelle Kapital als dialektische Einheit betrachtet. Ein dritter und wichtigster Grund ist die *Gebundenheit* seiner soziologischen Überlegungen an den sozialhistorischen Kontext seiner Zeit. Am Ende des 19. Jahrhunderts begann die ästhetisch-literarische Moderne gerade erst, sich aus der französischen Stilbewegung des *L'art pour l'art* heraus in alle europäischen Länder zu verbreiten. Mit der Überführung der Kunst in die Alltagsgestaltung entstand eine kunstgewerbliche Bewegung, die zum Aufschwung der Kultur- und Lebensstilindustrie führte. Jedoch war der Prozess der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, darum die Entwicklung der Kultur- und Lebensstilindustrie noch nicht so weit, dass Berufe wie Kunstexperte, Kulturvermittler oder Modemacher so vielfältig und machtvoll auf den Arbeitsmarkt traten wie heute. So konnte Simmel aus seinem Zeitkontext heraus den durch Bourdieu neu eingebrachten Aspekt, dass sich die kulturelle Kompetenz mit zunehmender Rückkopplung von Ökonomie und Kultur in ein eigenständiges, von der ökonomischen Logik abgegrenztes Kapital verwandeln würde, nicht erkennen. Genauso wenig konnte er beobachten, dass sich diese neue Kapitalform zwischen sozialen Klassen wieder ungleich verteilen, und so die sozialen Ungleichheitsverhältnisse mitkonstituieren würde.

Die unterschiedlichen historischen Kontexte erklären also, warum Simmel keine systematische Typologie des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse vorlegte, während Bourdieu seine Klassifikationsarbeit mit Hilfe seiner differenzierten Kapitaltheorie und dem Instrumentarium des „Kulturkapitals“ präzisierte; sie erklären außerdem, warum Simmel die Sozialstruktur und die Kultur der modernen Gesellschaft viel stärker durch die neue Dimension „Individuum“ zu analysieren versuchte als über die Kategorie Klasse, wogegen Bourdieu als Soziologe der Spätmoderne nur von der Klasse spricht. Von großem Belang ist zudem die nationalspezifische unterschiedliche Entwicklung der Demokratie unter dem Aspekt des Gleichheits- und Freiheitsideals. An der Schwelle zur klassischen Moderne glaubte Simmel an die zunehmende Verwirklichungschance dieses Ideals, denn die materielle und geistige Grundlage hierfür war damals in Deutschland viel stabiler als heute.

Als eine wichtige politisch-ökonomische Bedingung lässt sich zunächst der Aufstieg der Sozialdemokratie nennen. Bereits zu Simmels Zeit forcierte der deutsche Staat den Ausbau der sozialen Sicherungssysteme. Die allgemeine Steigerung des Lebensstandards im Zeichen des Sozialstaats ermöglichte die Verbürgerlichung der Arbeiterklasse. Dieser gesamtgesellschaftliche ökonomische Reichtum erreichte zwar nicht ein so hohes Niveau wie nach dem Zweiten Weltkrieg, genügte aber, um breitere Bevölkerungsschichten immer mehr am Wohlstand teilhaben zu lassen. Aus der gemeinsamen Erfahrung von Wohlstand und sozialer Sicherheit heraus fingen die einzelnen Menschen an, sich *nicht nur* als Zugehörige einer bestimmten Klasse, *sondern vielmehr* als unverwechselbare Individuen inmitten der anonymen Masse zu definieren. Hier kommt man an Nietzsche nicht vorbei, der am Ende des 19. Jahrhunderts mit seinem „Persönlichkeitskult“ einen maßgeblichen Beitrag zur Etablierung des Zeitgeistes „Individualismus“ in Deutschland leistete. Mit seinem Ruhm verbreitete sich die Idee des Individuums als einem autonomen Subjekt. Als konservativ-liberaler Kulturkritiker stand Nietzsche dem neuzeitlichen Phänomen „Masse“ kritisch gegenüber.

Vor dem Hintergrund dieser politischen und gesells

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

haftlichen Strömung verlor die Klasse als gesellschaftliche Ordnungseinheit der Menschen allmählich an Bedeutung, gar mehr als in der heutigen Zeit. Die Nivellierung der Klassenunterschiede löste jedoch die Suche der etablierten Machtelite nach einer neuen Quelle der Distinktion aus. Es zeigt sich, dass Simmel aus seiner Zeit heraus das *Gesamtbild der Moderne als Klassen- und Massengesellschaft* zugleich erfasste,<sup>767</sup> darum auch den Lebensstil dualistisch, über die Klasse und über das Individuum, analysiert. So kommt er zum Ergebnis, die Pluralität der Lebensstile weder als Beleg für die „Entstrukturierung der Klassengesellschaft“ im Sinne Becks, noch als Reproduktion ständischer sozialer Hierarchie in der Klassengesellschaft zu interpretieren. Andersrum formuliert in einer These: „Die soziale Ungleichheit dauert parallel zur Individualisierung der Lebensgrundlage weiter fort.“

Bourdieu's Lebensstilanalyse am Beispiel der durch wohlfahrtsstaatliche Sozialpolitik gekennzeichneten, fortgeschrittenen Industriegesellschaft Frankreichs ist eine Zwischenbilanz der 150-jährigen kapitalistischen Entwicklung bis heute. Pointiert streicht Bourdieu mit seinen empirischen Ergebnissen heraus, dass die soziale Hierarchie der ständischen Gesellschaft in der heutigen Industriegesellschaft nicht verschwunden ist, sondern „nur differenziert“ fort dauert. Die Sozialstruktur, die nach der gängigen Klassentheorie nur in vertikaler Richtung (hauptsächlich einkommensbezogen) untersucht wurde, differenziert sich mit der Wohlstandspolitik des Sozialstaates nun auch auf der horizontalen Ebene aus. Damit weist Bourdieu nach, dass die Nivellierung der Klassenunterschiede trotz des demokratischen Gleichheits- und Freiheitsideals eine Hoffnung bleibt. Die zu Simmels Zeit viel beschworenen Verheißungen der Moderne erweisen sich im nachfolgenden Jahrhundert als Mythos. Die Idee vom Individuum als einem autonomen Subjekt entpuppt sich als Ideologie, die der Verschleierung fort dauernder sozialer Ungleichheitsverhältnisse dient.

Um die Herstellung der Sozialstruktur in der Wohlstandsgesellschaft zu veranschaulichen, hebt Bourdieu die konstituierende Rolle der Kultur hervor. Entgegen der Illusion der Chancengleichheit betont Bourdieu, dass die Kinder und Jugendlichen aus unterschiedlichen Klassen mit ungleichen Startbedingungen zum Wettlauf um Bildungstitel und sozialen Aufstieg antreten. Das Kulturkapital ist je nach Herkunft und somit von Geburt an ungleich verteilt, denn es wird in der Familie und im direkten sozialen Umfeld erworben. Als erster erkannte Bourdieu, wie das symbolische Kapital (Prestige) im Verbund mit dem Kulturkapital zu einer machtvollen Einheit heranwächst. Mit der Fragestellung: „Warum eignen sich Kunst und Kunstkonsum – ganz unabhängig vom Willen und Wissen der Beteiligten – so glänzend zur Erfüllung einer gesellschaftlichen Funktion der Legitimierung sozialer Unterschiede?“,<sup>768</sup> füllte er diese entscheidende Forschungslücke.

Durch diese Gedankengänge kommen Bourdieu und Simmel im Endergebnis zu zwei *gegensätzlichen Auffassungen von Kunst*: Simmel erkennt in der Kunst eine autonome Welt für sich, welche die modernen Menschen von den Zwängen des Alltags befreit oder aus den politisch-ökonomischen Machtverhältnissen erlöst. Für Bourdieu dagegen ist die Kunst ein effektives Mittel zum Erhalt der Macht, ein Mechanismus zur Ausgrenzung der ökonomisch und kulturell benachteiligten Menschen und zur Verschleierung und Legitimation der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse.

### Zur Bedeutung der Zeitdimension für den Vergleich zwischen Simmels Geld- und Bourdieus Kapitaltheorie

<sup>767</sup> Eine große Rolle spielen die Einflüsse Nietzsches auf Simmels Gesellschafts- und Kulturanalyse der Moderne. Im breiten Spektrum der Nietzsche-Rezeption innerhalb der Sozialwissenschaften des 19. Jahrhunderts war Simmel immerhin ein prominenter Rezipient und schließlich ein Anhänger von Nietzsches Moral- und Kulturkritik.

<sup>768</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 27.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Die soeben dargestellten, gegensätzlichen Schlussfolgerungen Simmels und Bourdieus weisen darauf hin, welche entscheidende Bedeutung der *historische Kontext* für die unterschiedlichen Ergebnisse ihrer Analysen hat. Am deutlichsten wird dies am Vergleich ihrer Geld- bzw. Kapitaltheorien. Zwischen den Lebzeiten beider Autoren setzte sich die Ausdifferenzierung einer modernen Gesellschaft rasant fort, die stark an Komplexität gewann.

Mit dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozess änderte sich auch die Logik des Lebensstilwandels in Richtung einer steigenden Pluralisierung. Dennoch interpretiert Bourdieu diese Pluralisierungstendenz des modernen Lebensstils nicht, wie Simmel, als Beleg für die Individualisierung. Nach seiner Ansicht setzt sich das dialektische Spiel von Distinktion der Privilegierten nach unten und Nachahmung der Privilegierten durch die Unterprivilegierten nun auch zwischen den Fraktionen innerhalb einer Klasse fort. So schreibt Bourdieu: „Die Spielsituation ändert sich fortwährend, aber das Spiel bleibt bestehen, wie die Spielregeln.“<sup>769</sup>

Betonenswert ist hierbei, dass Simmel die Dialektik von Distinktion und Nachahmung im klassenspezifischen Modewandel entdeckte. Mit diesem Gedankengut hat er den Grundstein für die Trickle-down-Theorie gelegt, die zu den klassischen Erklärungsansätzen zum Modewandel zählt. Wie ich ausführen werde, ist die Trickle-down-Theorie seit den 1970er Jahren stark in Misskredit geraten. Denn angesichts der Wohlstandssteigerung auf gesamtgesellschaftlicher Ebene führten die diffusen Entwicklungen der Alltags-Ästhetik dazu, den Einfluss der Kategorie Klasse grundsätzlich in Frage zu stellen. Einen Beitrag zur kritischen Hinterfragung der Trickle-down-Theorie leisteten zahlreiche Milieu- und Lebensstilstudien der 1980er und 90er Jahre in Deutschland. Sie alle finden Belege für die mindestens teilweise „Entkopplung von sozialer Stellung<sup>770</sup> und Lebensstil“.

Bourdieu aber sieht die kollektive Wohlstandszunahme nicht als Zeichen für die Entstrukturierung der Klassengesellschaft, sondern als Verschiebung der Sozialstruktur auf die vertikale Ebene. Als Indiz dafür erkennt er einen verfeinerten Distinktionskampf um die Definition der legitimen Kunst und des legitimen Lebensstils. Bourdieu vertieft, was Simmel mit seinem klassentheoretischen Lebensstilansatz zum Wandel der Mode angedacht hatte. Damit untermauert er die ununterbrochene Gültigkeit der Klassenkategorie für die Gesellschaftsanalyse unserer Zeit und rettet gleichzeitig die stark diskreditierte Trickle-down-Theorie.

Bourdies Betrachtung des kulturellen Kapitals ist der Hauptgrund dafür, dass er die Gültigkeit der Kategorie Individuum als bedeutsam für die Lebensstilanalyse der (spät-) modernen Gesellschaft so vehement bestreitet. Ganz im Gegensatz zu Simmel dementiert Bourdieu die Idee des Individuums als eines autonomen Subjektes. Stattdessen entlarvt er die schöne Vorstellung vom selbstbestimmten Individuum als ideologische Fiktion, die sich auf philosophisch und anthropologisch konstruierte Menschenbilder gründet. Das eindimensionale klassentheoretische Lebensstilkonzept Bourdieus unterscheidet sich gerade in diesem Punkt von dem zweidimensionalen Konzept Simmels, das den Einfluss von Klasse und Individualisierung auf den Lebensstil gelten lässt. An dieser Stelle bleibt die Frage offen, ob nun Bourdieus oder Simmels Lebensstilkonzept die soziale Wirklichkeit der Moderne besser erfasst. Die Frage ist schwer zu beantworten, weil sich die räumlichen und zeitlichen Entstehungszusammenhänge für die Entwicklung der Lebensstilkonzepte beider Autoren unterscheiden. Beide Theorien bringen für sich genommen sowohl ihren jeweils speziellen Nutzen als auch ihre Unzulänglichkeit mit sich. Keine der beiden hat eine universelle Gültigkeit, was den Theorietransfer in eine andere Gesellschaft erschwert.

<sup>769</sup> Siehe Bourdieu, Mechanismen.

<sup>770</sup> Siehe Hradil (Hg.) Bewußtsein.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Ich möchte vom wissenssoziologischen Standpunkt aus argumentieren und hervorheben, dass sich die Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus gerade in ihren Schwachstellen ergänzen. Simmel konnte aus seinem geschichtlichen Kontext heraus – trotz seiner Einsicht in die verschärfte „Klassenspaltung“ – nicht voraussehen, welche Auswirkung der so genannte Fahrstuhleffekt im Sinne Becks auf die Sozialstruktur haben würde. Er interpretierte die kollektive Wohlstandssteigerung als gesellschaftlich abgesicherte, materielle Grundlage für eine Chancengleichheit der individuellen Lebensgestaltung. Er trennte in seiner Lebensstilanalyse die Makroebene der Klasse von der Mikroebene des Individuums. Diese Ebenen-Trennung bei Simmel greift genau in die Schwachstelle der Lebensstilanalyse Bourdieus und kann sie meines Erachtens darum hervorragend ergänzen.

Ich habe darauf hingewiesen, dass es Bourdieu durch seine Kritik an jeglicher Form der Subjektphilosophie wie auch den meisten Trickle-down-Theoretikern nicht gelingt, die Makroebene der Klasse und die Mikroebene des Individuums voneinander zu trennen.

Darüber hinaus übersieht er, dass nicht alle Mitglieder einer Klasse am Rennen auf der sozialen Stufenleiter teilnehmen. Wie die deutsche Lebensstil- und Milieuforschung nachweist, widerlegt gerade der mit der Individualisierung einhergehende Wertepluralismus die Annahme Bourdieus, dass ein kollektiver Sturm auf den sozialen Aufstieg in der Gesellschaft stattfindet. Vielmehr erscheint diese Vorstellung Bourdieus angesichts individuell bestimmter, pluralisierter Wertbindungen selbst als realitätsfernes Gedankenkonstrukt. Simmel dagegen erkennt in seinem Konzept vom Individuum als synthetischer Einheit „von Sozial- und Individualwesen“ die Bedeutung individueller Unterschiede im Wertebezug und der Lebenseinstellung. Simmel eröffnet dem im Strukturalismus gefangenen Soziologen Bourdieu einen neuen Raum, in dem die Menschen nicht auf soziologische Indikatoren wie Herkunft und Beruf beschränkt bleiben, sondern als durchaus lebendige Wesen verstanden werden dürfen.

In seinem klassensoziologischen Deutungsversuch des Mode- und Lebensstilwandels gelingt es Simmel aber nicht immer, klar zu sagen, wo wir als autonome Individuen oder als Agenten einer Klasse handeln. Im letzten Kapitel der *Philosophie des Geldes*, „Der Stil des Lebens“, behandelt Simmel die Mode und den Lebensstil als zwei wichtige Kulturercheinungen der Moderne, die einem schnellen Wechsel unterliegen. Dennoch fällt auf, dass Simmel die Differenzierung des Lebensstils im Nach- und Nebeneinander nicht mit dem klassenspezifischen Schema der Dialektik der Distinktion und der Nachahmung betrachtet. Dies liegt daran, dass Simmel die Individuen nur als Konsumenten massenhaft angefertigter, standardisierter Stilangebote sieht. Dabei übersieht er den durch Bourdieu und andere Autoren hervorgehobenen Aspekt, dass die gleichen kulturellen Konsumgüter klassenspezifisch unterschiedlich in die verschiedenen Milieus eingearbeitet werden. Um diesen Aspekt zu verdeutlichen, interpretiert Bourdieu die kollektive Wohlstandszunahme seit den 1970er Jahren nicht als Grundlage für die Individualisierung des Lebensstils, sondern als horizontale Verschiebung der Verteilungsstruktur und daher zugleich als Voraussetzung für ein verfeinertes Distinktionsspiel. Das so genannte Individuum sieht er nur als Agenten der eigenen Klasse an.

### **Die Trickle-down-Theorie als Brücke zwischen Simmels und Bourdieus Lebensstilansätzen**

„Wenn die gesellschaftlichen Formen, die Kleidung, die ästhetischen Beurteilungen, der ganze Stil, in dem der Mensch sich ausdrückt, in fortwährender Umbildung durch die Mode begriffen sind, so kommt die Mode, d. h. die neue Mode, in alledem nur den oberen Ständen zu. Sobald die unteren sich die Mode anzueignen beginnen und damit die von den oberen gesetzte Grenz-



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

markierung überschreiten, die Einheitlichkeit in dem so symbolisierten Zusammengehören jener durchbrechen, wenden sich die oberen Stände von dieser Mode ab und einer neuen zu<sup>771</sup>, durch die sie sich wieder von den breiten Massen differenzieren, und an der das Spiel von neuem beginnt.“<sup>772</sup>

In diesem Zitat liefert Simmel eine definitorische Grundaussage über den klassenspezifischen Modewandel, der von den zwei klassenspezifischen Triebmodi der Menschen nach Absonderung und Nachahmung getragen wird: *Oberschicht sondert sich ab, untere Schichten ahmen nach*. Die klassenspezifische Dialektik von Distinktion und Nachahmung sieht Simmel in einem fortwährenden Wettlauf, so dass sie stets mit dem sozialstrukturellen und kulturellen Wandel einhergeht: „Sie ist nie, sondern wird immer.“<sup>773</sup> Mit dieser Erklärung des Modewandels im Prozess gesellschaftlicher Veränderung wurde Simmel zum soziologischen Klassiker der „Trickle-down-Theorie“, die nach Schnierer<sup>774</sup> weltweit zahllose Modetheoretiker stark beeindruckt hat. Den Kerngedanken der Trickle-down-Theorie fasst Schnierer zusammen:

„Die Oberschicht wird von den unter ihr stehenden Schichten nachgeahmt und sieht sich dadurch genötigt, ihr Verhalten zu verändern. Da jede neue Veränderung eine erneute Nachahmung und diese wiederum eine Veränderung zur Folge hat, entsteht die Mode als ein immer wiederkehrender Verhaltenswandel, der sich gesellschaftlich jeweils von oben nach unten fortpflanzt.“<sup>775</sup>

In Deutschland benannt als Theorie des „Heruntertröpfelns“, war die Trickle-down-Theorie bis in die 1970er Jahre hinein die dominierende Theorie des Modewandels, nicht zuletzt in den USA, wo Barber und Lobel die Bezeichnung „trickle down“ mit ihrer Arbeit zur Modeforschung einführten, um so die Grundlage dieser Theorie zu legen.<sup>776</sup> Seit den 1970er Jahren geriet die Theorie des „Heruntertröpfelns“ dann verstärkt in die Kritik, da sie sich als nicht mehr tragfähig für die Gesellschaft dieser Zeit erwies. Weil sich die Mode – entgegen der Trickle-down-Hypothese – keineswegs einseitig von oben nach unten ausbreitete, wurde die Theorie durch die neueren alternativen Ansätze des „Trickle-up“, „Trickle-across“ und „Trickle-up-and-Down“ ersetzt. Ihnen gemeinsam ist die Annahme von *divergenten* Ausbreitungsrichtungen der Mode, die der einseitigen Bewegungsrichtung „von oben nach unten“ widersprechen. Die Vertreter dieser neueren Ansätze<sup>777</sup> benennen als Grund für die Diskreditierung der Trickle-down-Theorie die allgemeine Wohlstandssteigerung, die es immer mehr Menschen trotz der ungleichen Verteilung von Einkommen und Vermögen ermöglicht hat, sich die neueste Mode zu kaufen. Überdies informieren die Massenmedien tagtäglich alle Schichten über die aktuellsten Modetrends. Die mittlerweile differenzierte Modeindustrie sorgt dafür, die neueste Mode auf allen Preisstufen gleichzeitig anzubieten. Die der Mode zugeschriebene Statussymbolik verlor somit allmählich an Bedeutung.

Die Betrachtung dieser alternativen Ansätze ist wichtig, weil der ihnen gemeinsame Schlussgedanke, der Geltungsverlust des Statussymbols „Mode“, die Deutung des Lebensstils als Quelle der Statuszuweisung bei Bourdieu außer Kraft setzt. So stellt Blumenberg die Beobachtung in den Vordergrund seines Trickle-up-Ansatzes (Ausbreitung der Mode von unten nach oben), dass die Statuskraft der Mode durch die allge-

<sup>771</sup> Vgl. Simmel, Georg: Zur Psychologie der Mode.

<sup>772</sup> Ders., Mode, S. 43.

<sup>773</sup> Ders., Zur Psychologie der Mode, S. 134.

<sup>774</sup> Vgl., Schnierer, Modewandel, S. 44ff.

<sup>775</sup> Ebd., S. 45.

<sup>776</sup> Vgl. Barber, B./Lobel, L. S.: Fashion in Women's Clothes and The American Social System.

<sup>777</sup> Blumenberg, Paul: The Decline and Fall of the Status Symbol; King, Charles W./Ring, Lawrence J.: Fashion Theory, S. 13-16.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

meine Wohlstandssteigerung in den USA stark eingebüßt hat, obwohl die Struktur ungleich verteilter Einkommen und Vermögen unverändert geblieben ist. Einen besonderen Beitrag hierzu leistet die am „Anti-Status“ orientierte Mode, die in den Jugend-Subkulturen entsteht und von dort adaptiert wird. Diese Argumentation von Blumenberg konkretisiert Drengwitz<sup>778</sup> in ihrem Ansatz: Sie hält fest, dass die weltbekannten Designer ihre Ideen aus den Moden unterer Schichten übernehmen, sie dann gestalterisch klären und schließlich auf den weltbekannten Modemärkten in Paris, Mailand oder New York präsentieren. Die wichtigste Rolle für die Zurückdrängung der Trickle-down-Theorie spielt King<sup>779</sup> als Vertreter der Ansätze des Trickle-across, die eine hohe Gültigkeit für die heutige Multioptionsgesellschaft besitzen. Warum die Impulse der Mode in der heutigen Gesellschaft nicht mehr vertikal, sondern horizontal weitergeleitet werden, führt King auf drei Faktoren zurück: 1. die allgemeine Wohlstandssteigerung, 2. die durch rapide und breite Informationsvermittlung gekennzeichnete Massenkommunikation und 3. die auf Gewinnmaximierung abzielenden Verkaufsmethoden des Einzelhandels, die „fast eine simultane Adaption der selben grundlegenden Stile auf allen Stausebenen“<sup>780</sup> garantiert.

Alle diese neueren Ansätze machen den Versuch, den Modewandel durch einen mit ihm korrespondierenden gesellschaftlichen Wandel zu erklären und darüber hinaus die Geltung der Trickle-down-Theorie für die heutige Wohlstands-, Multioptions- und Erlebnisgesellschaft in Frage zu stellen. So wohnt ihnen schon ein Anklang auf die „Postmoderne“ inne, in der nach und nach die Kategorie des Individuums an die Stelle der Klasse tritt. Damit verschiebt sich die Dialektik von Distinktion und Nachahmung vom Klassenbezug auf den Individualbezug. Darüber hinaus bemühen sie sich um die „analytische Trennung von Klasse und Individuum“, welche die Trickle-down-Theorie durch die Überbetonung des Klassenbezugs vernachlässigt hat.

Diese analytische Trennung schafft Simmel in seiner Modetheorie durch sein grundlegendes soziologisches Denkschema, nach dem sich das Verhältnis von Gruppe und Individuum, in Korrespondenz mit dem gesellschaftlichen Wandel, ebenfalls stetig verändert. In der vormodernen Gesellschaft wird die Freiheit des Individuums, pointiert zusammengefasst, den Interessen der Gruppe untergeordnet, während sich dieses Verhältnis in der Moderne umgekehrt hat. Im Rückgriff auf diese Einsicht stellt Simmel den Individualismus in den Vordergrund seines Modernitätsverständnisses und vergleicht, idealtypisch, die kollektivistische, einheitliche Lebensform in der ständischen Gesellschaft mit den individualistischen, divergenten Lebensstilen der modernen Gesellschaft. Mit dieser Polarisierung meint Simmel keineswegs, dass das Individuum in der pluralisierten modernen Gesellschaft ohne soziale Bezüge existiert. Je nach Herkunft und persönlicher Wahl gehört der einzelne Mensch der Moderne nach wie vor einer bestimmten Klasse und einem bestimmten sozialen Kreis an. Darum analysiert Simmel das Phänomen „Mode“ in der modernen Gesellschaft auch auf zwei analytisch getrennten Ebenen, auf der sozialen und auf der individuellen. Auf sozialer Ebene fungiert die Mode als Quelle der Statuszuweisung. Auf individueller Ebene dient sie der Suche des Individuums nach einer unverwechselbaren Identität inmitten der Einheitlichkeit seiner sozialen Gruppe. In ihrer „Doppelrolle“ beschreibt Simmel die Mode auch als „Kompromiß zwischen den Tendenzen nach sozialer Egalisierung und der nach individuellen Unterschiedreizen“.<sup>781</sup>

Obwohl die Trickle-down-Theorie wegen ihres Verlustes an Gültigkeit für die heutige Zeit umstritten ist, bleibt es schwierig, sich radikal von ihr zu verabschieden. Denn die oben angeführten alternativen Ansätze beschreiben zwar die veränderte Ausbrei-

<sup>778</sup> Drengwitz, Elke: Das ‚Trickle-down‘ der weiblichen Mode – eine soziologische Designanalyse. In: Böth, Gitta & Mentges, Gaby (Hg.), *Sich kleiden*, S. 75.

<sup>779</sup> King, Charles W.: *Mode und Gesellschaftsstruktur*, S. 377ff.

<sup>780</sup> Ebd., S. 381.

<sup>781</sup> Simmel, *Mode*, S. 41.

tungsrichtung der Mode, hinterfragen aber nicht die Ursachen des Modewandels. Warum also die neue Mode überhaupt auftaucht, bleibt völlig im Dunkeln. Demgegenüber erklärt die Trickle-down-Theorie hervorragend den fortwährenden Modewandel anhand der Dialektik von Distinktion und Nachahmung. Bourdieu scheint das Erklärungspotenzial der Trickle-down-Theorie, die auf die gesamte Dynamik des Modewandels abhebt, klar erkannt zu haben: Mit dem Verweis auf Simmel sowie Barber und Lobel hat er diese Theorie 1970 in seinen Lebensstilansatz aufgenommen.<sup>782</sup> Daher gibt seine Lebensstilanalyse eine befriedigende Antwort auf die Frage nach den Auswirkungen, welche die allgemeine Wohlstandssteigerung auf die Dialektik von Distinktion und Nachahmung auf klassenspezifischer Ebene hat.

### **Bourdieu's Lebensstilansatz als Rettungsversuch der Trickle-down-Theorie**

Bourdieu integriert in seinem Ansatz des klassenspezifischen Lebensstilwandels die oben vergleichend dargestellten Überlegungen zur Trickle-down-Theorie einerseits und ihrer Alternativen andererseits. Sein Ausgangspunkt ist die Differenzierung sozialer Ungleichheitsverhältnisse in der Vertikalen sowie auf der horizontalen Ebene. Bourdieus Beobachtungsbasis für diese Aufschlüsselung sind die entwickelten Industrienationen, die durch einen gesamtgesellschaftlichen Wohlstand gekennzeichnet sind. Er argumentiert nun, dass diese allgemeine Steigerung des Wohlstandes keineswegs die ehrgeizige Suche der Oberschichten nach Wahrung der Distinktion entschärft. Was sich ändert, ist nicht das dialektische Wechselspiel von Distinktion und Nachahmung, sondern nur das Spielfeld der sozialen Wirklichkeit. In Simmels Zeit galt die materielle Ästhetisierung des Lebensstils als Quelle der Distinktionssicherung. Dies gilt heute nicht mehr, weil sie durch die aufsteigende Mittelklasse längst nachgeahmt wurde. Die „kunst- und stilvolle“ Wohnungseinrichtung oder die schicke und noble Kleidung stehen längst nicht mehr allein der Oberklasse zur Verfügung. Diese Statusobjekte haben ihren Seltenheitswert verloren, denn sie sind zu Standardmerkmalen des Lebensstils der Mittelklasse geworden. Um den symbolischen Ertrag nicht zu verlieren, wandelt die obere Klasse nun notwendigerweise ihren Stil und zwar „sobald er vollständig verbreitet ist, weil er ein Unterscheidungszeichen ist, das nicht allgemein werden dürfte“.<sup>783</sup> Diese veränderte Gesamtsituation des Distinktionsspiels formuliert Bourdieu folgendermaßen:

„Diese Werte sind nun aber für die privilegiertesten Klassen bereits wieder zweitrangig geworden, da ja bereits seit längerem die ihren und zu Selbstverständlichkeiten geronnen. Gesellschaftlich als ästhetisch geltende Interessen verfolgend, wie die Suche nach Harmonie und Ausgewogenheit, vermögen sie ihre Vornehmheit nicht mehr in Merkmalen, Handlungsweisen und ‚Tugenden‘ wiederzufinden, die sie für sich gar nicht mehr zu beanspruchen brauchen, nicht einmal mehr beanspruchen dürfen, weil sie Allgemeingut geworden sind und damit zwar ihren Gebrauchswert, nicht aber ihren Distinktionswert bewahrt haben.“<sup>784</sup>

Die hier zitierten Gedankengänge implizieren, dass die ökonomischen Eigentumsverhältnisse mittlerweile für den Distinktionsgewinn nicht mehr ausreichen. Zur Kreation eines distinktiven Lebensstils bedarf es nun, außer der „Habenseite“ auch die „Seinseite“. Bourdieu abstrahiert diese „neue Kraft“ als eine in die Persönlichkeit inkorporierte kulturelle bzw. künstlerische Kompetenz und bezeichnet diese als kulturelles Kapital. Mit der Konstruktion des „Kulturkapitals“ geht Bourdieus Kapitaltheorie über

<sup>782</sup> Bourdieu, Formen, S. 63.

<sup>783</sup> Ebd., S. 65.

<sup>784</sup> Ebd., S. 383.

Simmels Geldtheorie hinaus. Wie Bourdieu ist Simmel zwar der Meinung, dass sich die Seinswerte des Menschen, wie Vornehmheit, nicht direkt aus dem Haben ableiten können. Jedoch beobachtete er, dass die absteigenden Aristokraten seiner Zeit allein mit Hilfe der Akkumulation des Geldes, also ohne den Umweg über eine „inkorporierte kulturelle Kompetenz“, soziales Prestige und Ehre erwerben konnten. Daher spricht er von der „unbegrenzten Umsetzungsfähigkeit des Geldes in andere Werte“. Simmels These zur „unbegrenzten Umsetzungsfähigkeit des Geldes“ wurde allerdings schon wegen des neuen Zeitkontextes relativiert.

Mit seiner Bestandsaufnahme zur kapitalistischen Entwicklung konstatiert Bourdieu, dass die Klassenkämpfe um mehr Prestige und Macht in der vom Massenkonsum geprägten, spätkapitalistischen Gesellschaft vom ökonomischen Feld auf das kulturelle Feld verlagert wurden. Damit wird nun das Spiel um Distinktion nach den „eigenständigen“ Regeln des kulturellen Feldes gespielt. Die neue Wandlungslogik des Lebensstils erklärt Bourdieu durch zwei voneinander abhängige Merkmale des Sozialstrukturwandels nach dem Zweiten Weltkrieg, die zur Zeit Simmels nicht existierten: die Differenzierung des Kapitals in die ökonomische, kulturelle und soziale Form einerseits und das Entstehen einzelner Fraktionen innerhalb derselben Klasse andererseits.

Es lässt sich feststellen, dass Bourdieu die klassische Trickle-down-Theorie mittels seines Konzeptes Kulturkapital erneuert. Damit erbringt er auch den Beweis für die ununterbrochene Gültigkeit der Klassenkategorie, die auch für die Gesellschaftsanalyse der Früh- und Spätmoderne ihre analytische Kraft behält. Die folgenden Darstellungen zum Kulturkapital sind wichtig, weil sie Simmels Annahmen über den Zusammenhang von Lebensstil und Individuum außer Kraft setzen können.

### **Schlüsselbegriff: Kulturkapital**

„Folglich muß, wer ‚hochkommen‘ will, seinen Zutritt zur Sphäre alles dessen, was den ‚Menschen als wahren Menschen auszeichnet‘ [...] mit einem wahrhaften Wandel seiner Natur bezahlen [...] wie einen Sprung von der Natur in die Kultur, von der ‚Animalität in die Humanität‘.“<sup>785</sup>

Mit diesen Zeilen beschreibt Bourdieu, dass der soziale Aufstieg – zumindest in der französischen Gesellschaft – neben den ökonomischen Ressourcen einen entsprechenden Habitus erfordert. Mit dem Habitusbegriff erklärt er, warum trotz formal gleicher Bildungschancen letztlich doch diejenigen den Bildungserfolg haben, die aus den „besten“ Elternhäusern kommen. Der konservativen Ideologie der Chancengleichheit zufolge entscheidet allein individuelle Begabung über den Erfolg im Bildungssystem, vor allem, seit der Wohlfahrtsstaat nach den Protesten der 1968er Generation gleiche Studienbedingungen und vielerlei Begabtenförderung im institutionellen Rahmen durchgesetzt hat.

Entgegen der Begabungshypothese deckt Bourdieu in seinen Arbeiten zum Bildungswesen die wichtige Rolle der kulturellen Faktoren auf, die bereits im schulischen Bildungsprozess die Auslese bestimmen. Seinen Forschungsergebnissen zufolge kann eine künstlich erzeugte finanzielle Gleichheit durch Stipendien, Begabtenförderung und studentische Sozialprogramme die kulturelle Ungleichheit keinesfalls ausgleichen, so tief setzt die Herkunft als soziale Determinante des Bildungserfolgs an.

Um dies zu beweisen, zeigt Bourdieu auf, wie sehr das Bildungssystem als soziale Stufenleiter an den Habitus der herrschenden Klasse angepasst ist. Rehbein formuliert:

---

<sup>785</sup> Vgl. ebd., S. 391.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

„Während die Oberschichten die legitime Kultur bestimmen, an der sich das Bildungswesen orientiert, und dementsprechend nur ihrem Habitus zu folgen brauchen, um im Bildungswesen erfolgreich zu sein, mussten die Unterschichten sich an eine Kultur anpassen, mit der sie nicht vertraut waren und die ihrem Habitus widersprach.“<sup>786</sup>

Für einen hohen Bildungsabschluss müssen also die Kinder aus den unteren Schichten nicht nur das fördernde soziale Umfeld, sondern auch die erforderlichen kulturellen Kenntnisse und Fähigkeiten nachträglich mühsam erwerben. Dies kostet nicht nur zusätzliche Zeit, sondern erfordert auch ein enormes Maß an Anstrengung, was zu einem pedantisch wirkenden, „verkrampften“ Umgang mit der legitimen Kultur führt. Dies ist anders bei den Kindern aus den oberen Schichten, die mit den kulturellen Gepflogenheiten vertraut sind. Sie bewegen sich im Bildungssystem mühelos und ungezwungen und können sich ganz auf ihr Studium konzentrieren.

So führen die ungleichen Startbedingungen – abgesehen von einigen Ausnahmefällen – auch zu ungleichen (Bildungs-)Ergebnissen. Aus diesen Forschungsergebnissen zieht Bourdieu die Schlussfolgerung, dass das Bildungswesen, das seit den 1960er Jahren eigentlich den Wandel der Sozialstruktur bewirken sollte, genau die umgekehrte Rolle spielt, in dem es für die Reproduktion bestehender sozialer Ungleichverhältnisse sorgt. Nun konzentriert er seinen Blick auf die Struktur erhaltende Wirkung der „Bildungsexpansion“. Er beobachtet, dass die Spitzenpositionen in den heutigen entwickelten Industriegesellschaften nur noch von Menschen besetzt werden, die nicht nur einen Titel an einer Eliteuniversität erworben haben, sondern auch über bedeutende soziale Verbindungen und kulturelle Fähigkeiten verfügen. Sie bilden eine unsichtbare Machtelite, bekleidet mit angesehenen Bildungstiteln, die ihr komplexes Wissen und ihre verfeinerten Kulturtechniken für das Unternehmen einsetzen kann. Diese Beobachtung verbindet Bourdieu, um es mit Rehbein<sup>787</sup> auszudrücken, mit dem „Übergang von personaler zur strukturellen Herrschaft“.

Diesen „Übergang von personaler zu struktureller Herrschaft“ konnte Simmel in seinem historischen Kontext nicht sehen. Er konnte diesen „gut getarnten Machterhalt“ nicht erkennen, obwohl er die Problematik des unablässigen gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses in den Mittelpunkt seiner Untersuchung der Moderne stellte. Denn die moderne Gesellschaft hatte sich zwar schon ausdifferenziert, aber sie hatte noch nicht das hohe Maß an Komplexität erreicht wie heute. So legte auch Simmel seine Hoffnung in das Gleichheits- und Freiheitsideal im Zeichen des Individualismus'. Der Sozialstaat seiner Zeit konnte diese Hoffnung offensichtlich beachtlich gut nähren. Dementsprechend hält Simmel das meritokratische Ideal der Chancengleichheit, der Bildung ohne die Schranken der Herkunft für glaubwürdig. Die Forschungsarbeit Hartmanns über das deutsche Bildungswesen nach der 1968er Bewegung zeigt ähnliche Ergebnisse wie die Bourdieus: Die Studierenden aus der oberen Klasse nehmen einen größer werdenden Anteil an Positionen in den oberen Hierarchie-Ebenen der Hochschulen ein. Auch der Aufstieg in die Führungsetagen bedeutender Unternehmen ist kaum einem Kind aus den unteren und mittleren Schichten gelungen.

Zusammengenommen weisen diese Ausführungen darauf hin, dass die Klasse auch für die Sozialstrukturanalyse der entwickelten spätmodernen Gesellschaften eine Schlüsselkategorie bleibt. Sie zeigen auch, welchen Einfluss die Kultur auf die Sozialstruktur hat. Simmel hat die Inflation der Bildungstitel als negative Folge der Bildungsexpansion auf der Ebene der Gesamtbevölkerung nicht erlebt, die den Aufstieg für die Mittelschichten immer schwieriger gemacht hat. Er hat auch nicht beobachten können, wie anschließend die herrschende Klasse, um ihre gesellschaftliche

---

<sup>786</sup> Rehbein, Bourdieu, S. 127.

<sup>787</sup> Ebd., S. 135.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Spitzenposition beizubehalten, das Bildungswesen über den Weg der legitimen Kultur beeinflusst. Bourdieu zufolge passen sich die herrschenden Schichten der Konjunktur auf dem Bildungsmarkt am schnellsten an. Der Habitus ihrer Kinder ist dem der anderen Kinder immer einen Schritt voraus, weil er sich in dem Umfeld ausbildet, das genau diese Konjunktur stark beeinflusst. Diese neue, strukturelle Herrschaftsform konnte Simmel nicht voraussehen, weil viele gesellschaftliche Bereiche seiner Zeit noch vom Persönlichkeitskult beeinflusst wurden und nicht so durchstrukturiert waren wie heute.<sup>788</sup>

In diesem Kontext lässt sich feststellen, dass Bourdieu durch die Konzeptualisierung der Kultur als Kapital diejenigen Aspekte kompensiert, die Simmel in seiner Lebensstilanalyse vernachlässigt hat. Bedeutet das aber auch, dass Bourdieus Lebensstilttheorie und Kulturkonzeption vorbehaltlos in die deutsche Gesellschaft transferiert werden können? Und muss nun die Annahme vom Individuum zwingend außer Kraft gesetzt werden? Zieht man die empirischen Befunde der Biographie-, Lebensstil- und Milieuforschung in Deutschland seit den 1980ern heran, muss die Antwort auf diese Fragen zweigeteilt bleiben. So bleibt diesen Forschungen zufolge einerseits die relationale Struktur der Schichten trotz des absoluten Einkommensanstiegs „größtenteils unverändert“, also ungleich. Innerhalb dieser manifesten Ungleichheitsrelation verändert sich aber die Bedeutung von Ungleichheit im Zuge eines neuen Werteverständnisses, mit dem sich die Gesellschaft jetzt auf die individuellen Lebensziele ausgerichtet hat. Der subjektiven Konstruktionsleistung von Wertorientierung, Identität, Biographie und Lebensführungsform kommt dadurch eine wachsende Bedeutung zu. Den Bedeutungszuwachs haben manche Autoren der Lebensstilforschung auch als die „Entkoppelung von objektiver Lebensbedingung und subjektiver Wertorientierung“ interpretiert. Diese Einschätzung mündete wiederum in die Individualisierungsthese.

Unter Berücksichtigung der deutschen Forschungsergebnisse werfen Fröhlich und Mörth<sup>789</sup> die interessante Frage auf, ob und inwieweit die Schlussfolgerungen Bourdieus aus seiner Untersuchung des Lebensstils im Frankreich der 60er und 70er Jahre überhaupt für die Analyse des deutschen Lebensstils fruchtbar gemacht werden können, wenn dieser doch in einer anderen kulturellen Tradition eingefasst ist. Für beide Autoren liegt die Betonung auf den Besonderheiten der deutschen kulturellen Tradition und Mentalität. Die nationalen Besonderheiten erklären nämlich, warum die älteren und modernen deutschen Soziologen wie Simmel, Beck und Schulze die Pluralisierung der Lebensstile als Triebkraft zunehmender Individualisierung interpretieren. Dabei drückt sich Schulze zur Unterschiedlichkeit zwischen französischer und deutscher Kultur so aus: „Bei einer Theorie unserer eigenen Kultur ist es sinnvoll, Bourdieu nicht nur systematisch einzubeziehen, [...] sondern auch systematisch zu vergessen.“<sup>790</sup>

Meines Erachtens formuliert Schulze hier ganz treffend, dass Bourdieus und Simmels Lebensstilkonzepte *nur* für die eigene Gesellschaft ihre volle Aussagekraft haben können und sich in die jeweils andere Gesellschaft schwer *transferieren* lassen. Zur Veranschaulichung sei auf Bourdieus Versuch hingewiesen, aus der Dekonstruktion der philosophischen Ästhetik sowohl das Konzept des Kulturkapitals als auch das Habituskonzept herzuleiten. Kulturelles Kapital und Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis sollen ihm den Zusammenhang von sozialer Ungleichheit und Kultur erschließen.

<sup>788</sup> Ein prägnantes Beispiel hierfür ist die Kultur, die durch zunehmende Angebote wie Rhetorikseminare und personale Beratungsprogramme institutionalisiert wird.

<sup>789</sup> Vgl., Mörth, I./Fröhlich, G. (Hg.): Das symbolische Kapital der Lebensstile.

<sup>790</sup> Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 16.

### Ununterbrochene Geltung der Klassenkategorie

Bourdieu geht davon aus, dass sich die Besitzer des Kulturkapitals zur neuen Machtelite herausbilden, da sie aufgrund der steigenden Bedeutung der Kultur im Distinktionsspiel gegen die durch den Besitz von ökonomischem Kapital gekennzeichnete Bourgeoisie die Oberhand behalten wird. Aus dieser „kulturellen Machtelite“ wird die neue Bourgeoisie. Hierzu gehören auch die Taste-maker, die mit Hilfe ihrer Verfügungsmacht über kulturelle Fertigkeiten, Fähigkeiten und Wissensformen einen ästhetisch distinktiven Lebensstil kreieren können.

„Die neue Bourgeoisie ist die Initiatorin der von der neuen Ökonomie geforderten ethischen Umwertung: sie bezieht ihre Macht und ihren Gewinn aus dieser neuen Ökonomie, deren Funktionieren von der Produktion der Bedürfnisse und der Konsumenten ebenso abhängt wie von der Produktion der Produkte selber [...]. Diese Ökonomie will hinaus auf eine Gesellschaft, welche die Menschen an ihrer Konsumfähigkeit, ihrem Lebensstandard und -stil ebenso mißt wie an ihrer Produktivität. Sie findet ihre entschiedenen Wortführer in der neuen Bourgeoisie der Verkäufer symbolischer Güter und Dienstleistungen, unter den Chefs und Cadres der Tourismusunternehmen, Presse, Film, Mode, Werbung, Innenausstattung und Wohnungsgesellschaften. Mit ihren versteckt dekretierenden Ratschlägen und der Lebenskunst, die sie selbst exemplarisch vorlegen, dienen die neuen *taste-maker* eine nur aus Konsumieren, Ausgeben und Genießen bestehende Moral an.“<sup>791</sup>

Es ist nicht verwunderlich, dass diese im Bereich der Kultur- und Lebensstilindustrie tätige neue Bourgeoisie heute so erfolgreich ist. Aus Bourdieus Sicht hat dies damit zu tun, dass sich das Distinktionsspiel in der Wohlstandsgesellschaft in Richtung der „feinen Unterschiede zwischen den Geschmackspräferenzen“ verschoben hat. Dieser neue Impuls geht von der Oberklasse aus, denn mit dem Eintritt der aufsteigenden Mittelklasse ins Distinktionsspiel und mit der Verbürgerlichung der Arbeiterklasse ist die Ästhetisierung des Lebensstils kein Garant mehr für die Abgrenzung. Hier analysiert Bourdieu den Geschmack als zuverlässigen Indikator für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Klasse und erschließt anschließend die Geschmackshierarchie als neues Distinktionsmittel der Oberklasse. Der Schwerpunkt seiner Analyse richtet sich auf die „Hierarchie der ästhetischen Einstellungen“, deren Ebenen er in Bezug auf den Geschmack auf einer Skala von „distinguiert“ über „populär“ bis „vulgär“ einordnet. Die unterschiedlichen Abstufungen auf dieser Geschmacksskala sind mit den verschiedenen Lebensstilen der drei Standardklassen und der Fraktionen innerhalb jeder Klasse assoziiert.

Von großem Belang für Bourdieus Geschmacksanalyse ist seine Hypothese über die Rückkopplung zwischen objektiven Lebensbedingungen und den subjektiven ästhetischen Wertschätzungen der Person: Menschen aus ähnlichen Lebensverhältnissen und mit ähnlichen Laufbahnen verhalten sich ähnlich, verstehen sich blind und reagieren auf bestimmte Dinge und Menschen mit ähnlicher Zu- oder Abneigung. Bourdieu hält dies nicht für einen Zufall, sondern für die „soziale Alchemie“ zwischen Klassenzugehörigkeit und Geschmack. Ausgehend von dieser Beobachtung entwirft er nun seine Typologie der hierarchisch geordneten, klassenspezifischen Lebensstile. Diese Typologie gründet sich auf die Definition des „legitimen Geschmacks“. Die Frage nach der Definition und der Hierarchisierbarkeit des Geschmacks bleibt innerhalb des heutigen ästhetischen Diskurses umstritten. Die in Frankreich entstandene Kunstfraktion L'art pour L'art hat ihre ästhetischen Kriterien zur Unterscheidung von Kunst und Nichtkunst durchgesetzt. Danach ist ein Kunstwerk umso wertvoller, je mehr es dem „Pri-

<sup>791</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 489.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

mat der Form vor dem Zweck, den Funktionen oder Inhalten“ entspricht. Seither lassen sich alle Kunst- und Lebensstile, zumindest in Frankreich, nach diesem Prinzip in eine Hierarchie der Künste einordnen.

Für Bourdieu spiegeln die gegensätzlichen Geschmäcker den sozialen Gegensatz zwischen den Klassen und insofern auch die typische Klassendistinktion wider. In der unteren Klasse, die in existenziellen Zwängen gefangen ist, geht es notwendigerweise auch in der Kunst um die praktischen Inhalte und Zwecke. Die Alchemie zwischen der Oberklasse und der Stilrichtung des *L'art pour l'art* lässt sich dagegen bestens durch Bourdieus Analyse des Lebensstils des Kleinbürgertums erklären. Dieser ist durch das Bemühen charakterisiert, die Geschmacksnormen des Großbürgertums eifrig zu kopieren. So entsteht der Habitus des Kleinbürgers, der die Kultur zu ernst nimmt, „um sich einen Bluff oder Schwindel zu erlauben“.<sup>792</sup> Diese Kleinbürger erheben einen „systematischen Anspruch auf Distinguiertheit“ und entwickeln einen ganz speziellen Hang zu den auf aristokratische Qualitäten verweisenden Zuschreibungen „vornehm und kultiviert, auserlesen, geistvoll und feinfühlig, exquisit“.<sup>793</sup>

So streben die Angehörigen des Kleinbürgertums stets danach, sich die konstituierenden Attribute des legitimen Lebensstils anzueignen und zwar soweit, dass sie eine ethisch-avantgardistische „Moral der Pflicht zum Genuß“<sup>794</sup> zur Maxime ihrer Lebensführung erklären. Nach der Formel von der Pflicht zum Genuss praktizieren sie die Ästhetik in der Gestalt eines modernistischen, konsumorientierten und hedonistischen Lebensstils. Dennoch bleibt der ästhetische Lebensstil der Mittelklasse durch den „kleinbürgerlichen Moralismus“ gekennzeichnet, in dem sich die Kunst „dem Leben und dessen Werten unterordnet“. Hiervon unterscheidet sich der distinktive Lebensstil der Oberklasse in seinem Ästhetizismus, der durch einen „moralischen Agnostizismus“ geprägt ist.<sup>795</sup>

In diesem Punkt liefert Bourdieu eine äußerst sensible Analyse des kleinbürgerlichen Habitus', dem der moralische Konformismus und Rigorismus anhaftet. Er ist gekennzeichnet durch seine „Aufgesetztheit“, „Angeberei“, „Schwerfälligkeit“, „Zwanghaftigkeit“, ist in der Angst vor dem Nichtzugehörigsein zur Oberklasse und dem Entlarvtwerden gefangen und lässt sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen: „Präntention“.

„Die Dispositionen des Kleinbürgertums [...] manifestieren sich ebenfalls auf moralischem Gebiet als fast unersättlicher Hunger nach Verhaltensmaßstäben und -techniken, mit deren Hilfe die gesamte Lebensführung einer strengen Disziplin unterworfen werden und Grundsätze und Vorschriften zur allseitigen Selbstbeherrschung führen sollen, und auch auf politischem Gebiet als respektvoller Konformismus oder vorsichtiger Reformismus, der das ästhetische Revoluturum schier zur Verzweiflung bringt.“<sup>796</sup>

Im Vergleich zur moralisierenden Haltung der Kleinbürger charakterisiert sich die Bourgeoisie durch Natürlichkeit, auch „Gewandtheit“, „äußere und innere Sicherheit“, „Lässigkeit“, „Charme“, „Umgänglichkeit“, „Eleganz“ oder „Freiheit“.<sup>797</sup>

Hier grenzt sich Bourdieus Interpretation von Veblens *Theorie der feinen Leute* und der darin enthaltenen Vorstellung vom „demonstrativem Luxuskonsum“ ab. Neben dem materiellen Reichtum misst Bourdieu der leiblich angeeigneten Kompetenz zur Kunstwahrnehmung und zum Kunsteinsatz eine entscheidende Bedeutung als neuer

---

<sup>792</sup> Ebd., S. 518.

<sup>793</sup> Ebd., S. 568ff.

<sup>794</sup> Vgl. ebd., S. 573.

<sup>795</sup> Ebd., S. 90ff.

<sup>796</sup> Ebd., S. 519.

<sup>797</sup> Ebd., S. 531.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Distinktionsquelle bei. „Nichts [...] ist distinguiert als das Vermögen, beliebige oder gar vulgäre [...] Objekte zu ästhetisieren.“<sup>798</sup> Kraft dieses Geschmacksvermögens distinguiert sich das Großbürgertum ganz unplakativ in seinem natürlichen Verhalten ohne „jedwede Distinktionsabsicht“, *ohne* bewusstes Streben nach der Auszeichnung und Differenz, welches den Habitus des Kleinbürgertums gerade auszeichnet.

„Die, welche für ‚distinguiert‘, für ‚besonders‘ gelten, besitzen das Privileg, sich um ihr Anderssein keine Gedanken und keine Sorge machen zu brauchen [...]. Da, wo der Kleinbürger oder der unlängst erst in die Ränge der Bourgeoisie aufgerückte ‚Parvenü‘ übertreibt, zeichnet sich die ‚Distinktion‘ des echten Bourgeois durch betonte Diskretion, Schlichtheit und *Understatement* aus, durch Verschmähung alles ‚Übertriebenen‘, ‚Angeberischen‘, ‚Prätentiösen‘ das gerade durch seine Distinktionsabsicht sich dequalifiziert als eine der verabscheuungswürdigsten Formen des ‚Vulgären‘ und damit als Gegenteil schlechthin von ‚natürlicher‘ Eleganz und Distinktion: der Eleganz ohne Streben nach Eleganz und der Distinktion ohne Absicht zur Distinktion.“<sup>799</sup>

In dieser *intentionalen Verdopplung* der Distinktionslogik deckt Bourdieu die ununterbrochene Gültigkeit der klassenspezifischen Dialektik von Distinktion und Nachahmung, Seltenem und Gewöhnlichem und Neuem und Altem auf. Hier lässt sich zusammenfassen, dass Bourdieu durch seine theoretische Konstruktion von Kultur als Kapitalform die Erneuerung des zeitweilig diskreditierten Trickle-down-Ansatzes gelingt. Darüber hinaus bewahrt er auch die zeitlose Bedeutsamkeit der Klassenkategorie, indem er den Lebensstil als Quelle der Klassendistinktion in die Gesellschaftsanalyse der Früh- und Spätmoderne einbringt. Bourdieu schlussfolgert, dass die Kultur als verborgener Machtmechanismus für die Verschleierung und die Rechtfertigung sich reproduzierender sozialer Herrschaftsverhältnisse dient.

Trotz dieser überzeugenden, empirisch nachgewiesenen These bleibt innerhalb der Bourdieu-Rezeption<sup>800</sup> in Deutschland strittig, inwieweit Bourdieus klassentheoretisch erarbeitetes Konzept von Lebensstil, Kultur und Kunst auf die deutsche Gesellschaft übertragbar ist. Es gibt diesbezüglich viele Einwände, die ich später in der Zwischenbetrachtung illustrieren werde. Gemeinsam betonen die Kritiker die Unterschiede zwischen französischer und deutscher Gesellschaft in ihren eigentümlichen Traditionen der sozialen Ungleichheit, der Kultur und der Wissenschaft. Zentral für die Argumentation der Kritiker ist die auf dem Individualisierungstheorem beruhende These der „Entkopplung von objektiver Lebensbedingung und subjektiver Wertorientierung“, deren Akzent auf der wichtiger werdenden Selbstverantwortlichkeit des Individuums liegt, das nun selbst über seine Identität, seinen Lebensentwurf und seine Lebensführungsform entscheidet.

### **Habitus als Basiskonzept der Kulturtheorie Bourdieus**

In der Tradition der Durkheimschule gilt Maurice Halbwachs als der erste Durkheimianer, der sich insbesondere mit den von der „liberalen“ Gesellschaft produzierten sozialen Ungleichheiten beschäftigt hat. Dabei entwickelte er eine sozialpsychologisch inspirierte Klassentheorie. Diese weist die Existenz einer nach Klassen strukturierten, hierarchischen Gesellschaft dadurch nach, dass sie den Lebensstil im Zusammenhang mit den klassenspezifisch differenzierten kulturellen Bedürfnissen untersucht.

<sup>798</sup> Ebd., S. 25.

<sup>799</sup> Ebd., S. 388.

<sup>800</sup> Siehe Eder, Klaus (Hg.): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Entgegen der Psychologie stellt Halbwachs in seinem Werk *Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen* die bis heute interessante Hypothese auf, dass kulturelle Bedürfnisse und Fähigkeiten das Merkmal einer bestimmten Klassenzugehörigkeit sind. Alle individuellen Bedürfnisse, so lautet die These, seien „sozial“ – in dem Sinne, dass sie im Grunde immer die Vorstellungen einer sozialen Klasse repräsentieren.<sup>801</sup> So pflanzt sich die materielle Enteignung der Arbeiterklasse im Symbolischen fort. Ihre kulturellen Bedürfnisse, von Kleidung über Wohnungseinrichtung zur Freizeitgestaltung, sind schwach entwickelt. Ihre Lebensführung ist einfach und auf die praktischen Funktionen und Zwecke gerichtet. Sie kennen und verstehen daher nicht die differenzierten und verfeinerten kulturellen Bedürfnisse und Fähigkeiten der Oberklasse, die sich im ästhetisch distinguierten Lebensstil manifestieren. Aus seinem Vergleich zwischen dem „primitiven“ Geschmack der Arbeiterklasse und dem „sublimen“ der oberen Klasse<sup>802</sup> entwickelt Halbwachs seine These des „transzendentalen Charakters des Zusammenhangs zwischen sozialen und mentalen Strukturen“.<sup>803</sup> Klassenbewusstsein und Lebensstil werden also als strukturelle Einheit betrachtet. Halbwachs hinterlässt auch eine für Bourdieus Geschmackstheorie grundlegende Vorüberlegung: Die philosophisch, biologisch und psychologisch vielbeschworene „subjektive Natur“ des Menschen ist ein „soziales Produkt“ von milieuspezifischen Lebensbedingungen.

Bedenkt man, dass Halbwachs und Bourdieu beide in der Nachfolge der Durkheimerschule stehen, so ist nachvollziehbar, dass vielerlei Überlegungen zur sozialpsychologisch angelegten Klassentheorie von Halbwachs auch Anknüpfungspunkte für die „kulturtheoretische“ Klassentheorie Bourdieus geboten haben. Ein signifikantes Beispiel dafür ist der Zusammenhang zwischen objektiven Lebensbedingungen und subjektiven Dispositionen, den Bourdieu mit seiner soziologischen Auffassung vom „Geschmack als eines bevorzugten Klassenmerkmals“ nachzuweisen versucht. So konstatiert Bourdieu, wie Halbwachs, dass die im Geschmacksvermögen ausgedrückten kulturellen Bedürfnisse und Fähigkeiten durch die klassenbedingte Sozialisation und die weitere soziale Laufbahn erworben werden. Einfach gesagt: „Guter Geschmack“ ist keine Gabe der Natur, sondern ein erworbenes Kulturkapital, das im Sozialisationsprozess erlernt wird. Diese Feststellung Bourdieus steht im Einklang mit Halbwachs' Idee, das Bedürfnisniveau der Menschen als klassenspezifisch zu deuten. Genau wie Halbwachs hinterfragt Bourdieu die *soziale Konstituiertheit* der individuellen Natur. Bourdieu bezieht sich allerdings nie explizit auf Halbwachs.

Bei Bourdieu findet sich Halbwachs' Gedankengut zum „Zusammenhang zwischen sozialen und mentalen Strukturen“ nun in systematisierter Form wieder,<sup>804</sup> nämlich im Habituskonzept, das eine homologe Beziehung zwischen der Klassenlage im sozialen Raum und der Lebensstilpraxis im symbolischen Raum begreiflich macht. Bekannterweise ist auch der Habitusbegriff keine eigene Erfindung Bourdieus, sondern vielmehr ein von vielen Denkern lange zuvor verwendeter Begriff – von Aristoteles über Hegel bis zu Weber, Panofsky usw. Nach ihnen beinhaltet der Habitus „eine strukturell bleibende Disposition oder Mentalität eines Menschen im Sinne von Aristoteles' *hexis* (Haltung), die zur zweiten Natur wird“.<sup>805</sup> Systematisch eingeführt hat Bourdieu den Habitusbegriff nach seiner Auseinandersetzung mit Panofsky in seiner Praxeologie, die eine Reihe typischer sozialwissenschaftlicher Gegensätze wie Individuum und Gesellschaft, System und Lebenswelt etc. überwinden soll.

<sup>801</sup> Aus diesem Klassenpsychologischen Zusammenhang entwickelt er das Konzept des Lebensniveaus bzw. des Lebensstils. Vgl., Krämer, Hans Leo: Die Durkheimianer Marcel Mauss (1872-1950) und Maurice Halbwachs (1877-1945),

<sup>802</sup> Ebd., S. 268.

<sup>803</sup> Vgl. Egger, Stephan: An den Herdfeuern des sozialen Lebens, S. 192.

<sup>804</sup> Egger, Herdfeuer, S. 192.

<sup>805</sup> Rehbein, Bourdieu, S. 80ff.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Am schlüssigsten erklärt sich der Habitusbegriff im Rückgriff auf die Sozialisations-  
theorie. Die Erklärungsgrundlage für die Ausbildung des Habitus' ist dabei die Ten-  
denz, wiederholt so zu handeln, wie man es einmal gelernt hat. Dieses Verhalten wird  
sehr früh und primär im Elternhaus gelernt. Durch mehrfache Wiederholungen bildet  
sich ein Muster heraus und es wird habitualisiert. In der Habitualisierung wird die  
Handlung zu einer festgelegten Gewohnheit. Man handelt in vergleichbaren Situatio-  
nen „automatisch, also unbewusst“. Um diese unbewusste Disposition von der be-  
wussten Intention zu unterscheiden, führt Bourdieu als Beispiel an: Nicht jeder, der  
selbst Tennis spielen könne, sei in der Lage, es einem anderen beizubringen. Dazu  
Rehbein:<sup>806</sup> „Man kann etwas, weiß aber nicht, wie man es macht.“ In dieser Hinsicht  
bezeichnet er auch den Habitus als eine Art des durch die Wiederholung eingprägten  
psychischen Gedächtnisses: „In ihm sind frühere Handlungen abgespeichert, die in  
ähnlichen Situationen abgerufen werden.“<sup>807</sup> Der Habitus ist also nichts anderes als ein  
„sozialisierter“ Körper, in dem die soziale Vergangenheit fortlebt. Dies formuliert Bour-  
dieu in seinem Werk *Sozialer Sinn* so: „Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht  
wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man.“<sup>808</sup>

So betont Bourdieu den einheitlichen und dauerhaften Charakter des Habitus', der  
dem Stil eines Menschen gleichkommt. Der Habitus zeigt sich in der inneren Haltung  
und im Ausdrucksverhalten: Eine Person benimmt sich beispielsweise stilistisch immer  
elegant oder distinguiert, egal ob beim Sprechen, Gehen, Essen, Denken, Fühlen etc,  
wogegen ein anderer Mensch immer plump oder pöbelhaft daherkommt. Hierzu erklärt  
Bourdieu, dass Stilsicherheit oder Geschmack einer Person keine Naturgabe, sondern  
ein per Sozialisation erworbenes Kulturkapital sei. Dazu verweist er auf die Bedeut-  
samkeit der ökonomischen, kulturellen und sozialen Kapitalausstattung des Elternhau-  
ses. Dass das ästhetische Unterscheidungsvermögen unter den Sozialisationsbedin-  
gungen nur erlernt ist, ist aber weder den Menschen bewusst, noch wird es von an-  
deren so gesehen.

Warum die Kultur heute zum Medium der Reproduktion sozialer Ungleichheit wurde,  
erklärt Bourdieu mit der generativen Seite des Habitus, mit der über die Geschmacks-  
orientierung hinaus auch die lebensstilrelevante kulturelle Praxis erzeugt wird.

### Kultur als Quelle symbolischer Gewalt

Bourdieu's Lebensstilanalyse ist der Versuch, die verborgene Funktion der Kultur als  
effektivem Mittel zum Erhalt von Macht und als wirksamem Mechanismus zu deren  
Verschleierung und zur Legitimation der Klassenherrschaft aufzudecken. So ist seine  
Lebensstilanalyse von Anfang an stark politisch konnotiert und übt scharfe Kritik an  
der Schattenseite seiner heimatlichen französischen Kulturtradition. Im Mittelpunkt  
dieser Lebensstilanalyse steht die symbolische Gewalt, welche die ökonomischen und  
kulturellen Machteliten mittels ihres einverleibten, habitualisierten kulturellen Kapitals  
auf die sozial Benachteiligten ausübt. Da die sozial Benachteiligten die Über- und Un-  
terordnung der Menschen in einer sozialen Hierarchie als „natürlich gegebene“ Selbst-  
verständlichkeit wahrnehmen, unterliegen sie der im Namen der Kultur praktizierten  
symbolischen Gewaltausübung.

In seinem Spätwerk, *Das Elend der Welt*, liefert Bourdieu viele Dokumentationen  
über solche Momente der symbolischen Gewaltausübung, die im französischen Alltag  
ständig und selbstverständlich passiert. Symbolische Gewalt definiert Bourdieu als so-  
ziales „Leiden, das aus dem Aufeinanderprallen der unterschiedlichen Interessen, Dis-

---

<sup>806</sup> Ebd., S. 90.

<sup>807</sup> Ebd., S. 90.

<sup>808</sup> Bourdieu, *Sozialer Sinn*, S. 135.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

positionen und Lebensstile erwächst".<sup>809</sup> Dabei bezeichnet er den Lebensstil, da in ihm die Verfügungsmacht über materielle und kulturelle Ressourcen zum Ausdruck kommt, als Quelle der Statuszuweisung bzw. Klassendistinktion und als Mechanismus sozialer Ein- und Ausschließung. So entwickelt Bourdieu das Thema „symbolische Gewalt“ aus der Ungleichheit des symbolisch vermittelten, kulturellen Diskurses zwischen den Lebensstilen der Ober- und Unterklasse. Er analysiert zunächst präzise, warum der ästhetisch-distinktive Lebensstil der Oberklasse von den sozial Benachteiligten, kulturell ausgegrenzten Menschen als *Gewalt* empfunden wird.

Ausgangspunkt ist die fundamentale Antithese von Kultur und Natur. Die zwei grundverschiedenen Lebensstile von herrschender Oberklasse und beherrschter Unterklasse versinnbildlichen dieses Gegensatzpaar in einer auffallend extremen Form: Der Lebensstil der unteren Klasse charakterisiert sich durch die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse im Zeichen von Funktionalismus, Realismus oder praktischem Materialismus, bei dem die materielle Substanz der geistigen und ästhetischen Form vorgeht. Der Lebensstil der oberen Klasse dagegen ist gekennzeichnet durch die Kultivierung natürlicher Bedürfnisse und durch die „Akzentverschiebung von der Substanz und Funktion hin zur Form und Manier.“ Das ist nicht neu. Neu ist nur, dass Bourdieu mit seiner Bemerkung zur veränderten Situation des Distinktionsspiels die zu einem Allgemeingut gewordene Ästhetisierung des Lebensstils thematisiert und den Kunstfetischismus der Oberklasse als Antwort darauf entdeckt, mit dem sie ihr Distinktionsbedürfnis jetzt aufs Neue befriedigen kann. Die Oberklasse nutzt die Kultivierung der Natur gemäß der Stilprinzipien des *L'art pour l'art*, verleugnet die materielle Wirklichkeit und erzeugt mit ihrem ästhetischen Lebensstil „eine neue Wirklichkeit“.<sup>810</sup>

Bourdieu versteht wie die aktuellen konstruktivistischen Theorieansätze den Lebensstil als „Wirklichkeitskonstruktion“, die die spezifische Weltsicht einer bestimmten Klasse vermittelt. So repräsentieren die beiden Lebensstile von oberer und unterer Klasse, die ihren Akzent entweder gänzlich auf die Form oder die Substanz setzen, deren grundsätzlich unüberbrückbare, gegensätzliche Weltsichten.

Es überrascht nicht, dass die Menschen der Unterklasse den Menschen der Oberklasse als den ethisch und ästhetisch überlegenen Persönlichkeiten begegnen. Denn im Lebensstil der Oberklasse manifestiert sich die Attitüde des „Interesses am Interessenlosen“, die eine geistige Reinheit und moralische Überlegenheit symbolisiert. Für diese kultivierten Leute ist die als Sinnlichkeit begriffene Natur, die der Disposition der einfachen Leute entspricht, deswegen „minderwertig und vulgär“,<sup>811</sup> weil die Überwindung körperlicher Triebe und Lüste durch die asketische Disziplin nach dem gängigen Verständnis als Kennzeichen für Kultiviertheit gesehen wird. Ganz oben auf der Kultiviertheitsskala steht deswegen das Sublimationsvermögen der sinnlichen Natur des Körpers, der durch das „Interesse am Interessenlosen“ definierte, reflexive Geschmack, welcher der kantianischen Kategorie des „ästhetischen Wohlgefallens“ entspricht.

Bourdieu zufolge unterwirft sich der gesamte Lebensstil der Oberklasse, also ihre Sprache, ihre körperliche Haltung, ihr Benehmen, ihre Kleidung, Wohnungseinrichtung, Freizeitgestaltung etc. diesem reflexiven Geschmack. Daher erregt der auf die nützlichen und praktischen Zwecke und Funktionen gerichtete, grobe Geschmack der einfachen Leute bei den distinguierten Leuten „Ekel“ und „Abscheu“. Sie suchen daraufhin, die Distinktionskraft ihres Lebensstils zu vergrößern und erheben auch die praktischen Inhalte und Funktionen der Lebensführung zu einer reinen Kunstform, um dabei die banale, kleinbürgerliche, alltägliche Welt zu verleugnen, auf der die Existenz der Unterklasse basiert.

---

<sup>809</sup> Ders., *Elend*, S. 18.

<sup>810</sup> Vgl. ebd., S. 317f.

<sup>811</sup> Vgl., Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 767ff.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Bourdieu stellt heraus, dass allein der Anblick dieses auf eine vollkommene Verkörperung des ästhetischen Formsinns gerichteten Lebensstils der Oberklasse, ausgestattet mit Attitüden wie emotionale Teilnahmslosigkeit und Gleichgültigkeit, Distanziertheit und Unwirklichkeit eine spezielle psychische Wirkung auf die sozial Benachteiligten ausüben muss: eine unhinterfragte Bewunderung für diese und gegenüber sich selbst Gefühle von Unterlegenheit und Scham. Da ihre Lebensführung, gefangen in existenziellen Nöten, vom Zentrum der legitimen Kultur entfernt ist, kennen sie weder das „Interesse am Interessenlosen“ noch das Stilprinzip des Primats der Form vor den Funktionen und Zwecken. So wird aus der moralisch und emotional gleichgültigen Attitüde der Oberklasse gegenüber der Welt und den Menschen eine „symbolische Überlegenheitsgeste“. Neckel sagt dazu: „Sie stellt eine subtile Form der Verachtung dar, will sie das Selbstbewusstsein der anderen doch ruinieren, indem sie das eigene schamlos zur Schau stellt.“<sup>812</sup>

Bourdieu versteht diese Form des Tausches von Anerkennung und Verachtung als Moment der symbolischen Gewaltausübung im Namen der Kultur. Dabei konstatiert er, dass sich die sozial Benachteiligten gerade deswegen gegen diese symbolische Gewaltausübung nicht zur Wehr setzen, weil sie nicht dekodieren können, was hinter der Über- und Unterordnung der Menschen steckt.

### Kritische Würdigung

Bourdieu und Simmel gehen davon aus, dass die Auflösung der ständischen Gesellschaft keineswegs zur Auflösung sozialer Hierarchien in der modernen Gesellschaft führte, sondern die Suche nach einer neuen Distinktionsquelle verursachte. Diese neue Quelle der Distinktion ist für sie die symbolische Sphäre des Lebensstils, der sich im Verhältnis zu ungleich verteilten Kapitalressourcen je nach Klassenlage ausdifferenziert. Angesichts dieser Ungleichheit begreifen Simmel und Bourdieu den Lebensstil als Medium der Statuszuweisung und deuten eine Pluralität der Lebensstile als Ergebnis des Wechselspiels von Distinktion und Nachahmung.

Dennoch grenzt sich Simmel von Bourdieu dadurch ab, dass er die distinktive Funktion des Lebensstils einerseits auf klassentheoretischer Ebene und andererseits im Rahmen des Individualisierungstheorems betrachtet. Demzufolge fungiert der Lebensstil als symbolisches Ensemble, mit dem sich nicht nur die sozialen Klassen, sondern auch die einzelnen Individuen unterscheiden. Eine Pluralität der Lebensstile interpretiert Simmel deswegen als doppelten Beleg, zum einen für den durch das moderne Gleichheitsideal verschärften Klassenkonflikt, zum anderen für die Individualisierung der Lebensführung, die an die Stelle der „allgemeinverbindlichen“ und einheitlich-kollektivistischen Lebensweise in der traditionellen, ständischen Gesellschaft trat. Simmels Verständnis der Moderne geht von der Idee der „individuellen Freiheit“ aus. Gemeint ist damit die Loslösung des Individuums von ständischen Momenten, welche nun einen neuen individuellen Entscheidungs- und Handlungsraum für die Wertorientierung und Lebensgestaltung freisetzt.

Dagegen hat die Kategorie Individuum innerhalb von Bourdieus Lebensstilanalyse kaum Platz. Durch seine Untersuchung des französischen Bildungswesens seit dem Zweiten Weltkrieg deckt Bourdieu auf, welche ausschlaggebende Rolle das ständische Moment „sozialer Herkunft“ für den sozialen Aufstieg und den so genannten „individuellen Lebensentwurf“ bzw. den Lebensstil spielt.

Die bisherige Darstellung macht deutlich, dass Simmels und Bourdieus Lebensstilkonzepte – trotz einiger bemerkenswerter Gemeinsamkeiten – aufgrund ihrer unüberbrückbaren Differenzen schwer miteinander verglichen werden können.

---

<sup>812</sup> Neckel, Scham, S. 284.

Die begrenzten Vergleichsmöglichkeiten werde ich in diesem und im folgenden Kapitel betonen. Bourdieus und Simmels Begriffe lassen sich darum auf die jeweils andere Gesellschaft kaum übertragen. In der folgenden Zwischenbetrachtung erwähne ich einleitend nur einige Einwände gegen die „blinde“ Aufnahme der „allzu französischen“ Theoriekonzepte Bourdieus, die innerhalb der Bourdieu-Rezeption<sup>813</sup> in Deutschland entstanden sind.

### **Zwischenbetrachtung: Heterogenitäten zwischen deutscher und französischer Gesellschaft**

Einer dieser prägnanten Einwände behandelt die Heterogenität zwischen französischer und deutscher Gesellschaft. Die „statistischen Zusammenhänge“, auf denen Bourdieus theoretisches Konzept aufbaut, basieren auf der französischen Gesellschaft, und gelten deshalb nicht für die deutsche, die in ihrer Geschichte spezifische Diskontinuitäten aufweist.<sup>814</sup> Zwei Studien von Haller (1983) und Wielenskys (1986) über soziale Ungleichheit im internationalen Vergleich bestätigen, dass die Klassenstrukturen in Frankreich im Hinblick auf die Einkommensverteilung weit ungleicher sind als in Deutschland.<sup>815</sup>

Hradil betont,<sup>816</sup> dass „die von Bourdieu hervorgehobenen kulturellen und ästhetischen Mechanismen der Klassenreproduktion hierzulande eine weit geringere Rolle als etwa in Frankreich spielen“. Daher äußert Hradil kritisch, dass das vom Ökonomismus geprägte konkurrenz- und leistungsorientierte Gesellschaftsbild Bourdieus die Leistung des Wohlfahrtsstaats sowie die Lebensziele der einzelnen Bürger nur auf Geld, Bildung und Erfolg reduziere.<sup>817</sup> Eine ebenso wichtige Rolle spielten daneben aber die anderen sozialstrukturellen Faktoren wie Gesundheit, Umwelt, Selbstverwirklichung, Kommunikation etc., die quer zur Klassenstruktur liegen. Die Bedeutung dieser Faktoren hat mit dem seit den 1970er Jahren sichtbar werdenden Wertewandel im Gefolge der Modernisierung zugenommen, womit nun nicht mehr so sehr die materielle Kapitalausstattung, sondern postmaterielle Werte wie Selbstverwirklichung komplexe Handlungsschablonen schaffen. Damit wird die Aufstiegs- und Erfolgsorientierung zunehmend durch ein anderes Lebensziel der Menschen verdrängt, nämlich „einen Sinn in ihrem eigenen Dasein zu finden“.

Bourdieu kommt aufgrund seiner Überbetonung der Ungleichheit in der Kapitalausstattung an der Bedeutung individueller Wertprioritäten vorbei, der sich bei der Konstruktionsleistung des Subjekts als Gestalter seines eigenen Lebens großen Einfluss beimessen ließe. Nach seiner Vorstellung vom inkorporierten kulturellen Kapital und vom Habitus als sozialisiertem Körper definiert sich der soziale Akteur nicht als ein autonom handelndes Individuum, das die Form alltäglicher Lebensführung auch jenseits von Klassenzugehörigkeit aus eigener Perspektive entscheidet und gestaltet, sondern nur als Agent seiner Klasse, der aus dem Klassenethos der Distinktion und der Kapitalressource der vorgegebenen Klassenlage sein Leben gestaltet. Dieser Versuch, für die Betonung einer ununterbrochenen Geltung der Klassenkategorie das Ich zu dezentrieren, weist aber darauf hin, dass sich Bourdieu zu wenig mit dem Haupt-

---

<sup>813</sup> Siehe Eder, Klassenlage.

<sup>814</sup> Ebd., S. 9.

<sup>815</sup> Siehe Haller, M.: Klassenstrukturen und Mobilität in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften; Wielenskys, H. L.: Wird ökonomische Ungleichheit durch staatliches Handeln reduziert? S. 143-170.

<sup>816</sup> Hradil, Stefan: System und Akteur, S. 134.

<sup>817</sup> Ebd., S. 119.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

thema der Modernisierungstheorie, der Individualisierung, auseinandersetzt, die seit dem Beginn der Industrialisierung die westlichen Gesellschaften begleitet.<sup>818</sup>

Dass die Individualisierung kein leeres Gedankengebäude ist, zeigt sich in der tatsächlichen Erosion vorgegebener, allgemeinverbindlicher Werte und Normen für die Lebensgestaltung und die Biographie des Einzelnen und der damit einhergehenden Werteverstärkung in Richtung Selbstverwirklichung, mit der eine eigenständige Zielsetzung und Sinngabe nun zur Leistung des Individuums geworden ist. In dieser Hinsicht beinhaltet die Individualisierung einerseits eine Chance zur autonomen Lebensgestaltung, andererseits die Zumutung an den Einzelnen, die Orientierungspunkte für die eigene Existenz selbst zu bestimmen und sie selbstverantwortlich zu gestalten. Dafür sorgt die Lebensstil- und Freizeitindustrie Hand in Hand mit dem boomenden Psychotherapie- und Coachingmarkt für eine unendliche Vielfalt symbolischer Sinnangebote und Gestaltungsoptionen. Die Konstruktionsleistung des Subjekts, das sich nun mit eigener Relevanzsetzung auf spezifische Werte sein individuelles „Lebensstil-Paket“ zusammenstellt, gewinnt damit an Bedeutung. In diesem Sinn spricht Hitzler von der „Bastelbiographie“ nach dem Ende der Normalbiographie und begreift den modernen Menschen als „Sinnbastler“.

„Wir sind darauf angewiesen, die ‚Drehbücher‘ unseres individuellen Lebens selber zu schreiben, die ‚Landkarten‘ für unsere Orientierungen in unserer Gesellschaft selber zu zeichnen, über unserer Biographie, unserer Persönlichkeit, unserer Selbstverständnis selber ‚Regie zu führen‘.“<sup>819</sup>

Dieser Bedeutungszuwachs der individuellen Leistung bei der alltäglichen Lebensführung lässt sich als ein Zeichen für abnehmende Klassen- und Schichtenorientierung deuten. Jedoch entgeht Bourdieu diese Auswirkung der gesellschaftlichen Modernisierung auf das Leben des Individuums, weil seine Denkmodelle nicht genügend Augenmerk auf die nationenspezifischen Unterschiede zwischen Deutschland und Frankreich hinsichtlich ihrer politischen Erfahrungsgeschichten sowie kulturellen und wissenschaftlichen Traditionen richtet.<sup>820</sup>

So versteht sich der Einwand gegen sein deterministisches Habituskonzept, das für die Erfassung des „dynamischen Verhältnisses“ von sozialer Determination und individueller Freiheit konzipiert wurde. Bourdieu zufolge ist der Habitus als Produkt früherer Sozialisation und Produzent gegenwärtiger Praktiken derjenige Mechanismus, der dafür sorgt, dass sich die objektive Klassenstruktur nicht verändert, sondern reproduziert. Hier begreift Bourdieu, wie Giegel zeigt, „die lebendige Praxis gesellschaftlicher Subjekte nur als Moment des Reproduktionsprozesses vorgegebener Systemstrukturen“.<sup>821</sup> So eliminiert Bourdieus Handlungstheorie die Subjektivität gesellschaftlicher Akteure und mit ihr die Fähigkeit zum Widerstand gegen die Zwänge sozialstruktureller Beziehungen und zur Neugestaltung der sozialen Realität. Im Widerspruch dazu belegen die seit Mitte der 1960er Jahre aufgekommenen neuen sozialen Bewegungen durch verschiedene soziale Gruppen und Akteure die gesellschaftsverändernde Praxis.<sup>822</sup> Dies zeigt, wie deutlich sich Bourdieus Theoriekonzepte auf das Erbe der französischen Soziologietraditionen berufen: Im Schatten des französischen Strukturalismus' überwindet er weder den Objektivismus noch den Determinismus. Die Stand-

<sup>818</sup> Zum Konzept der Modernisierung siehe z. B. van der Loo/van Reijen, Modernisierung.

<sup>819</sup> Hitzler, R.: Die Sinnwelten, S. 349.

<sup>820</sup> Die deutsche Gesellschaft ist dank der historischen Arbeit der Sozialdemokratie – zumindest kurz vor der Globalisierungswelle – nicht so stark hierarchisiert wie die französische. Eine Bezeichnung wie „französische Elite“ existiert hierzulande nicht.

<sup>821</sup> Giegel, Distinktionsstrategie, S. 152.

<sup>822</sup> Ebd., S. 10.

ortgebundenheit erschwert es, seine Theoriekonzepte umstandslos in die deutsche Gesellschaft zu transferieren.

Eine andere Kritik an seinem Habituskonzept bezieht sich auf dessen vermeintliche zeitliche Beständigkeit und relative Einheitlichkeit. So ist der Habitus ein weitgehend linearer Begriff, der eine strukturelle Veränderung der Gesellschaft nicht anerkennt. Diesbezüglich betont Hradil<sup>823</sup> zutreffend, dass eine ganze Reihe von neueren gesellschaftlichen Entwicklungen die Dauerhaftigkeit, die Stabilität und die Einheitlichkeit bestehender Habitusformen zerfasert: die steigende Ehescheidungsrate, der wachsende Anteil von Patchwork-Familien und Patchwork-Identitäten, der zunehmend häufigere Berufswechsel und die zunehmende regionale Mobilität. Teils gezwungen, teils gewollt erleben immer mehr Menschen diese biographischen Um- und Einbrüche, die zur Identitätskrise und eventuell zur Transformation des Selbst führen – man denke an Foucaults Konzept des „multiplen Selbst“. Dadurch entsteht der Wandel von der Normal- zur Bastelbiographie, dessen Untersuchung Bourdieu keine Zeile widmet.

### **Gegensätzliche Menschenbilder: Abgrenzungspunkte französischer und deutscher Kulturtheorien**

Diese kritischen Einwände gegen Bourdieus Arbeiten machen deutlich, dass der Konzeptvergleich der Lebensstile Bourdieus und Simmels erst dann gelingt, wenn mehrere theoretische Gesichtspunkte aus der integrierenden Perspektive ihrer Kulturtheorien diskutiert werden. Während ich nun diesen theoretischen Aspekten in den folgenden Kapiteln meiner Arbeit nachgehen werde, rückt zunächst die Standortgebundenheit beider Autoren und ihre Bindung an national unterschiedliche politische, kulturelle und wissenschaftliche Traditionen ins Zentrum meiner Diskussion. Die nationale Verortung ist – neben dem historischen Faktor – die Ursache dafür, warum Simmel und Bourdieu unter Kultur, Ästhetik, Stil oder Wissenschaftlichkeit etwas Unterschiedliches gar Gegensätzliches verstehen. Die typischen Differenzen zwischen beiden nationalspezifischen Denktraditionen kommen besonders in ihren gegensätzlichen Menschenbildern zum Ausdruck. Das stellen die unterschiedlichen Ausgangspositionen der Kulturtheorien beider Autoren prägnant dar.

Die Antriebskraft Bourdieus ist sein Wunsch, mit seiner Kulturtheorie eine Reihe philosophischer und anthropologischer, abstrakter und ideologischer Menschenbilder zu dekonstruieren. Bourdieus zentrales Anliegen ist die Entmystifizierung des Geschmacks. Nach den anthropologisch beeinflussten Menschenbildern wird der Sinn für Ästhetik als eine individuelle Naturgabe erklärt, also als ein empirisch nichtbelegbares, transzendentes Phänomen. Im Gegensatz dazu hinterfragt Bourdieu die sozialen Konstitutionsbedingungen des „scheinbar individuellen“ Geschmacksvermögens, die wiederum direkt mit der Ressourcenausstattung und der Klassenlage zusammenhängen. Dafür konzeptualisiert er den Habitus als ein aus zahlreichen Sozialisationserfahrungen herauskristallisiertes Wahrnehmungs-, Dispositions- und Handlungsschema des Individuums, das automatisch auf die spezifische Situation reagiert.

Mit diesem Habituskonzept ist jedes Individuum gesellschaftlich und handelt innerhalb seiner Grenzen, seiner Klassenzugehörigkeit.<sup>824</sup> So hält er die Vorstellung des von der Klassenzugehörigkeit unabhängig handelnden, autonomen Individuums sowie die Idee der auf den sozialen Wandel einwirkenden Subjektivität für eine Fiktion.<sup>825</sup> Darüber hinaus greift Bourdieu die für die Modernisierungstheorie grundlegende Idee der Subjektivität des Individuums bzw. des Individualismus' als realitätsverkenne-

<sup>823</sup> Vgl. Hradil, System, S. 123ff.

<sup>824</sup> Bourdieu, Mechanismen, S. 33.

<sup>825</sup> Dabei betont Bourdieu, dass der Habitus determiniert und schöpferisch zugleich ist.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Ideologie der Moderne an, weil sie den Blick auf die verborgenen Mechanismen gesellschaftlicher Machtverhältnisse verschleiert. Was umstritten bleibt: Worauf begründet dann Bourdieu, dass der Habitus determiniert und schöpferisch zugleich ist? Hat hier der Habitus als Produkt und Produzent von Alltagspraktiken tatsächlich den gängigen Gegensatz von strukturalistischer und voluntaristischer Handlungstheorie überwunden? Berücksichtigt man die Vorwürfe der deutschen Bourdieu-Rezipienten an seinen Determinismus, Objektivismus, Fatalismus und Pessimismus, scheint sein Konzept dieses Ziel nicht zu erreichen.

An dieser Stelle setzt Simmels Kulturtheorie an, die mit dem Dualismus von objektiver und subjektiver Kultur eine andere Sicht auf das Spannungsverhältnis zwischen sozialer Determination und individueller Freiheit vermittelt. Ausgangspunkt dieser Kulturtheorie ist ein Konzept des Individuums als Synthese von Sozial- und Individualwesen,<sup>826</sup> das nah und gleichzeitig fern vom Habitusbegriff Bourdieus ist, das die konstitutiven und konstituierenden Aspekte der Akteure betont. Der Mensch wird bei diesem Konzept des Individuums nicht nur soziologisch, sondern auch philosophisch und anthropologisch betrachtet. Zweifelsohne erkennt Simmel als Realist die Einflusskraft des sozialen Milieus auf die Persönlichkeitsentwicklung. Dieser Einfluss ist aber nicht so deterministisch, dass der Subjektivität keine Bedeutung mehr zukommt, sondern dem Individuum wird ein Widerstandspotential gegen die bestehende Gesellschaftsstruktur zugestanden. Allerdings sieht Simmel dieses widerstandsfähige, autonome Subjekt nicht in der Majorität der Masse, sondern in einer Minorität aristokratischer und vornehmer Persönlichkeiten, die ihr „individuelles Gesetz“ als Künstler oder Wissenschaftler gegenüber dem allgemeinen Gesetz der Gesellschaft durchzusetzen vermögen.<sup>827</sup> So bestand diese Minorität in der Geschichte oft aus wenigen Subjekten, die Gesellschaftsveränderungen voran trieben, die aber trotz des Übergewichtes der „statistischen“ Mehrheit nicht gering geschätzt werden dürfen. Dabei unterstellt Simmel, dass die einzigartige Individualität dieser historischen Persönlichkeiten empirisch nicht vollständig erfassbar sei.<sup>828</sup> In der Terminologie des heutigen Konstruktivismus gehört die Auffassung der Subjektivität zum Terrain von Interpretation und Konstruktion.

Diese ganz unterschiedlichen Menschenbilder illustrieren, wie sich die Theorieproduktionen Bourdieus und Simmels auf ihre nationalen Soziologietraditionen beziehen. Nicht zufällig greift Bourdieu die anthropologisch und philosophisch beeinflussten, voluntaristischen Menschenbilder als eine empirisch nichtbelegbare Spekulation an, die einem politisch-ideologischen Zweck dienen kann. In seiner Ideologiekritik erweitert Bourdieu als Nachfolger der durch den Positivismus und Strukturalismus charakterisierten Durkheim-Schule das Bemühen Durkheims um die strikte Trennung von Soziologie und Philosophie. Diesen Anspruch erhob allerdings nicht die klassische deutsche Soziologie, deren Schwerpunkt in der Theorieproduktion lag, wie Schads Untersuchung zur Geschichte der empirischen Sozialforschung in der Weimarer Republik zeigt.<sup>829</sup> Die Soziologie dieser Zeit definierte sich im Wesentlichen als ein theoretisches Vorhaben. So entwickelte Simmel seine soziologischen Theoriekonzepte

---

<sup>826</sup> Auf der Basis dieses Konzepts analysiert auch Simmel die Mode und den Lebensstil gemäß der beiden Triebe: nach sozialem Zusammenschluss einerseits und individueller Absonderung andererseits, die in jedem Mensch vereint sind. Worauf es ankommt, ist nur das unterschiedliche Proportionsverhältnis beider Triebe je nach individueller Natur oder Begabung.

<sup>827</sup> Im heutigen Kontext entspricht diese Schicht den kritischen Intellektuellen oder der Bildungselite, die Bourdieu in die beherrschte Fraktion innerhalb der herrschenden Klasse einordnen würde.

<sup>828</sup> Diese Ansicht Simmels ist da aktuell, wo die heutigen Forscher mit Hilfe von historischen Fakten und Dokumenten das Phänomen historischer Persönlichkeiten wie Goethe oder Hitler fachübergreifend untersuchen und dennoch zu einer skeptischen Schlussfolgerung kommen: Im Grunde wissen wir nicht, wer Nietzsche oder Hitler gewesen sind.

<sup>829</sup> Vgl. Schad, S. P.: *Empirical Social Research in Weimar, Germany*.

und seine Methode des Verstehens im hohen Maße auf der Grundlage philosophischer Vorannahmen und Spekulationen, ohne dabei die empirische Forschung in Anspruch zu nehmen. Daraus entstand auch seine Idee, das Individuum als Rollenspieler innerhalb der Gesellschaft und gleichzeitig als außersoziales Sein zu konzeptualisieren.

Meines Erachtens gehen diese gegensätzlichen Theoriepositionen Bourdieus und Simmels auf das Erbe der different entwickelten und überlieferten französischen und deutschen Theorietraditionen zurück. Einen Stellenwert hat hierbei der nationalspezifische Kulturdiskurs, der erhellt, warum Bourdieu die Themenkreise von Kultur und Lebensstil im Zusammenhang mit sozialer Ungleichheit behandelt, Simmel dagegen im Rahmen des Individualisierungstheorems.

### **Simmel und Bourdieu in ihren nationalspezifischen Kulturdiskursen**

Wie ich im zweiten Teil kurz dargelegt habe, wurde die Kulturkritik innerhalb der Modernitätsdebatte seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf zwei Pole konzentriert, auf Nietzsche und Marx. Diese auf unterschiedliche ideologische Ziele gerichteten Gesellschafts- und Kulturkritiken von Nietzsche und Marx haben, raum- und zeitübergreifend, nach wie vor einen starken Einfluss auf die Gesellschafts- und Kulturanalysen der Moderne. Auch die Gesellschaftsanalysen Simmels und Bourdieus haben einen starken Bezug zur Kulturkritik Marx' und Nietzsches, entsprechend ihrer ideologischen Positionen. Die entgegengesetzten Bezüge Simmels und Bourdieus auf Nietzsche und Marx sind meines Erachtens entscheidende Punkte dafür, warum Simmel den Lebensstil, analytisch getrennt von der Klassenkategorie, im Zusammenhang mit dem Individuum untersucht und darüber hinaus den Ansatz einer subjektorientierten Lebenskunst entwickelt, während Bourdieu diesen Aspekt aufgrund seiner einseitigen Hervorhebung der Klassenkategorie und Ungleichheitsproblematik gänzlich vernachlässigt. Gleichzeitig erhellt dieser Kontrapunkt, warum ihre mit dem Lebensstil verknüpfte Kulturkritiken zu zwei unterschiedlichen Lösungsvorschlägen führen: der sozialen Bewegung bei Bourdieu und der autonomen Lebenskunst bei Simmel.

### **Bourdieu's Spätwerk: Wendung zum politischen Engagement**

Der Marxismus beeinflusste die Intellektuellen Frankreichs nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich. Das soziologische Werk Bourdieus ist keine Ausnahme. Besonders in seinem Spätwerk zeigt Bourdieu seine positive Stellung zum radikalen sozialistischen Kulturkritiker Marx, der Veränderungsmöglichkeiten und revolutionäre Umbrüche befürwortete. Bourdieus Grund ist der Siegeszug des Neoliberalismus' im Gefolge konservativer Parteien und die bedrohliche politische Idee des „Rückzugs des Sozialstaats“ Hand in Hand mit der „Rückkehr des Individuums“.<sup>830</sup> Die negativen Auswirkungen dieser neoliberalen Politik thematisiert Bourdieu in zwei Werken: *Der Staatsadel* und besonders in *Das Elend der Welt*. In beiden wird von den düsteren und grauenvollen Momenten der aktuellen Gesellschaftsentwicklung berichtet. Darin geht es Bourdieu um das hierarchiebedingte Elend der sozial benachteiligten und kulturell ausgegrenzten Menschen unter dem Einfluss der symbolischen Gewalt, die dadurch stärker wird, dass die Globalisierung die bestehenden Arbeitsverhältnisse und die bisherigen wohlfahrtsstaatlichen Sozialsicherungen nach und nach erschüttert.

Nach der Veröffentlichung beider Werke fühlte sich Bourdieu verpflichtet, auf dem politischen Feld öffentlich Stellung zu beziehen, um sich gegen die von den Globalisierungsbefürwortern geforderte „Rückbildung des Sozialstaats“ zu stellen. Im Prozess dieser Rückbildung werden immer breitere Schichten vom sozialen Abstieg erfasst.

<sup>830</sup> Bourdieu, *Mechanismen*, S. 156.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Aus dieser Gegenwartsdiagnose begibt sich Bourdieu trotz heftiger Kritik von allen Seiten in die Rolle des aufrüttelnden und eingreifenden Intellektuellen, der seine wissenschaftlichen Ergebnisse zum „politischen Programm für eine Realpolitik der Vernunft“ machen will.<sup>831</sup> Er will den akademischen Elfenbeinturm verlassen und die Erkenntnisse der Wissenschaft in die Praxis bringen, um die krasser werdende Klassenherrschaft zu bekämpfen. So sind Bourdieus politische Eingriffe insgesamt, um es mit Rehbein auszudrücken, „eine Kritik an sozialer Ungleichheit: Die Ungleichheit ermöglichte eine Machtkonzentration in den Händen der Herrschenden, die ihre Herrschaft durch eine neoliberale Politik fördern und rechtfertigen“.<sup>832</sup>

Bourdieu's Beziehung zum Marxismus verändert sich im Verlauf seiner Schaffensphasen. In der Phase seines Frühwerks, *Die feinen Unterschiede*, beschränkte sich Bourdieu darauf, mit Distanz zu den politischen Zielen des Marxismus' die Problematik sozialer Ungleichheit, also die Klassenherrschaft, im rein wissenschaftlichen Kontext möglichst präzise zu behandeln.<sup>833</sup> Jedoch gab er seine distanzierte Haltung zum Marxismus auf, als er versuchte, die wissenschaftliche mit der politischen Praxis zu vereinbaren und mit Hilfe der Aufklärung seitens der Intellektuellen die sozial benachteiligten Klassen von den verborgenen, symbolischen Unterdrückungsmechanismen der Macht zu emanzipieren. Bourdieu teilt mit Marx die klassentheoretische Perspektive, aus der die moderne Gesellschaftsstruktur, die sozialen Ungleichheitsverhältnisse zwischen den Klassen, und der Klassenkampf als Motor des Strukturwandels begriffen wird: „Gegenstand der Sozialwissenschaft ist eine Wirklichkeit, die alle individuellen und kollektiven Kämpfe umfasst, welche die Wirklichkeit bewahren oder verändern wollen, und besonders die, bei denen es um Durchsetzung der legitimen Definition der Wirklichkeit geht und deren symbolische Wirkung dazu beitragen kann, die bestehende Ordnung, d. h. die Wirklichkeit, zu erhalten oder zu untergraben.“<sup>834</sup> Über Marx geht er nur dadurch hinaus, die Unterdrückungsmechanismen der spätkapitalistischen Herrschaftsstruktur nicht in der Ökonomie, sondern in der Kultur zu suchen.

Bourdieu's Bezugnahme auf Marx bedeutet im Rückschluss, dass er eine negative Position zum konservativen Kulturkritiker Nietzsche einnimmt, der mit Hilfe seiner Neuausrichtung der Ethik auf den Personenkult und die Lebenskunst das Leitbild vom Individualismus in der deutschen Theorietradition verankert hat. In den Augen Bourdieus ist Nietzsche der idealistische Kulturphilosoph, der mit der Akzentuierung von Autonomie bzw. Selbstverantwortlichkeit des Individuums die Problematik der sozialen Ungleichheit auf das Feld der individuellen Ungleichheit verschoben hat und dem durch sein auratisches Kulturverständnis der „Zusammenhang von sozialer Ungleichheit und Kultur“ nicht in den Blick kommt. Als Empiriker zeigt aber Bourdieu in seinen Untersuchungsergebnissen zum Lebensstil, dass Nietzsches Idee zur Souveränität und Autonomie des Ichs zum heutigen Zeitpunkt ein „verklärter Mythos“, eine „enttäuschte Hoffnung“ bleibt.<sup>835</sup> Daran anschließend deutet er an, dass Nietzsche in seiner Gegenüberstellung von Zivilisation und Kultur die soziale Antithese zwischen herrschender und beherrschter Klasse und das Spannungsverhältnis zwischen etablierter oberer Machtelite und aufsteigenden Mittelschichten nicht gesehen hat. Von Nietzsches Kulturkritik an der Moderne distanziert sich Bourdieu besonders deswegen, weil Nietzsche mit seiner Gegenüberstellung von aristokratischer Individualität und barbarischer Masse eine elitäre Herrschaftsform rechtfertigt.

---

<sup>831</sup> Ders., *Vernunft*, S. 225.

<sup>832</sup> Vgl. ders., *Interventionen*, S. 260ff.

<sup>833</sup> Er nimmt kritische Distanz von den vom Ökonomismus geprägten Theorieansätzen wie der Kapitaltheorie. (Siehe Kap. III) Ebenso konstruiert er seine Kulturtheorie als Überwindungsversuch der auf dem Basis-Überbaumodell von Marx fußenden, ökonomistischen Sozialtheorien.

<sup>834</sup> Bourdieu, *Sozialer Sinn*, S. 258.

<sup>835</sup> Vgl. Wahl, *Modernisierungsfalle*, S. 97-101.

### Nietzsche als Geburtshelfer für Simmels Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Individuum

Simmel unternimmt einen klassentheoretischen Deutungsversuch des Lebensstils im dritten Kapitel der *Philosophie des Geldes*. Doch vertieft er diesen Deutungsversuch nicht weiter. In dem vieldiskutierten letzten Kapitel im *Stil des Lebens* behandelt er den Lebensstil eher im Zusammenhang mit der konstitutiven Rolle des Individuums für die ästhetische Formgebung sowie die pragmatische Strukturierung des Alltagslebens unter den drei Stilaspekten von Distanz, Rhythmus und Tempo. Nach meiner Meinung zeigt das sowohl Simmels abnehmendes Interesse an der sozialen Frage und des damit einhergehenden Klassenkonflikts als auch seine zunehmende Prioritätensetzung auf die Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Individuum.

Aus heutiger Sicht war Nietzsche ein seismologischer Kulturkritiker und Zeitdiagnostiker der Moderne. Er erkannte die Problemlage und Herausforderung unserer heutigen Multioptionsgesellschaft. Pointiert ausgedrückt, das Überangebot von Stilen führt zu drei problematischen Situationen: der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, der Tempobeschleunigung und zur Unübersichtlichkeit. Die Menge der Wahlmöglichkeiten führt zur Stil- und Kulturlosigkeit der Zeit; das rasche Wechseln der Stilangebote löst einen permanenten Entscheidungszwang im Alltagsleben aus, was den modernen Menschen in geistige Unruhe versetzt. So empfindet Nietzsche den bis heute gesteigerten Tempowahn als Ursache dafür, dass die moderne Kultur „ihre Früchte nicht mehr zeitigen kann“ und sich darüber hinaus die allgemeine „Unruhe“ als Krankheit der Zeit verbreitet und somit „in eine neue Barbarei“ ausläuft.<sup>836</sup>

Bei dieser Zeitgeist-Diagnose sucht Nietzsche nach der Quelle der Ruhe, die dem Subjekt in dem durch ständige Reizüberflutung und Hektik gekennzeichneten, modernen Kulturleben dazu verhilft, sein inneres Wohlbefinden und das Gleichgewicht seiner seelisch-körperlichen Energie herzustellen. Aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Zeit entwickelt Nietzsche seinen Ansatz zur autonomen Lebenskunst, der Auswirkungen auf die heutigen, auf das Individualisierungstheorem rekurrierenden Ansätze zum subjektorientierten Lebensstil hat.<sup>837</sup> Die Quelle der Ruhe findet Nietzsche darin, dass das Subjekt als gestaltende Kraft sich selbst und der alltäglichen Lebensführung eine eigene Form gibt, anstatt sie von einer Überfülle standardisierter Individualitäts- und Stilangebote bewältigen zu lassen.

Wie ich dargestellt habe, hatte Nietzsches epochenspezifische Kulturdiagnose und sein Ansatz zur Lebenskunst enormen Einfluss auf Simmels Kulturtheorie und Lebensstilansatz. Zusammengefasst schlagen sich drei zentrale Gedanken Nietzsches in seinen kulturtheoretischen Aufsätzen nieder insbesondere in der *Philosophie des Geldes*: 1. die „Stillosigkeit in der Vielheit der Stile“, 2. die „moderne Unruhe“ durch die Tempobeschleunigung der modernen Zivilisation, 3. die Notwendigkeit individueller Stilgebung gegenüber mannigfaltigen und chaotischen Inhalten des modernen Alltagslebens. Jedoch transformiert Simmel die philosophische Kulturdiagnose Nietzsches in die soziologische Sichtweise und entwickelt daraus eine teils philosophisch, teils soziologisch ausgearbeitete Kulturtheorie, in der Nietzsches Antithese von Zivilisation und Kultur durch das dialektische Wechselspiel von objektiver und subjektiver Kultur ersetzt wird.

Mit Hilfe dieser Kulturtheorie geht Simmel einen Schritt weiter als Nietzsche. Er analysiert zwei Bewegungsmomente der objektiven Kultur, die den ständigen Kulturwandel in der modernen Gesellschaft antreiben: das Geld und die Technik. Beiden kulturellen Gebilden wohnt die historische Macht inne, alles Isolierte und Getrennte in

<sup>836</sup> Nietzsche, *Menschliches*, S. 236.

<sup>837</sup> Hierzu gehören Beck und Schulze, Hörning und Michailow, Gross und Hitzler.

der Welt miteinander zu vernetzen und damit dem Wirtschaftsverkehr und dem Kulturaustausch die raum-zeitlichen Grenzen zu öffnen, um sich auf transnationaler Ebene zu erweitern. So verändert die nationale Grenzen überschreitende Bewegung beider Momente die herkömmliche Raum- und Zeitvorstellung und eröffnet damit die „Brücke und die Tür“ zur heutigen Globalisierung.<sup>838</sup> Ich präzisiere diesen Aspekt gerade deswegen, weil er Simmel als Brückenbauer zur aktuellen Globalisierungsdebatte erhebt.

### **Zur Einbettung Simmels Lebensstilansatzes in die aktuelle Globalisierungsdebatte**

Simmel geht am Leitfaden seiner Geldtheorie der innerhalb der aktuellen Globalisierungsdebatte brennenden Frage nach den Auswirkungen der ökonomischen Globalisierung auf den Wandel der nationalen kulturellen Identität nach. Es geht um die unaufhörliche Bewegung des Geldes als Motor des modernen Kapitalismus', die das Überangebot kultureller Konsumgüter aus verschiedenen Stilarten, Epochen und Kulturen und den damit einhergehenden, zunehmenden Kulturaustausch innerhalb Europas an der Wende zum 20. Jahrhundert ermöglichte. Die Konsequenzen aus dieser nationale Grenzen überschreitenden Bewegung des Geldes thematisiert Simmel als ständigen Lebensstilwandel, der das Orientierungsproblem der modernen Menschen schafft. Gemeint sind hier mit den modernen Menschen konkret die Deutschen zu Simmels Zeit.

Zurzeit verläuft die kapitalistische Entwicklung allerorts so hochtourig, dass der zunehmende Kulturaustausch im Gefolge der ökonomischen Globalisierung über den Verlust des allgemeinverbindlichen, traditionellen Lebensstils zur Erschütterung klarer Orientierungskontexte führt. Diese negativen Konsequenzen betreffen alle Länder der Weltgesellschaft. Dieses Orientierungsproblem unserer Zeit thematisiert Simmel konkret als „Veräußerlichungstendenz des Lebens“ in der deutschen Gesellschaft seit 1870. In Übereinstimmung mit den anderen, national gesinnten deutschen Autoren seiner Zeit sah Simmel diese Tendenz als Anzeige dafür, dass die durch die „Innerlichkeit“ und die „geistige Tiefe“ gekennzeichnete deutsche Kultur, die damals als die Grundlage für die Identitätsbildung des deutschen Nationalstaats galt, durch zunehmenden Austausch mit den Zivilisationen Frankreichs und Englands ihren klaren Orientierungskontext verlor.

Diese Beobachtung scheint Simmel dazu angespornt zu haben, Nietzsches Einsicht in die Notwendigkeit der autonomen Lebenskunst als Schutzmechanismus der Individuen vor der aus der Tempobeschleunigung des Kulturlebens resultierenden, modernen Unruhe in seine soziologischen Überlegungen zum „subjektorientierten“ Lebensstil zu vertiefen. Er vergleicht die durch Ruhe, Überschaubarkeit und Sicherheit gekennzeichnete Lebensweise der Menschen in der Naturalwirtschaft mit der von Unruhe, Unübersichtlichkeit und Unsicherheit belasteten modernen Lebensführung in der Geldwirtschaft. Dabei entdeckte er, einen Gedankenschritt weiter als Nietzsche, die eigentliche Ursache für die moderne Unruhe und die ständige Orientierungssuche der einzelnen Menschen im Geltungsverlust des traditionellen, allgemeinverbindlichen, christlichen Weltbildes, was sich als Schattenseite der Aufklärung zeigt.

Dennoch blickt Simmel nicht pessimistisch in die unsichere Zukunft der modernen Kultur, sondern er erkennt als Ausweg und Chance – wiederum in Anlehnung an Nietz-

---

<sup>838</sup> In den Gedankengängen über die Veränderung der Raum- und Zeitperspektive durch die Bewegung des Geldes erweist sich Simmel neben Marx und Weber als ein soziologischer Klassiker, der sich mit der Globalisierungsproblematik befasst hat. Simmels Beitrag zur aktuellen Globalisierungsdebatte wird später präzise erörtert, wenn der Nutzen des Theorienvergleichs zwischen Bourdieu und Simmel im Kontext der Globalisierung diskutiert wird.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

sches Orientierungsangebot für das Seelenheil – die Lebenskunst des autonomen, selbstbewussten Individuums. Inwieweit Simmel von der Leitidee einer autonomen Lebenskunst als Quelle des individuellen Seelenheils inspiriert wird, zeigt sich in seiner Behandlung der räumlichen und zeitlichen Stilbestimmtheiten des modernen Lebens, die er mit „Distanz“, „Rhythmus“ und „Tempo“ bezeichnet. Dabei betont Simmel als Herausforderung der Moderne an das Individuum die Strukturierungsleistung des Alltagslebens nach den drei genannten Dimensionen, wobei die Gesellschaft den Einzelnen keine allgemeinverbindliche Orientierung für seine Lebensführung mehr anbieten kann. So ist ein Bindeglied zwischen Nietzsches Überlegung zur autonomen Lebenskunst und Simmels Ansatz zum individualistischen Lebensstil ihr auf das Konzept des autonomen Individuums rekurrerendes Modernitätsverständnis. Auf der Basis von Nietzsches Überlegungen zur Souveränität des Individuums, die Lebensgestaltung selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen, kommt Simmel zu der Idee, die Pluralisierung der modernen Lebensstile im Zusammenhang mit der Kategorie des Individuums zu analysieren. Als einziger Soziologe bemüht sich Simmel darum, das historische Verhältnis von gesellschaftlicher Rationalisierung und personaler Individualisierung am Leitfaden des Geldes zu erläutern. Das einzelne Individuum erhält gerade durch die gesellschaftliche Rationalisierung die Freiheit zur Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und die damit verbundene Chance zur autonomen Lebensgestaltung. (Kap. II)

Die dargestellten Parallelen verweisen darauf, welche Bedeutung Simmels Berührung mit Nietzsches Verständnis der Moderne für sein sozialpsychologisch ausgearbeitetes Lebensstilkonzept hat. Ohne Nietzsche wäre Simmel nicht auf die Idee gekommen, vorrangig die Individuen als Trägersubjekte der Lebensstile zu analysieren. Von großer Bedeutung ist hierbei, dass Simmel in der Denktradition Nietzsches die Formgestaltung des Lebens nicht nur in ästhetisch-expressiver Hinsicht betrachtet, sondern auch im Hinblick auf die rationale Organisation alltäglicher Lebensführung im Sinne Webers. In der Lebenspraxis bedeutet nämlich die Stilisierung nichts anderes als die Strukturierung des dargebotenen Materials.

Dieses pragmatische Stilverständnis fehlt Bourdieu, wie ich später diskutieren werde, trotz seiner starken Bezugnahme auf Webers Konzept der Lebensführung. Simmels Überlegung zur rationalen Methode der Lebensführung findet bei Bourdieu keine Berücksichtigung. Das liegt daran, dass Bourdieu, ungeachtet der Modernisierungstheorie, wegen seiner empirischen Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse auf der Fortdauer der sozialen Standesunterschiede beharrt. Infolgedessen tauchen weder die für die deutsche Kulturtheorie spezifische Rationalität, noch die damit zusammenhängende Individualisierung in seiner Lebensstilanalyse auf. Aus seiner Annahme der ununterbrochenen Geltung der Klassenkategorie betrachtet er stattdessen die Idee des autonomen Individuums oder der Individualisierung lediglich als Ideologie der Moderne. So ist es nur logisch, dass Bourdieu Nietzsche als Vordenker des Individualismus' aus einem völlig anderen Blickwinkel betrachtet.

### **Bourdieu's Nietzsche-Lektüre**

Nietzsche ist für Bourdieu von geringem Interesse, weil er als Philosoph die soziale Konstituiertheit des Individuellen übersieht und so die Illusion individueller Freiheit zum Kern der Subjektphilosophie macht. Bourdieus Habituskonzept zufolge kann sich kein Individuum von der Struktur und den Zwängen gesellschaftlicher Machtbeziehungen befreien. Die Rede von individueller Freiheit zur autonomen Lebensgestaltung gilt nur für privilegierte Mitglieder der Gesellschaft, die über ausreichend materielle und kulturelle Kapitalressourcen verfügen. Die von Nietzsche und Simmel gepriesenen autonomen Lebenskünstler, die aus eigener schöpferischer Kraft sich selbst und ihr eige-

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

nes Leben zu einem Kunstwerk zu machen vermögen, gehören gemäß seiner Ressourcentheorie der kulturellen Kapitalfraktion innerhalb der herrschenden Klasse an: Aus ihrer günstigen Position in der Hierarchie verfügen sie über das notwendige, durch Bildung erworbene kulturelle Kapital.

Mit dieser Ressourcentheorie versucht nun Bourdieu, das durch den Übermenschen und die Herrenmoral gekennzeichnete, elitäre Menschenbild Nietzsches und dessen Topoi „Selbstbewusstsein“, „Individualität“ und „persönliche Autonomie“ als einen realitätsverkennenden Mythos zu entlarven. Dazu bestreitet er den „kulturellen Kommunismus“, nach dem das überlieferte kulturelle Erbe allen Gesellschaftsmitgliedern gleichermaßen zugänglich sei. Im Einwand gegen diese Annahme betont Bourdieu, dass diejenige Klasse, deren alltägliche Lebensführung zeitlich und finanziell an existenzielle Zwänge gebunden ist, vom Zentrum der herrschenden Kultur ausgegrenzt sei. In dieser Hinsicht teilt er mit Halbwachs die Idee des Zusammenhangs zwischen sozialen und mentalen Strukturen, den Lebensbedingungen der Klasse und der Hierarchie kultureller Bedürfnisse, wie ich weiter oben thematisiert habe. Dieser Aspekt geriet nicht in Nietzsches Blickfeld, weil er als typischer Existenzphilosoph zur Antisozio-logie neigte und als solcher die Problematik sozialer Ungleichheit auf die Frage individueller Persönlichkeitsunterschiede in Begabung und Leistung zurückführt. Dagegen entwickelte er seine Idee des Übermenschen im Zeichen des Persönlichkeitskults, der über soziale Hindernisse hinaus wächst. Daneben befürwortete er eine liberale und elitäre Herrschaftsform, und bejubelte nicht den Aufstieg der um die Besserstellung der Arbeiterklasse bemühten deutschen Sozialdemokratie seiner Zeit.

Den Elitizismus Nietzsches lehnte Bourdieu ab, weil sich der einzelne Mensch, nach seinem Habituskonzept gefangen in der verhängnisvollen Struktur gesellschaftlicher Herrschaftsbeziehungen, nur innerhalb der „Grenze seines Hirns“ bewegt und somit nicht zur „Überwindung sowie Transformierung des Selbst“ befähigt ist, von der Nietzsche ausging. Bourdieu war der Meinung, Nietzsches Persönlichkeitskult diene der ideologischen Verschleierung der Klassenherrschaft.

Im Vortrag über die Rolle der Bildung für den Persönlichkeitskult entwerfe Nietzsche, so argumentiert Bourdieu in den *feinen Unterschieden*, zur Unterscheidung zwischen der hohen Kultur der Bildungselite und niedriger Massenkultur einen Katalog ihrer jeweiligen persönlichen Charaktereigenschaften: „[...] dem Seltenen, Distinguierten, Ausgewählten, Einzigartigen, Exklusiven, Unterschiedlichen, Unersetzbaren, Unvergleichbaren, Originellen, und dem Alltäglichen, Gewöhnlichen, Gemeinen, Banalen, Beliebigen, Durchschnittlichen, Gewohnten, Trivialen.“<sup>839</sup>

Mit diesen gegensätzlichen Eigenschaften von Kulturelite und Masse sind für Bourdieu die typischen Habitusformen der oberen und unteren Klasse beschrieben. Diese führte aber Nietzsche auf die Unterschiede in der individuellen Natur zurück. So diene Nietzsches Lehre individueller Wertunterschiede nach Bourdieus Lesart als das „Fundament der symbolischen Auseinandersetzung um Sein und Schein“ zwischen den sozialen Klassen.

Diese Betrachtung Nietzsches durch Bourdieu macht verständlich, warum der Kategorie Individuum innerhalb seiner Lebensstilanalyse kein Platz eingeräumt wurde und auch, warum Bourdieu kein ausgearbeitetes Konzept eines widerstandsfähigen Subjekts vorlegte. Es stellt sich die Frage, wie es sich erklären lässt, dass Simmel und Bourdieu Nietzsches Werk auf so unterschiedliche Art lasen und beurteilten?

Eine präzise Antwort darauf findet sich meines Erachtens in dem Eingebundensein der beiden Autoren in die französische bzw. deutsche Soziologie, die in ihren Beziehungen zur Philosophie in einem fundamentalen Gegensatz stehen: Während Simmel als einer der Gründerväter der deutschen Soziologie die fruchtbaren Ideen der Lebens- und Kulturphilosophie Nietzsches in seine soziologische Version einarbeitete, produ-

<sup>839</sup> Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 392-398; 649.

zierte Bourdieu seine soziologische Arbeit in strikter Abgrenzung von der französischen Philosophie, besonders von den Subjekt- bzw. Existenzphilosophien von Bergson bis Sartre.

## Die Bedeutung der Standortgebundenheit

Bourdieu hat die Prägekraft der durch den „soziologischen Imperialismus“ gekennzeichneten Durkeim-Schule nicht vollständig überwunden. Daher befasste er sich kaum mit der im Lager der Modernisierungstheoretiker entstandenen Frage nach dem Perspektivenwandel alltäglicher Lebensführung im Zeitalter der durch „Multioptionsgesellschaft“, „Globalisierung“ oder „Multikulturalismus“ gekennzeichneten Postmoderne, die im Mittelpunkt der Forschungsarbeiten der deutschen „Projektgruppe“<sup>840</sup> steht. Hier zeigt sich noch einmal Bourdieus Forschungslücke, durch die Überbetonung der Klassentheorie die Relevanz der Modernisierungstheorie und des damit zusammenhängenden Individualisierungstheorems zu vernachlässigen.

Der Ausgangspunkt dieser Forschungsarbeit ist die Diagnose der aktuellen Gesellschaftsentwicklungen im Zeichen von Individualisierung, Wertewandel, Pluralisierung der Lebensstile sowie Rückgang der Normalbiographie, die insgesamt als spezifische Zeichen für die reflexive Modernisierung interpretiert werden. Ausgehend von dieser Modernisierungstheorie, untersucht die Gruppe die gegenläufigen Auswirkungen der genannten strukturellen Entwicklungen, die sich in dem veränderten Sinn alltäglicher Lebensführung zeigt: Die Organisation des Alltags ist keine vorgegebene Selbstverständlichkeit mehr, sondern wird immer mehr zu einer „aktiven Konstruktion und Leistung des Individuums“, die den „Charakter von Arbeit“ hat.<sup>841</sup> So betont Voß,<sup>842</sup> dass „das System der Lebensführung unaufhebbar von jeder Person in Auseinandersetzung mit ihren Lebensbedingungen und in Bezug auf ihre spezifische soziale Situation konstruiert, alltäglich praktiziert und erhalten [...] bei Bedarf auch wieder verändert werden muß“. Diese Konstruktionsleistung des Alltags hat ihm zufolge die zeitliche, räumliche, sachliche, soziale und emotionale Dimension, die das einzelne Individuum nach eigener Relevanzsetzung klar definieren und regeln muss. Hier macht Voß klar, dass Lebensführung primär als Praxis verstanden wird, aber nicht „als Rahmen der individuell-kulturellen Stilisierung mit dem Ziel sozialer Distinktion“, was es für Simmels und Bourdieus Verständnis ist.<sup>843</sup>

Diese Gedankengänge der „Projektgruppe“ beleuchten, dass Bourdieu den Perspektivenwandel alltäglicher Lebensführung im Verhältnis zum sozialen Wandel nicht beachtet hat. In diesem Punkt grenzt sich sein Lebensstilkonzept von der simmelschen Konzeptualisierung des Lebensstils ab, das vorwiegend im praktischen Kontext einer rationalen Organisation alltäglicher Lebensinhalte verwendet wurde. Simmel legt einen starken Augenmerk auf die Herausforderung der Moderne, das komplexer und unübersichtlicher werdende Kulturleben dem einzelnen Individuum jenseits von Schichten und Klassen die Fähigkeit abverlangt, die alltägliche Lebensführung in eigener Art zu strukturieren. Unter diesem Aspekt behandelt Simmel die Dimension von Raum und Zeit innerhalb seines Lebensstilkonzepts. So bietet Simmels Lebensstilkonzept einige bemerkenswerte Vorüberlegungen, die im hohen Maße im Einklang mit der Konzeptualisierung der Lebensführung durch die Projektgruppe stehen.

---

<sup>840</sup> Hierzu gehören z. B. Kudera, Wollte, Behringer, Voß. Siehe Projektgruppe, Lebensführung.

<sup>841</sup> Ebd., S. 10.

<sup>842</sup> Ebd., S. 34.

<sup>843</sup> Vgl. ebd., S. 32.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Simmels Lebensstilansatz scheint die Lücke im Lebensstilkonzept Bourdieus zu schließen, die Rolle des Subjekts als Konstrukteur des Alltags zu vernachlässigen. Jedoch ist das nicht der Fall. Nach Bourdieus Ressourcentheorie ist Simmels psychologische Diagnose der modernen Unruhe allzu undifferenziert. Denn sie gilt nicht für alle modernen Menschen, sondern nur für die spezifischen Klassen und Schichten, deren alltägliche Lebensführung, gebunden an existenzielle Zwänge, kaum Raum für Stil oder ästhetische Kontemplation bietet. Daraus ist zu schließen, dass diejenige Klasse, die über Zeit verfügen kann, die mit den alltäglichen Zwängen verbundene Hektik und Unruhe nicht kennt. So reduziert Bourdieu die Ruhe bzw. die Unruhe in der modernen Seele auf die Verteilung der Ressourcen.

Einen ähnlichen Einwand würde Bourdieu gegen Simmels Stilverständnis erheben, das die Dimensionen des Praktischen und des Ästhetischen vereinigt. Grob schematisch argumentiert Simmel, dass diejenigen, die den praktischen Zweck des beruflichen Erfolgs anstreben, der alltäglichen Lebensführung eine rational-systematische Form zu geben suchen, die Individualität Suchenden aber eine ästhetische Form der Lebensführung bevorzugen. (Kap. II) Demgegenüber macht Bourdieu deutlich, dass die Akzentsetzung auf die praktische Bewältigung oder die rein ästhetische Formgestaltung der Lebensführung ein entscheidender Aspekt zur Klassifikation der Lebensstile nach der Klassenzugehörigkeit ist.

Ich möchte betonen, dass diese Gedankengänge Bourdieus und Simmels ihre Wurzeln in den unterschiedlichen kulturellen Traditionen Frankreichs und Deutschlands und der damit zusammenhängenden, nationalspezifischen Mentalität haben. Dabei muss berücksichtigt werden, dass von großen nationalspezifischen Kultur- und Mentalitätsunterschieden heute aufgrund der zahlreichen Kulturaustausche nur schwer gesprochen werden kann. Bourdieu fasst beispielsweise den Begriff Kultur im Rückgriff auf die eigene nationale kulturelle Tradition sehr eng, ebenso die personengebundene Bildung oder den Stil im Zeichen von Geschmack, Sprech- und Benehmensweise und Haltung. Der Kern der durch den Katholizismus beeinflussten französischen Kultur ist das Primat der Form vor dem Inhalt, des Ästhetischen vor dem Praktischen. Dieser ästhetische Formalismus hat aber eine geringfügige Bedeutung in der deutschen, stark vom Protestantismus geprägten kulturellen Tradition. Das gilt mindestens für Simmels Zeit, in der Wert auf die Innerlichkeit gelegt wurde. Ohne Berücksichtigung der Eigenheiten der französischen und deutschen Kultur führt der Vergleich der für die Lebensstilanalysen zentralen Gedankengänge Bourdieus und Simmels zu systematischen Missverständnissen. Ein Vergleich zwischen deutscher und französischer Kultur eröffnet deshalb einen vorzüglichen Zugang, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer Lebensstilkonzepte zu vergleichen.

### **Zum Kulturvergleich von Deutschland und Frankreich am Beispiel des Lebensstils**

Um den Stellenwert des Vergleichs der deutschen und französischen Kulturtraditionen zu erläutern, behandle ich in diesem Abschnitt die gemeinsame Thematik der Lebensstilanalysen Bourdieus und Simmels: „Verdinglichung der Kultur“. Diese Thematik greifen Bourdieu und Simmel aus erstaunlich ähnlicher kritischer Reflexion des „inhumanen“ Charakters der modernen Kultur auf. Dennoch richten sie ihren jeweiligen Fokus auf zwei sehr unterschiedliche Aspekte.

Simmel greift am Beispiel des deutschen Lebensstils die neuzeitliche, vorherrschende Dingliebe als Zeichen für die Verdinglichung der modernen Kultur auf. Den Entfremdungsprozess des Menschen von der Kultur versteht Simmel als einen doppelten Prozess: die Subjektwerdung des Objekts und die Objektwerdung des Subjekts. Die Kultur der Dinge, ursprünglich für die Kultivierung der Person und das Wohlerge-

hen der Menschen geschaffen, führt ein von ihrem Schöpfer unabhängiges Eigenleben und unterwirft ihn ihrer Macht. Mit der kulturtheoretischen Formel Simmels heißt das: die Dominanz der objektiven Kultur über die subjektive, der Sieg der Sachkultur über die Kultur der Person. Einen maßgeblichen Beitrag zu dieser paradoxen Entwicklung der Kultur leistete der durch die Steigerung der Kunst zur Ersatzreligion gekennzeichnete Zeitgeist der ästhetischen Moderne und die damit einhergehende zunehmende Tendenz zur ästhetischen Alltagsgestaltung, die zur Vergötterung kunstgewerblicher Dinge führte.<sup>844</sup> In der fetischistischen Dingliebe beherrschen die Dinge die Menschen.

Simmel behandelt die Thematik der Dingliebe im Kontext einer allgemeinen Kulturtheorie. Ihr Leitmotiv entsteht aus seiner Beobachtung der Veräußerlichungstendenz des durch die Innerlichkeit und Schlichtheit charakterisierten, traditionellen deutschen Lebensstils seit der Gründerzeit. Für Simmel und seine Zeitgenossen war der Geltungsverlust des deutschen Lebensstils ein bedrohliches Zeichen dafür, dass die Identität der tradierten nationalen Kultur durch die Einflüsse einer fremden – besonders der französischen – Kultur erschüttert wurde. Darüber hinaus waren sie auf der Suche nach dem Weg zur Wiederentdeckung der deutschen kulturellen Werte „Innerlichkeit“ und „geistige Tiefe“. Aus diesem Kontext erklärt sich die Erfindung des gegensätzlichen Begriffspaares von Kultur und Zivilisation, das eine breite Verwendung in den deutschen Kulturkritiken dieser Zeit fand. Simmel scheint auch sein Konzept eines „innenorientierten“ und „subjektzentrierten“ Lebensstils aus dem Motiv der Wiederentdeckung der nationalen Kulturtradition entwickelt zu haben.

Eine Fortsetzung der Thematik „Verdinglichung der modernen Kultur“ findet sich heute in Bourdieus Kritik an der durch den ästhetischen Formalismus gekennzeichneten französischen Kultur im Spiegel des noblen, ästhetizistischen Lebensstils der Oberklasse. Der gehobene Lebensstil dieser Klasse charakterisiert sich durch den „Kunstfetischismus“ bis zu einem Grad, bei dem die substanziellen Werte des Menschlichen für die perfekte Darstellung der ästhetischen Form zurückgesetzt werden. Gegen dieses „verkehrte“ Verhältnis von Form und Inhalt entwickelte Bourdieu von Anfang an eine politische Kulturkritik.

Bourdieu's vehement vorgetragenes Interesse an symbolischer Gewalt und symbolischen Klassenkämpfen hat den Charakter einer politischen Debatte. Schwingel weist mit Recht darauf hin, dass Bourdieu stellenweise an marxistischen Kategorien und Gedanken wie Klassenkampf, Warenfetischismus, Emanzipation etc. deswegen anknüpft, weil sie „zur praktischen Lösung konkreter Theorie- und Forschungsfragen herangezogen werden“ können.<sup>845</sup>

### **Primat des Praktischen vor dem Ästhetischen, oder des Ästhetischen vor dem Praktischen?**

Bis zum Ersten Weltkrieg waren die Franzosen für die Mode und die Kunst und die Deutschen für die praktischen Dinge wie Technik bekannt. Ein fundierter historischer Hintergrund dieser Vorstellungen fand sich in den Merkmalen der traditionellen deutschen und französischen Lebensstile. Spezifisch für die deutsche Kultur war das Primat des Praktischen vor dem Schönen, wogegen es in der französischen Kultur umgekehrt war.

Folgt man Bourdieus Gedankengängen zum Distinktionsspiel als treibender Kraft des Lebensstils in Frankreich, dann gehört zum „französischen“ Lebensstil der ästheti-

<sup>844</sup> Wie ich im vorangegangenen Teil dargestellt habe, hängt die Suche moderner Menschen nach den ästhetischen Sensationen und Reizen im Alltagsleben mit ihrer seelischen Heimatlosigkeit zusammen, die der Verlust des auf dem Christentum basierenden, allgemeinverbindlichen traditionellen Weltbildes hervorbrachte.

<sup>845</sup> Schwingel, Bourdieu, S. 28.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

sche und expressive Schmuck. Simmel betont in seiner Konzeption die Bedeutung von Distanz, Rhythmus und Tempo sowie die Konstruktionsleistung des Subjekts im Rahmen der Lebensführung. Dass diese Kulturmuster auch heute in der Denk- und Lebensweise der Deutschen Gültigkeit besitzen, bestätigen die weiter oben erwähnten Forschungen der „Projektgruppe“.

Simmel stellt in seinem Aufsatz *Germanischer und klassisch-romanischer Stil* diese gegensätzlichen und typischen Merkmale der französischen und der deutschen Kultur dar. Er führt in diesem Aufsatz aus, dass in der französischen Kultur Wert auf die soziale Anerkennung durch ein breites Publikum gelegt wird, während in der deutschen Kultur Individualität ohne Zuschauer ganz oben auf der Werteskala steht.<sup>846</sup> (Kap. II)

Simmels Auffassung der Unterschiede zwischen französischer und deutscher Kultur beleuchtet, warum Simmel und Bourdieu die für ihre Lebensstilanalyse relevante Frage nach der praktischen Bewältigung alltäglicher Lebensführung aus ganz unterschiedlichen Perspektiven behandeln. Ebenso behandeln sie auch die für die Stilisierung des Lebens konstitutiven Dimensionen von Distanz und Zeit in einem unterschiedlichen Kontext. Ich werde im Folgenden aufzeigen, wie Simmel und Bourdieu in ihren Lebensstilanalysen die Spezifika der deutschen und französischen Kultur darstellen. Diskutiert wird noch einmal das Thema „Dingliebe“.

---

<sup>846</sup> Simmel, Georg: *Germanischer und klassisch-romanischer Stil*, S. 315.

## Die Eigenheit des deutschen Lebensstils: Primat des Praktischen vor dem Ästhetischen

„Die Schlichtheit gehörte so sehr zum Deutschen, dass das Gegenteil als Ziererei abgelehnt wurde. Innerhalb dieser Schlichtheit hatte sich der eigentliche Lebensstil entwickelt, dessen Stimmung vor allem diese war, mehr zu halten als man versprach, weniger auszudrücken als man empfand, mehr zu besitzen als man zeigte, weniger zu beanspruchen als man erreichen konnte.“<sup>847</sup>

In ihrem Buch *Vom deutschen Lebensstil* liefert Sabine Lepsius eine aufschlussreiche Darstellung über den traditionellen deutschen Lebensstil bis zu den Gründerjahren. Sie steht im Einklang mit der simmelschen Version, daher führe ich zunächst ihre Überlegungen kurz aus. Wie es in dem Zitat ausgedrückt wird, charakterisiert sich der überlieferte deutsche Lebensstil durch die Sinn- und Relevanzsetzung auf die immateriellen und personenbezogenen Kulturwerte wie Schlichtheit, Bescheidenheit und geistiger Tiefe. Diese spezifischen Merkmale des deutschen Lebensstils gingen seit den Gründerjahren verloren, andere Werte wie Äußerlichkeit, Sachlichkeit und Formalität hielten in Lebensbereiche Einzug, vom Essen über die Wohnungseinrichtung bis zur Sprechweise.

„An ihre Stelle traten nunmehr große sogenannte Abschütterungen. Auf alle Äußerlichkeiten wurde der größte Wert gelegt. Nicht mehr Vorträge, Vorlesungen, angeregte Gespräche bildeten den Mittelpunkt der Geselligkeit, sondern die Mahlzeit mit vielen Gänge und Weinsorten. Die feine, etwas gewählte Sprache wich einem schnöden Kauderwelsch, das der Schriftsprache immer unähnlicher wurde. Später hat sich diese dann wieder jenem Kauderwelsch angeähnelte. Die Höflichkeit und die Rücksicht gegen die Mitmenschen wich mehr und mehr einer lieblosen Sachlichkeit; Ehrfruchtbezeugungen gegen das Alter galten als Faxen.“<sup>848</sup>

Als Ursache für die Veräußerlichung des deutschen Lebensstils greift Lepsius die damals zum „Kulturmenschen“ gehörende „Dingliebe“ im Zeichen des Warenkonsums an.<sup>849</sup> Sie grassierte nicht nur bei den von mannigfaltig stilisierten Kulturgütern schnell zu verlockenden Frauen. Mit der Erhöhung des materiellen Lebensstandards wurde das „Einkaufen“ zur Mode der Zeit, mit dem man plötzlich einen großen Teil des Lebens verbrachte. Wie heute vergaß man im Konsumrausch, dass das gemeinschaftliche und familiäre Leben für die fetischistische Dingliebe geopfert wurde und dass „die Dinge nur das Leben bequemer machen oder es verschönern sollten“.<sup>850</sup> Die negative Konsequenz davon, dass die Dinge ins Zentrum des modernen Kulturlebens rückten, war der Rückgang der Kultivierung der Persönlichkeit. Man begann, eigene Persönlichkeitswerte durch eine Fülle stilisierter Dinge zu repräsentieren.

„Die Persönlichkeit erschöpft sich im Dinggefühl, da der vom Ding Besessene sein Persönlichstes hinaus verlegt in die Dinge. Sie zeigen seinen Geschmack an, seine Einbildungskraft, seinen Sinn für Verhältnisse, Rhythmus, Stil, Anmut, Echtheit, Behagen, Gastfreundschaft und Menschenliebe. Kurzum fast alle Eigentümlichkeiten haben einen Ausdruck in den Gegenständen gefunden, die ihn umgeben, so dass er sich nicht mehr verpflichtet fühlt, sein Wesen damit zu durchtränken. Die Leidenschaft, die er auf das Ding verwendet, läßt es ihn schließlich als Zweck empfinden, zu dessen Mittel er herabsinkt [...]. Er fühlt, sie werden ihn erläutern, entschuldigen

<sup>847</sup> Lepsius, Sabine: *Vom deutschen Lebensstil*, S. 14.

<sup>848</sup> Ebd., S. 15f.

<sup>849</sup> Der Kulturkonsum vor dem Weltkrieg schien so fieberhaft zu sein, wie der heutige. Dies zeigt sich in Sombarts Darstellung über die Kultur- und Lebensstilindustrie.

<sup>850</sup> Ebd., S. 17.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

gen, man wird ihn dulden, ja feiern ihretwillen, ihn anerkennen, obgleich er durch sie zu einem Schemen wurde.“<sup>851</sup>

Lepsius beschreibt das Unbehagen an der modernen Kultur als eine Verschiebung des Mittels zum Zweck. Ein Thema, das Simmel in der *Philosophie des Geldes* viel systematischer behandelt. Ursprünglich waren die Dinge für die Menschen da. Aber in der Moderne, in der sich die Dinge unabhängig von ihren Schöpfern entwickeln, kehrt sich dieses Verhältnis um: Die Menschen beginnen, für die Dinge zu leben.

Bemerkenswert ist, dass Lepsius, ähnlich wie Bourdieu, die soziologische Ursache für den Warenfetischismus aus der Zeichentheorie herleitet. Die den Menschen organisch umgebenden Dinge und Gegenstände werden „verherrlicht“, weil sie als „symbolische Geheimzeichen“ fungieren, „an denen wir nicht nur seine (des Menschen) Lieblingsbeschäftigungen und seinen Geschmack, sondern auch seinen Geist und besonderen Rhythmus, die Überlieferungen seiner Familie, ja seinen Charakter und sein Herz erkennen“.<sup>852</sup> Als symbolisches Ausdrucksmittel der Persönlichkeit ersetzt das Ding „das schöne Sein durch den schönen Schein, die Sachlichkeit durch die Sachen, deren Daseinszweck sich verschiebt. Bücher werden um ihres schönen Einbandes willen angekauft – der Inhalt ist meist nebensächlich.“<sup>853</sup> Die Abhängigkeit vom Besitz der Dinge wurde so weit getrieben, dass der Mensch das Ding als Zweck empfand, zu dessen Mittel er herabsank.

„Das Ding wurde zur Krankheit der Zeit. Es überflutete die Erde, die Häuser. Man war *genötigt*, bewusst Stellung dazu nehmen und sich zu wappnen, wenn der Sachenwahn nicht zerstörend wirken sollte; denn das Ding führt ein selbständiges Leben: es wird geschont, verehrt, die Menschen dienen ihm alle ausnahmslos. Es ist für viele Frauen gleichbedeutend mit Lebenszweck; es wird gepflegt, geputzt, geölt, gekittet, geflickt, aufpoliert, eingemottet, vor Sonne, vor Fliegen und Holzwürmern geschützt, wird chemisch gereinigt, in Seidenpapier, in Watte gewickelt und unter eine Glasglocke gestellt. Aber wie alle Sklaven, die verhätschelt werden, rächt es sich.“<sup>854</sup>

Diese Veräußerlichungstendenz im deutschen Lebensstil, der Bruch mit der überlieferten kulturellen Tradition, entsteht nach Lepsius aus der materiellen Wohlstandserhöhung durch die technische und industrielle Entwicklung, die „das weit zurückliegende, schlichte, ganz und gar geistig gerichtete Deutschland vor 1870“ nicht kannte.<sup>855</sup> Der überlieferten Tradition überdrüssig, suchten nun breite Bevölkerungsschichten, denen der erhöhte materielle Standard seit 1870 zuteil wurde, nach äußerlicher Sensation und materiellen und ästhetischen Genüssen, die den traditionellen deutschen Lebensstil zur „Stilunsicherheit“ oder „Formlosigkeit“ führten.<sup>856</sup> Ohne die überlieferten Traditionen zu pflegen und umzuformen, wurde es dann zur Mode, Elemente der Wohnungseinrichtung von „angewandten Künstlern“ entwerfen zu lassen.<sup>857</sup> Alles stellte nun „etwas individuell Entworfenenes für sich“ dar: Die Gäste eines solche Hauses mussten ein „konventionelles, rein formales“ Ritual der Geselligkeit durchführen, solche Gegenstände beurteilen, vergleichen, bewundern, ohne wirkliche emotionale Teilnahme.

---

<sup>851</sup> Ebd., S. 18.

<sup>852</sup> Ebd., S. 17.

<sup>853</sup> Ebd., S. 21.

<sup>854</sup> Ebd., S. 17f.

<sup>855</sup> Ebd., S. 26.

<sup>856</sup> Ebd., S. 43.

<sup>857</sup> Ebd., S. 44.

Nach Lepsius kam diese neue Kulturerscheinung dadurch zustande, dass die fremden – meistens französischen – Lebensformen ohne Umbildung gedankenlos übernommen wurden. Lepsius macht hier deutlich, dass „der Stil gar nichts mit Reichtum zu schaffen hat“,<sup>858</sup> jedenfalls in Deutschland, dessen kulturelle Tradition die Schlichtheit gegen expressive Aufmachung, die Herzlichkeit bzw. Innerlichkeit gegen Heuchelei und Oberflächlichkeit setzt. Ebenso betont Lepsius, dass die Bildung, bezogen auf Deutschland, nichts mit dem materiellen Haben oder akademischen Wissen, sondern mit dem persönlichen Sein zu tun hat: „Weder was man hat, noch was man weiß, macht die Bildung aus, sondern ausschließlich was und wer man ist, also das Sein des Menschen.“<sup>859</sup> In dieser Hinsicht unterscheidet sie den deutschen Lebensstil von dem anderer europäischer Völker, denen „eine konventionelle rein formale Liebeshwürdigkeit so zur zweiten Natur wurde, dass sie von dem wirklichen, innerlichen Ergriffensein nicht mehr zu unterscheiden ist“.<sup>860</sup> Lepsius schließt mit der Ansicht, dass nicht die Nachahmung des an ästhetischer Sensation orientierten Lebensstils, sondern die Erneuerung der geistigen Haltung, mit Stolz und Grazie arm zu sein können, den zukünftigen deutschen Lebensstil ausmachen soll.

### **Simmels Auseinandersetzung mit der Veräußerlichung des deutschen Lebens seit 1870**

Simmel thematisiert in seinem Aufsatz die *Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870* den durch Lepsius dargestellten Zusammenhang zwischen fetischistischer Dingliebe der Neuzeit und Veräußerlichung des deutschen Lebensstils seit den Gründerjahren im Kontext des Zweck-Mittel-Verhältnisses. Simmel deutet zunächst die Veräußerlichungstendenz des Lebens als ein Anzeichen dafür, dass der Orientierungskontext des traditionellen deutschen Lebensstils, charakterisiert durch den Vorzug der „Innerlichkeit“ vor „Äußerlichkeit“ und des „Praktischen“ vor dem „Ästhetischen“, verändert wurde. Eine wichtige Rolle für den Geltungsverlust des traditionellen nationalen Lebensstils spielt eine zunehmende Verwischung der Grenze zwischen eigener und fremder Kultur durch ein Überangebot vielfältiger Stile aus verschiedenen Epochen, Nationen und Kulturen, das die bereits damals nationale Grenzen überschreitende Geldwirtschaft auf den Markt bringt. Für Simmel und seine zeitgenössischen deutschen Autoren scheint der damit einhergehende Verlust der traditionellen Orientierungssicherheiten schwer akzeptierbar gewesen zu sein, weil sich die Konsequenzen in dem negativen Zustand der Entwurzelung, Heimatlosigkeit zeigten.

Konfrontiert mit dieser Herausforderung seiner Zeit, war Simmel auf einer Orientierungssuche, die zur Wiederbelebung der traditionellen deutschen Werte beitragen sollte.<sup>861</sup> In diesem Kontext nimmt er die fetischistische Dingliebe moderner Menschen als Ausgangspunkt für seine kritische Auseinandersetzung mit dem Unbehagen an der modernen Kultur. Das Aufkommen der fetischistischen – kunstgewerblichen – Dingliebe wurde durch das Eindringen der Kunst in den Alltag ausgelöst. Das wurde dadurch hervorgerufen, dass die ästhetische Attitüde zur Welt und den Menschen, welche die äußerlich-expressive Schönheit des Lebens wertschätzt, an die Stelle des reli-

---

<sup>858</sup> Ebd., S. 65.

<sup>859</sup> Ebd., S. 63.

<sup>860</sup> Ebd., S. 68.

<sup>861</sup> Simmels Versuch ist vergleichbar mit der heutigen, in den Entwicklungsländern beobachtbaren Tendenz zum „Neutraditionalismus“, zu verstehen als Bewegung heterogener nationaler Kulturen gegen die Globalisierung unter dem Diktat der „McDonaldisation“. In Bezug auf seine Einsicht in die negativen Konsequenzen der sozialstrukturellen und kulturellen Umbrüche in der Frühphase des Kapitalismus interpretiere ich Simmel als Brückenbauer für die aktuelle Globalisierungsdebatte. Diesen Aspekt erörtere ich später näher in einer vergleichenden Diskussion über Bourdieus Beitrag zur Globalisierungsdebatte.

giösen Weltbildes trat, das einen Orientierungskontext für eine ethisch und moralisch verantwortliche Lebensführung seit dem Mittelalter bildete. Mit der Abwendung des Lebensideals von der Religion hin zur Ästhetik verbreitete sich der Trend zur ästhetischen sowie technischen Ausgestaltung des Alltagslebens in den meisten europäischen Ländern am Ende des 19. Jahrhunderts.

Kulturgeschichtlich ist die Ästhetisierung des Lebensstils generell ein Signum für die Durchsetzung der ästhetisch-literarischen Moderne. Den historischen Durchsetzungsprozess begrüßt Simmel eher negativ. Denn er verweist auf die Dominanz der technischen Zivilisation über die geistige Kultur, für den Sieg des praktischen Materialismus' über den Idealismus, dessen negative Folge sich als „Veräußerlichung des Lebens“ in Deutschland zeigte.<sup>862</sup> Hier sieht Simmel im Einklang mit Lepsius die Erhöhung des materiellen Wohlstandes breiter Bevölkerungsschichten als „Ausgangspunkt für alle erdenklichen Arten der ästhetischen Verfeinerung“, „die Ausgestaltung der Wohnungen, das daraus wachsende Interesse an allen dekorativen Künsten, insbesondere am Kunstgewerbe, die geistige Aufmerksamkeit für gewisse Äußerlichkeiten“.<sup>863</sup>

Lepsius' und Simmels Kulturkritik differieren darin, dass Simmel den „Mangel am Definitivum der Seele“ durch die Säkularisierung der Welt als Ursache für die „Leidenschaft für die Technik“ und die „Suche nach ästhetischen Sensationen und Reizen“ erklärt. Das der moderne Mensch die Individualisierung bzw. den Narzissmuskult so weit treibt, dass er, um es mit Bolz auszudrücken, zu einem selbstgemachten Gott wird, hat mit der neuen Orientierungs- und Sinnsuche zu tun. Die Ästhetisierung des Lebensstils bot die Möglichkeit für den Einzelnen, seinen Wunsch, um jeden Preis „anders zu sein“, ausleben zu können. Die Tendenz zur Stilisierung der Lebensumgebung durch kunstgewerbliche Gegenstände verbreitete sich in dem Maße, so Simmel, dass die modernen Hausfrauen darüber klagten, „dass die Pflege der Wohnungsausstattung einen förmlichen Fetischdienst fordere“.<sup>864</sup> Der deutsche Lebensstil seit 1870 wird somit durch die Herabwürdigung des Menschen zum Diener gegenüber der objektiven Kultur gekennzeichnet.

Diese Beobachtungen scheinen Simmel angeregt zu haben, die Problematik der „Verdinglichung der Kultur“ mit einem allgemeinen kulturtheoretischen Modell zu erklären. Daraus entstand die Problemlage durch die Dominanz der sachlich-dinglichen Kultur über die persönliche Kultur, die „verkehrte“ Beziehung von Mensch und Kultur zu beschreiben. Seine kulturtheoretische Formel lautet: Eine Reihe objektiver Kulturgüter, die eigentlich für die Kultivierung und das Wohlergehen des Menschen geschaffen sind, führen ihr eigenes selbstständiges Leben, unabhängig vom Willen und Interesse ihres Schöpfers, und treten damit in eine entfremdete und feindliche Beziehung zu ihren Konsumenten. Als Beispiel hierfür macht Simmel darauf aufmerksam, dass der häufige Wechsel alltäglicher Gebrauchsgegenstände, das „Verwachsen der Persönlichkeit mit den Gegenständen ihrer Umgebung“<sup>865</sup> verursacht.

Aus der heutigen Sicht trägt Simmels kritische Auseinandersetzung mit der „Veräußerlichungstendenz des Lebens in Deutschland“ mehr oder weniger eine Ideologie des deutschen Nationalismus'. Wobei sich die Entwicklung des Nationalismus' jener Zeit, wie ich später diskutieren werde, nicht auf Deutschland beschränkte, sondern in allen europäischen Länder stattfand. So bezeichnet Simmel die mit der Dingliebe verbundene Leidenschaft für die Technik als „bedrohlich für die innere und geistige Entwicklung Deutschlands“, weil die Technik aus seiner kulturtheoretischen Sicht „lediglich ein Mittel für einen Zweck ist“, aber „ihr ein Selbstzweck zugeschrieben wird“.<sup>866</sup>

---

<sup>862</sup> Simmel, *Tendenzen*, S. 9.

<sup>863</sup> Ebd., S. 10f.

<sup>864</sup> Ders., *Philosophie des Geldes*, S. 638.

<sup>865</sup> Ebd., S. 637.

<sup>866</sup> Ders., *Tendenzen*, S. 11.

Dabei hebt er hervor, dass das „Interesse für die technischen Probleme von Farbe und Raum, Licht und Atmosphäre“ in Deutschland „besondere Impulse aus Frankreich“ erhielt.<sup>867</sup> Unter dem Einfluss der französischen „Zivilisation“ nahm die Bedeutung äußerlicher und technischer Aspekte für den deutschen Lebensstil in dem Maße zu, dass die deutsche Kulturindustrie mit anderen europäischen Industrieländern in der Produktion kunstgewerblicher Gebrauchsgegenstände konkurrierte.

In Übereinstimmung mit den kritischen Stimmen vieler Zeitgenossen betrachtet Simmel den Einfluss der französischen Kultur auf den deutschen Lebensstil mehr oder weniger als Gefahr, die durch „Innerlichkeit“ und „Geistigkeit“ charakterisierte deutsche Kultur und die darauf basierende nationale Identität einzubüßen. Simmels Kulturverständnis wurzelt im Kulturdiskurs des 19. Jahrhunderts und er sah nicht, dass das damals weit verbreitete Gegensatzpaar von „Zivilisation und Kultur“ nach Ansicht heutiger Autoren<sup>868</sup> zu dem politischen Zweck missbraucht wurde, den deutschen „Sonderweg“ auf kultureller Ebene zu rechtfertigen und dabei das Bewusstsein der deutschen nationalen Identität in Abgrenzung zu Frankreich und England zu verstärken.

Dennoch lasse ich Simmels kritische Bemerkung über die Veräußerlichungstendenz des deutschen Lebensstils „nicht lediglich“ als einen ideologisch-politischen Versuch gelten. Geht man dem Zusammenhang zwischen ökonomischer Globalisierung und kulturellem Wandel in Gestalt des Lebensstils innerhalb der aktuellen Globalisierungsdebatte nach, dann stellt sich heraus, dass Simmels Analyse über die paradoxe Entwicklungslogik und die Problemlage der modernen Kultur in gewissem Maße eine universale Geltung jenseits von nationalen Unterschieden aufweist. Die Essenz dieses theoretischen Verdienstes zeigt sich in den drei Themen, die meines Erachtens zur Vertiefung der aktuellen Debatte um Postmoderne und Globalisierung beitragen: die Stillosigkeit der modernen Kultur im Überangebot vielfältiger Stilangebote ohne innere Einheit; der Zwang zur Individualisierung und die autonome Lebenskunst als eines neuen Orientierungspunktes. Diesen Aspekten werde ich im Folgenden nachgehen.

### **Aktualität der Themen Simmels: Individualisierungszwang und Stillosigkeit**

Viele Punkte der aktuellen Globalisierungsdebatte sind schon in der Phase des Frühkapitalismus' aufgetreten. Daher ist es kein Wunder, dass sich Simmel im Rahmen seiner Geldtheorie mit ähnlichen Problematiken befasste. Er thematisierte mit dem Wandel des deutschen Lebensstils am Ende des 19. Jahrhunderts eine auch für die Postmoderne grundlegende Problematik, die der Individualisierung. Der Verlust der Sicherheit, den ein traditioneller Orientierungskontext bot, bürdete den Individuen die Aufgabe auf, das Leben selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen. Ein besonderer Verdienst Simmels besteht in seiner Diagnose, dass die Individualisierung zu einem normativen Zwang wurde und die „Stillosigkeit der modernen Kultur“ zur Folge hatte. Um dies zu verdeutlichen, muss der heutige Stand des Individualisierungsprozesses kurz skizziert werden.

Individualisierung entwickelt sich heute Bolz zufolge dahin,<sup>869</sup> dass das Ziel, anders zu sein als andere, zu einem allgemeinen Zwang geworden ist. Als eine Folge dieser „Modernisierung“ problematisiert er den durch Selbstinszenierung gekennzeichneten „mode- und konsumabhängigen Lebensstil“. Als kulturelle Infrastruktur dient eine Fülle massenhaft hergestellter, standardisierter Sinn-, Orientierungs-, Individualitäts-

<sup>867</sup> Ebd., S. 12.

<sup>868</sup> Siehe Nipperdey, Nachdenken, S. 132ff.

<sup>869</sup> Bolz, Konformisten.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

und Identitätsangebote. Bedroht wird durch diese Form des institutionalisierten und rationalisierten Individualismus' die Entfaltung einer authentischen Individualität.

Diese, für Simmel zukünftige, Entwicklung des Individualisierungszwangs scheint er bereits in der Kolonialisierung der Ästhetik durch die Geldkultur gesehen zu haben, die in der fetischistischen Dingliebe seiner Zeit zum Ausdruck kam. Nach Simmels Analyse entwickelte die Oberklasse bereits damals den „ästhetizistischen“ Lebensstil im Zug von Hedonismus und Narzissmus, der die für die deutsche Kulturtradition spezifische, ethisch verantwortliche Lebensführung zu zerstören drohte. Spezifisch für den ästhetisch-distinktiven Lebensstil dieser Klasse war die „Sucht nach der Originalität“, die zum Kunstfetischismus führte. In diesem gesellschaftlichen und historischen Zusammenhang entstand die Künstlervereinigungen „Sezession“, deren Vertreter, von Werken der modernen Kunst inspiriert, einzelne Gegenstände z. B. für die Wohnungseinrichtung als Kunstwerk entwarfen und vermarkteten. Diese Gruppe leistete einen maßgeblichen Beitrag zur Ästhetisierung des Lebensstils. Simmel stand diesem schrankenlosen Streben nach Originalität kritisch gegenüber, weil es weniger darum ging, „der Individualität einen soliden Inhalt zu geben, als die Äußerlichkeiten der Individualität hervorzukehren, sich von anderen zu unterscheiden, Erstaunen hervorzurufen, indem man das eigene Selbst den anderen als Kontrast entgegensetzte“.<sup>870</sup>

Simmel liefert eine für die heutigen Ansätze zur Multioptionsgesellschaft richtungsweisende kritische Überlegung: Das Subjekt begreift diese kulturellen Errungenschaften nicht immer als Chance, sondern auch als Unfreiheit, eine feindliche Macht, als Qual der Notwendigkeit zu Wahl. Äquivalent zum „Verlust der Einheit“<sup>871</sup> innerhalb der Postmoderne-Debatte thematisierte Simmel die „Stillosigkeit“ in der Pluralität zusammenhanglos nebeneinander stehender Lebensstile als negative Konsequenz der vermeintlichen Individualitätssuche. Hier zeigt Simmel eine ambivalente Haltung gegenüber der bereits zu seiner Zeit herrschenden Tendenz zur Ästhetisierung des Lebensstils. Für Simmel ist die Ästhetik, wie auch für andere deutsche Autoren seiner Zeit, z. B. Schopenhauer und Nietzsche, eine von sozioökonomischen Interessen und Machtverhältnissen unabhängige, autonome Sphäre, welche die modernen Menschen von alltäglichen Zwängen und Lasten befreit. Eine große Bedeutung kommt dieser autonomen Sphäre zu, weil sie der Bewegung des Geldes entgegenwirkt. Angesichts dieses auratischen Kunstverständnisses betrachtet Simmel die Ästhetisierung des Lebensstils einerseits als positives Moment einer Bewegung, die der Nivellierung von Persönlichkeitsunterschieden durch Geld entgegenwirkt. In der Moderne, in der qualitative Unterschiede zwischen Menschen oder Dingen durch die quantifizierende Macht des Geldes sachlicher und „charakterloser“ werden, suchen einzelne Menschen Unterschiede „in der Privatsphäre“ und zwar in dem persönlichen Lebensstil. Wie ich später zeigen werde, wird der Rückzug aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre bei den „apolitisch“ orientierten Deutschen immer von der ästhetischen Kontemplation begleitet.

„Hier feiert der falsche Individualismus wahre Orgien, versucht man doch, jedes Möbelstück zu einem individuellen Kunstwerk zu machen, wodurch seine Funktion als bloße Grundlage und Hintergrund für die Menschen, für ihr Wohnen, ihre Aktivität und ihren Verkehr miteinander völlig aus dem Blick gerät. Die modernen Möbel drängen sich in den Vordergrund, als wären sie von allergrößter Bedeutung, als besäßen sie ästhetische Vollkommenheit; sie sind daher unerträglich auffällig und anmaßend, anstatt sich – wie Möbel es tun sollten und in den besten Perioden auch tun – in die ruhige und friedvolle Allgemeinheit eines konventionellen Stils zurückziehen, in den die individuelle Abwandlung sehr diskret eingebracht werden sollte.“<sup>872</sup>

<sup>870</sup> Simmel, Tendenzen, S. 28.

<sup>871</sup> Welsch, Moderne, S. 175.

<sup>872</sup> Simmel, Tendenzen, S. 29.

Für Simmel ist ein solcher Lebensstil stillos, er strahlt keine aus dem Innern des Menschen kommende, wahre Individualität aus, sondern eine kaufbare Individualität. Simmel sah die paradoxe Entwicklung der modernen Kultur voraus: Gesellschaftliche Rationalisierung ermöglicht über die Versachlichung allgemeiner Lebensverhältnisse zwar die Chance zur autonomen Lebensgestaltung, sie verhindert aber gleichzeitig die Entfaltung einer authentischen Individualität durch die Produktion massenhaft angefertigter, standardisierter Individualitäten.

Das ist auch der Grund, warum Simmel über die Kritik an der Veräußerlichung des Lebens in Deutschland hinaus nach einer Wiederbelebungsmöglichkeit der Innerlichkeit und geistigen Tiefe in der traditionellen deutschen Kultur suchte. Für Simmel war die Stil- bzw. Charakterlosigkeit des modernen konsum- und modeabhängigen Lebensstils ein Zeichen dafür, dass nicht mehr die „Vervollkommnung der Menschen“, sondern die „Perfektionierung der Dinge“ ins Zentrum der Kulturentwicklung gerückt war, dass die ursprüngliche Stellung des Menschen als „Herr über die bisherige Kulturgeschichte“ durch die Dominanz der Sachen und Dinge über unser Alltagsleben allmählich verdrängt wird. Dieses verdinglichte Verhältnis von Kultur und Mensch kann Simmel zufolge nur dadurch überwunden werden kann, dass der moderne Mensch kritisch mit dem reichhaltigen Material des modernen Kulturlebens umzugehen weiß. In diesem Punkt greift Simmel auf Nietzsches Lösungsvorschlag zurück, dass das moderne Individuum eine autonome „Kunst alltäglicher Lebensführung“ für sich ausarbeiten muss, die der Stilisierung seiner eigenen Individualität und seiner Identitätsfindung dient.

### **Autonome Lebenskunst – ein Bindeglied zwischen Nietzsche und Simmel**

Nietzsche ist eine zentrale Figur, die mit ihrer bürgerlichen Moral- und Kulturkritik einen maßgeblichen Beitrag zur Durchsetzung der ästhetisch-literarischen Moderne am Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland leistete und ins Zentrum des damaligen Kulturdiskurses rückte. Die Lehren Nietzsches waren umstritten, wobei sein Werk aufgrund der ungenauen Kenntnis seiner Lehren im Umkreis der ästhetischen und lebensreformerisch stilisierten Subkultur in den Cafés der Großstädte oft missverstanden wurde. In Bezug auf seine aristokratische Lehre des Wertunterschiedes zwischen den Menschen und seine ästhetische Weltbetrachtungsweise wurde Nietzsches Position als ein Plädoyer für den ethisch verantwortungslosen Egoismus interpretiert, der sich der „sozialen“ Frage kaum zuwendet.<sup>873</sup> Diese Nietzsche-Interpretation existiert noch heute.

Simmel interpretierte Nietzsches Werk anders. Er sah, wie Foucault, Nietzsche in erster Linie als einen Ethiker, der in Bezug auf den ethisch verantwortungslosen, hedonistischen und ästhetizistischen Lebensstil den „Materialismus der Gründerjahre und dessen Hohn über die ‚Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des deutschen Reiches‘“<sup>874</sup> kritisierte. Simmel machte darauf aufmerksam, dass die vom Pathos der Distanz zur Masse propagierte aristokratische Sozialethik als Lehre für die „Rechtfertigung eines zügellosen Egoismus“ benutzt wurde, besonders durch die vom „Ästhetizismus“ faszinierten Trägerschichten wie der damaligen Jugend. Der Narzissmus dieser Jugend stützte sich auf den Immoralismus, einer Gesinnung zur „Umwälzung aller bisher gültigen moralischen Maßstäbe, die sich auf Altruismus, Mitgefühl, Tätigsein für

<sup>873</sup> Vgl. Lichtblau, Kulturkrise, S. 98ff. Diese Fehlinterpretation findet sich teilweise in der Nietzsche-Rezeption der Soziologen Tönnies und Weber, die beide aufgrund der prinzipiellen Unversöhnlichkeit von Ethik und Ästhetik eine ambivalente Beziehung zu Nietzsches Werk hatten.

<sup>874</sup> Ebd., S. 124.

die Gesellschaft gründeten“.<sup>875</sup> Mit der ethisch indifferenten und unverbindlichen Haltung entwickelten diese Schichten einen hedonistischen Lebensstil, dem Weber sein Ideal einer ethisch verantwortlichen, durch eine „innerweltliche Askese“ gekennzeichneten Lebensführung gegenüberstellte.<sup>876</sup>

Nach Simmels Lesart ist Nietzsche ein Ethiker, der aus der Kritik gerade an diesem zügellosen Egoismus eine asketische Lebensmaxime in den Mittelpunkt seines Ansatzes zur „autonomen Lebenskunst“ stellte. Nietzsche führte die Dekadenz seiner Zeit auf den „Mangel an einer gewissen Rücksichtslosigkeit gegenüber sich selbst und anderen“ zurück, auf „das Verschwinden von Ehrfrucht und Autorität, auf ein vulgäres Streben nach dem Glück aller“.<sup>877</sup> Mit der „Rücksichtslosigkeit gegenüber sich selbst“ meint Nietzsche die „Härte gegenüber sich selbst“, den „vollständigen Verzicht auf das Vergnügen um des Vergnügens willen“, eine asketische Haltung, die für die Aneignung wertvoller Seinsqualitäten notwendig ist. Dazu schreibt Simmel: „Nicht das Streben nach dem subjektiven Vergnügen empfiehlt Nietzsche uns, sondern genau das Gegenteil, die *objektive Vollkommenheit* an Stärke, Edelmut, Freundlichkeit, Schönheit und geistiger Kraft.“<sup>878</sup>

Von dieser ethischen Position aus, plädierte Nietzsche, quer zur aufsteigenden Sozialdemokratie seiner Zeit, für eine hierarchisch geordnete Organisationsform der Gesellschaft, die auf der Anerkennung natürlicher Unterschiede zwischen den Menschen in Begabung und Wert basiert. Nietzsche wandte sich von der Sozialdemokratie ab, die durch die materielle Besserstellung der Arbeiterklasse die soziale Frage und den Klassenkonflikt zu lösen versuchte. Dies führte zu der Unterstellung, dass er einen auf dem „Geist des Egoismus“ beruhenden Elitizismus vertrete. Für Simmel befürwortet Nietzsche weder die Aristokratie noch die Sozialdemokratie. Nietzsches Anliegen bestand in der Rettung der geistigen Kultur vor dem dominierenden Mammonismus. Für Nietzsche bedeutete die Tendenz zur Veräußerlichung des deutschen Lebensstils den Sieg des Materialismus über den Idealismus, über das überlieferte kulturelle Erbe der durch den Idealismus gekennzeichneten deutschen geistigen Tradition. Über diese kritische Diagnose der innergesellschaftlichen Entwicklung hinaus argumentierte Nietzsche gegen die am naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt orientierte, sich schnell entwickelnde europäische Zivilisation.

Nietzsche sah die selbstüchtig nach Vergnügen strebende Aristokratie einerseits und die nur vom „materiellen“ Interesse gesteuerte Arbeiterklasse andererseits als zwei gegensätzliche soziale Schichten, die unterschiedslos zur „Veräußerlichung des Lebens“<sup>879</sup> beitrugen. Aus dieser sozialetischen Sicht protestierte Nietzsche gegen die verdummende Haltung des Sozialstaats, die am Materialismus orientierte Haltung der Masse zu übersehen und darüber hinaus die nivellierte Massenkultur zu fördern. Nietzsche entwickelte aus der Rückbesinnung auf die in der traditionellen deutschen Kultur verwurzelten Werte „Innerlichkeit“ und „geistige Tiefe“ eine neue Ethik und Ästhetik alltäglicher Lebensführung, die der Konstituierung und Stilisierung eines „souveränen“ Selbst (Foucault) dienen sollte. Nach Simmel entwarf Nietzsche diese Idee der Selbststilisierung als Lösung für den modernen Menschen, die Stabilität seiner geistigen Existenz vor der krisenhaften Entwicklung und Zumutung der europäischen Zivilisation zu schützen. So ist mit der Stilisierung des Selbst bei Nietzsche nicht der ästhetische Schmuck der Persönlichkeitssphäre durch den Konsum von distinktiven, symbolischen

<sup>875</sup> Simmel, Tendenzen, S. 27.

<sup>876</sup> In der Betonung der Innerlichkeit war Weber eins mit Simmels kritischer Betrachtung der Veräußerlichung des Lebens in Deutschland und teilte Simmels Nietzsche-Lesart der Ethik: Die ethische Grundlage des modernen, bürgerlichen asketischen Lebensstils leitete Weber aus Nietzsches *Genealogie der Moral* ab. Vgl. Lichtblau, Kulturkrise, S. 141.

<sup>877</sup> Simmel, Tendenzen, S. 30f.

<sup>878</sup> Ebd., S. 30.

<sup>879</sup> Ebd., S. 31.

Gütern gemeint. Sein Akzent liegt vielmehr auf der Kultivierung einer autonomen Persönlichkeit, die soweit selbstmächtig ist, einen Widerstand gegen die Zwänge und Zumutungen dieser Kultur zu leisten. Eine verlässliche Hilfe ist die individuell ausgearbeitete Formgebung alltäglicher Lebensführung. Ein Beispiel für die individuelle Formgebung ist der Entwurf eines an die Persönlichkeit angepassten Zeitplans, mit dessen Hilfe der Einzelne gegen die Tempobeschleunigung der Zeit die notwendige innere Ruhe setzen kann. Es handelt sich bei Nietzsches Aussagen zur Lebenskunst um seine Konzeption des Individuums als eines autonomen, verantwortungsbewussten Subjektes.

Diese auf autonome Lebenskunst rekurrierenden Gedankengänge Nietzsches waren eine Grundlage des vom Voluntarismus geprägten Lebensstilkonzeptes Simmels, das die konstituierende Rolle des Individuums für die Formgebung alltäglicher Lebensführung betont. Daraus extrapolierte Simmel seine Einsicht, dass die Stil- und Kulturlosigkeit der aus einer Pluralität entstehenden Lebensstile aus der mittlerweile zum normativen Zwang gewordenen Individualisierung erwächst. Dabei weist Simmel die Kulturelite auf ein „individuelles Gesetz“ hin. Unter diesem individuellen Gesetz versteht Simmel die Autonomie des Subjekts, den selbstbewussten Umgang mit den sich stetig wandelnden Erscheinungen des Kulturlebens. In der Vergrößerung der Zahl autonomer Menschen sieht Simmel den Lösungsweg aus den Kulturnöten des modernen Lebens.

Ohne Simmels Bezugnahme auf Nietzsches Moral- und Kulturkritik fällt es schwer zu verstehen, warum Bourdieu und Simmel die räumliche und zeitliche Dimension des Lebensstils in einem so gegensätzlichen Kontext behandeln, dass ein Vergleich unmöglich erscheint. Für Simmel, der sich mit der deutschen Kultur und Nation zu identifizieren suchte, war eine Rückbesinnung auf die ethisch verantwortliche Lebensführung ein Weg zur Wiederbelebung der deutschen, auf die preußischen Tugenden zurückgehenden traditionellen kulturellen Werte. Deren Kern kann als Primat der Innerlichkeit vor Äußerlichkeit, des Praktischen vor dem Ästhetischen zusammengefasst werden. Für Simmel bedeutet Stil nicht nur materielle Ungleichheit, sondern auch pragmatische Alltagsorganisation. Bei ihm hängt es von den Prioritäten des Individuums ab, ob ein ästhetischer oder pragmatischer Zugang zur Formgebung des Alltags bevorzugt wird.

### **Raum und Zeit: zwei konstitutive Dimensionen für die Stilisierung des Lebens**

Simmel und Bourdieu behandeln Distanz und Zeit als bestimmende Faktoren für die Pluralisierung des Lebensstils, betrachten diese Dimensionen aber aus unterschiedlichen Perspektiven. Bei Simmel steht die methodische Beherrschung der alltäglichen Lebensführung in praktischer Hinsicht im Vordergrund. Das Individuum spielt eine aktive Rolle bei der Gestaltung von Distanz und Zeit. Bourdieu interpretiert die praktische Bewältigung alltäglicher Lebensführung im Kontext der ökonomischen Ungleichheit. Er kommt zwangsläufig zu einem anderen Ergebnis als Simmel: Die Gestaltung von Distanz und Zeit gehört nicht zu den individuellen Leistungen, sondern ist das Ergebnis klassenspezifischer verteilter Kapitalressourcen.

#### **Distanz**

Wie ich im zweiten Kapitel darstellte, thematisiert Simmel in der *Soziologie* Distanzierung im Kontext sozialer Ungleichheit und in ästhetisch-expressiver Hinsicht. Menschen haben einen „inneren Zwang zum Distanzhalten“ sowohl zu sich selbst wie zu

anderen. Mit ihrem distanzierten Verhalten dokumentieren sie Distinktion. Ein distanzloses Verhalten der anderen empfinden sie als „Ehrenkränkung“ bzw. eine als „Verletzung der Persönlichkeit“.<sup>880</sup> Hier verwendet Simmel den Begriff Distanz im Kontext von Klassenschranke.

In der *Philosophie des Geldes* behandelt Simmel Distanz im Kontext der Rationalitätsproblematik. Er betrachtet die Distanz bzw. Distanzierung als neuzeitliche Attitüde gegenüber Welt und Menschen, die nicht nur bestimmte Klassen sondern auch die einzelnen Menschen prägt. Er fragt, warum die modernen Menschen von den Stilangeboten aus vergangenen Epochen und anderen Kulturen und für Reisen in exotische Länder schwärmen. Nach Simmel hat diese Vorliebe mit einem psychologischen Mechanismus zu tun, die erschöpfte Nervenenergie zu regenerieren, wobei die Reise ins Reich ästhetischer Fantasie und Kontemplation einen Moment der Distanzierung von alltäglichen Zwängen und Belastungen darstellt. So sieht Simmel die unmittelbare Wirklichkeit der Moderne, deren Inhalte oft „unerträglich“ sind, als eine Dimension des Managements im Wechselspiel von Distanz und Nähe.

Nach Simmel ist die Art und Weise der Lebensführung in der traditionellen, ständischen Gesellschaft einheitlich und verbindlich. Die Verringerung der Distanz zu den ökonomisch und kulturell besser gestellten Schichten sowie die Vergrößerung der Distanz zu den eigenen Kreisen waren unmöglich. Die Gesellschaftsmitglieder waren eine „territorial geschlossene“ Einheit und kannten kaum fremde und exotische Muster der Lebensführung. Dies veränderte sich in der Moderne, als die Bewegung des Geldes über die Erweiterung sozialer und wirtschaftlicher Kreise hinaus die räumliche Perspektive moderner Lebensführung veränderte mit folgender Konsequenz: „Die Verhältnisse des modernen Menschen zu seinen Umgebungen entwickeln sich im ganzen so, dass er seinen nächsten Kreisen ferner rückt, um sich den fernen mehr zu nähern.“<sup>881</sup> So kann das moderne Subjekt nach seiner individuellen Lebenseinstellung die räumliche Weite und Grenze seiner Lebensführung regulieren und daraus einen individuellen Lebensstil entwickeln.

Die Fähigkeit des Geldes zur Überschreitung räumlicher Grenzen leitet Simmel aus seiner Funktion ab, qualitativ unterschiedliche Dinge/Menschen einem „berechenbaren und rationalen Kalkül des Verstandes“ zu unterwerfen. Das Geld wird zum überall gültigen Verständigungsmittel, indifferent gegenüber unterschiedlichen Charakteren, unterschiedlichen Persönlichkeiten, Klassenzugehörigkeiten, Nationalitäten etc. In den rationalen Operationen im täglichen Verkehr rationalisiert und entpersönlicht das Geld gesellschaftliche Vorgänge und Lebensverhältnisse.<sup>882</sup> Auf dieser Basis gesellschaftlicher Rationalisierung ermöglicht das Geld gleichzeitig die individuelle Freiheit, die räumliche Dimension der Lebensführung selbst zu regeln.

Dessen ungeachtet verwendet Bourdieu den Begriff der Distanz lediglich im Kontext sozialer Ungleichheit. Er stellt die Distanz als Klassenschranke im Raum sozialer Positionen dar, als soziale Differenz zwischen materiellen Existenzbedingungen, die in die symbolische Hierarchie unterschiedlicher Lebensstile transformiert wird. Aus dieser Sicht gilt Simmels Annahme, dass die individuelle Freiheit ein Vermächtnis der Moderne ist. Die Freiheit der Distanzregelung steht nicht allen Individuen zur Verfügung. Sie ist vielmehr ein Privileg derjenigen Klasse, die sich mittels wirtschaftlicher Macht „der Not und dem Zwang des Ökonomischen gegenüber Distanz zu schaffen“ vermag.<sup>883</sup> Die Distanzierung von ökonomischen Zwängen ist ein entscheidendes Moment für die Unterscheidung zwischen den Lebensstilen der Ober- und Unterklasse.

---

<sup>880</sup> Ders., *Soziologie*, S. 396.

<sup>881</sup> Ders., *Philosophie des Geldes*, S. 663.

<sup>882</sup> Ebd., S. 614.

<sup>883</sup> Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 102.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Für Bourdieu bedeutet Distanzierung die Distinktion, die zwischen zwei Klassen besteht. Die Distanz fungiert als „Spielregel“ des Distinktionsspiels zwischen sozialen Klassen.

Diese Gedankengänge zeigen, dass Bourdieu und Simmel Distanz aus unterschiedlicher Perspektive betrachten. Bourdieu ordnet die Frage nach der praktischen Bewältigung der Lebensführung dem klassentheoretischen Aspekt der Distinktion unter, Simmel behandelt die beiden Aspekte als zwei getrennte und gleichwertige Fragen. Simmels Betrachtungsweise der Distanz als universaler Attitüde der modernen Menschen mag aus der klassenorientierten Sicht Bourdieus allzu undifferenziert sein. Aus der Sicht Bourdieus existiert diese allen Individuen zugängliche Freiheit nur auf der formalen Ebene. Die „wirkliche“ Freiheit setzt materielle Ressourcen voraus.

Ich betone, dass Bourdieu durch die Überbetonung der Ungleichheit die Distanzierung von den unerträglichen alltäglichen Zwängen auf psychologischer Ebene vernachlässigt. Simmel beschreibt die Distanz als eine neuzeitliche Attitüde gegenüber Dingen und Menschen, weil die Alltagsbewältigung in der durch fortwährende Komplexitätssteigerung gekennzeichneten modern Gesellschaft allein aufgrund der Reizüberflutung immer schwieriger wird.<sup>884</sup> Nach Simmel dient die Distanzierung als ein „psychologischer Schutzmechanismus“ vor unnötigem Kraft- und Zeitaufwand und als innere Schranke zur strikten Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre, die alle Schichten unterschiedslos benötigen.

### Zeit

Bourdieu und Simmel stimmen der gängigen Auffassung über die Zeit als teuerstem Gut“ des modernen Lebens zu. Simmel spricht davon in der *Philosophie des Geldes*,<sup>885</sup> Bourdieu nennt die Zeit „eine der zwingendsten anthropologischen Grenzen“, die von daher einen hohen Marktwert hat. Von diesem Ausgangspunkt aus analysieren beide den Modus alltäglicher Zeitgestaltung als einen Grund für die Differenzierung moderner Lebensstile. Dennoch differieren ihre Analysen der Zeit.

Simmel ging es um die Veränderung im Zeitbewusstsein im Übergang von der Natural- zur die Geldwirtschaft. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts herrschte ein ökonomisches Zeitbewusstsein, das in allen Bereichen zum rationalen Umgang mit der knappen Ressource Zeit anspornte. Zeit ist ein begrenztes Gut, das sich durch keinerlei Manipulation vermehren und steigern lässt. Aus dieser Gewissheit heraus wurden „zeitsparende“ Maschinen, Arbeitsmethoden, Organisationsverfahren etc. entwickelt. Die Geldwirtschaft entwickelte sich in einem rasanten Tempo, das die Zeitperspektive der modernen Lebensführung völlig veränderte. In der Naturalwirtschaft war die Lebensführung des Einzelnen dem allgemeinverbindlichen Schema des Rhythmus‘ zwischen Tag und Nacht, zwischen Arbeit und Pause unterworfen. Dieses gesellschaftlich vorgegebene Zeitschema löste sich in der Geldwirtschaft auf, das Geld bewegte sich ohne die Grenzen von Tag und Nacht ständig und ruhelos. So ermöglichte die Bewegung des Geldes nach und nach die Freiheit zur autonomen Zeitgestaltung. Nur das Individuum kann den Rhythmus und das Tempo seines Alltagslebens nach seinen persönlichen Interessen, Dispositionen und Lebensbedingungen gestalten, so Simmel. Die hektische Lebensführung zwingt allerdings das Individuum dazu, einen eigenen Stil in

<sup>884</sup> Dies erlebte Simmel in Berlin, das Schauplatz der Mode- und Stilangebote verschiedener Kulturen und Nationen war. Nicht zufällig halten die Menschen Distanz zueinander im alltäglichen Verkehr, die als Schutz vor dem aneinandergedrängt Sein und dem Durcheinander des großstädtischen Verkehrs dient. Vgl. Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 664f.

<sup>885</sup> Vgl. ebd., S. 707. Es ist interessant, dass Simmels Ansicht über die revolutionierende Bedeutung des Geldes auf der Einsicht Sebastian Franks beruht. Nach ihm wird die Zeit zuerst als „ein teures Gut“ bezeichnet. Dies entspricht auch einem Sprichwort über die Wichtigkeit der Zeit: Zeit ist Geld.

der Zeitorganisation zu entwickeln, welcher der praktischen Bewältigung des Alltagslebens dient. So entstehen individuell unterschiedliche Stile der Zeitorganisation und -gestaltung, die neben der räumlichen Dimension der Distanz zur Differenzierung der Lebensführungsformen führen.

Simmel beschreibt die unterschiedlichen Formen der Zeitgestaltung nicht nur in Bezug auf das Individuum, sondern auch auf soziale Schichten. Er bemühte sich jedoch um eine systematische Typologie des Zusammenhangs von Zeitgestaltung und Klasse<sup>886</sup> deswegen nicht, weil seine Analyse des Rhythmus' und des Tempos von der Rationalitäts- und Individualitätsproblematik ausgeht. Der Verlust der traditionellen, allgemeinverbindlichen Orientierung für die alltägliche Lebensführung rechnet dem Individuum die Aufgabe zu, selbstverantwortlich seinem Leben eine verlässliche und feste Struktur zu geben und dafür einen selbstverantwortlichen Umgang mit der Zeit zu entwickeln. Simmel nahm eine, auch für die aktuelle Debatte richtungsweisende, Konsequenz der Beschleunigung des Lebens durch den Fortschritt industrieller Technik vorweg. (Siehe Kap. II) Er sah voraus, dass „zeitsparende“ Maschinen nicht unbedingt die Lebensqualität verbessern, solange keine Beziehung zwischen diesen Geräten und ihren Benutzern besteht. Diese paradoxe Tendenz beobachtete Simmel an den sich rapide entwickelnden Kulturerscheinungen. Die Nutzer konnten weder das Entwicklungstempo mithalten, noch einen Überblick über die Vielfalt der Angebote erlangen. Eine Lösung hat Simmel nicht. Spinnt man aber seine Überlegungen zur Autonomie des Individuums und der Macht objektiver Kultur weiter, dann lässt sich sagen, dass Simmel darauf hoffte, dass wir modernen Individuen vermöge unserer Autonomie versuchen werden, gegen das allgemeine Tempo der Zeit unsere individuellen Tempi durchzusetzen.

Bourdieu behandelt die Dimension Zeit in einem anderen Kontext. Ins Zentrum seiner Betrachtungen rückt nicht die Frage nach der individuellen Zeitorganisation und -gestaltung. Bourdieu geht es um die ungleich verteilten Zeitressourcen auf Grund unterschiedlicher Lebenslagen und sozialer Klassen. Seiner Meinung nach haben nicht alle modernen Menschen die Freiheit zur autonomen Zeitgestaltung, sondern nur die der privilegierten Klasse, deren Lebensführung frei von existenziellen Zwängen ist. Ungezwungen können sie den Rhythmus von Tag und Nacht, von Arbeit und Pause und das Tempo nach individuellen Präferenzen bestimmen. Sie können nach individuellem Bedarf die Zeit für die Kultivierung ihrer Persönlichkeit nutzen, für den Umgang mit Kunstwerken und entsprechender Lektüre einsetzen, denn das ist das „sicherste Zeugnis für die innere Qualität der Person“.<sup>887</sup>

Diese Freiheit zum individuellen Zeitarangement ist den unterprivilegierten Klassen vorenthalten, weil ihre Lebensführung alternativlos auf die Bewältigung existenzieller Zwänge fixiert ist. Diese Menschen müssen bedacht sein auf ihr psychisches und physisches Wohlbefinden, müssen Pausen einlegen und das steigende Tempo der Zeit entschleunigen, wenn sie Zeit für den Genuss der Kunst ausgeben wollen. Die Freiheit zu diesem nichtökonomischen Zeiteinsatz ist ein Luxus für diese Klasse, die angesichts erwerbstätiger Arbeit kaum Raum für die Freizeitgestaltung hat.

Im Kontext dieser sozialen Ungleichheit analysiert Bourdieu die Zeit als Faktor für den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse. Es geht ihm um das inkorporierte

<sup>886</sup> Grob schematisch benennt Simmel zwei Formen der Zeitgestaltungen: zum einen die „rhythmisch-symmetrische“ zwischen Arbeit und Pause, Tag und Nacht, die eine für die Organisation und Bewältigung der Tätigkeiten nötige klare Struktur benötigt und zum anderen eine individuell-spontane, die keine feste Struktur, aber dafür einen großen Freiraum für die individuelle Entscheidungen bietet. Die Trägerschichten der ersten, durchstrukturierten Zeit sind nach Simmel die nach sozialem Aufstieg strebenden Systematiker, während sich die Vertreter der zweiten Zeitorganisation in den individualitäts- und freiheitssuchenden Künstlerpersönlichkeiten oder Wissenschaftlern finden. Nach der Klassentheorie Bourdieus ließe sich die erste Gruppe in die durch Bildung aufstrebende Mittelklasse, die zweite in die kulturelle Kapitalfraktion innerhalb der herrschenden Klasse einordnen.

<sup>887</sup> Ebd., S. 440.

Kulturkapital im Zeichen von Geschmack und Bildung, das über die Distinktionsquelle des Lebensstils die Über- und Unterordnung von Menschen bestimmt. Der Stil gilt im alltäglichen Leben als Ausdruck der Persönlichkeit. Das heißt: Wer einen distinktiven Lebensstil repräsentieren kann, der wird als eine distinguierte und vornehme Persönlichkeit anerkannt. Gerade diesen symbolischen Ertrag der Anerkennung schafft das durch Bildung erworbene, leiblich angeeignete Kulturkapital, dessen Besitzer allerdings die herrschende Klasse ist. Denn die Aneignung dieses Kulturkapitals erfordert die „Verschwendung der Zeit, Zeit für den Genuss oder Zeit für den Erwerb jener Kultur“, die wiederum die Freiheit von existenziellen Zwängen voraussetzt. Zeitgestaltung ist klassenspezifisch. Da Zeit ein begrenztes Gut geworden ist, drückt die Oberklasse ihren abgehobenen sozialen Status in einer vom Kulturkonsum geprägten Zeitgestaltung aus.<sup>888</sup>

### Unterschiedliche Stilverständnisse bei Simmel und Bourdieu

Für Simmel hat der Begriff Stil eine doppelte Bedeutung. In ästhetischer Hinsicht hat der Stil eine repräsentative Funktion, die im Augenblick der Interaktion mit anderen zur Geltung kommt. Unter der Stilgebung des Lebens versteht Simmel in diesem Fall die ästhetisch-expressive Gestaltung des Lebens. Dazu gehören die alltägliche Lebensumgebung, z. B. die Wohnungsgestaltung mit kunstgewerblichen Gebrauchsgegenständen, und die ästhetische Verfeinerung des Benehmens, der Sprache und des Geschmacks auf der Persönlichkeitsebene. In den Stilmerkmalen dokumentieren sich der soziale Status sowie das Kultiviertheitsniveau der Persönlichkeit. In dieser ästhetischen Hinsicht fungiert der Stil als Medium der Distinktion zwischen sozialen Klassen. Hier unternahm Simmel, wie ich in dem vorangegangenen zweiten Teil ausgeführt habe, eine klassentheoretische Annäherung, die vielfach im Einklang mit der bourdieuschen steht.

Stil hat bei Simmel noch eine andere, praktische Funktion. In dieser Hinsicht bezeichnet Simmel mit Stilgebung häufig die Strukturierung mannigfaltiger Inhalte alltäglicher Lebensführung. Dieses Stilverständnis taucht im letzten Kapitel der *Philosophie des Geldes*, „Der Stil des Lebens“, auf, in dem Simmel drei Stilbestimmungen, die Distanz, den Rhythmus und das Tempo, als Spielregeln für die Strukturierung des Alltags behandelt. Um das Alltagsleben in der komplexer werdenden modernen Gesellschaft systematisch zu bewältigen, muss das Individuum verschiedenen Lebensinhalten eine feste, systematische Struktur, eine klare Ordnung geben. Die Formgebung des Alltags trägt zum rationalen und effektiven Management knapper Ressourcen wie Zeit und physisch-psychischer Energie bei. So ist der Stil zweckhaft und funktionell. Woher kommt Simmels Idee, den Stil in pragmatischer Hinsicht zu verstehen?

Nach meiner Ansicht liegt der Schlüssel in der Besonderheit der überlieferten deutschen Kultur, das Praktische dem Ästhetischen vorzuziehen. Eine vorrangige Bedeutung hat nicht das Auge der anderen, sondern das Wohlbefinden des Individuums, seine Beziehung zu sich selbst. Vor diesem kulturellen Hintergrund konzentrierte sich auch Simmels Zeit- und Kulturdiagnose der Moderne auf das Schicksal des Individuums, von einer unübersichtlichen Fülle an Kulturangeboten umgeben zu sein. Simmel setzte sich mit den negativen Konsequenzen der zwei für die Moderne spezifischen gesellschaftlichen Phänomene kritisch auseinander: dem Sicherheitsverlust in der Lebensorientierung und der Ästhetisierung des Alltagslebens. Diese schieben das Individuum in den Irrgarten zusammenhanglos nebeneinander stehender Stilangebote, die Überfülle der Wahlmöglichkeiten wird allmählich zur Last. Zugemutet wird dem Individuum der Zwang, den Rahmen seiner alltäglichen Lebensführung in zeitlich-räumlicher

---

<sup>888</sup> Ebd., S. 440.



Hinsicht klar zu definieren und systematisch zu strukturieren. In diesem praktisch-organisatorischen Kontext identifiziert Simmel den Stil mit der Struktur, die Formgebung mit der Strukturierung.

Auf diesem Stilkonzept ruht ein, wenn auch unsystematischer, sozialpsychologischer Lebensstilansatz. Folgt man Simmels Gedankengängen weiter, so lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Lebensstil dient als Stütze bei der Suche nach Individualität bzw. als Medium zur Konstruktion eines Selbstbildes. Wie ich im letzten Kapitel hervorheben werde, ist dieses Modell Simmels wegweisend für den aktuellen Ansatz Behringers, die „Strukturierung der Lebensführung als Identitätsarbeit“ zu betrachten, wobei die Strukturierung des Alltags dem Individuum eine „harte Arbeit an sich selbst“ abverlangt.<sup>889</sup>

Für Bourdieu hingegen hat der Stil lediglich mit der ästhetischen Kategorie der Schönheit im Kant'schen Sinne des „zwecklosen Wohlgefallens“ zu tun, ohne jeglichen praktischen Zweck. Bourdieu diskutiert die Frage praktischer Alltagsgestaltung unter dem Gesichtspunkt der Distinktion. Dies führt schließlich zu dem Ergebnis, dass Bourdieu allen von Simmel thematisierten kulturkritischen Fragestellungen kaum nachgeht.

Nach meiner Ansicht gehen auch diese unterschiedlichen Definitionen von Stil auf den weiter vorn erwähnten Unterschied zwischen den nationalspezifischen kulturellen Traditionen zurück, die trotz zahlreicher Kulturaustausche anscheinend bis heute weiterleben.

## **Leben oder Stil? Unterschiedlicher Wertakzent zwischen Franzosen und Deutschen**

Es ist schwierig festzustellen, wie weit diese stereotype Gegebenüberstellung heute noch gilt. Denn der weltweit agierende Kapitalismus bewirkt über zunehmende interkulturelle Kontakte längst eine Grenzverwischung zwischen eigener und fremder Kultur. Die internationale Konkurrenz um mehr Gewinne treibt z. B. die Hersteller französischer und deutscher Automobile, wie Renault und BMW, unterschiedslos an, auf die ästhetisch-expressive und die praktisch-technische Seite in gleichem Maße zu achten. Diese Tendenz gilt aber nur für die kulturelle Güterproduktion auf der Ebene der Wirtschaftsunternehmen, die nach Expansion in die Globalwirtschaft streben.

Was das Konsumverhalten der Einzelnen in Bezug auf den Lebensstil anbelangt, spielt das nationale kulturelle Erbe auf der Ebene überlieferter gemeinschaftlicher Erfahrungen und Werte nach wie vor eine wichtige Rolle. Die überlieferte, mit der Innerlichkeit und Schlichtheit identifizierte deutsche kulturelle Tradition hat immer noch Prägekraft für die Lebenseinstellung der heutigen Generation. Das beweisen die in Deutschland durchgeführten Lebensstil- und Milieuforschungen, die einen Zusammenhang zwischen Individualismus und deutscher Mentalität zeigen. Auch Hradil bemerkt eine „Entkopplung von ‚subjektiven‘ Wertorientierungen von ‚objektiven‘ Lebensbedingungen“.<sup>890</sup> Diese Befunde bestätigen, dass der Zusammenhang von Sozialstruktur und Kultur, von Klassenlage und Lebensstil in Deutschland aufgrund der zunehmenden Bedeutung des Individuums bzw. des Individualismus' nicht so eng ist wie in Frankreich.

Aus meiner Sicht als Asiatin geht die grundlegende Ursache dafür auf den durch einige Autoren schematisch dargestellten, charakteristischen Unterschied zwischen der auf den Schein ausgerichteten französischen und der auf das Sein konzentrierten deutschen Kultur innerhalb des selben europäischen Kulturkreises zurück. Dass der Schein ästhetischer Formen in der französischen Alltagskultur wichtiger ist als das Sein

<sup>889</sup> Vgl. Behringer, Lebensführung.

<sup>890</sup> Vgl. Hradil, Sozialstrukturanalyse.

praktischer Inhalte, bestätigt Bourdieus heuristische Position, die Perspektive der pragmatischen Alltagsorganisation auf die Distinktion zwischen den Klassen zu reduzieren und symbolische Klassenseinandersetzungen um Macht und Prestige als „Kampf um die Anerkennung“ des legitimen Geschmacks und des legitimen Lebensstils zu erklären. Dieser Deutungsversuch Bourdieus ist nach Ansicht vieler deutscher Autoren zu fremdartig, um in die eigene Gesellschaft übernommen werden zu können. Denn der ästhetische Formalismus hat keinen sicheren Boden in der von protestantischer Ethik geprägten deutschen Kulturtradition und Lebensweise. Die Deutschen sind auf der Ebene des kollektiv Unbewussten daran gewöhnt, den Blick mehr auf die Substanz und die praktischen Inhalte zu richten, als auf die ästhetische Form. So hat die Form-Inhalt-Beziehung eine unterschiedliche Konnotation in den beiden Kulturen.

Um das zu verdeutlichen, werde ich im Folgenden Simmels Aufsatz *Germanischer und klassisch-romanischer Stil* einführen, in dem Simmel die charakteristischen Unterschiede von französischer und deutscher Kultur unter einem kunstphilosophischen Gesichtspunkt darstellt.

### **Germanischer und klassisch-romanischer Stil**

Simmels Darstellung des Unterschieds zwischen germanischem und klassisch-romanischem Kunststil beleuchtet, auf was sich die Unterschiede in den Konzepten Bourdieus und Simmels von Stil und Lebensstil zurückführen lassen. Denn der von Simmel erwähnte Gegensatz zwischen germanischem und klassisch-romanischem Kunststil wurde mit dem Einzug der Kunst in die Lebensgestaltung auch auf den Gegensatz zwischen deutschem und französischem Lebensstil übertragen. Ein Angelpunkt ist die Frage alltäglicher Lebensführung. Beide Autoren nutzen zwei Kategorien für die Analyse der Pluralisierung des Lebensstils: die Stilbestimmung durch Distanz und Zeit. Aber ihre Argumentationen siedeln auf unterschiedlichen Theorieebenen.

Simmels Gegenüberstellung von germanischem und klassisch-romanischem Stil stellt die ausschlaggebenden Unterschiede zwischen französischer und deutscher Kultur indirekt dar. Diskutiert werden muss, inwieweit die auf Empirie fußende Kultur- und Lebensstiltheorie Bourdieus auf die durch kulturelle Besonderheiten charakterisierte deutsche Gesellschaft transferiert werden kann. Diese Frage zu beantworten ist wichtig, weil es ein Anliegen Bourdieus ist, eine Reihe der auf metaphysischer Spekulation basierenden, idealistischen Ideen, wie die der „transzendentalen Subjektivität“,<sup>891</sup> die in deutschen Kulturtheorien vielfach auftauchen, als Ideologie zu entlarven. Diese Ideologiekritik findet häufig statt, ohne die historisch verdichteten Unterschiede zwischen nationalen Kulturen genügend zu berücksichtigen. Bourdieu ist da keine Ausnahme. Obwohl er sich als ethnologisch geschulter Soziologe von der bloßen Theorieproduktion ohne empirische Forschung distanziert, tendiert er dazu, seine auf der französischen Gesellschaft fußende Kulturkonzeption zu einem allgemeingültigen Theoriekonzept zu erheben, mit dessen Hilfe die Kultur einer anderen Gesellschaft problemlos zu analysieren ist.

Aber auch Simmel macht diesen Fehler, obwohl er im *Germanischen und klassisch-romanischen Stil* – und ebenso in anderen Aufsätzen – sensible Bemerkungen über die Unterschiede zwischen französischer und deutscher Kultur macht.

---

<sup>891</sup> Vgl. Mottier, Praxis, S. 126ff.

### Schwerzugänglichkeit des germanischen Kunststils

„[...] die Klassik sucht an der Erscheinung des Lebens die *Form*, Rembrandt suchte durch die erscheinende Form das *Leben* darzustellen.“<sup>892</sup>

Simmel definiert den „*Stil* der Zeit oder des Volkes, der Lebensäußerungen“ als „eine umfassende Form der mannigfaltigen Inhalte, an der wir diese als der gleichen Periode, dem gleichen Volke, der gleichen Grundbestimmung zugehörig erkennen“.<sup>893</sup> Stil ist immer ein allgemeines Formgesetz, das „der Einzelne mit unbegrenzt vielen anderen teilt und jeden für jeden bezeichnenbar macht“.<sup>894</sup> Davon ausgehend, stellt Simmel die typischen Unterschiede zwischen germanischem und klassisch-romanischem Stil dar. Er fragt zunächst danach, warum „der klassisch-romanische Stil überhaupt gegenüber dem germanischen in höherem Maße als Stil wirkt“,<sup>895</sup> und warum man die deutsche Kunst „nicht leicht als stilisiert bezeichnen“ kann.<sup>896</sup> Als Hauptgrund nennt Simmel, dass die Leitidee bei den Mittelmeervölkern in der „Vollkommenheit der Form“ liegt, bei den germanischen Völkern dagegen ist es die individuelle Besonderheit des Lebens. Mit anderen Worten: Die nach Innen orientierte Individualität ist wichtiger als die soziale Anerkennung.

In diesem Kontext spricht Simmel von der „Schwerzugänglichkeit des germanischen Geistes“. In der klassisch-romanischen Kunst wird eine unruhige und vitale Strömung des individuellen Lebens „zu objektiver Vollkommenheit sublimiert“, und was wir konventioneller Weise schön nennen, ist die „nach klassischen Formen und Normen erreichte ästhetische Vollkommenheit“.<sup>897</sup> Mit diesem klassischen Verständnis von Schönheit hat die germanische Kunst Schwierigkeiten, denn sie stellt „nicht ein Etwas dar, was immer ein Allgemeineres, die Individualität übergreifendes sein muß“.<sup>898</sup> Sie lebt Simmel zufolge „nur aus dem Individualitätspunkte heraus und in ihn hinein, und nicht aus einem typusmäßigen Verhalten; weshalb denn auch die klassische Forderung, daß der Künstler sein Modell zu einem ‚Typus‘ aufstilisieren müsse, an dieser Kunst einfach abgeleitet“.<sup>899</sup> Hier hat jedes Bild nur seine Form, „seine Besonderheit, sein Anders-Sein als die andern“, das jede Verallgemeinerung verweigert. Hier bestimmt nicht die als zeitlose Klassik geltende allgemeine Form die Darstellung, sondern „die Gesetze der inneren Kräfte des individuellen Lebens“,<sup>900</sup> die an sich eine einmalige Form darstellen. Als Formel zusammengefasst: Setzt der germanische Stil den Wertakzent auf das individuell-besondere Leben, so ist der klassisch-romanische Stil durch die vollkommene Darstellung der allgemeinen Form gekennzeichnet.

Nun geht Simmel dem soziologischen Moment nach, das den charakteristischen Unterschied zwischen beiden Kunststilen ausmacht. Es sei die unterschiedliche Lebenstendenz beider Völker, und zwar die „Außenorientierung“ bei den romanischen und die „Innenorientierung“ bei den germanischen. Es geht um den Unterschied in den Geisteshaltungen beider Völker in Bezug auf die Öffentlichkeit: Richtet das Leben der ersten ihren Akzent auf die „Darstellung in der Öffentlichkeit“<sup>901</sup> und das „Angesehen-

<sup>892</sup> Simmel, Germanischer und klassisch-romanischer Stil, S. 147.

<sup>893</sup> Ebd., S. 146.

<sup>894</sup> Ebd., S. 150.

<sup>895</sup> Ebd., S. 151.

<sup>896</sup> Ebd., S. 147.

<sup>897</sup> Ebd., S. 150.

<sup>898</sup> Ebd., S. 150.

<sup>899</sup> Ebd., S. 150.

<sup>900</sup> Vgl. ebd., S. 151.

<sup>901</sup> Man denke an öffentliche Theateraufführungen im antiken Griechenland, an die Wettkämpfe im Kolosseum in Rom und den Stierkampf in Spanien.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

und Anerkanntwerden von Seinesgleichen“, so denken die Menschen der germanischen Völker „niemals an den Zuschauer“. <sup>902</sup> Es kommt ihnen auf eine selbstgenügsame „Erscheinung in ihrem unmittelbaren Selbst-Sein“ <sup>903</sup> an.

„Es besteht nämlich ein tiefer Zusammenhang zwischen der Tendenz, sich für andere darzustellen, sein Existenzbild mit dem Hinblick auf andere zu gestalten – und der Gestaltung dieser Existenz nach allgemeinen Formen, nach vorbestehenden allgemeinen Typen. Man kann durchgehend bemerken, daß, wer etwas vor anderen vorstellen will – keineswegs etwa nur im Sinne von Eitelkeit, Reklame oder Unehrllichkeit –, dabei den Bezirk seiner individuellen Einzigartigkeit verläßt und als Täter einer Leistung, Verkörperung der Idee auftritt, sich mit dem Charakter und Wert von etwas Typischem, die reine Persönlichkeit irgendwie Verallgemeinerndem, schmückt [...]. Hier vermittelt es die Publizität des Lebens und des Sich-Darstellens für andere, daß die davon bestimmte Art des Stils zugleich der Tatsache des Stils überhaupt, einer großen Gemeinsamkeit formgebender Gesetze, einen unübergehbaren Eindruck sichert.“ <sup>904</sup>

Simmels Argumentation beleuchtet, warum der Fokus der Lebensstilanalysen Simmels und Bourdieus unterschiedlich ist. Es geht Bourdieu um die Analyse der Geschmacks-hierarchie als Code des Distinktionsspiels zwischen den Lebensstilen der sozialen Klassen. Dieses Motiv geht auf die Wurzel der französischen Kultur zurück, wie Simmel mit Recht formuliert, dass „das Leben dort von der Vollkommenheit der Form seine Leit-idee empfängt“. Dass diese Eigenheit der französischen Kultur eine Prägekraft für das heutige Leben hat, zeigt Bourdieu besonders in seiner Gegenüberstellung des durch eine vollkommene Darstellung der ästhetischen Form gekennzeichneten Lebensstils der Oberklasse von dem der unteren Klassen. Dadurch, dass für die Mittelklasse die Ästhetisierung des Lebensstils mittlerweile zum Allgemeingut geworden ist, steigert sich das Distinktionsverhalten der Oberklasse in dem Maße, dass sie auch in den gewöhnlichen Fragen des Alltagslebens Prinzipien einer „reinen“ Ästhetik walten lässt. <sup>905</sup>

Simmels Gedanken über die spezifischen Eigenschaften des germanischen Stils machen auch verständlich, warum die klassischen und neueren Lebensstilansätze der deutschen Autoren mehr auf das Individualisierungstheorem rekurrieren als auf die Problematik sozialer Ungleichheit. Dieses spezifische Interesse an der Individualitäts- bzw. Identitätssuche und der damit verbundenen autonomen Lebensgestaltung wird nach Simmels Denkschema durch die Tendenz in der überlieferten deutschen Kultur erklärt, mehr Wert auf die in sich ruhende Individualität als auf die soziale Anerkennung zu legen. Eine vollkommene Darstellung der allgemeinen Form ist eher nebensächlich.

Der Gegensatz zwischen dem Hang zum ästhetischen Rigorismus in der französischen Kultur und der Wertlegung auf die Innerlichkeit in der deutschen Kultur, zumindest bis in Simmels Zeit, blieb anscheinend als grundlegende Tendenz erhalten. In mehreren Aufsätzen, von *Berliner Gewerbe-Ausstellung* über *Tendenzen im Deutschen Leben und Denken seit 1870* bis *L'art pour L'art*, schilderte Simmel diese Aspekte in Bezug auf die Produktion kunstgewerblicher Kulturgüter durch die französische und die deutsche Kulturindustrie, die im internationalen Wettbewerb standen.

In Rückgriff auf diese unterschiedlichen kulturellen Hintergründe zwischen Frankreich und Deutschland wird deutlich, warum Simmel und Bourdieu das zentrale Problem, „Formgebung der Lebensführung“, unter unterschiedlichen Gesichtspunkten behandeln.

<sup>902</sup> Vgl. ebd., S. 149.

<sup>903</sup> Ebd., S. 149.

<sup>904</sup> Vgl. ebd., S. 148-150

<sup>905</sup> Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 80.

## Zum Perspektivenwandel alltäglicher Lebensführung

In seinem Spätwerk thematisiert Bourdieu die für die aktuelle Theoriedebatte zentrale Problematik der Globalisierung unter dem Gesichtspunkt der Kritik am Neoliberalismus. Zu einem Schlagwort in der Globalisierungsdebatte avancierte „Kulturwandel“, dessen Komplexität bestens am interkulturellen Kommunikations- und Hybridisierungsprozess ethnischer Lebensstile innerhalb eines nationalen Raums zu beobachten ist. So gesehen ist bedauerlich, dass Bourdieu vor seinem Tod keine empirische Studie über den Lebensstil im Problemzusammenhang zwischen Globalisierung und Kulturwandel vorlegen konnte. Nur spärlich zeigt er in seiner These, dass die Struktur sozialer Ungleichheit durch die Globalisierung und den Multikulturalismus noch verschärft wird,<sup>906</sup> wobei die neoliberale Politik diese Schlagworte für die Rechtfertigung des „Rückzugs des Sozialstaates“ im Namen freier Konkurrenz auf transnationaler Ebene benutzt. D. h., dass soziale Akteure nach wie vor unter den ihrer Klassenlage entsprechenden Lebensbedingungen und Wahrnehmungs-, Dispositions- und Handlungsschemata eine Pluralität der klassenspezifisch hierarchisch geordneten Lebensstile herstellen. Eine viel wichtigere Rolle spielt die ungleiche Verteilungsstruktur ökonomischer und kultureller Kapitalressourcen, wobei der Globalisierungsprozess die Polarisierung zwischen den Reichen und den Armen verstärkt.

So leitet Bourdieu seine Argumentationen über die Globalisierung aus der immer gleichen Perspektive der sozialen Ungleichheit her. Aufgrund dessen behandelt er nicht die von Beck und Giddens aufgegriffene Frage, welche Konsequenzen der Globalisierungsprozess im Zeichen des Multikulturalismus' auf der Ebene alltäglicher Lebensführung haben mag. Diese Forschungslücke geht darauf zurück, dass Bourdieu Lebensstil als Distinktionsspiel zwischen sozialen Klassen letztendlich nur unter dem Gesichtspunkt ungleich verteilter Kapitalressourcen behandelt. Es fehlt die kritische Reflexion des Spannungsverhältnisses zwischen dem Individuum und der autonomen und mächtiger werdenden objektiven Kultur im Zeichen der Globalisierung.

Simmel zeigt in der Analyse des deutschen Lebensstils seiner Zeit, wie die Bewegung des Geldes eine Vielfalt an Stilangeboten auf den Markt bringt und über einen zunehmenden Kulturaustausch zur Verunsicherung im Orientierungskontext des traditionellen nationalen Lebensstils führt. Dieser Gedanke seiner Geldtheorie behandelt die für die aktuelle Globalisierungsdebatte zentrale Thematik „Kulturwandel“. Es geht dabei um den Konflikt zwischen subjektiver und objektiver Kultur, soziologisch ausgedrückt, um die Auseinandersetzung zwischen Individuum und Gesellschaft. Als einzigen Lösungsweg daraus sah Simmel die Entfaltung individueller Freiheit. Dies formuliert Nedelmann folgendermaßen: „Der Kulturkonflikt drückt sich hier aus als Anspruch der kulturellen Subjekte auf die Individualisierung, als Widerstand der Individuen gegen gesellschaftliche Einrichtungen, die dieser Individualisierungstendenz durch Typisierung und Entdifferenzierung widerstehen.“<sup>907</sup> Dieser Kulturkonflikt in der Moderne entsteht dadurch, dass sich die objektive Kultur im Gefolge der geldwirtschaftlichen Entwicklung mit viel schnellerem Tempo entwickelt, als Individuen aus dem Überangebot der Produkte zur Entfaltung ihrer Persönlichkeit eine Wahl treffen können.

Diese „Verkettung des Individuums mit dem allgemeinen Kulturleben“ hält Simmel gerade deswegen für „schicksalhaft“,<sup>908</sup> weil das Geld unaufhörlich alles mit allem in Beziehung setzt: Ein Zukunftsbild moderner Kultur sah Simmel im Perspektivenwandel alltäglicher Lebensführung: Mit der Komplexitätssteigerung des allgemeinen Kulturlebens gilt alltägliche Lebensführung nicht mehr als vorgegebene Selbstverständlichkeit, sondern wird zu einer individuellen Organisationsleistung.

<sup>906</sup> Ders.: Interventionen 1961-2001, S. 242.

<sup>907</sup> Ebd., S. 104.

<sup>908</sup> Vgl. ders., Die Philosophie des Geldes, S. 10.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Im Hinblick auf den historisch unausweichlichen Individualisierungsprozess betont Simmel den Bedeutungszuwachs der „Selbstverantwortlichkeit des Individuums“. Dadurch ergänzt Simmel die Lücke der lediglich an der Klassentheorie ausgerichteten Lebensstilanalyse Bourdieus. Dennoch bleibt dessen Betrachtungsweise diskutabel, weil Bourdieu die „Selbstverantwortlichkeit des Individuums“ in Verbindung mit dem „Rückzug des Sozialstaats“ kritisch in Frage stellt. Vehement lehnt Bourdieu den Individualismus oder die Individualisierung als einen Mythos der Moderne, als eine ideologische Fiktion ab, die den Blick auf die soziale Ungleichheit verstellt. Nach meiner Ansicht erklären sich diese unterschiedlichen Ansichten Bourdieus und Simmels über den Individualismus auf mehreren Ebenen. Einen zentralen Stellenwert haben ihre unterschiedlichen Modernitätsverständnisse in Bezug auf die Meritokratie. Bourdieu richtet als Empiriker den Blick auf die Realität der Moderne, Simmel setzt als Theoretiker die Hoffnung auf das Ideal der Moderne.

### Meritokratie

Simmel war der Meinung, die modernen Menschen litten im Umgang mit der Kultur unter einem ambivalenten Schicksal. Um einen individuellen Lebensstil zu kreieren, bräuchten sie aus dem Angebot nur auszuwählen. Das kulturelle Überangebot beschneidet aber die Entfaltungsmöglichkeiten der Individualität. Simmel betrachtete dieses Kräftespiel zwischen objektiver und subjektiver Kultur als einen unversöhnlichen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Sachzwängen und individueller Freiheit.

Um diesen Konflikt zu lösen, setzte Simmel die Hoffnung auf die Autonomie des modernen Subjekts, diesen gesellschaftlichen Zwang souverän zu bewältigen. Hier wird deutlich, dass Simmel in der Nachfolge des deutschen Idealismus' steht und als Vorläufer der transzendentalen Philosophie und der Phänomenologie den Individualismus als universale Lebensäußerung in der Moderne unterstellte. So war das auf dem meritokratischen Prinzip beruhende Gleichheits- und Freiheitsideal für ihn kein leeres Wort. Danach kann jedes Individuum in der modernen Gesellschaft, unabhängig von seiner Herkunft, einen seiner individuellen Begabung und Leistung entsprechenden Platz erhalten und seine individuelle Freiheit zur Entfaltung seiner Persönlichkeit nutzen. Darüber hinaus glaubte Simmel, dass sich die Struktur sozialer Ungleichheitsverhältnisse nicht mechanisch reproduziert, sondern sich durch das Streben nach Autonomie der, wenn auch wenigen, Menschen ständig wandelt. Für ihn war das widerstandsfähige Subjekt der Motor des sozialen Wandels.

Für Bourdieu war diese voluntaristische Weltsicht Simmels inakzeptabel. Als „sozialer Realist“ war für ihn alles, was in der Moderne unter den Sammelbegriffen Individuum, Individualisierung und Individualismus verkauft wird, idealistische Theorie, in der mittels philosophischer Spekulationen die Realität in der modernen Gesellschaft verkannt wird; ideologische Glaubensansichten werden zu faktischen Wahrheiten erklärt. Dagegen legte er seine empirisch fundierten Forschungsergebnisse über den Zusammenhang von Klasse und Lebensstil vor. Um die unüberbrückbare Diskrepanz zwischen Verheißung und Realität in der Moderne zu verdeutlichen, bezeichnete Bourdieu die Chancengleichheit als Ideologie.

Im Prozess der Demokratisierung schaffte es die Meritokratie zwar, privilegierte Positionen einer großen Zahl von Gesellschaftsmitgliedern zugänglich zu machen. Das bedeutete aber nicht, dass die Klassenherrschaft verschwand. Nach wie vor reproduzierte die Realität der modernen Gesellschaft, unbeeinflusst vom Selbstbewusstsein, persönlicher Autonomie und Individualität Einzelner, soziale Ungleichheitsverhältnisse, die sich auf ökonomischer und kultureller Ebene ausdifferenzierten. Als prägnanten Beleg dafür zeigt Bourdieu in seiner Untersuchung des Bildungswesens in Frankreich, welche entscheidende Rolle die Herkunft für den schulischen und sozialen Erfolg spielt.

Bourdieu ist überzeugt, dass das Schicksal der Individuen durch soziale Gegebenheiten bestimmt wird.<sup>909</sup> Bourdieus Forschungsergebnisse zeigen, dass der Schluss der Meritokratie: Soziale Ungleichheitsverhältnisse sind das Ergebnis von individuellen Unterschieden in Begabung und Leistung, gesellschaftliche Ideologie ist.

Dass Bourdieu mit Hilfe seines Habituskonzepts diesen Fehlschluss korrigiert, will ich hier nicht weiterführen. Betonenswert ist, dass er durch seinen empirischen Nachweis einer ununterbrochenen Geltung des ständischen Moments „Herkunft“ klar macht, dass wir in einer Gleichheitsmystik leben. Dass Bourdieus Kritik an der Chancengleichheit realistisch ist, bestätigt der englische Soziologe Young in seiner historisch-analytischen Untersuchung über die Klassengegensätze in der durch Meritokratie gekennzeichneten englischen Gesellschaft seit den 1960er Jahren.<sup>910</sup> Er weist darauf hin, dass das Prinzip, die Menschen nach ihrer Leistung zu bewerten, aufgrund der Ungleichheit der Chancen neue, noch schroffere Klassengegensätze in England hervorgebracht hat. Viele Menschen aus sozial gehobenen Schichten benutzen den „elterlichen Reichtum und Einfluss“ als Sprungbrett zum gesellschaftlichen Fortkommen und erobern sich einen sozial angesehenen Arbeitsplatz „nicht im freien Wettbewerb“. Einen Arbeitsplatz, den ein Dutzend ihrer Untergebenen genau so gut ausfüllen würde.<sup>911</sup>

Dies bestätigt aber nicht automatisch, dass Bourdieus Lebensstilansatz auch auf die deutsche Gesellschaft übertragen werden kann. Adelige Tradition und die damit verbundene soziale Hierarchie sind in der kulturellen Tradition viel schwächer ausgeprägt als in Frankreich und England. Daher bleibt das Konzept des Selbst, des Subjekts oder des Individuums ein spezifischer zeitloser Topos in den Theorieansätzen der deutschen Autoren. Subjektivität hatte und hat eine große Bedeutung innerhalb der deutschen Lebensstildiskussion, trotz der krisenhaften Entwicklung des Wohlfahrtsstaats von 1970 bis heute, trotz der Diskussion um „neue Armut“. Daraus ist zu schließen, dass die Meritokratie in Deutschland in ihrer eigenartigen Kombination mit der durch Innerlichkeit gekennzeichneten kulturellen Tradition nicht unbedingt zur Verschärfung der Klassengegensätze führt. Dies weist darauf hin, dass die sozialen Determinanten Herkunft und individuelle Begabung und Leistung hierzulande zwei teils aufeinander abgestimmte, teils gegenseitige Momente sind, die beide wichtige Rollen spielen.

Das impliziert, dass Bourdieus Betonung der Klassenkategorie und seine Ideologiekritik keine Aussagekraft für die deutsche Gesellschaft hat. Heißt das, dass Simmels Auffassung richtig ist?

### **Autonomie: Mythos oder Realität der Moderne?**

Wahl zeigt in seinem Buch *Die Modernisierungsfalle* einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen subjektiver Lebensqualität und objektiven Bedingungen auf.<sup>912</sup> Er definiert „Selbstbewusstsein“ als den „Ort der Verknüpfung kultureller und sozialer Bedingungen mit individueller Befindlichkeit und Verhaltensmotivation“. Das Ergebnis seiner empirischen Untersuchung an Unterschichtsfamilien fasst Wahl in einer These zusammen, die vorläufig die in dem anthropologischen, modernen Menschenbild Simmels vertretene Idee der „Autonomie des Individuums“ widerlegt:

„Individuen laufen so Gefahr, in die Falle zu geraten zwischen internalisierten Verheißungen von selbstbewußter Autonomie, Familienglück und gesellschaftlichem Fortschritt einerseits und ihren

<sup>909</sup> Bourdieu/Passeron, *Illusion*, S. 225.

<sup>910</sup> Young, Michael: *Es lebe die Ungleichheit*.

<sup>911</sup> Vgl. ebd., S. 141.

<sup>912</sup> Wahl, *Modernisierungsfalle*.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

realen Erfahrungen verweigerter Anerkennung, mißachteter Menschenwürde und beschädigten Selbstbewußtseins in Familien und Gesellschaft andererseits.“<sup>913</sup>

Dieses Ergebnis leitet Wahl aus dem gescheiterten Projekt gesellschaftlicher Modernisierung her. Es versprach den einzelnen Individuen Chancengleichheit zur Verwirklichung der individuellen Freiheit zur eigenen Entfaltung. Dadurch wurden Erwartungen und Hoffnungen breiter Bevölkerungsschichten auf Souveränität und Autonomie geweckt, die in Enttäuschung umkippten. Die Gesellschaft versagte bei der „Bereitstellung von Ressourcen zur Erfüllung dieser Erfahrungen“, <sup>914</sup> viele Menschen scheiterten bei dem „Versuch, an der Mehrung von Wissen, Wohlstand, Gesundheit, Liebe und Anerkennung teilzuhaben“. <sup>915</sup> Die Folgen dieser „Falle zwischen Mythos und Realität der Moderne“ sind narzisstische Kränkungen, Depressionen und Defizite am Selbstwertgefühl. <sup>916</sup> Daraus folgert Wahl: Die positive oder negative Entwicklung von Selbstbewusstsein hängt von den objektiven Bedingungen der jeweiligen Lebenslage ab. Wahl zufolge kommen die „Gewinner“ in der leistungsorientierten Gesellschaft aus der oberen Klasse. D. h. umgekehrt, dass eine Majorität der Menschen mit sozial niedriger Herkunft trotz der viel beschworenen Chancengleichheit zu Verlierern wird.

Wahls empirische Studie zeigt deutlich, welche Dissonanzen zwischen den Verheißungen und den Erfahrungen gesellschaftlicher Wirklichkeit auch in Deutschland bestehen. Damit bestätigt sie Bourdieu und stellt die Geltung der alten und neueren Lebensstilkonzepte in der Tradition Simmels (Beck und Schulze) in Frage. Schulze versucht die Entkopplung von Lebensstil und Klassenlage damit zu begründen, immer mehr Individuen suchten ihr Leben an „einer unmittelbarer Form der Suche nach Glück“ zu orientieren, unabhängig von objektiven Bedingungen. „Reale Knappheit in unserer eigenen Gesellschaft oder gar außerhalb davon kommt im typischen Entwurf der Existenz nicht als primärer Bezugspunkt vor. [...] An die Stelle der alt gewohnten situativ definierten Lebensprobleme treten subjektive Lebensprobleme.“<sup>917</sup> Mit dem Terminus „Erlebnisorientierung“ stärkt er die Entstrukturierungsansätze innerhalb der deutschen Lebensstilforschung, die dem bourdieuschen klassentheoretischen Lebensstilansatz entgegenstehen. Dennoch geht die Debatte zwischen voluntaristischen und strukturalistischen Lebensstilansätzen weiter, weil die Gesellschaftsentwicklung keinem linearen Fortschritt folgt.

Schulzes Ansatz hat beachtliche Aufmerksamkeit und positive Rückmeldung bis in die erste Hälfte der 1990er Jahre erhalten, weil die Gesellschaftsentwicklung der 1980er Jahre in Deutschland, so der Gegenstand seiner Untersuchung, wirtschaftlich in einer historisch beispiellosen Form ablief. Zu dieser Zeit war die Wohlstandserhöhung in breiten Bevölkerungsschichten so weit entwickelt, dass man an der Existenz von Klassen bzw. Klassenunterschieden zweifeln konnte. Diese Situation änderte sich spätestens ab der zweiten Hälfte der 1990er Jahre, als die gesellschaftliche Entwicklung durch „neue Armut“ und die „rasante Rückkehr der Knappheit“ gekennzeichnet wurde. Mit Zynismus spricht man nun vom knappheitsbedingten Verschwinden der Erlebnisgesellschaft Schulzes. Materielle Knappheit senkt die Konsumchancen in dem Maße, dass „die Betroffenen nicht mehr erlebnisorientiert handeln können und sich auf den alten Kampf um die Lebenssicherung zurückgeworfen sehen“. <sup>918</sup> Parallel dazu gab es die beunruhigende Äußerung von der „20:80-Gesellschaft“. <sup>919</sup> In dieser Formel wird

---

<sup>913</sup> Ebd., S. 13.

<sup>914</sup> Vgl. ebd., S. 100f.

<sup>915</sup> Ebd., S. 293.

<sup>916</sup> Vgl. ebd., 101.

<sup>917</sup> Schulze, Erlebnisgesellschaft, S. 22.

<sup>918</sup> Vgl. Müller-Schneider, Subjektivität, S. 137.

<sup>919</sup> Vgl. Martin, Hans P./Schumann, Harald: Die Globalisierungsfalle.



unterstellt, dass nur noch ein Fünftel der Weltbevölkerung als arbeitsfähige Subjekte in der Weltwirtschaft gebraucht wird.

Trotz massiver Rückschläge scheint der Mythos der Moderne, „das selbstbewusste Subjekt“, für viele ungebrochen zu sein, besonders für die durch die Individualisierungsthese Becks inspirierten Vertreter der Entstrukturierungsansätze innerhalb der heutigen Lebensstilforschung. Diese Autoren begründen ihre Argumentationen mit dem Ego- und Narzissmuskult, mit dem damit zusammenhängenden Wandel von Leistungs- zur Spaßorientierung: Man hat „keine Lust, sich für beruflichen Erfolg und sozialen Aufstieg ‚kaputtzumachen‘“. <sup>920</sup>

Nach dem Forschungsergebnis Flaigs ist das Ziel, erfolgreich zu sein, aufgegeben zugunsten alternativer Werte wie Selbstverwirklichung, Kommunikation, Mitmenschlichkeit. Insbesondere Spaß zu haben am schönen Leben ohne übertriebenes Karrierestrampeln, wird von jüngeren Mitgliedern der Oberschicht und im hedonistischen und alternativen Milieu vertreten. <sup>921</sup> Dazu liefert Schneider-Müller <sup>922</sup> die Argumentation, dass das erlebnisorientierte Handeln in der ökonomisch prekären Situation seit den 1990er Jahren nicht mehr dem Erwerb von Reichtum, sondern der lebensphilosophischen Perspektive der „positiven Selbstzustände“ folgt. Die Bedürfnisse des „Innenlebens“ haben Vorrang vor materiellen Lebenszielen. Daraus entsteht der Lebensstil der „Verzichtpioniere“, die die bis dahin kulturell dominante Gleichsetzung von Konsum und Lebensglück entkoppeln. <sup>923</sup> Sie definieren die „verzichtende Nichtbeachtung des vermeintlichen Konsumparadieses“ als Befreiung vom Stress, als Zeitmanagement für besseres Lebensgefühl und Strategie für eine innenorientierte, sinnvolle Lebensführung. Diese Argumentationen stimmen darin überein, dass die Subjektivität unabhängig von materiellen – knappen oder überflüssigen – Lebensbedingungen ins Zentrum der modernen Lebensführung rückt.

Diese auf Schulzes „Erlebnisorientierung“ rekurrierenden, voluntaristischen Ansätze wenden sich offensichtlich gegen das Ergebnis der Studie Wahls über den Zusammenhang zwischen subjektiver Lebensqualität und objektiven Lebensbedingungen. Diese widersprüchlichen Befunde erschweren eine klare Beurteilung, welches begriffliche Instrumentarium für die Sozialstrukturanalyse der deutschen Gesellschaft geeignet ist: das Individuum oder die Klasse?

### **Individuum oder Klasse oder beides?**

Aus heutiger Sicht hat die mit „Innerlichkeit“ identifizierte, traditionelle deutsche Kultur sicherlich einen ideologischen Charakter. Aber aus meiner Sicht als Asiatin scheint diese nationale kulturelle Identität in gewisser Hinsicht der deutschen Mentalität zu entsprechen. Als Beleg führe ich an, dass die „Innenorientierung“ vor und nach den beiden Weltkriegen unverändert eine bemerkenswerte Relevanz für die Lebensführung der Deutschen hatte und hat. Diese Wertlegung auf eine nach Innen orientierte Lebensführung ist ein „Erbgut“ der mit dem Preußentum verbundenen, überlieferten deutschen Kulturtradition, eine von Pflichtbewusstsein, Gehorsam, Bescheidenheit und Durchhaltevermögen geprägte Attitüde der Deutschen. Zwar verwischten zunehmende interkulturelle Kontakte seit dem Beginn des Kapitalismus' meines Erachtens eine klare Grenze zwischen der deutschen Kultur und anderen nationalen Kulturen, führten aber bis heute keineswegs zur Entwurzelung der deutschen Kultur. In wirtschaftlich guten wie in schlechten Zeiten greifen die Deutschen auf der Ebene des „kollektiv Un-

<sup>920</sup> Flaig, Bertold Bodo/Ueltzhöffer, Jörg: Alltagsästhetik und politische Kultur, S. 67.

<sup>921</sup> Vgl. ebd., S. 67.

<sup>922</sup> Schneider-Müller, Subjektivität, S. 153.

<sup>923</sup> Vgl. ebd., S. 151ff.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

bewussten“ auf dieses tradierte Kulturmuster nach innen orientierter Lebensführung zurück. In dieser Hinsicht ist das von einer klassenspezifischen Hierarchie ausgehende Gesellschaftsportrait Bourdieus nur halbwegs zutreffend für die deutsche Gesellschaft.

Dennoch darf die konstitutive Rolle der nationalen Kulturtradition für gesellschaftliche Vorgänge nicht überschätzt werden. Becks Individualisierungsthese führt zu einem Fehlschluss. Er verwechselt die Individualisierung der Lebensgrundlage mit der Entstrukturierung der Klassengesellschaft. Dass die Individualisierung des Lebensstils als Folge von Wertewandel in Richtung Innenorientierung erscheint, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die vertikale Dimension der Sozialstruktur in der deutschen Gesellschaft nach wie vor sowohl objektiv als auch subjektiv im Bewusstsein der weitaus meisten Individuen eine wichtige Rolle spielt. Hinzu kommt, dass die Aufstiegsorientierung trotz kollektiver Wohlstandszunahme keineswegs zu einem zu vernachlässigenden Faktor herabgesunken ist. Verwechselt man aber die Individualisierung der Lebensgrundlage mit der Aufhebung der Klassengesellschaft, dann entsteht die durch Bourdieu erkannte Gefahr: Die These der Individualisierung verschleiert den Blick auf die Fortdauer sozialer Ungleichheitsverhältnisse und ihrer Reproduktionsmechanismen.

Ich betone, dass Bourdieus Lebensstilkonzept Simmels lückenhafte Analyse sozialer Ungleichheitsverhältnisse ergänzt, die mit Blick auf Simmels Zeitkontext erklärt werden kann. Simmel legte mit seiner Sicht des Zusammenhangs von Lebensstil und Individuum die Grundlage für die Individualisierungsthese Becks. Dennoch grenzen sich beide Positionen ab. Simmel verwechselt die Individualisierung der Lebensgrundlage nicht mit dem Verschwinden der Klassenunterschiede bzw. -konflikte. Der Grund ist, dass Simmel einen festen herrschaftssoziologischen Standpunkt hat, nach dem die Organisation einer Gesellschaft niemals der Hierarchie von Über- und Unterordnung entkommen kann. Darüber hinaus unterstellt Simmel, diesmal näher an Bourdieu, dass die moderne Gesellschaft trotz des Gleichheitsideals aus einer Minderheit herrschender Machtelite und einer Mehrheit beherrschter Bevölkerung strukturiert ist. Auf dieser Grundlage untersucht er den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse und steht Bourdieu darin bemerkenswert nah. Simmel erkennt über die analytische Trennung von Klasse und Individuum die Koexistenz der beiden miteinander ringenden Tendenzen. Die Individualisierung der Lebensgrundlage und die Verschärfung der Klassegegensätze schließen sich nicht aus, sondern konstituieren die leistungsorientierte, moderne deutsche Gesellschaft.

Dieses duale Lebensstilkonzept ist, geht man von Bourdieus Modell aus, schwer auf die französische Gesellschaft übertragbar, die trotz der Französischen Revolution das Moment der ständischen Hierarchie bewahrt hat.

Bourdieu kritisiert das empirisch nicht belegbare philosophische Konzept der Subjektivität, der individuellen Autonomie, das Simmel aus der nichtsozialisierten, individuellen Seite des Menschen entwickelt, als Ideologie. Nach Bourdieu ist Simmels Annahme des Nichtvergesellschaftetseins eine reine Fiktion bzw. philosophische Spekulation. In diesem Punkt stößt der Vergleich der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus an das Problem der Unvereinbarkeit der Begriffe.

Nach meiner Ansicht entsteht diese Unvereinbarkeit aus der unüberbrückbaren Differenz zwischen deutscher und französischer Kulturtheorie in ihrer Auffassung des Verhältnisses von Innen- und Außenwelt. Bourdieu und Simmel ist gemeinsam, dass sie die gesellschaftlichen Akteure weder als freie Subjekte noch als determinierte Automaten begreifen. Allerdings erkennt Bourdieu die Existenz einer Subjektivität nicht an, wohl aber die „soziale Konstituiertheit des Individuellen“. Darüber hinaus schafft er nicht die analytische Trennung von Klasse und Individuum, was ihm den Vorwurf des Determinismus einbringt. Meines Erachtens ist diese soziologische Sichtweise darauf zurückzuführen, dass Bourdieu die der deutschen Kulturtheorie zugrunde liegende Annahme der Trennung von Innen- und Außenwelt als Ideologie zu dekonstruieren versucht.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 1. kulturtheoretischer Vergleich

Ich werde im folgenden Kapitel die schwer vergleichbaren Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus in ihren unterschiedlich konstruierten, kulturtheoretischen Annahmen genauer untersuchen.

## V

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Simmel und Bourdieu entwickelten ihr eigenes soziologisches Lebensstilkonzept jeweils aus ihrer Kulturtheorie. Beide Autoren betrachten das Wesen und die Funktion der modernen Kultur aus ganz divergenter soziologischer Sicht.

Für Bourdieu hat die Kultur immer mit dem Machtkampf zwischen etablierter und herrschender vs. sozial benachteiligter und beherrschter Klasse zu tun. Daher spricht er auch von den *Kulturen der Klassen* und definiert Kultur als ein hierarchisch geordnetes System, sei es in der traditionellen oder in der modernen Gesellschaft. Dabei unterstellt er, dass es zumindest zwei gegensätzliche Kulturen gibt, im Mainstream einerseits und am Rand andererseits, und die herrschende Kultur der Zeit immer die der herrschenden Klasse ist. So konstatiert Bourdieu entgegen dem „kulturellen Kommunismus“, dass Menschen aus unteren Klassen nicht ins Zentrum der legitimen Kultur vordringen können. Aus diesem In- und Exklusionsschema leitet er schließlich die verborgene politische Funktion der Kultur als Mechanismus zur Legitimierung und Verschleierung der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse ab. Daher ist der Schwerpunkt seiner Lebensstilanalyse die Definition des legitimen Geschmacks als einer Grundfrage der Kultur.

Es überrascht nicht, dass Bourdieu über die Überbetonung dieser klassentheoretischen Machtperspektive hinaus keine befriedigende Studie für die historische Genese und Entwicklung der Kultur vorlegt. Dieser geht Simmel im Rahmen der anthropologisch hergeleiteten Rationalitätsproblematik nach und entwickelt daraus ein ganz anderes Kulturverständnis als das Bourdieus. Kultur aus seiner Perspektive bezieht sich immer auf den Menschen als „Zweck setzendes und Werk erzeugendes Tier“ im Vergleich zu anderen Gattungswesen. (Siehe Kap. II.) Bei dieser Kulturkonzeption geht es um die Stellung des Menschen als Herrn über die Einrichtungen der objektiven Kultur, deren Mittel der Kultivierung des menschlichen Subjekts dienen sollen. Dieses ursprüngliche Menschen- und Kulturverhältnis gerät in einen unlösbaren Konflikt gerade in der Moderne, in der die objektive Kultur mit ihrer verselbstständigten Entwicklungsdynamik die Kultivierung des Subjekts nicht zwangsläufig fördert, sondern sogar hemmen kann.<sup>921</sup> Die Aufdeckung dieser nicht-intendierten, paradoxen historischen Entwicklungsdynamik der Kultur ist der Grund dafür, warum sich Simmel so sehr für die „Selbstmächtigkeit“ des Subjekts als eines widerstandsfähigen Gegenpols zur historischen Übermacht der objektiven Kultur interessiert. So wird auch verständlich, warum Simmel den Lebensstil als Ort der Kultiviertheit der Persönlichkeit analysiert.

In diesem Kapitel behandle ich diese, aus unterschiedlicher Perspektive hergeleiteten Auffassungen von Kultur als Hauptgrund für die Differenz zwischen dem an der Klassentheorie angelegten, strukturalistischen Lebensstilkonzept Bourdieus und dem sozialpsychologisch angenäherten, voluntaristischen Simmels. Dabei fokussiere ich auf die historisch unterschiedlich verankerten Diskussionskontexte von Kultur im französischen und deutschen Diskurs, die sich in der aktuellen akademischen Bewegung der „kulturwissenschaftlichen Wende“<sup>922</sup> äußern. Die französischen und deutschen Kultur-

<sup>921</sup> So richtet sich auch der Schwerpunkt kulturtheoretischer Fragestellungen auf die Epoche der Moderne.

<sup>922</sup> Vgl. Reckwitz, Andreas: Praxis-Autopoiesis-Text, S. 19ff.

theorien betrachten über ihre national unterschiedlichen Denk- und Theorietraditionen hinaus, nicht zuletzt ihrer Soziologiegeschichte, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, der Innenwelt des Individuellen und der Außenwelt des Sozialen aus ganz gegensätzlichen Blickwinkeln. Kaum Platz innerhalb des Lebensstilkonzeptes Bourdieus finden die Fragen nach der Subjektivität wie auch dem Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft, die Simmel in den Vordergrund seines Lebensstilan-satzes stellt. Dabei leite ich die recht differenten Kulturverständnisse zwischen franzö-sischen und deutschen Autoren von dem realhistorischen Hintergrund ab: Deutschland und Frankreich als zwei benachbarte Länder innerhalb des europäischen Kulturkreises erleben seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert, besonders seit der Französischen Re-volution, eine voneinander differenzierte nationalstaatliche Entwicklung auf politischer und ökonomischer Ebene und entwickeln darüber hinaus zwei voneinander abge-grenzte nationale Identitäten.

Diese realhistorischen Hintergründe bewirkten zweifelsohne die nationalspezifisch differenten Denk- und Theorietraditionen. Während die aktuelle französische Kultur-theorie die „politisch“ inspirierte Kulturkonzeption entwickelte, klammert die deutsche Kulturtheorie die politische Dimension tendenziell aus. Diese schwer überbrückbare Differenz zwischen nationalspezifischen Diskussionszusammenhängen verdeutlicht, warum Bourdieus und Simmels Kulturtheorien und die darauf fußenden Lebensstilkon-zepte einen „nationalspezifischen Standort“ haben und deshalb nur schwer in andere Gesellschaften transferiert werden können. Diese Standortgebundenheit der Theorie-konzepte wird wohl auch übersehen, weil sie trotz nationalspezifischer Ausprägung in gewisser Hinsicht auch einen universalen Geltungsanspruch haben.

Demgegenüber hebe ich in diesem Kapitel hervor, dass Simmel und Bourdieu ihre Theoriekonzepte auf dem Boden ihrer nationalspezifischen Soziologietraditionen ent-wickeln<sup>923</sup> und daher meine Vergleichsstudie ihrer Lebensstilkonzepte auf einen schwer überwindbaren, typischen Konflikt zwischen Partikularität und Universalität stößt. Dabei mache ich auf Lepenies Ansicht aufmerksam, dass die französischen und deutschen Soziologietraditionen seit dem Entstehen bis heute in einem „fundamentalen Gegensatz“ ständen<sup>924</sup>. So werde ich vor der Darstellung der oben genannten einzelnen Thematiken kurz illustrieren, welchen Stellenwert die „wissenschaftstheoretischen“ Aspekte für die Vergleichsstudie generell haben.

### **Zur Infragestellung des universalen Geltungsanspruches des wissenschaftlichen Theoriekonzeptes**

Die Eigenarten der deutschen und französischen Wissenschaftskulturen zeigen ihre prägende Kraft in ihren gegensätzlichen Theoriemodellen, deren gegenseitige Rezep-tion dort und hier häufig eine heftige Diskussion auslöste. Folge davon ist, wie Schwingel mit Recht sagt, dass „der Theorietransfer von einer nationalen Wissenschaftskultur in eine andere nicht selten geradezu systematische Missverständnisse mit sich bringen kann, wenn die Vorannahmen, Theorietraditionen und wissenschaftlichen Konfliktlinien, die in einem nationalen Diskussionszusammenhang angelegt sind, naiverweise nicht berücksichtigt werden“.<sup>925</sup> Ein typischer Fall hierfür ist die Rezeption der soziologischen Werke Bourdieus, nicht zuletzt seiner Kultur-, Habitus-, und Lebensstiltheorie, die eine lebhafte Debatte innerhalb der deutschen Soziologie und Sozial- bzw. Kulturwissenschaften auslöste. Damit taucht aber gleichzeitig die Diskrepanz zwischen der Selbsteinschätzung und

<sup>923</sup> Vgl. Lepenies, Wolf: Geschichte der Soziologie, Bd. 1, S. XXII.

<sup>924</sup> Vgl. ebd., S. XXIV.

<sup>925</sup> Vgl. Schwingel, Intellektuelles Feld, S. 18ff.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

der Fremdwahrnehmung des bourdieuschen Werkes auf, was eine wissenssoziologisch angelegte Lektüre fordert, „die den intellektuellen wie gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang seiner Theorien und Analysen mit einzubeziehen sucht“.<sup>926</sup>

Diesem typischen Fehler scheint aber auch Bourdieu nicht zu entkommen. Einige deutsche Autoren<sup>927</sup> weisen darauf hin, dass Bourdieus Lektüre der Werke bedeutender deutscher Autoren wie Kant und Weber den Eindruck einer unkritischen und eklektischen Exegese vermittelt, in der der intellektuelle und gesellschaftliche Entstehungszusammenhang ihrer Konzepte und Theorieansätze nicht genügend beachtet wird. Solche texthermeneutischen Fehler bei der Lektüre<sup>928</sup> entstehen aus der Schwierigkeit der Realisierung der Standortdifferenz seitens der Interpreten: Entgegen der gängigen, durch Weber und Simmel vertretenen Annahme der Objektivität bzw. Werturteilsfreiheit interpretieren selbst die akademisch hochgebildeten Leserschichten die Theoriemodelle und die Texte fremder Autoren anderer Nationalität häufig von ihrem Standort, d. h. von einem zur national herrschenden Denktradition gehörigen Standpunkt.<sup>929</sup> Der französische Soziologie Dumont betont dieses allgemeine wissenschaftstheoretische Problem, dass die „allgemeinsten Rubriken wie Moral, Politik, Wirtschaft nur schwer auf andere Gesellschaften übertragbar“ und insofern „nur mit Umsicht und provisorisch“ anzuwenden sind:

„Tatsächlich muss jeder, der einer fremden Gesellschaft *in praxi* gegenübertritt, so vorgehen – auch und vor allem der Ethnologe oder Anthropologe: Er kann sich mit den Menschen, die er studieren will, nur verständigen, wenn er die Sprache beherrscht, die sie gemeinsam haben und die ihre Ideen und Werte vermittelt, d. h. die Ideologie, in der sie denken und über sich nachdenken. [...] Es gibt keine soziologische Tatsache ohne Bezug auf die jeweilige Gesamtgesellschaft. [...] Will man wirklich *verstehen*, muss man auf diesen Schubladenbegriff gegebenenfalls verzichten und im Gesamtfeld das suchen, was *bei ihnen* dem, was wir kennen, entspricht, und *bei uns* dem, was sie kennen.“<sup>930</sup>

Hier erwähne ich noch einmal Schulzes präzise Kritik am mangelnden Blick auf die Unterschiede zwischen zwei unterschiedlichen Empirien der französischen und deutschen Gesellschaft und Kultur bei der Bourdieu-Rezeption in Deutschland: „Nicht Bourdieus, sondern unser Fehler ist es, wenn wir uns durch seine Analyse den Blick für soziale Realität in der deutschen Gesellschaft der Gegenwart verstellen lassen.“<sup>931</sup> So führt die Konfrontation mit dem „differenten“ Denk- und Wissensmuster der stark vom Strukturalismus geprägten französischen Kulturtheorie Bourdieus zur bewussten Wahrnehmung der deutschen Autoren, dass eine Theorie „Standort gebunden“ ist.

---

<sup>926</sup> Ebd., S. 19.

<sup>927</sup> Vgl. Bohn, *Habitus*.

<sup>928</sup> Ein Beispiel dafür ist die differente Nietzsche-Interpretation von Bourdieu und Simmel. Wie Simmel betont, wird Nietzsches Lehre bereits innerhalb der deutschen intellektuellen Diskussionen häufig missverstanden. Wie es in der Bourdieu-Rezeption in Deutschland viele unterschiedliche Bilder gibt, in deren Fremdwahrnehmungen sich die durch Bourdieu selbst bekundeten ethisch-politischen Einstellungen nicht wieder finden, so gibt es auch die unterschiedlichsten Nietzsche-Bilder im Kulturdiskurs seit der Wende des 19. Jahrhunderts bis heute. Mit dem Vornehmheitsideal aristokratischer Individuen meinte Nietzsche etwas Ethisches, das der damaligen dekadenten Tendenz des materiellen und hedonistischen Lebensstils in Deutschland kritisch gegenüberstand. Ohne diesen gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund genau zu hinterfragen, etikettiert Bourdieu Nietzsche als „Elitist“, wie viele Autoren es tun.

<sup>929</sup> Erwähnenswert ist Needhams Kritik am Eurozentrismus. Demzufolge geht Webers Interpretation der chinesischen Zivilisation in seiner Vergleichsstudie verschiedener Weltreligionen vom eurozentrischen Standpunkt aus, wobei er das Muster der westlichen Zivilisation, Rationalismus, in den Vordergrund seiner Studie stellt. Vgl. Nelson, Benjamin: *Der Ursprung der Moderne*, S. IX.

<sup>930</sup> Dumont, Louis: *Individualismus*, S. 13.

<sup>931</sup> Schulze, *Erlebnisgesellschaft*, S. 20.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Hierbei betone ich noch einmal den Stellenwert des Individualismus', der als ein zentrales Erklärungsmuster in der klassischen und neueren deutschen Kulturtheorie auftaucht, aber ein Angriffsziel der durch ihre Ideologiekritik bekannten französischen Kulturtheorie ist.

Die Idee des Individualismus' stand auch im Zentrum der sozialwissenschaftlichen Diskussionen in Frankreich, abwechselnd mit dem Thema „Tod oder Wiedererstehung der Subjektivität“, wozu Sartres Existenzphilosophie beigetragen hat. Die auf die Problematik der Subjektivität bezogenen voluntaristischen, handlungstheoretischen Ansätze bleiben aber generell eher am Rand der stark von der „strukturalistischen“ und „objektivistischen“ Tradition geprägten französischen Soziologie seit der Durkheim-Schule.<sup>932</sup> Diese Tendenz wird dadurch umso stärker, dass der Marxismus, den keine besondere Prägekraft für die deutsche Soziologie auszeichnet, aber die französischen Intellektuellen seit der Nachkriegszeit stark beeinflusst. Marx war ein sozialistisch gesinnter Materialist, der das Fundament des damals herrschenden deutschen Idealismus' von Kant über Fichte und Schelling bis zu Hegel als deutsche Ideologie etikettiert hat. Die Prägekraft seiner Ideologiekritik zeigt sich gerade in dem von der französischen Kulturtheorie favorisierten *Dekonstruktivismus*: eine Reihe der als „transzendental“ verklärten, philosophischen Spekulationen und Vorstellungen zu entmythologisieren.

Bourdieu leistet einen maßgeblichen Beitrag hierzu gerade dadurch, dass er die kanonischen Begriffe der reinen Ästhetik Kants auf den real-empirischen Boden sozialer Tatsachen zurückholt, Beispielsweise: *Geschmack* ist keine unbestreitbare Naturgabe, sondern ein soziologisch begründbares, erworbenes Kulturkapital. Darüber hinaus kritisiert er die gängige Vorstellung der Kultur als eine von gesellschaftlichen Machtverhältnissen unbefleckte Sphäre als eine Fiktion, die aus dem historisch verdichteten kollektiven *Glauben an den Wert der Kultur* entsteht. Er deckt auf, dass die Kultur gerade kraft dieses kollektiven Glaubens als Begründungszusammenhang für die Legitimation der Klassenherrschaft dient.

Dieses an der Ideologiekritik angelegte Unternehmen Bourdieus ist, Dumont folgend, nur halbwegs übertragbar auf die deutsche Gesellschaft. Aus französischer beobachtender Sicht sind die durch die deutschen Kulturtheoretiker verwendeten Begriffe wie: die Kultur als eine autonome Sphäre für sich, die Subjektivität als eine empirisch nicht erfassbare Sphäre des Menschen, der Stil als Ausdrucksweise einer einzigartigen Persönlichkeit etc., jeweils Ideologie. Aus der deutschen teilnehmenden Sicht aber sind diese Begriffe keine Ideologie, sondern jeweils eine „*nominalistische* Benennung“ der bestimmten Wirklichkeitsinhalte, die zwar real existieren, aber einer vollständigen wissenschaftlichen Erkenntnis widerstehen. Hier zeigt sich das Charakteristikum für die deutsche sozialwissenschaftliche Theorietradition seit der Aufklärung: Sie versucht, eine Reihe der „transzendental“ begründeten Ideen und Spekulationen auf den Boden der real-empirischen Tatsachen zurückzuholen, ohne dabei zu verleugnen, dass es eine Reihe außerhalb der kausalen Erklärung und logischen Beweisbarkeit liegender Phänomene wie die „Werte des Guten und des Schönen“ gibt. Aus diesen doppelten Bezügen auf die Geschichtsphilosophie und die Transzendentalphilosophie entwickelten die Neukantianer, orientiert an Kants Erkenntniskritik, eine für die deutsche klassische Soziologie eigentümliche Methode *Verstehen*, die den Konstruktivitätscharakter der soziologischen Analysen betont.

Die methodisch differente Herangehensweise an die Wahrnehmung derselben soziologischen Phänomene weist auf den Grundsatz der Wissenschaftstheorie hin, dass die Begriffe und die Theoriemodelle aufgrund der Standortgebundenheit der Autoren einen „universalen Geltungsanspruch“ aufgeben müssen. Dieser wissenschaftstheore-

---

<sup>932</sup> Diese Theorieansätze haben die deutschen Klassiker im Rahmen der Verstehenssoziologie als einen festen Teil der deutschen Soziologietradition etabliert.

tische Aspekt beleuchtet, warum Bourdieu und Simmel ihre jeweilige Kulturtheorie aus zwei unterschiedlichen Analysen der „Macht“ und der „Rationalität“ herleiten und somit die umstrittene Thematik „Subjektivität“ aus zwei miteinander schwer zu vereinbarenden Perspektiven behandeln. Um diesem Aspekt genauer nachzugehen, werde ich im Folgenden zunächst Bourdieus Konzept der Kultur im Entstehungskontext des französischen „Cultural turn“ erläutern.

## **Bourdieu und die kulturwissenschaftliche Wende**

Simmel unterstellt gemäß seiner bekannten drei soziologischen Apriori, dass „Jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern außerdem noch etwas ist“. <sup>933</sup> Postuliert wird damit die Existenz der „empirisch nicht fassbaren“ Individualität als eines *nichtsozialisierten* Teils des Menschen, der nicht durch soziologische Indikatoren wie Herkunft, Bildungsniveau, Beruf, etc. erkannt werden kann. (Siehe Kap. II) Dabei betont aber Simmel die Verbindung zwischen sozialisiertem und außersozialem Teil: „Die Art des Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins.“ <sup>934</sup> Interessanterweise taucht dieses duale Schema von Sozialität und Individualität als *zwei Seiten des Menschen* nicht nur in der soziologischen Erkenntnistheorie Simmels auf, sondern allgemein in den älteren und heutigen deutschen Kulturtheorien. Reckwitz <sup>935</sup> zufolge geht diese Tradition auf das Denkschema der neocartesischen „Differenz zwischen dem Innern des Selbst und dem Außen des Sozialen“ zurück, das durch die transzendente Phänomenologie Husserls verstärkt und zum grundlegenden Denkmuster der deutschen Sozial- und Kulturtheorie wurde. Nach diesem dualen Schema trennt beispielsweise Luhmann das soziale System vom psychischen System des Individuums. In dieser epistemologischen Ausgangsposition einer analytischen Trennung zwischen der Innenwelt des Individuellen und der Außenwelt des Sozialen unterscheidet sich die deutsche Kulturtheorie entscheidend von der französischen, die von der Einheit von Innen- und Außenwelt ausgeht. <sup>936</sup> Daraus entstehen auch unterschiedliche Schwerpunkte ihrer Analysen.

Im Zentrum der deutschen Kulturtheorie steht oft die Frage nach der Autonomie der immateriellen oder subjektiven Kultur gegenüber der materiellen bzw. objektiven Kultur. Handlungstheoretisch bezieht sich diese Frage auf das „mit einer autonomen Innenwelt ausgestattete“ Handlungssubjekt, das kreativ einen Widerstand gegen die gesellschaftlichen Machtstrukturen leisten und als Motor des sozialen Wandels fungieren kann. Die französischen Kulturtheoretiker Bourdieu und Foucault grenzen sich aber kategorisch von diesem Schema der Dichotomie von Innen- und Außenwelt und der daran orientierten subjektivistischen Handlungstheorie ab. Das Instrumentarium hierfür ist wieder das viel diskutierte Habituskonzept, das Bourdieu als Überwindung von objektivistischen und subjektivistischen Ansätzen für die Erfassung sozialer Wirklichkeit entwickelte.

---

<sup>933</sup> Simmel, Georg: Exkurs über das Problem „Wie ist die Gesellschaft möglich?“ S. 51.

<sup>934</sup> Ebd., S. 51.

<sup>935</sup> Vgl. Reckwitz, Grenzen, S. 68.

<sup>936</sup> Ebd., S. 67ff.



## Epistemologischer Ausgangspunkt für die Wendung von der Sozial- zur Kulturtheorie

Das Anliegen der französischen Kulturtheorie besteht darin, die herkömmliche, durch „Ökonomismus“, „Objektivismus“ und „Positivismus“ gekennzeichnete Sozialtheorie durch ein vom Konstruktivismus abgeleitetes, neues Verständnis von sozialer Wirklichkeit zu ersetzen.<sup>937</sup>

Der Angriff auf den Ökonomismus zielt auf die Gleichsetzung von Gesellschaft und Sozialstruktur. Bis zum Beginn der 1970er Jahre galt die Analyse von ungleicher Ressourcenverteilung zwischen sozialen Schichten und sozioökonomischen Klassen als der einzige Zugang zur Gesellschaftsanalyse.<sup>938</sup> Dieses ökonomistische Gesellschaftsverständnis basiert wiederum auf der Annahme der objektivistischen Sozialtheorie, und zwar der „Determiniertheit des menschlichen Handelns durch soziale Strukturen“. Der Objektivismus schreibt der Gesellschaft den Primat gegenüber den individuell Handelnden zu – insofern stehen soziale Institutionen und soziale Struktur im Mittelpunkt der Analyse. Das Forschungsverfahren dieses ökonomistischen und objektivistischen Wirklichkeitsverständnisses war der aus den Naturwissenschaften importierte Positivismus. Gemäß diesem Forschungsverfahren wird die soziale Wirklichkeit über generalisierende kausale Gesetzmäßigkeiten erklärt, Handeln ist ein Produkt kausalwirksamer Struktur. Es gilt, die Subjektivität aus dem Forschungsprozess zu eliminieren.

Giddens bezeichnet die Kombination aus Objektivismus, Positivismus und Funktionalismus als orthodoxen Konsensus, der die angloamerikanischen Sozialtheorien getragen hat. Mottier<sup>939</sup> zufolge verloren diese Sozialtheorien durch die Gegenbewegungen interpretativer Theorieansätze und die Angriffe *postempirischer* Wissenschaftstheorien ihre Hegemonie. Entgegen der deterministischen und positivistischen Auffassung des menschlichen Handelns durch den Objektivismus heben die von der Hermeneutik und Phänomenologie inspirierten, subjektivistischen Theorieansätze die „zielgerichtet und reflexiv handelnden Akteure“ hervor, die „mit sozialen Zwängen kompetent umzugehen und sie qua Aushandlung zu verändern“ wissen.<sup>940</sup> Aus der „Subjektivität“ als aktivem Aspekt sozialer Akteure entwickeln die subjektivistischen Ansätze einen völlig anderen – heuristischen – Zugang zur Wirklichkeitserkenntnis: Sie definieren die soziale Wirklichkeit nicht als einen „externen“ Gegenstand, sondern als ein subjektiv erlebtes Konstrukt, oder als „Ergebnis von Sinnzuschreibungen und Interpretationsleistungen handelnder Subjekte“.<sup>941</sup>

Im Mittelpunkt dieser methodischen Perspektive steht das Verstehen des sozialen Sinns, der in jedem Moment der Praxis und Interaktion hergestellt wird. Im Anschluss an Webers Programm der *Verstehenssoziologie* greifen sie somit „das methodische Selbstverständnis der empirisch-analytischen Wissenschaft“ immer wieder an.<sup>942</sup> Mit dem Tod des orthodoxen Konsensus lösten diese subjektivistischen Ansätze die weiter oben angeführte „interpretative Wende“ in den Sozialwissenschaften aus: Im Gegensatz zu Objektivisten wie Durkheim definieren die Vertreter dieser subjektivistischen Ansätze die soziale Wirklichkeit nicht als ein System externer sozialer Tatsachen, sondern als *ein subjektiv erlebtes Konstrukt*.<sup>943</sup>

Es ist bezeichnend, dass Bourdieu die auf Klassenkategorien basierende, herkömmliche Sozialstrukturanalyse durch seine Lebensstilanalyse ersetzt und da-

<sup>937</sup> Vgl. Mottier, Praxis, S. 126ff.

<sup>938</sup> Müller, H. P.: Kultur und soziale Ungleichheit, S. 58.

<sup>939</sup> Mottier, Praxis, S. 128.

<sup>940</sup> Ebd., S. 127.

<sup>941</sup> Jung, Thomas/Müller-Doom, Stefan (Hg.): Einleitung, S. 21.

<sup>942</sup> Vgl. ebd., S. 10ff.

<sup>943</sup> Vgl. Mottier, Praxis, S. 127ff.

durch zur „interpretativen Wende“ maßgeblich beigetragen hat. Dennoch lässt sich Bourdieus Theorieposition nicht in die interpretativen Ansätze einordnen.

## Sozialer Sinn

Zwischen der durch Bourdieu vertretenen französischen Kulturtheorie und den interpretativen und hermeneutischen Ansätzen im Lager von Phänomenologie und Ethnometodologie bestehen vielerlei Gemeinsamkeiten. Sie wenden sich von der deterministischen Sichtweise des Objektivismus ab, die Akteure als einfache Träger von Struktur und das Handeln als einfache Manifestation des sozialen Zwangs zu betrachten. Somit verknüpfen sie sich mit der methodischen Position der Weber'schen Sinnverstehenden Soziologie. Ziel ihrer Analyse ist es, gemäß des von Weber aufgestellten „generalisierenden“ Erklärungsmodells des menschlichen Verhaltens den Sinn des Handelns immer im sozialen Kontext zu verstehen und darüber hinaus die „Kultur als Grundlage des intersubjektiven Verstehens“ in den Blick zu nehmen. Unter Kultur verstehen sie dann die wirklichkeitsbildenden, kollektiven Sinnsysteme bzw. symbolischen Ordnungs- und Bedeutungsstrukturen, welche die Grundlage des subjektiven Verhaltens sowie intersubjektiven Verstehens bilden. Hier stimmen die französische Kulturtheorie und die interpretativen Ansätze darin überein, den Zugang zur Wirklichkeitserkenntnis in den Sinnzuschreibungen und Interpretationsleistungen handelnder Subjekte zu finden und dabei die konstitutive Rolle der Kultur als Grundlage für die Wirklichkeitsinterpretation handelnder Subjekte zu betonen.

Eine Reihe dieser Überlegungen entwickelte Bourdieu bei seiner Untersuchung der Pluralität der Lebensstile, die er als symbolisch kodierte, unterschiedliche Wirklichkeitsdeutungsmuster verschiedener sozialer Milieus versteht. Durch den Nachweis des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse versucht Bourdieu aufzuzeigen, dass die soziale Wirklichkeit, womit er allerdings die Struktur sozialer Ungleichheitsverhältnisse meint, *symbolisch organisiert und konstituiert* ist. So richtet sich sein Blick auf die Leitfunktion der Kultur für die soziale Wirklichkeit. Formuliert in zwei Gedankenschritten: Erstens, die sozialen Akteure verinnerlichen das Wissen um kollektive Sinnsysteme in ihren Körpern und verfügen so über dieses Know-how für ihre Handlungspraktiken, Diskurse und Interaktionen. Der verinnerlichte Wissensvorrat als System von Dispositionen gibt den Akteuren zweitens den praktischen Sinn für die Orientierung, auf welche Art und Weise sie ihre Umwelt und die Welt allgemein verstehen oder „dekodieren“ und was sie in einer bestimmten Handlungssituation wünschen oder vermeiden können.<sup>944</sup>

In dieser Hinsicht vertritt Bourdieu das konstruktivistische Wirklichkeitsverständnis im Lager der semiotischen Tradition. Die soziale Wirklichkeit ist nicht ein externer Gegenstand, sondern ein subjektiv erlebtes Konstrukt. Die Welt sieht vom jeweiligen Standpunkt der Betrachter immer anders aus, daher gibt es eine Vielzahl Weltbilder, die Erkenntnis ein- und derselben Wirklichkeit ist dabei ausgeschlossen. Dieses konstruktivistische Wirklichkeitsverständnis entwickelt Bourdieu aus seiner Untersuchung einer Vielfalt von Lebensstilen, die für ihn jeweils eine Wirklichkeitsinterpretation bzw. -konstruktion sind. In dem Punkt, dass soziale Akteure die Wirklichkeit in kollektiven symbolischen Zeichensystemen von Sprache, Geschmack und Lebensstil erzeugen, begreift er die soziale Welt als „symbolisch strukturiert“. Es geht dabei um

---

<sup>944</sup> Ein konkretes Beispiel: Die Asiaten aus Japan oder Korea verstehen in interkulturellen Kommunikationen die Bedeutung der Sprache oder Handlungspraktiken der Akteure aus einem Land europäischer Kulturkreise, sei es Deutschland oder Frankreich, oft falsch, weil sie das dafür nötige Wissen um die Kultur ihres „Gegenübers“ nicht haben und daher die Zeichen ihrer kollektiven symbolischen Bedeutungsstrukturen nicht entschlüsseln können. Sie interpretieren die Eindrücke ihrer neuen Umgebung nur durch die Brille ihrer eigenen Kultur, d. h. mit Hilfe ihrer kollektiven Wahrnehmungs-, Dispositions- und Deutungsschemata.

das je nach Klasse in hohe, mittlere und untere Kultur differenzierte, kollektive Sinn- und Bedeutungssystem, das wiederum unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeitsinterpretation schafft.

Bourdieu betont mehrmals in den *feinen Unterschieden*, dass sich die Menschen aus unterschiedlichen Klassen niemals verständigen können, allein weil ihre Wirklichkeitsdeutungsmuster und ihre damit verbundenen Dispositionen und Verhaltensregeln „aus unterschiedlichen *Sozialisierungen* unterschiedlicher Milieus“ herrühren.<sup>945</sup> In spezifischen Zeichen ihrer Lebensstile erkennen sie, dass sie in zwei gegensätzlichen Welten leben: Die kultivierte Oberklasse, die ihr Leben im Zentrum der legitimen Kultur führt, sieht die soziale Welt als Spielplatz für künstlerische Experimente und Genüsse und setzt ihr Know-how um Kultur und Kunst für die Entwicklung eines distinktiven Lebensstils ein. Die vom Zentrum der legitimen Kultur ausgegrenzte Unterklasse dagegen sieht die Welt als Kampfplatz zur „Bewältigung existenzieller Zwänge“ und entwickelt aus der pragmatischen Weltsicht eine praktische Form der Lebensführung.

Dennoch grenzt sich Bourdieus Kulturtheorie von phänomenologischen, ethnomethodologischen und hermeneutischen Ansätzen ab, weil ihr neu ausgerichtetes Verständnis des sozialen Handelns den so genannten „Subjektivismus“ nicht überwunden hat. Gemeinsam ist den Ansätzen die Idee, die Subjektivität als Quelle eines kreativen Handelns zu begreifen. Ihr Ausgangspunkt ist die Vorstellung des Subjekts, „das den Sinn der Welt jeden Augenblick neu erschafft und Konstanz und Kontinuität nur in der Treue zu sich selbst findet“.<sup>946</sup> Als „ultrasubjektivistisch“ bezeichnet Bourdieu in Übereinstimmung mit Foucault solche etwa an der Existenzphilosophie Sartres angelegte Handlungstheorie, die von der individuellen Freiheit bzw. Subjektivität spricht, ohne „soziale Bedingtheit“ individuellen Handelns genau zu schildern.

Demgegenüber unterstreichen Bourdieu und Foucault immer wieder, dass die Akteure „weder freie Subjekte noch determinierte Automaten“ sind. Sie begreifen den Handelnden als einen *konstituierten und konstituierenden Akteur*, der bestehende soziale Strukturen *reproduziert* und *gleichzeitig verändert*. So stehen das subjektive Handeln und die objektive Struktur in einer unmittelbaren Relation. Um dieses korrespondierende Verhältnis von Struktur und Handeln zu verdeutlichen, konzeptualisiert Bourdieu seinen bekannten *Habitusbegriff*, mit dessen Hilfe er die „Expansion des Kulturellen in das Mentale sowie Körperliche“, anders gesagt „die Einheit von Innen- und Außenwelt“, erklärt. Die scheinbar autonom wirkende Disposition und Kognition des Handlungssubjektes ist demnach „sozial“, wobei die kollektiven Sinnsysteme in ihren Körpern internalisiert sind. Angesichts dieser Grundannahme versucht Bourdieu schließlich die für die deutsche Kulturtheorie spezifische Überlegung der Dichotomie von Innen- und Außenwelt, individuell-psychischer Systeme und sozialer Systeme als Ideologie zu dekonstruieren, die den Blick auf die konstitutive „Rolle der Kultur für die Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse“ verstellt.

Mit Hilfe dieser Neuausrichtung des Verständnisses sozialen Handelns leistet Bourdieus Kulturtheorie einen beachtlichen Beitrag zu einer Refiguration der Sozialtheorie, verstanden als Paradigmenwechsel von den Sozial- zu den Kulturwissenschaften, deren Sammelbegriff „Cultural turn“ zusammen mit dem der „interpretativen Wende“ zu Schlagworten der wissenschaftstheoretischen Diskussionen des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts avancierte. Unverkennbar bleibt, dass die französische Kulturtheorie den Subjektivismus interpretativer Ansätze dadurch zu überwinden sucht, das Problem des Handelns, des Sinns und der Subjektivität „im Kontext von Machtbeziehungen“ zu behandeln. Aus diesem Diskussionszusammenhang entsteht eine politische Konzeptualisierung der Kultur.

<sup>945</sup> Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, S. 137.

<sup>946</sup> Ders., *Sozialer Sinn*, S. 87.

## Macht als Angelpunkt für Bourdieus epistemologischen Bruch mit dem Subjektivismus

Interessanterweise taucht Bourdieus Überlegung der Relation von Struktur und Handeln bei den interpretativen Ansätzen auf, besonders in der Ethnomethodologie Garfinkels. Im Gegensatz zur von reiner Subjektivität ausgehenden transzendentalen Phänomenologie Husserls unterstellt Garfinkel in Anlehnung an die Sprachspieltheorie von Wittgenstein und Austin die Erfahrung der „Intersubjektivität“ als Voraussetzung für individuelle Subjektivität. Demzufolge können die Akteure ihrem Handeln nur dann einen Sinn geben oder ihrer Erfahrung Bedeutung zuschreiben, wenn sich die individuellen Subjekte bereits gemeinsame sprachliche Formen und Medien der Intersubjektivität angeeignet haben. Anders ausgedrückt: Jedes sinnhafte Handeln individueller Akteure ist immer *sozial*, solange es ins symbolische System der als „selbstverständlich wahrgenommenen“ sozio-kulturellen Konventionen und Sitten eingebettet ist. Insofern lassen sich der Sinn und die Bedeutungen bestimmter Handlungen nur aus dem jeweiligen *Kontext* erschließen.

Aus der Konzeptualisierung dieser Beziehung von Handeln, Sinn und Kontext entwickelt Garfinkel eine neu ausgerichtete Handlungstheorie, die den Paradigmenwechsel der Sozialtheorie zu den interpretativen Theorieansätzen einleitet. Dennoch vernachlässigen die interpretativen Ansätze den „Stellenwert der Machtbeziehungen innerhalb des Kontexts“. <sup>947</sup> Sie setzen den Kontext der Interaktion als selbstverständliche Gegebenheit voraus, fragen aber nicht nach den *Konstitutionsbedingungen* dieses Kontextes, den materiellen, sozialen und kulturellen Machtstrukturen, die permanent Zwänge und Einschränkungen auf das Handeln des Subjekts ausüben. Aus mangelnder Analyse dieser objektiven Struktur der Machtbeziehungen maximalisieren sie dann folglich ein voluntaristisch ausgearbeitetes Konzept der Subjektivität.

Den Subjektivismus überwindet die französische Kulturtheorie dadurch, dass sie das Problem des Handelns, des Sinns und der Subjektivität im Kontext „gesellschaftlicher Machtbeziehungen“ betrachtet. So konstatieren Foucault und Bourdieu, dass sinnhafte Praktiken und Diskurse sozialer Akteure immer in der Struktur gesellschaftlicher Machtbeziehungen stattfinden und sich das Handlungssubjekt den gesellschaftlich verfestigten Machtstrukturen *niemals* entziehen kann. In dieser Hinsicht betreiben beide gemeinsam die Dekonstruktion des auf Husserls transzendentaler Philosophie aufgebauten Konzeptes „Subjektivität“ als Quelle eines kreativen Handelns. Foucault spricht vom „Tod des Subjekts“ in dem Kontext, dass sich das Individuum als Subjekt seiner Existenz, seiner Freiheit und seines Bewusstseins auflöst.

Um nachzuweisen, inwieweit das Handlungssubjekt permanent den Zwängen und den Einschränkungen gesellschaftlicher Machtstrukturen ausgesetzt ist, warum das Subjekt deswegen nicht die Quelle des Sinns sein kann, widmen sich beide Autoren der soziologischen Analyse der Sprache. Beeinflusst von der konstruktivistischen Sprachtheorie Wittgensteins und Austins konstatieren sie, *Sprechen sei immer ein Akt der Machtausübung, jede Kommunikation sei eine Machtbeziehung*. <sup>948</sup> Gegen die Saussure'sche Illusion des Sprachkommunismus, dass alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft über dieselbe Sprache verfügen, opponiert Bourdieu besonders scharf: „Tatsächlich aber ist der Zugang zur legitimen Sprache völlig ungleich und die theoretisch allgemeine und von den Sprachwissenschaftlern so großzügig auf alle verteilte Kompetenz wird in Wirklichkeit von wenigen monopolisiert.“ <sup>949</sup> Umso mehr betrachtet

<sup>947</sup> Mottier, Praxis, S. 136.

<sup>948</sup> Nach Bourdieu heißt Sprechen, sich einen der Sprachstile anzueignen. Dabei unterstellt er eine *Hierarchie der Sprachstile*, „deren Ordnung ein Abbild der Hierarchie der entsprechenden sozialen Gruppen ist“. Insofern dienen die Sprechakte der Distinktion zwischen Sprecher und Hörer. Siehe Bourdieu, Pierre: Was heißt Sprechen? S. 31ff.

<sup>949</sup> Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc: Reflexive Anthropologie, S. 173.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Bourdieu die Sprache als Mittel der Machtausübung im Bereich der Politik, wobei sie wie andere symbolischen Repräsentationsmittel dazu beiträgt, die soziale Welt zu erzeugen und zu konstruieren.<sup>950</sup>

„Tatsächlich üben Worte eine typisch magische Macht aus: sie machen sehen, sie machen glauben, sie machen handeln. Aber wie im Fall der Magie muss man sich fragen, worin das Prinzip dieses Vorgangs besteht; oder genauer, welches die sozialen Bedingungen sind, die die magische Wirksamkeit der Worte möglich machen. [...] In der Politik ist nichts realistischer als der Streit um die Worte. Ein Wort an die Stelle eines anderen setzen heißt, die Sicht der sozialen Welt zu verändern und dadurch zu deren Veränderung beizutragen.“<sup>951</sup>

Diese dominante Stellung der Machtperspektive im soziologischen Denken Bourdieus ist ein Hinweis darauf, inwieweit die französische Kulturtheorie politisch konnotiert und an der Ideologiekritik orientiert ist.<sup>952</sup> Besonders in diesen beiden Punkten unterscheiden sich die französische und deutsche Kulturtheorie. Insofern muss genauer untersucht werden, in welchen Gedankenschritten Bourdieu seine politische Konzeption der Kultur aus der Machttheorie entwickelt.

### Kultur als Mittel des Klassenkampfes bei Bourdieu

Eine starke politische Konnotation der Kulturtheorie Bourdieus zeigt sich in ihrem Schwerpunkt auf ein politisch relevantes Problem: *das der sozialen Ungleichheit*. Ausgangspunkt seiner Kulturtheorie ist deswegen eine klassentheoretisch formulierte Einsicht in die soziale Wirklichkeit der durch individuelle Freiheit und Chancengleichheit gekennzeichneten modernen Gesellschaft, die dem gängigen, für die deutsche Kulturtheorie spezifischen, idealistischen Modernitätsverständnis gegenübersteht: Alles, was die Ordnung der Gesellschaftsorganisation anbelangt, bleibt beim Alten.<sup>953</sup> Die Momente sozialer, ständischer Hierarchie sind in der modernen Gesellschaft nicht aufgelöst, das meritokratische Prinzip der gesellschaftlichen Belohnung im Verhältnis zur individuellen Begabung und Leistung ist eine Ideologie. Ebenso illusorisch ist die Vorstellung eines autonom handelnden Subjekts jenseits von Schichten und Klasse. Verändert ist nur die Struktur der Klassenherrschaft durch das Ineinandereingreifen von Ökonomie und Kultur als zwei gleiche berechnete soziale Felder mit ihrer jeweiligen eigenständigen Ordnung und Funktionslogik.

Dennoch werden die genannten demokratischen Werte als „wahr“ angesehen, zumindest als eine realisierbare Zukunftsvision, getrieben von einem ununterbrochenen Fortschrittsglauben. Hier hinterfragt Bourdieu den Mechanismus, der diese ideologischen Mythen glaubwürdig macht und die Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse im Dunklen lässt. Für ihn ist es die *Kultur*, die im gängigen alltäglichen Sprachgebrauch als eine von politisch-ökonomischen Machtverhältnissen unbefleckte, autonome *Welt für sich* angesehen wird. Genau hier stützt sich Bourdieu auf die Diskursanalyse im alltäglichen Interaktionskontext, die die Domäne der interpretativen Ansätze ist.

Wie oben erwähnt, nehmen die Vertreter der interpretativen Ansätze vielerlei mystifizierte, aber sozial wirksame Begriffe als Selbstverständlichkeiten wahr, ohne

<sup>950</sup> Vgl. Bourdieu, *Mechanismen*, S. 84ff. Hierbei erwähnt Bourdieu das Verdienst der neokantianischen Theorie, die „der Sprache und allgemeiner den Repräsentationen eine eigene symbolische Wirksamkeit der Realitätskonstruktion zuschreibt“. (Ebd., S. 85)

<sup>951</sup> Ebd., S. 83f.

<sup>952</sup> Darin grenzt sie sich auch ergänzend von der angelsächsischen im Zuge der interpretativen Wende ab, die sich auf das methodologische Problem um den Sinn, die Interpretation und die Erklärung konzentriert.

<sup>953</sup> Nassehi, Armin: *Sozialer Sinn*, S. 173.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

nach ihren „sozialen Konstitutionsbedingungen“ zu fragen. Diese typische Forschungslücke des Subjektivismus füllt Bourdieu dadurch, alle im Imperium der Mystik erzeugten Vorstellungen „im Kontext gesellschaftlicher Machtbeziehungen“ zu interpretieren und sie als Ideologie zu dekodieren. So deutet Bourdieu die Autonomie der individuellen Innenwelt als eine Illusion, und zwar eine von der transzendentalen Philosophie von Kant bis Husserl als wirklich existierend, aber wissenschaftlich nicht beweisbar verklärte. Im Vordergrund dieser Dekonstruktionsarbeit steht die Entmystifizierung des als selbstverständlich wahrgenommenen Glaubens *an den Wert der Kultur*. In Abgrenzung von diesen interpretativen Ansätzen konzeptualisiert nun Bourdieu die Kultur im politischen Kontext: Die Kultur fungiert gerade durch den ihr zugeschriebenen „heiligen“ Sinn als *verborgener Mechanismus der Macht*, also als ideologische Maske für die Verschleierung und die Legitimation der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse. Wie soziale Differenzen in der Kultur zum Ausdruck kommen, formuliert er so:

„In jeder Hinsicht ist Kultur Ergebnis eines Kampfes. [...] Die Kultur ist hierarchisch organisiert und sie trägt zur Unter- und Überordnung von Menschen bei, etwa ein Möbel- oder ein Kleidungsstück, an denen man sofort erkennen kann, auf welcher Sprosse der sozialen und kulturellen Hierarchie sein Besitzer steht. [...] Der Umstand, daß kulturelle Erscheinungen immer auch als sinnlich faßbare Äußerungen von Personen in Erscheinung treten, erweckt den Eindruck, als sei Kultur die natürlichste und die persönlichste und damit also auch die legitime Form des Eigentums.“<sup>954</sup>

Diese verborgene politische Funktion der Kultur zeigt, inwieweit Bourdieus Theorie des sozialen Handelns auch der Machtperspektive und der damit zusammenhängenden Ressourcentheorie verhaftet ist. Bourdieu begreift jegliche Praxis auf den differenzierten sozialen Feldern als einen Kampf um die knappen Machtressourcen und -positionen, um die eigenen Chancen und Möglichkeiten zu verbessern. Damit setzt Bourdieu die Grundannahme interpretativer Ansätze außer Kraft, dass der sinnhaft handelnde Akteur ein mit einer quasi autonomen Innenwelt ausgestatteter Handlungsträger sei. Demgegenüber entschlüsselt er den sozialen Sinn des Handelns gemäß der Ungleichheitssemantik: Das Soziale des *sozialen Sinns* ist die „Frage der Zurechnung, die Frage der eigenen Durchsetzungsmöglichkeiten, eine Frage des Kampfes um knappe Ressourcen und Positionen“.<sup>955</sup> Die Logik des Sozialen ist so für Bourdieu eine Logik des ungleichen Zugangs zu knappen Machtressourcen und -positionen.

Gemäß dieser machttheoretisch orientierten Hermeneutik des sozialen Sinns dekodiert Bourdieu die Ungleichheitssemantik der sinnhaften Verhalten im Raum der Lebensstile: Gemeinsam ist den unterschiedlichen kulturellen Praktiken die Suche nach der „Distinktion“, dem „Abgrenzen vom Verbreiteten und Gewöhnlichen“, die den symbolischen Ertrag sozialer Anerkennung und Prestige verspricht. Aus dieser Machtperspektive entschlüsselt Bourdieu den Sinn des für die Oberklasse spezifischen, distinguierten Verhaltens als „symbolisches gewinnmaximierendes“ Handeln.

### **Politisch orientierte Soziologie – Bourdieu, ein Junge vom Land, in Paris**

Bourdieu's Versuch, das Problem der Kultur im Kontext gesellschaftlicher Machtbeziehungen zu betrachten, ist hergeleitet aus seinem empathischen, politisch orientierten Soziologieverständnis: Soziologie soll die Pflicht erfüllen, Lösungskonzepte für die Ver-

<sup>954</sup> Bourdieu, *Mechanismen*, S. 27.

<sup>955</sup> Nassehi, *Sinn*, S. 172.

besserung bzw. Veränderungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Verhältnisse im Dienst der Befreiung der Unterdrückten von jeglicher Form verborgener Machtmechanismen vorzuschlagen. Der Ausgangspunkt dieses gesellschaftskritischen Soziologieverständnisses ist seine Einsicht in die klare Einteilung gesellschaftlicher Lebensverhältnisse von herrschender und beherrschter Klasse, in die Beziehung von Macht und Ohnmacht, die zur kritischen Reflexion der Veränderungs- bzw. Abschaffungsmöglichkeiten dieser Klassenverhältnisse führt.

Hierfür musste Bourdieu zunächst die Funktionslogik sowie die Folgen einer nach außen scheinbar nicht existenten Klassenherrschaft aufdecken. Ein Mechanismus dieser Logik ist die Kultur, die es vermöge ihrer einteilenden Funktion der Menschen in die über- und unterlegende Persönlichkeit den Privilegierten ermöglicht, eine psychische Art der Macht auf die sozial und kulturell Benachteiligten auszuüben. An dieser Stelle siedelt Bourdieus Konzept der Kultur deutlich auf der politischen Ebene an. Um aufzuzeigen, wie gesellschaftliche Machtbeziehungen über die Kultur hinaus wirken, inwieweit das auf individuelle Defizite reduzierte Elend des Lebens bei den sozial Benachteiligten „positionsbedingt“ ist, konzeptualisiert er *symbolische Gewalt*, die in alltäglicher sozialer Interaktion abläuft. Symbolische Gewalt stellt alle Formen subtiler und unsichtbarer Machtausübung dar, die Bourdieu als einen „auf die Ebene des kulturellen Diskurses“ transformierten Klassenkampf begreift. Es geht dabei um die Über- und Unterlegenheit ihrer Teilnehmer in ethischer und ästhetischer Hinsicht, vermittelt durch alle Merkmale ihres persönlichen Lebensstils wie Sprache, Gesichtsausdruck, Verhalten, Wohnungseinrichtung, Freizeitgestaltung etc. in denen eine Persönlichkeit zum Ausdruck kommt. Daraus entwickelt er die politische Konzeption der Kultur als eines verbogenen Machtmechanismus', der die ökonomisch definierten Klassenkämpfe in die symbolische Sphäre der Lebensstile transformiert.

Bourdieu geht es um die Funktion der Kultur als Distinktionsquelle zwischen sozialen Klassen, als Mechanismus der In- und Exklusion der Gesellschaftsmitglieder. Ihm zufolge ist die Oberklasse nicht nur Besitzerin der „herrschenden“, tonangebenden Kultur, sie kann aufgrund dieser monopolen Machtstellung auch die unteren Klassen von der legitimen Kultur ausschließen. Über diese soziale Ausschließung fungiert die Kultur offensichtlich als Mittel zur symbolischen Gewaltausübung. Diejenigen, die „die Kultur besitzen oder sich zumindest in ihrem Besitz wähnen“, vergessen „all die Leiden und Erniedrigungen, die im Namen der Kultur geschehen“. <sup>956</sup> Durch die „erdrückende Prahlerei mit allen Prestigeobjekten distanzieren sie sich von dem Lebensstil der kulturell Ausgegrenzten mit einer „verletzenden Gleichgültigkeit“. Dies heißt mit anderen Worten, „daß in einer Klassengesellschaft diejenigen, die von der Kultur ausgeschlossen sind, auch in ihrer Würde und in ihrer menschlichen Existenz getroffen sind und sich getroffen fühlen“. <sup>957</sup> Diese Betroffenheit über die im Namen der Kultur geschehenden Leiden und Erniedrigungen beschreibt Bourdieu mit „symbolischer Gewalt“.

Wie kommt Bourdieu auf die Idee, diese an der Entlastung und Befreiung vom Machtmechanismus orientierte, politische Soziologiekonzeption zu entwickeln? Hier hilft uns ein Blick in Bourdieus Biografie. Das Konzept „symbolische Gewalt“ entwickelt Bourdieu aus persönlich erlebten Machtbeziehungen, die „nicht auf der Ebene physischer Kraft“, sondern auf der Ebene von „Sinn und Erkennen“ wirksam werden. Als Kind vom Lande und später als Quereinsteiger erlebte Bourdieu bereits in seiner Studienzeit in Paris eine unsichtbare Exklusion durch die Pariser, weil er einen Dialekt der Provence sprach. <sup>958</sup> Dabei beobachtete er, dass die Dynamik von In- und Exklusion je nach Klassenzugehörigkeit und Herkunft *subtil bis unterschwellig* stattfindet, so dass sich Chancengleichheit bloß nur als ein „formales“ Ideal entpuppt. Dass allein die

---

<sup>956</sup> Bourdieu, Mechanismen, S. 27.

<sup>957</sup> Ebd., S. 27.

<sup>958</sup> Vgl. Rehbein, Bourdieu, S. 126ff.

Sprache als Distinktionsmittel benutzt wird, ist für Bourdieu eine Gewalterfahrung auf der symbolischen Ebene. Wie er in seiner Biografie beschreibt, entsteht aus dieser Verwundung der Gedanke, eine kritische Soziologie der Kultur zu entwerfen, mit dem Ziel, die Ursachen sowie Wirkungen in den symbolischen Dimensionen des Alltagslebens zu erforschen und eine Reihe verwandter Begriffe wie Lebensstil, Kultur, Sprache, Bildung etc. aus der Perspektive sozialer Ungleichheit zu analysieren.

So gesehen überrascht nicht, dass die mit sozialer Ungleichheit zusammenhängenden, politisch relevanten Probleme wie „symbolische Gewalt“ und „Elend der Welt“ im Mittelpunkt der Kulturtheorie Bourdieus stehen. Ebenso ist verständlich, dass er seine Lösungsvorschläge dieser Probleme auf der politischen Ebene sucht.

## Lösungsvorschlag

Bourdieu sieht die Aufgabe seiner kritischen Soziologie der Kultur darin, „diese verborgenen Mechanismen der Macht“ aufzudecken und zu entschleiern und damit den von diesen Beherrschten Mittel an die Hand zu geben (sprachliche Wachsamkeit, Sprachkritik), sich gegen die symbolische Gewalt zur Wehr zu setzen.<sup>959</sup> Den Lösungsweg entwickelt Bourdieu auf zwei Ebenen: Zunächst entwickelt er auf der wissenschaftlichen Ebene sein Konzept des „Habitus“, das die soziale Bedingtheit des individuell erscheinenden Handelns und Denkens aufzeigt. Das Habituskonzept erläutert, „daß der Akteur das, was er tut, zwar selbst vollbringt, daß er sich aber vorreflexiv immer schon in einer Struktur vorfindet, die ihn das tun lässt, was er tut“.<sup>960</sup> Mit Hilfe dieses Habituskonzepts versucht Bourdieu, die an mangelndem Selbstwertgefühl Leidenden darüber aufzuklären, dass sie die Quelle ihres Leidens nicht in sich selbst, in ihrer persönlichen Unfähigkeit, sondern in ihrer gesellschaftlichen Position und den davon abhängigen begrenzten Ressourcen suchen mögen. Damit beabsichtigt Bourdieu, dem Einzelnen zu versichern, dass *er gar nicht anders kann*, als so zu handeln und zu denken, wie er handelt und denkt.

Im Verlauf der Zeit nimmt aber Bourdieu bewusst wahr, dass sich die sozial Benachteiligten dieses Wissen um die Funktionslogik der Machtmechanismen nicht von sich aus aneignen können, weil die *Medien* die öffentliche Meinung verklären und auch die manipulierten Weltbilder stets neu produzieren. Das Problem der Medien beschäftigt Bourdieu, weil die öffentliche Meinung, insbesondere die Wahrnehmung sozialer Missstände, seines Erachtens durch die *Wissenschaft* beeinflusst werden sollte, tatsächlich aber von Sensationsgier und Profitinteresse dominiert wird.<sup>961</sup> Das Fernsehen hat nach Bourdieu „eine Art faktisches Monopol bei der Bildung der Hirne eines großen Teils der Menschen“.<sup>962</sup> Gerade die gesellschaftlich marginalisierten Menschen, die ohnehin geringere Zugangschancen zur Politik haben, werden durch das Fernsehen am stärksten entpolitisiert.

Mit dieser Einsicht richtete er sein Interesse in den letzten Schaffensjahren auf einen anderen Lösungsweg, seine wissenschaftlichen Erkenntnisse in die politische Praxis umzusetzen. Er übernahm die Rolle eines aufrüttelnden und eingreifenden Intellektuellen, der sich massiv einmischte, zu Wort meldete und zu den genannten gesellschaftlichen Problemen Stellung bezog. Mit der Parole: „Das angehäufte wissenschaftliche Kapital soll ins Politische konvertiert werden“,<sup>963</sup> versuchte er, die Intellektuellen zum politischen Engagement zur „Verbesserung der Lebenslage der sozial Benachtei-

<sup>959</sup> Steinrück, Margareta: Vorwort, S. 8.

<sup>960</sup> Nassehi, Sinn, S. 159.

<sup>961</sup> Vgl. Rehbein, Bourdieu, S. 220.

<sup>962</sup> Bourdieu, Pierre: Über das Fernsehen, S. 23.

<sup>963</sup> Schroer, Markus: Zwischen Engagement und Distanzierung, S. 233.



ligten“ zu animieren. Was Bourdieu überdies stark zum politischen Engagement bewegte, war das Versagen der Sozialdemokratie beim Vordringen des Neoliberalismus', der den „Rückzug des Sozialstaats“ und die „Rückkehr des Individuums“ bewirkt und die weltweiten Globalisierungsprozesse als „unausweichlich“ erklärt, ohne dabei eine Lösungsalternative anzubieten. Hier sieht Bourdieu Eingriffsmöglichkeiten für eine Bewegung Intellektueller, sich gegen die unterdrückende Kraft und Politik des Neoliberalismus' für die sozial Benachteiligten einzusetzen.

Diese Ansicht verstärkt Bourdieu besonders unter dem Gesichtspunkt der für die aktuelle Debatte zentralen Globalisierungsproblematik. Es geht um seine kritische intellektuelle Stellungnahme gegen die soziologischen Theoretiker in der Globalisierungsdebatte, hauptsächlich um Giddens und Beck.<sup>964</sup> Beide Autoren setzen sich mit den negativen Konsequenzen der derzeitig forcierten Globalisierung unter dem Aspekt der neuen Konstellation sozialer Ungleichheitsverhältnisse kritisch auseinander, die gekennzeichnet sind durch eine anwachsende Polarisierung zwischen den Reichen und den Armen. Jedoch halten sie den historischen Globalisierungsprozess für unkontrollierbar. Dieser Ansicht verweigert Bourdieu allein deswegen seine Zustimmung, weil beide einflussreichen Soziologen, ohne Verbesserungs- und Veränderungsmöglichkeiten sozialer Strukturen vorzuschlagen, eine deterministische und fatalistische Position verbreiten und alles laufen lassen, wie es läuft.

Es ist widersprüchlich, dass Bourdieu, der oft aufgrund des seiner Theorie zugrunde liegenden Determinismus' kritisiert wurde, gerade die nüchterne Realitätsdiagnose der beiden Autoren als Fatalismus etikettiert. Beim genaueren Hinsehen ist es aber nicht paradox, weil er durch seine ebenso nüchterne Gesellschaftsdiagnose zwei wichtige Einsichten in den Determinismus gewonnen hat: Die sozialen Strukturen reproduzieren sich ohne großen Wandel und revolutionäre Umbrüche, ihre beachtenswerte Veränderung ist *nur durch die soziale Bewegung* möglich. Inwieweit die individuelle Freiheit durch die soziale Struktur begrenzt ist, beschreibt Bourdieu:

„Die sozialen Felder sind Universen, in denen die Dinge sich unentwegt verändern und niemals völlig prädestiniert sind. Immerhin sind sie es weitaus mehr, als ich dachte, als ich mit der Soziologie anfang. Ich bin oft völlig verblüfft von dem Grad, in dem die Dinge determiniert sind, und manchmal denke ich: ‚Das ist unmöglich, man wird glauben, ich übertreibe.‘“<sup>965</sup>

Verwechselt werden darf aber seine Betonung des politischen Engagements weder mit der Vernachlässigung wissenschaftlicher Forschung noch mit der „Politisierung des wissenschaftlichen Feldes“. Im Gegenteil wendet sich Bourdieu vehement gegen den Verlust an wissenschaftlicher Autonomie durch die politisch-ökonomische Macht. Seine Ambition ist es vielmehr, die über herkömmliche Wissenschaftsverständnisse herrschenden Gegensätze von „Distanzierung oder Engagement“ aufzuheben. Dies entspricht auch dem Anliegen seiner Soziologie, jegliche Form des gängigen Dualismus' in den Sozialwissenschaften zu überwinden. Kritisch steht er denjenigen Wissenschaftlern gegenüber, die zurückgezogen im Elfenbeinturm im Namen der Werturteilsfreiheit bzw. Wertneutralität nur als Beobachter wissenschaftliche Forschung betreiben, ohne politische Partizipation als Teilnehmer an der Öffentlichkeit.

## **Simmel und die Tradition der deutschen Kulturtheorie**

Das Soziologieverständnis der deutschen Autoren ist nach meiner Auffassung tendenziell apolitisch. Ihre Gesellschafts- sowie Kulturanalysen beschränken sich, ohne

<sup>964</sup> Bourdieu, Pierre: Gegenfeuer 2, S. 39; S. 54.

<sup>965</sup> Bourdieu/Wacquant, Anthropologie, S. 235.

ein ethisches Werturteil zu fällen, meistens auf eine nüchterne Beobachtung und Beschreibung soziokultureller Vorgänge. Ihre gesellschafts- und kulturkritische Reflexion, ihre Ideologiekritik bleiben meistens auf wissenschaftlicher und sachlicher Ebene, die politischen Lösungswege auf der Strecke.

Diesen Aspekt hervorzuheben ist vom Belang, weil Simmel in der Tradition dieses „apolitisch“ orientierten, deutschen Wissenschafts- und Soziologieverständnisses die anthropologisch und philosophisch inspirierte Kulturkonzeption entwickelte. Nach dem bisher von mir Aufgezeigten fallen diese Tradition und Konzeption unter die Rubrik, die Bourdieu politisch missbrauchbare Ideologie benennt. Es bestehen zwar viele Gemeinsamkeiten zwischen Simmels und Bourdieus kritischen Auseinandersetzungen mit dem „Unbehagen an der modernen Kultur“. Aber ihre auf den Lebensstil rekurrierende Kulturanalyse landet am Ende in zwei g

egensätzlichen Lösungsvorschlägen: in den der Organisierung der von kritischen Intellektuellen geleiteten sozialen Bewegung bei Bourdieu und den der Verstärkung individueller Autonomie bzw. Eigenverantwortung bei Simmel. So gesehen werde ich im Folgenden zunächst den Besonderheiten der deutschen Wissenschafts- und Soziologiekonzeption nachgehen, um die auf die Rationalitäts- und Individualitätsproblematik rekurrierende, anthropologische Kulturkonzeption Simmels mit der politisch orientierten, klassentheoretischen Bourdieus zu vergleichen.

### **Apolitischer Charakter der deutschen Soziologie**

Aus dem Versuch der Überwindung einer strikten Trennung von politischem Engagement und wissenschaftlicher Forschung erwächst nach Bourdieu der Soziologie die Aufgabe, eine Entlastungs- und Befreiungsfunktion für gesellschaftlich Unterdrückte vom verborgenen Machtmechanismus zu übernehmen. Daher hält Bourdieu die auf der rein abstrakten Ebene verbleibenden Theorien ohne politische Konnotationen und Lösungsvorschläge für unnütz.<sup>966</sup> Dies sehen die deutschen Soziologen anders, die traditionell an der strikten Trennung von Wissenschaft und Politik und vorwiegend an der Theorieproduktion orientiert sind.

Seitdem Weber und Simmel die Werturteilsfreiheit bzw. Objektivität als angemessene wissenschaftstheoretische Haltung der Intellektuellen postuliert haben, ist das Soziologieverständnis der deutschen Autoren generell nach der reinen wissenschaftlichen Forschung ohne politisches Engagement ausgerichtet. Viele Theorieangebote haben oft keinen ideologisch-politischen Charakter. Ausnahme ist die Kritische Theorie. Demzufolge tendiert die deutsche Sozial- und Kulturtheorie vornehmlich zu einer Beschreibung der Realität, ohne Lösungsvorschläge gegenüber brennenden sozialen Problemen zu benennen, die sie gerade behandelt – was aber nicht heißt, dass sie die kritische Reflexion oder Diagnose der modernen Gesellschaft außer Acht lässt.<sup>967</sup> Luhmann z. B. sieht die politisch ausgerichtete Theorie als Sackgasse, in die sich die Kritische Theorie der Frankfurter Schule begeben hat. Mit der Forderung nach einer „manipulationsfreien Gesellschaft“ beklage die Kritische Theorie in einem derartig moralischen Ton, wie Schroer Luhmann zitiert, „die mangelhafte Umsetzung von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Vernunft“ und fordere weiter, den Kapitalismus und die Klassenherrschaft abzuschaffen. Durchdrungen von der empathischen Emanzipationsbewegung weisen ihre Vertreter quasi als Schulmeister der Gesellschaft die Richtung, in die die Gesellschaft gehen soll – man denke an Horkheimer: „[...] ich kann sagen, was falsch ist, aber ich kann nicht definieren, was richtig ist.“<sup>968</sup>

<sup>966</sup> Siehe Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc: Störenfried Soziologie.

<sup>967</sup> Vgl. Schroer, Engagement, S. 257ff.

<sup>968</sup> Horkheimer, Max: Gesellschaft im Übergang, S. 150.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Von dieser durch ein *normatives Ideal* durchdrungenen, politisch ausgerichteten Kritischen Theorie distanziert sich Luhmann. Er betont, dass die Theorie auf rein abstrakter Ebene allein dadurch die Gesellschaft verändere, dass sie ihre Vorgänge möglichst objektiv, sachlich und nüchtern beschreibt, also ohne politisch motivierte Intention und moralisches Urteil mit dramatisierenden Gefühlen. Hier vertritt Luhmann die Attitüde der meisten deutschen Soziologen zur wissenschaftlichen Forschung: Sachlichkeit, Objektivität, Werturteilsfreiheit, Distanzierung vom politischen Engagement.

Dieses Wissenschaftsverständnis der deutschen Soziologen macht deutlich, warum die Soziologien und Kulturtheorien Bourdieus und Simmels im Gegensatz zu einander stehen. Als einer der Gründerväter der deutschen Soziologie widmete sich Simmel einer reinen Theorieproduktion *ohne* politisches Engagement, die großenteils auf der nüchternen Beobachtung und Beschreibung sozialer Wirklichkeit beruht. So beschreibt er zwar sensibel den sich verschärfenden Klassenkonflikt gerade in der durch die Chancengleichheit gekennzeichneten, modernen meritokratischen Gesellschaft. Dabei thematisiert er kulturkritisch die fetischistische Dingliebe der modernen Menschen am Beispiel des dekadenten, hedonistischen Lebensstils seiner Zeit. Aber seine Lebensstilanalyse richtet sich nicht spezifisch auf die Ungleichheitssemantik, sondern allgemein auf die Herausforderung und die Orientierungsprobleme der modernen Kultur: die zunehmende individuelle Eigenverantwortlichkeit im durch eine unübersichtliche Optionsvielfalt gekennzeichneten, allgemeinen Kulturleben, deren autonome Entwicklung viele Menschen nicht immer als Mittel zu ihrem Wohlergehen, sondern gelegentlich als Last und Zwang empfinden.

Aufgrund der Betonung dieser individuellen Ethik vernachlässigt aber Simmel die Untersuchung des Zusammenhangs von Sozialstruktur und Kultur und somit auch die auf die Veränderung der bestehenden Sozialstruktur abzielenden, politischen Lösungsvorschläge, die im Vordergrund der Kulturtheorie Bourdieus stehen. Erwähnenswert ist hier Lukács' Kritik, dass Simmels Soziologie der Kultur aufgrund ihrer überbewerteten Lebensphilosophie die Einsicht in die Notwendigkeit einer revolutionären Umwälzung der bestehenden sozialen Verhältnisse gänzlich abhandeln gekommen sei.<sup>969</sup>

Es ist von großem Belang, dass Simmels Kulturkritik im Gegensatz zur bourdieuschen nicht an der sozialetischen, sondern individuell-ethischen Frage ansetzt. Denn dieser Aspekt verweist meines Erachtens nicht nur auf die Unterschiede zwischen dem deutschen und französischen Wissenschaftsverständnis auf genereller Ebene, sondern auch auf die unterschiedlichen Diskussionskontexte um die Entstehung des kulturtheoretischen Paradigmas, wozu Simmel und Bourdieu „*im unterschiedlichen Zeitkontext*“ und „*an unterschiedlichen Standorten*“ beigetragen haben. Eine ebenso große Rolle für die Gegensätzlichkeiten zwischen Bourdieu und Simmels Soziologien und Kulturtheorien spielt ihr biographische Hintergrund, der zu ihrer unterschiedlichen Beziehung zu öffentlicher politischer Betätigung führte.

Unter der Berücksichtigung dieser drei Aspekte werde ich im Folgenden der auf die Rationalitätsproblematik rekurrierenden Kulturkonzeption Simmels nachgehen.

### Strikte Trennung von Wissenschaft und Politik bei Simmel

Simmel war weder ein Fatalist, der sich den Fesseln äußerlich vorgegebener Lebensbedingungen schicksalhaft unterwarf, noch politisch engagierter Soziologe, der sich für die Lösung sozialer Probleme einsetzte. Als ein intellektuell frei schwebender Fremder und Jude<sup>970</sup> in der deutschen Gesellschaft repräsentiert Simmel das Porträt eines

<sup>969</sup> Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft, S. 350ff.

<sup>970</sup> Vgl. Köhnke, Klaus Christian: Georg Simmel als Jude, S. 57; S. 66.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

philosophisch und psychologisch orientierten Soziologen, der alle gesellschaftlich relevanten Problematiken in Distanz zu sich selbst, zur eigenen Zeit und Gesellschaft unbefangenen wahrnahm<sup>971</sup> und dies auf der Ebene einer abstrakten Theorie mit vielen Schattierungen beschrieb. Suchte er Lösungswege, dann nicht in der Veränderung der Sozialstrukturen, sondern in der Umbildung individueller Persönlichkeitsstrukturen gemäß seiner Untersuchung der großen, historischen Persönlichkeiten wie Goethe oder Rembrandt.

Vor diesem biographischen Hintergrund lieferte Simmel eine sensible, sachliche Beobachtung der Moderne, die Anschlusspunkte an die heute immer noch aktuellen Zeit- und Kulturdiagnosen der modernen Gesellschaft hat. Mit seiner kritischen Reflexion über die bedrohte Existenz der Individualität durch die Dominanz objektiver Kultur warnte Simmel vor dem „Verschwinden des Subjekts“ in den aktuellen Theoriediskussionen. Dieses Thema greift Foucault als „Tod des Subjekts“ auf. Obwohl Simmel die Dominanz der Gesellschaftsstruktur über das Subjekt zur Kenntnis nahm, war er doch kein überzeugter Strukturalist wie Bourdieu, der vehement auf der *sozialen Konstituiertheit des individuellen* Denkens und Handelns beharrt. Simmel war ein von der Lebensphilosophie geschulter Soziologe,<sup>972</sup> der die für die deutsche Denktradition spezifische Dichotomie von Innen- und Außenwelt, Innerlichkeit und Äußerlichkeit zu soziologisch gegensätzlichen Begriffspaaren wie Individuum und Gesellschaft, vergesellschaftet und nicht vergesellschaftet sein, subjektiver und objektiver Kultur ausgearbeitet hat.

So gesehen ist es kein Wunder, dass die Kulturtheorie Simmels in vielerlei Hinsicht der bourdieuschen entgegensteht. Ein entscheidender Abgrenzungspunkt zwischen ihren Kulturtheorien ist, dass Simmel Kultur nicht unter dem herrschaftssoziologischen Gesichtspunkt klassenspezifischer Machtverhältnisse, sondern im Rahmen der Rationalitätsproblematik behandelt, aus der integrierenden Perspektive der Kulturphilosophie, -anthropologie und Geschichtsphilosophie. (Siehe Kap. II) Demzufolge befasst sich Simmel mit der bei Bourdieu vernachlässigten Frage nach der historischen Genese und Entwicklungsdynamik der Kultur, eingebettet in die Diskussion seiner Zeit.

Als Neukantianer begründete Simmel zusammen mit Weber, Dilthey, Windelband und Rickert die epistemologische und methodische Grundlage und Perspektive der Kulturwissenschaften in Abgrenzung zu den Naturwissenschaften. Überwiegend wurde für die Begründung der Kulturwissenschaften allerdings die Frage nach dem Begriff der „Kultur im Unterschied zur Natur“, nach dem Verhältnis von Mensch und Kultur im Kontext von „Naturaneignung und -beherrschung durch die Menschen“ diskutiert, die im historischen Verlauf eine eigenständige Dynamik entwickelte. *Kultur* wird verstanden *als Summe aller durch Menschen geschaffenen Produkte, seien es geistig-religiöse oder materiell-technische*.<sup>973</sup> Im Zentrum dieses Kulturverständnisses steht der Diskurs um die „anthropologischen Konstanten des Menschen“, dessen einzelne Aspekte mit den entsprechend unterschiedlichen Wesenszügen des Menschen mit differenzierenden Bezeichnungen wie „homo faber“, „homo erectus“, „homo sapiens“, „homo ludens“, „homo akademikus“, „homo aesthetikus“, „homo oekonomikus“ je nach Fachdisziplin untersucht wurde.<sup>974</sup>

Mit dem Menschen befassen sich heute unter dem Oberbegriff Humanwissenschaften eine ganze Reihe von Fachwissenschaften, die als Grundlage eine entsprechende

<sup>971</sup> Vgl. Rammstedt, Otthein: Georg Simmels Fremder, S. 146ff.

<sup>972</sup> Zur Rezension der simmelschen Lebensphilosophie, Siehe: Fitzi, Gregor: Darstellung der Simmelschen Lebensphilosophie, S. 89ff.

<sup>973</sup> Die Betonung der Ubiquität kultureller Akzente in allen menschlichen Lebensbereichen findet sich bereits in der Definition der Kultur bei Tylor: Kultur sei die „Summe aller Lebensäußerungen eines Volkes“. Siehe Tylor, Edward B.: Die Anfänge der Kultur, S. 1.

<sup>974</sup> Vgl. Fuchs, Mensch, S. 25.

Anthropologie haben.<sup>975</sup> Aus dem europäischen Standpunkt ist Kern der anthropologischen Konstanten des Menschen, homo sapiens, animal rationale, die Vernunft, mit deren Hilfe sich der Mensch die gegebene, natürliche Umwelt für seine Zwecke aneignet und umformt. Eine systematische Bearbeitung dieser Überlegungen über den Menschen lieferte Plessner, Philosoph, Biologe, Soziologe, in seiner philosophischen Anthropologie am Ende der 1920er Jahre. Ausgehend von der Natur des Menschen, ein kulturelles Wesen zu sein, definierte Plessner Kultur als „natürliche Künstlichkeit“ des Menschen, als Anpassungsprozess des Menschen an seine eigene Natur als „Mangelwesen“, als Gesamtprodukt der durch den Menschen geschaffenen Errungenschaften.<sup>976</sup> Nach dieser anthropologischen Kulturkonzeption gibt es keine menschliche Tätigkeit, die nicht als Kultur bezeichnet werden kann.

Die Denkfiguren dieser anthropologisch inspirierten Kulturkonzeption von Plessner tauchen bezeichnenderweise bei Weber und Simmel auf. Nur richtet sich der Schwerpunkt ihrer Kulturanalyse spezifisch auf die historische Entstehung und Entwicklung des westlichen (Zweck-)Rationalismus'. Weber thematisiert als „transzendente Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft“ die Idee des Kulturmenschentums, d. h., „daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewusst zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“.<sup>977</sup> Diese Idee systematisiert dann Simmel in seiner Kulturtheorie, die die Beziehung von Mensch und Kultur in vier Gedankenschritten darstellt. (Siehe Kap. II)

Erstens ist der Mensch das höchste Gattungswesen im Vergleich zu anderen Tieren, das vermöge seines „Intellekts“ sich kultivieren und eine Reihe von Mitteln und Einrichtungen für diesen Zweck schaffen kann. In diesem anthropologischen Kontext definiert Simmel den Menschen als Zweck setzendes und Mittel beschaffendes Tier, die Kultur als „Weg der Seele zu sich selbst“ im Sinne der Selbstkultivierung des Menschen und seinen diversen Potentialen.<sup>978</sup> Zweitens sind die durch die Menschen geschaffenen materiellen Gebilde und ideellen Einrichtungen Errungenschaften und Produkte menschlicher Kulturarbeit an sich selbst. Der Sinn und der Wert der objektiven Kultur bestehen darin, so Simmel, als Mittel zum Zweck „der Kultivierung des menschlichen Subjekts“ zu dienen.

Drittens stehen Mensch und Kultur im unendlichen Prozess einer „dialektischen Wechselwirkung“. Simmel bezeichnet diesen historische Entwicklungsvorgang der Kultur als „von außen ausgehenden und in uns zurückkehrenden Werterhöhungsprozess“,<sup>979</sup> oder als einen „Verlängerungsprozess der Mittel- und Zweckreihe“. Diesem dialektischen Wechselspiel von Mensch und Kultur liegt eine anthropologische Voraussetzung zugrunde: *Der Mensch kultiviert sich, indem er die hierfür notwendigen Mittel „ins Unendliche“ entwickelt und sich seine Umwelt für seine Zwecke aneignet*. So bietet sich das „akkumulierte“ Erbe aller durch die Menschen geschaffenen objektiven Kulturprodukte stets als eine *neue Umgebung* an, um neue Mittel und Wege für die Kultivierung individueller Persönlichkeit zu finden.

Ausgehend von diesen Überlegungen, macht Simmel seinen vierten Gedankenschritt. Die historische Entwicklungsdynamik des dialektischen Wechselspiels von subjektiver und objektiver Kultur erlebt in der Moderne ein tragisches Moment der Verdinglichung: Der Mensch objektiviert, vergegenständlicht seine Wesenskräfte in objektive Formen. Doch diese objektive Kultur verselbstständigt sich nicht nur, so dass man ihre humane Herkunft nicht mehr erkennt, sie wendet sich sogar gegen ihre Schöpfer. Simmel bezeichnet dieses Paradox als die Tragödie der Kultur. Der

---

<sup>975</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>976</sup> Vgl. Soeffner, Perspektive, S. 185ff.

<sup>977</sup> Weber, Max: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, S. 223.

<sup>978</sup> Vgl. Simmel, Tragödie, S. 195f.

<sup>979</sup> Ders., Philosophie des Geldes, S. 503.

Verdinglichungsprozess der Kultur kam zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Vorschein, als der ungetrübte Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts durch die krisenhaften Erscheinungen gesellschaftlicher Modernisierung in Frage gestellt wurde. Simmel fragt skeptisch: Wozu Kultur? Was ist der Mensch?

Diese Herausforderungen und Orientierungsprobleme waren anscheinend der Anlass für die Entstehung der „deutschen Kulturwissenschaften“ am Ende des 19. Jahrhunderts. Deren spezifische Gedankengänge werden in der aktuellen kulturwissenschaftlichen Wende hierzulande wieder belebt. Die Entstehungsgeschichten der angloamerikanischen, französischen und deutschen Strömungen der Kulturwissenschaften sind, trotz ihrer Gemeinsamkeit, gegenseitigen Beeinflussung und Rezeption, verschieden.<sup>980</sup> Die alte und neuere Diskussion um die Kulturwissenschaft in Deutschland entstand, wie Jaeger<sup>981</sup> darlegt, theoriegeschichtlich aus dem gleichen Motiv: die Problemlage und die Herausforderungen der Gegenwart mit Hilfe eines fachübergreifenden Kulturbegriffes zu diagnostizieren und den durch Krisen bedrohten, traditionellen Geisteswissenschaften ein neues inhaltliches Profil zu verleihen. Beide waren jeweils eine intellektuelle Antwort auf zeitgenössische Modernisierungserfahrungen auf der Ebene alltäglicher Lebenspraxis, deren Komplexität und Ambivalenz die Einzelnen herausforderten.

So befasst sich auch Simmel in der *Philosophie des Geldes*, inspiriert von dem Diskurs der Neukantianer um die Kulturwissenschaften im frühen 20. Jahrhundert, mit den aus gesellschaftlichen Umbruchsituationen entstehenden Orientierungsproblemen seiner Zeit. Um eine neue Orientierung für die unsicher werdende Lebenspraxis im Überfluss des modernen Kulturlebens zu geben, wendet sich Simmel der Frage nach der historischen Genese und der Entwicklungsdynamik der Kultur überhaupt zu, die unter der anthropologischen und geschichtsphilosophischen Perspektive von „Kulturalisierungsprozessen der natürlichen menschlichen Existenz“ beantwortet wird. Es geht Simmel um den historischen Wandel der dialektischen Beziehung von Mensch und Natur in einer um ihr Überleben ringenden Kultur. Dazu Hegel: „Das praktische Verhalten (des Menschen, Anm. d. V.) zur Natur ist durch die Begierde, welche selbstsüchtig ist, überhaupt bestimmt: das Bedürfnis geht darauf, die Natur zu unserem Nutzen zu verwenden, sie abzureiben, aufzureiben, kurz, sie zu vernichten.“<sup>982</sup> Zentral für dieses Natur- und Kulturverständnis ist die Grundannahme, dass der Mensch als einziges Wesen im Unterschied zu anderen Lebewesen durch seine „Kulturarbeit“ die Grundlagen seiner menschlichen Existenz stets verändert.

So versteht Simmel unter Kultur im Einklang mit Steinbacher<sup>983</sup> *die Summe der von Hand und Kopf künstlich geschaffenen Werke durch die Menschen im Umgang mit der Umwelt*. Simmel betont die Ubiquität kultureller Akzente in allen menschlichen Lebensäußerungen. Damit steht die „anthropologisch“ ausgerichtete Kulturkonzeption Simmels der „politisch“ konnotierten Bourdieus grundsätzlich entgegen. Simmels Kulturkonzept ist ziemlich weit gefasst. Er verengt Kultur nicht zu einem abgegrenzten Segment der menschlichen Lebenspraxis um sie damit gegenstands- oder objekt-

---

<sup>980</sup> Die jeweiligen Eigenarten der Kulturwissenschaft dürfen aber dennoch nicht überbewertet werden, weil die Themen, Fragestellungen, Erkenntnisziele und Methodenstrategien des „Cultural turn“ nationalspezifisches Milieu übergreifend auf internationaler Ebene diskutiert werden. Gemeinsam ist beispielsweise allen nationalspezifischen Strömungen der Kulturwissenschaften ein breiteres Spektrum von Disziplinen: von Medizin über Pädagogik, Psychologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie bis hin zur Wirtschaftswissenschaft, die unter ihren eigenständigen Perspektiven versuchen, Kultur zu konzeptualisieren. Über die internationalen Zusammenhänge der kulturwissenschaftlichen Diskussion siehe Böhme, Hartmut: Orientierung Kulturwissenschaft.

<sup>981</sup> Jaeger, *Geschichtswissenschaft*, S. 213.

<sup>982</sup> Hegel, G. F. W.: *Phänomenologie des Geistes*, S. 13.

<sup>983</sup> Steinbacher, Franz: *Kultur: Begriff – Theorie – Funktion*, S. 15.

theoretisch zu verdinglichen,<sup>984</sup> wie Bourdieu es tut. Neben diesen Unterschieden gibt es aber auch Gemeinsamkeiten zwischen beiden Kulturkonzeptionen. Diese teils gemeinsamen, teils gegensätzlichen Aspekte werden erst dann deutlich, wenn man sie in dem ideen- und begriffsgeschichtlichen Zusammenhang von Kultur vergleicht.

### **Zum unterschiedlichen Sprachgebrauch: „Kultur“ bei Bourdieu und Simmel**

Soeffner<sup>985</sup> weist darauf hin, dass dem Ausdruck „Kultur“ jedes Mal eine andere Bedeutungsdimension zugeschrieben wird, je nach fachspezifisch unterschiedlichen semantischen Feldern: Im *anthropologischen* Spannungsfeld von Kultur und Natur grenzt die Kultur den Menschen von anderen Lebewesen ab. Kultur heißt hier das vom Menschen bewusst Geformte, wogegen die Natur als das nicht bewusst Geformte roh und unkultiviert bleibt. Im *ethnologischen* Kontext bezeichnet Kultur die Gesamtheit der jeweils besondern Lebensgewohnheiten, Sitten und Bräuche eines Volkes oder einer Linearität. So verstehen wir schematisch unter der Kultur eines Volkes die von den Mitgliedern einer (Kultur-)Gemeinschaft geteilte Lebensweise.

Soeffner zufolge folgt unser alltäglicher Sprachgebrauch „Kultur“ diesem anthropologischen und ethnologischen Kulturverständnis, bei dem kaum mehr feststellbar ist, „welche menschlichen Äußerungen nicht als zur Kultur gehörig oder als nicht kulturell überformt zu bestimmen seien“. Mauthner formuliert: „Wie wir und was wir essen und trinken, wie und was wir glauben, wie und wohin wir reisen, wie wir uns kleiden, wie wir wohnen, wie wir unsere Nächte erhellen, womit wir spielen und uns künstlerisch erheben, wie wir Kriege führen, das alles und hundert andere Äußerungen unseres Lebens benennen wir mit dem Summenwort Kultur.“<sup>986</sup> Es kommt nur darauf an, aus welcher Perspektive welche Dimensionen akzentuiert werden: Individuen, Gruppen, Schichten, Völker oder Generationen, Religionen, Berufsgemeinschaften oder Tätigkeiten (Ess-, Trink-, Mal-, Geschäfts-, Fußballkultur etc.).

Der Begriff der Kultur hat bei unterschiedlicher Akzentsetzung und unterschiedlichen Bezugspunkten ein breites Spektrum vielfältiger Definitionsvarianten mit unterschiedlichen Bedeutungsschattierungen. Eine befriedigende, allgemeinverbindliche Definition findet sich nicht. Entscheidend ist nur, Soeffner folgend, „wer was oder wen unter welcher Perspektive definiert“.<sup>987</sup> Soeffners Bemerkung über die Bedeutungsvielfalt des Kulturbegriffs je nach Perspektive und Akzentgebung macht uns darauf aufmerksam, dass der Vergleich der Kulturkonzepte Bourdieus und Simmels ohne Berücksichtigung ihrer national unterschiedlichen Herkunft und Perspektive unmöglich ist. Denn beide Autoren verwenden den Ausdruck „Kultur“ in völlig anderen semantischen Spannungsfeldern. Der Akzent ihrer Kulturkonzeption richtet sich auf unterschiedliche Dimensionen: die des Individuums bei Simmel und die der Klasse bei Bourdieu. Was ihre kritische Auseinandersetzung mit dem „Unbehagen an der modernen Kultur“ anbelangt, benutzen sie jedoch den Terminus Kultur im gleichen ideengeschichtlichen Kontext der klassischen Kulturkritik seit Rousseau. Bevor ich auf die Unterschiede ihrer Kulturkonzeptionen eingehe, möchte ich zunächst diesen gemeinsamen Bezugspunkt darstellen.

<sup>984</sup> Jaeger, *Geschichtswissenschaft*, S. 217ff. In dieser Hinsicht halte ich Simmel für einen wegweisenden Kulturtheoretiker für die kulturwissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart, in der die „Erweiterung des Kulturbegriffes“ stark diskutiert wird.

<sup>985</sup> Soeffner, *Perspektive*, S. 176ff.

<sup>986</sup> Mauthner, Fritz: *Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, S. 41.

<sup>987</sup> Soeffner, *Perspektive*, S. 176.

## Kultur als Girlande um die Ketten, die gefangen halten

Ideengeschichtlich gewann der Begriff Kultur wirkliche Relevanz erst in der Etablierungsphase des Bürgertums seit der französischen Aufklärung,<sup>988</sup> und zwar im Zusammenhang mit der von Rousseau eingeführten kritischen Reflexion der Kultur. Bis dahin erlebte der Kulturbegriff einen historischen Bedeutungswandel. Knapp zusammengefasst ist kennzeichnend für die Wortverwendung Kultur in der Antike die „Identifikation von Kultur und Wirtschaft“.<sup>989</sup> Das Wort Kultur tritt bei den Griechen und Römern niemals ohne einen Genitiv auf. Bei aller Kultur handelt sich immer um eine Kultur von etwas.<sup>990</sup> Der etymologische Ursprung des Wortes ist „kultura“, lateinisch für Ackerbau. In der Bezeichnung „Agrikultur“ war das Bewirtschaften von Land und Boden identisch mit der Kultivierung im Sinne der Bearbeitung der rohen Natur.

Aber schon im lateinischen Wort „cultus“ treten Wirtschaft und Kultur auseinander, wird aus dem profanen Ackerbau eine sakrale Veranstaltung. Beide Bereiche folgen eigenen Gesetzen, die Logik des Ackerbaus trennt sich von der des Rituals, die Produktivität der „profanen“ Wirtschaft von der Autorität der „heiligen“ Kultur.<sup>991</sup> In den mittelalterlichen europäischen Gesellschaften besaßen die Autorität über die heilige Kultur die politisch herrschenden Priester, die über das metaphysische, ethische Wissen um das Wesen des Menschen in seiner Stellung zur Welt verfügten. Aufgrund dessen rangierte im durch die Einheit von Kultur und politischer Gesellschaft gekennzeichneten Mittelalter die Theorie vor der Praxis, der Geist vor dem Leib, das Allgemeine vor dem Konkreten, die Autorität der Kultur vor der Produktivität der Wirtschaft.

Mit dem „Auseinandertreten von Wirtschaft und Kultur“ kommt nun dem Kulturbegriff die neue Bedeutung zu, alle menschlichen Lebensäußerungen in kulturelle und nichtkulturelle einzuteilen. Aus diesem vordergründigen Zweiteilungsprinzip entsteht die Unterscheidung zwischen heiliger und profaner, höherer und niederer, distinguierter und vulgärer Kultur. Im Vordergrund dieser nach der Werthaltung ausgerichteten Kulturkonzeption steht die Kategorie des Ästhetischen, die angesichts ihrer Zweck- und Interessenlosigkeit als Gegenpol zur zweckorientierten Ökonomie gilt. Hier bahnt sich der Ursprung des für die alten und neuen Kulturtheorien herrschenden Gegensatzes von Geld und Kunst an: „Zum Wert und als Wert erkannt wird nur, sofern wir den Dingen und uns selbst in nichtpragmatischer, sondern ästhetischer, tendenziell zweckfreier Einstellung gegenüberreten.“<sup>992</sup> Anders ausgedrückt: „In kultureller Einstellung und Werthaltung erhält jede Art von gesellschaftlichem Wert eine ästhetische Beigabe, die ihn aus dem Relevanzsystem des Praktischen, Funktionalen und Normativen in den Wahrnehmungshorizont des tendenziell freien Spiels ästhetischer Reflexivität überführt.“<sup>993</sup> Dieses Selektionsprinzip des Wertvollen im historischen Bedeutungswandel des Kulturbegriffes formuliert der Schriftsteller Karl Philipp Moritz (1756 bis 1793): „[...] die herrschende Idee des Nützlichen hat nach und nach das Edle und Schöne verdrängt – man betrachtet die große erhabene Natur noch mit kameralistischen Augen, und findet ihren Anblick nur interessant, insofern man den Ertrag ihrer Produkte überrechnet.“<sup>994</sup>

<sup>988</sup> Vgl. Mishima, Kenichi: Versuch einer Bestimmung des japanischen Kulturkonzepts durch den Weg-Begriff, S. 105.

<sup>989</sup> Brunkhorst, Hauke: Kultur und bürgerliche Gesellschaft, S. 426.

<sup>990</sup> Baecker, Dirk: Wozu Kultur? S. 62.

<sup>991</sup> Vgl. Brunkhorst, Kultur, S. 427f.

<sup>992</sup> Soeffner, Perspektive, S. 183.

<sup>993</sup> Ebd., S. 183.

<sup>994</sup> Günther, H.: Karl Philipp Moritz, S. 185ff.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Die zunehmende Identifikation des Kulturbegriffes mit dem Ästhetischen ist ein spezifisches Phänomen der Neuzeit. In der Neuzeit wird der Mensch gezwungen, über den zunehmenden internationalen Wirtschaftsverkehr und die interkulturelle Kommunikation zur Kenntnis zu nehmen, „daß auf dieser Erde in anderen Regionen auch Menschen leben und daß Menschen nicht nur in anderen Regionen, sondern auch zu anderen Zeiten anders zu leben pflegten“.<sup>995</sup> Durch die Berührung mit der fremden Kultur kommt dem Kulturbegriff in der Moderne die Bedeutung „Vergleich“ zu: der Vergleich der Lebensumstände und -weisen zwischen den Menschen in regionaler und historischer Hinsicht. Erst der Vergleich drängt die Fragen auf, wer denn glücklicher ist, der Naturmensch oder der Zivilisationsmensch, was denn barbarischer ist, der Naturzustand oder der Kulturzustand? Mit dieser Fragestellung bewegt sich der moderne Kulturbegriff in Richtung der Kulturkritik Rousseaus.

Im 17. Jahrhundert waren Kultur oder Zivilisation – damals gab es keine Unterscheidung zwischen beiden Begriffen – nach der Naturrechtslehre von Samuel Pufendorf eine Bezeichnung für den Glückszustand des Menschen im Unterschied zum Naturzustand des Menschen, in dem der Mensch, gebunden an die Notwendigkeiten der Natur, unglücklich ist. Dieses Kulturverständnis drehte Rousseau einhundert Jahre später ins Gegenteil um: Die Menschen sind nur im Naturzustand glücklich, im Kulturzustand unglücklich.<sup>996</sup> Mit dieser Kulturkritik wurde Rousseau zum richtungsweisenden Vordenker für den späteren, durch Anthropologie, Existenzphilosophie und Kultursoziologie vertretenen Kulturdiskurs am Ende des 19. Jahrhunderts, getragen von den zwei kontroversen Positionen des Kulturpessimismus' und -optimismus'. Seit dem Kulturdiskurs dieser Zeit stellt sich die Kultur als zentrale Kategorie dar, mit deren Hilfe eine immer neue Zwischenbilanz der Menschheitsgeschichte gezogen wird: Was wurde verloren und was wurde gewonnen im Lauf der Geschichte? Diese Fragestellung war überschattet von der (herrschenden) Position des Kulturpessimismus' in der Nachfolge Rousseaus, dessen Vertreter die Entfremdung und die Verdinglichung der Menschen im historischen Kulturprozess hervorhoben: Eine Kultur sei für sie „nichts anderes als Girlanden um die Ketten, die die Menschen der Zivilisationen in künstlichen Bedürfnissen, in falscher Höflichkeit, in eitler Neugier und in den leeren Gesten der Galanterie gefangen halten“.<sup>997</sup> Gefragt wurde nach der Genese und dem Zweck der Kultur: woher und wozu Kultur?

Um diese Frage nach der historischen Genese und Entwicklungsdynamik der Kultur zu erörtern, entstand seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland eine Vielfalt kulturtheoretischer Ansätze in Bereichen der Anthropologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie, Politologie und Ethnologie. Genau wie heute war Kultur ein zentrales Paradigma der Diagnose der damaligen Zeit. Manche Autoren<sup>998</sup> weisen darauf hin, dass alle Aussagen über die verschiedenen Spielarten der Postmoderne, die Erlebnisgesellschaft, die Risikogesellschaft, die Wertewandelgesellschaft etc. Aussagen über die „kulturelle“ Situation unserer Zeit, also über die Werthaltungen und Mentalitäten, Sitten und ihre Veränderungen sind. Sie enthalten Aussagen über einzelne kulturelle Formen (wie die der Technik oder die der Kunst) oder Trendaussagen, wohin die Gesellschaft als Ganzes geht. Im Kern all dieser Aussagen steht „die Befindlichkeit des Menschen“,<sup>999</sup> gekennzeichnet durch das sich verschärfende Gefühl der Unbehaglichkeit, der Unbehaustheit, der Heimatlosigkeit.

Diese Fragestellung nach der „Befindlichkeit des Menschen“ inmitten des Kulturlebens war der zentrale Topos der Kulturdiagnose bzw. -kritik am Ende des 19. Jahr-

---

<sup>995</sup> Baecker, Kultur, S. 66.

<sup>996</sup> Vgl. ebd., S. 44f.

<sup>997</sup> Ebd. S. 45.

<sup>998</sup> Vgl. Kneer, G./Nassehi, A./Schroer, M. (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe, S. 43.

<sup>999</sup> Fuchs, Mensch, S. 43.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

hunderts in Deutschland. Es ging um die Verdinglichung der Kultur im Sinne der Entfremdung des Menschen von seinem Geschaffenen, die Rocek und Schatz<sup>1000</sup> als „Organon-Prinzip“ bezeichnen: Die Kultur ist eine Schöpfung des Menschen, das Charakteristikum der Menschwerdung und des Menschseins. Sie verselbstständigt sich aber im Verlauf der Zeit von ihrem Schöpfer, mit ihrer eigenständigen Existenz wird sie Hindernis, Grenze und Gegner des Menschen. Die modernen Menschen erkennen die „humane“ Herkunft der historisch verdichteten und akkumulierten Kultur nicht mehr, sie erscheint ihnen als ein „naturwüchsig“ Gegebenes.<sup>1001</sup> Dieser „Zauberlehrlingseffekt“ taucht als zentraler Topos kontinuierlich bei alten und neueren, auf das Entfremdungstheorem rekurrierenden Kulturkonzeptionen auf. Simmel thematisiert dies als wachsende Fremdheit gegenüber einem Überangebot objektiver Kulturgüter für die modernen Menschen, Marx als Warenfetischismus, Cassirer als Begrenzung individueller Freiheit durch die sozial verdichteten kulturellen Formen und Bourdieu heute als Kunstfetischismus im Kontext der symbolischen Gewalt. Ihnen ist gemeinsam die Kritik an der Macht der objektivierten kulturellen Formen, die soziale Zwänge auf die einzelnen Mitglieder der französischen oder deutschen oder anderer Gesellschaften ausüben.

Es gibt nationalspezifische Verhaltensregeln in verschiedenen Interaktionen z. B. des Essens, der Geselligkeit etc., die jeder Dazugehörige als einen vorgegebenen symbolischen Orientierungshorizont internalisieren und befolgen muss. Ursprünglich wurden solche Verhaltensregeln zur Kultivierung des Menschen geschaffen. Daher misst sich die Kultiviertheit der Menschen, also das Niveau ihrer Stile im Grunde an der Beherrschung der zur so genannten höfischen Gesellschaft gehörenden Verhaltensformen. Ab hier beginnt die Setzung der Form vor Zweck und Inhalt, was in übersteigerter Form zu einem antihumanen, fetischistisch-ästhetischen Formalismus führt. Für Bourdieu, der seine Kritik an dem kunstfetischistischen Lebensstil der Oberklasse in Frankreich ausrichtet, sind die natürlichen Lebensinhalte der vollkommenen Verkörperung der ästhetischen Form geopfert worden.

In dieser Hinsicht stehen sich Bourdieus und Simmels Kulturtheorien sehr nahe. Der gemeinsame Ausgangspunkt ihrer Kulturkritik ist die Allgegenwärtigkeit der Kultur in unseren Lebensorientierungen. Beiden Kulturkritiken liegt Gehlens<sup>1002</sup> Verständnis der Kultur als selektiv organisierter Gestaltungsprozess des Außergewöhnlichen und Exklusiven zugrunde, indem sich eine von Menschen geschaffene, aber „eigenständige“ Welt symbolischer Bedeutungssysteme verdichtet. Kultur zeigt sich hier als symbolisch ausgedeutetes Sinnsystem, als „eine von unseren Vorfahren übernommene und immer weiter tradierte, historisch gewachsene und sich fortentwickelnde Welt“, die zwar nicht von uns gemacht, aber als etwas erfahren wird, in das wir hineinwachsen müssen.<sup>1003</sup> Gleichgültig ob wir uns sicher oder gefangen fühlen, alle unsere Wahrnehmungen, Deutungen, Orientierungen und Handlungen sind immer in das Netz der Kultur eingebettet, ein selbstgesponnenes, allgegenwärtig wirkendes, symbolisches Bedeutungs- und Sinnsystem. Die Kultur gibt uns einerseits sichere Orientierungen, erlegt uns aber andererseits unerwünschte Zwänge auf in einem Maße, dass manche Menschen die Kultur zum „Todfeind“ erklären.

Trotz dieses gemeinsamen kulturkritischen Gesichtspunkts grenzen sich Simmels und Bourdieus Kulturkonzeptionen grundsätzlich voneinander ab; einmal in der Theorieperspektive: Rationalitäts- vs. Machtdominanz und zum anderen in ihrem Forschungsfokus: Individuum vs. Klasse. Gerade in dieser Hinsicht ergänzen sie sich aber auch.

<sup>1000</sup> Rocek, R./Schatz, O. (Hg.): Philosophische Anthropologie heute, S. 29ff.

<sup>1001</sup> Vgl. Fuchs, Mensch, S. 30.

<sup>1002</sup> Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur, S. 105.

<sup>1003</sup> Soeffner, Perspektive, S. 182

### Massenkultur bei Simmel vs. Klassenkultur bei Bourdieu

Simmel analysiert die Verdinglichung der Kultur aus der Perspektive der Rationalitäts- und Individualitätsproblematik. Die gesellschaftliche Rationalisierung im Gefolge der geldwirtschaftlichen Entwicklung schafft zunächst den Handlungsraum für individuelle Freiheit. Im Prozess steigender Rationalisierung wird eine bunte Palette massenhaft angefertigter, standardisierter Individualitätsangebote produziert und bedroht die Existenz der authentischen Individualität.<sup>1004</sup> Dieses paradoxe Verhältnis von Rationalisierung und Individualisierung bringt Simmel auf folgende Formel: Zurückentwicklung der Kultur der Person, Steigerung der Kultur der Dinge. Dabei thematisiert er die „Kulturlosigkeit“ der Moderne in der Überflussgesellschaft massenhaft angefertigter Stilangebote und vermittelt damit eine wegweisende Einsicht in den sich bis heute verschärfenden Konflikt zwischen Massenkultur und Elite- bzw. Individualkultur, wobei der Begriff Massenkultur die Bedeutung kultureller Niederungen, also der Unkultur enthält.

Als Reflex auf die Diagnose, dass das Individuum in der modernen Massenkultur hinter der Rolle des Konsumenten nach und nach verschwindet, war Simmel schließlich auf der Suche nach der unverwechselbaren und authentischen Individualität. Als Lösungsvorschlag legt Simmel das Konzept der auf das „Innen“ des Subjekts zentrierten, ethisch verantwortlichen und autonomen Lebenskunst im Sinne von Nietzsche vor, das dem mode- und konsumabhängigen Lebensstil der Masse gegenübersteht. Basis für dieses Lösungskonzept ist das heroische Bild von der Freiheit des Einzelnen gegenüber der unmündig machenden Kollektivität. Das moderne Individuum als ein autonomes und widerstandsfähiges Subjekt weiß mit den Zwängen und Fesseln gesellschaftlicher Machtbeziehungen kompetent umzugehen und sie qua Aushandlung zu verändern, ein elitäres Menschenbild.

Dabei unterschätzt Simmel meiner Meinung nach die Rolle des Geldes sowohl in materieller als auch kultureller Sicht, dessen unterschiedliche Verteilung zur unterschiedlichen Aneignungs- und Konsumweise der Massenkulturgüter führt. Simmel deutet an, dass es auf die Individuen ankommt, ob die reichhaltigen Angebote der Sachkultur als Material für die Stilisierung ihrer Individualität und ihres Lebens benutzt werden oder nicht. In der Betonung der subjektiven Konstruktionsleistung scheint Simmel den durch Soeffner hervorgehobenen Aspekt zu kennen, dass eine Serie massenhaft angefertigter Stil- und Individualitätsangebote in das subjektiv konstituierte Milieu unterschiedlich eingearbeitet und verschmolzen wird. Soeffner bemerkt: „[...] je mehr seriell produziert, angeboten und abgenommen wird, umso mehr wächst der Aufwand an Individualisierung serieller Produkte in der Aneignung, umso mehr wird Individualisierung gefordert – und problematisiert, immer auch geleistet.“<sup>1005</sup> Diese individuelle Aneignungsweise kultureller Konsumgüter setzt aber unterschiedliche, die künstlerische Begabung zur Unterscheidung zwischen „Schicklichem“ und dem „Nichtschicklichen“ voraus, zur Verwandlung der banalen Objekte in die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, die Bourdieu als leiblich angeeignetes, kulturelles Kapital bezeichnet. Nach Bourdieus Modell sind die Besitzer dieses kulturellen Kapitals konkret die Oberschichten, die unter den Sozialisationsbedingungen der gehobenen Elternhäuser das künstlerische Wissen und entsprechende Fertigkeiten erlernt haben. Diese Bedeutung der Klassenzugehörigkeit und der damit verbundenen Ressourcenausstattung bei der individuellen Persönlichkeitsentwicklung vernachlässigt Simmel deswegen, weil er aus einem heroischen und idealistischen Menschenbild heraus zu große Hoffnung auf die Subjektivität setzt.

<sup>1004</sup> Vgl. Ebers, Individualisierung, S. 151ff.

<sup>1005</sup> Soeffner, Perspektive, S. 181.

An dieser Stelle kann Simmel der Kritik Bourdieus nicht entgehen. Simmels Kulturkonzeption liefert mit der Überbetonung der Massenkultur eine mangelnde soziologische Analyse der Klassenkultur. Wie schon erwähnt, verweist Bourdieus Schema der In- und Exklusion auf den ungleichen Zugang der Gesellschaftsmitglieder zur Kultur. Darüber hinaus zeigt Bourdieu, dass die Aneignungsweisen kultureller Konsumgüter je nach Nähe oder Distanz des Individuums vom Zentrum der legitimen Kultur nicht individuell, sondern „klassenspezifisch“ divergieren. Mit der Betonung dieser strukturellen Vorgabe für die Kultivierung individueller Persönlichkeit gibt Bourdieu Simmels abstrakter und undifferenzierter Beschreibung des „modernen Menschen“ einen soziologischen Charakter. Für Bourdieu ist der von der Philosophie und Kulturanthropologie verwendete Begriff „der Mensch“, von dem Simmel in seiner Kulturtheorie ausgeht, ein unpräzises *Abstraktum*, das aus der soziologischen Arbeit verbannt werden muss. Überdies würde Bourdieu kritisieren, dass Simmel übersieht, dass die auratische Auffassung der Kultur als eine unbefleckte, heilige Sphäre den Blick auf die „kulturelle“ Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse entschärft.

All diese möglichen Kritiken Bourdieus an Simmels Kulturtheorie resultieren aus dem Aspekt, dass Bourdieu, getreu der politisch orientierten französischen Kulturtheorie, die für die deutsche Kulturtheorie grundlegende anthropologische Festschreibung des Menschen ablehnt.

### **Gibt es anthropologische Konstanten?**

Der Begriff der Kultur erlebt ideengeschichtlich einen Bedeutungswandel. Simmel verwendet den Ausdruck Kultur in verschiedenen semantischen Spannungsfeldern ziemlich diffus. In Bezug auf die Epoche der Moderne verwendet Simmel den Ausdruck Kultur im Kontext der Distinktion von Hoch- und Trivialkultur, Elite- und Massenkultur, die Bourdieu mit Hilfe des Klassenbezugs systematisiert. Hier stimmen ihre Kulturkonzeptionen in der Werthaltung überein: Die Kultur bezieht sich auf das „Geistige“ und „Künstlerische“ im Gegensatz zum „Verstandesmäßigen“ und „Instrumentalen“.

Das Leitmotiv zu dieser Gegenüberstellung geht auf das von Kant formulierte, gegensätzliche Begriffspaar Kultur und Zivilisation zurück.<sup>1006</sup> Nach Kant hat ein Mensch erst dann Kultur, wenn er die natürlichen und animalischen Triebe überwindet und sich geistig und ästhetisch bildet. Eingeführt durch Kant, fand dieses Begriffspaar durch Schiller Verbreitung im deutschen Kulturdiskurs am Ende des 19. Jahrhunderts. Nach Fuchs entwickelte sich nicht nur der Kapitalismus im deutschen Nationalstaat im Bewusstsein als Sonderweg. Auch die Entwicklung der deutschen nationalen Kultur beruht auf einem besonderen Bewusstsein: der „geistigen Tiefe“, mit der sie sich von der bloßen Zivilisation Frankreichs und Englands abgrenzen wollte.<sup>1007</sup> Bezieht sich „Zivilisation“, wofür Frankreich und England stehen, auf das naturwissenschaftlich-mechanische Denken, die politische Revolution und den Sozialismus, die wirtschaftlichen und technische Errungenschaften, dann bezeichnet „Kultur“ die Dimensionen des Geistigen, des Künstlerischen und des Religiösen.<sup>1008</sup> Der Terminus Kultur als Gegenbegriff zu Zivilisation ist eine spezifische begriffliche Erfindung des deutschen Nationalismus', dessen Ziel darin bestand, die nationale Identität nicht durch eine politische Revolution, wie in Frankreich, sondern auf kulturellen Wege zu entwickeln.

Damit wurde der ursprünglich auf die allseitige Entwicklung der Persönlichkeit bezogene Kulturbegriff zum Zweck einer ideologisch ausgerichteten Nationalerziehung ver-

<sup>1006</sup> Vgl. Kant, *Idee*, S. 44.

<sup>1007</sup> Fuchs, *Mensch*, S. 19.

<sup>1008</sup> Über die Ideengeschichte des Gegensatzpaares von Zivilisation und Kultur siehe die bahnbrechende Studie von Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation*, S. 3.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

wendet – man denke an Schillers Programm der ästhetischen Erziehung, das eine zentrale Stellung im Kulturdiskurs am Anfang des 19. Jahrhunderts besaß. Der Rückzug in die Reinheit der Ästhetik oder in den Elfenbeinturm der Wissenschaft im Namen der Kultivierung des Selbst diente als Kompensation für politische Niederlagen der deutschen Nation. Das politisch erfolglose Bürgertum des 19. Jahrhunderts strebte eine gewisse Hegemonie im Bereich von *Kunst* und *Kultur* an. Die Autonomie der Kunst und die kulturelle Bildung wurden als das emanzipatorische Selbstbefreiungsmoment des Bürgertums bzw. des Individuums von äußerlichen und gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen angesehen. In diesem Kulturdiskurs der Zeit gab Nietzsche die Orientierung vor. In Konfrontation mit dem wachsenden Krisenbewusstsein der Menschen begründet Nietzsche die „Kulturnöte“ der Zeit, die Armut der geistigen und personalen Kultur im Verhältnis zur rasch fortschreitenden technischen Zivilisation. Als Lösung hierfür entwickelt Nietzsche das Konzept einer autonomen Lebenskunst zugunsten der Kultivierung und Gestaltung des Ich. Seither diente der Terminus Kultur als Bezeichnung zur Stilisierung der vom realen Leben abgeschnittenen, schöngeistigen Sphäre. Daraus kristallisierte sich die auratische Auffassung der Kultur als eine von gesellschaftlichen Machtverhältnissen unabhängige, heilige Sphäre heraus.

Berücksichtigt man, dass Bourdieu seine Soziologie des Geschmacks aus der Kritik an der für die eben geschilderte Kulturkonzeption grundlegenden philosophischen Ästhetik Kants entwickelt, so versteht man, dass er den Begriff der Kultur immer in einem eingeschränkten Kontext von Bildung und Kunst verwendet. Hier übersetzt Bourdieu das im deutschen Sprachraum spezifisch gebrauchte Gegensatzpaar von Zivilisation und Kultur nur „klassensoziologisch“: in die *soziale Antithese von etablierten Hofleuten und aufsteigender Intelligenz* damals, und in die ökonomischen und der kulturellen Kapitalfraktionen innerhalb der herrschenden Klasse heute. Dennoch hat er ein anderes Anliegen, nämlich die auratische Auffassung von Kultur zu entmythologisieren. Bourdieu liefert kulturhistorische Belege, dass die Künstlerkreise des L'art pour l'art mit der Durchsetzung ihrer Kunstautonomie diese mystische Vorstellung von Kultur verbreitet haben. Daraus entwickelt sich der in der heutigen französischen Gesellschaft als selbstverständlich wahrgenommene, *kollektive Glaube an den Wert der Kultur*.

Dies ist nicht viel anders bei Simmel. Eingebettet in den Kulturdiskurs seiner Zeit, verwendet Simmel als Kind des deutschen Idealismus' das durch die Legitimierung des deutschen Nationalismus' akzeptierte Gegensatzpaar Zivilisation und Kultur. Nach diesem Schema benutzt Simmel den Begriff Kultur im eingeschränkten Kontext von Bildung und Kunst. Indem er aber mittels seines dualistischen Paradigmas von subjektiver und objektiver Kultur die historische Kulturentwicklung betrachtet, beinhaltet sein weit gefasster Kulturbegriff alles durch die Menschen Geschaffene. So bewegt sich Simmels Begriff von Kultur in unterschiedlichen semantischen Spannungsfeldern im Vergleich zum konsequent klassentheoretisch konnotierten Kulturbegriff bei Bourdieu.

All diese diffusen Differenzen im Umgang mit dem Ausdruck Kultur bei Simmel und Bourdieu gehen meiner Meinung nach darauf zurück, dass sich Bourdieu als „ethnologisch“ geschulter Soziologe kaum für die Frage nach der „anthropologischen“ Herkunft der Kultur interessiert, wohingegen Simmel als ein sich eher mit der Philosophie identifizierender Soziologe gerade diese Frage in den Vordergrund seines kulturtheoretischen Denkmodells stellt. Im fundamentalen Gegensatz stehen daher ihre Auffassungen zu den von der philosophischen Anthropologie inspirierten Kulturauffassungen, die die These der *transkulturellen Universalie* aus der Lehre „anthropologischer Konstanten“, also einer „Festschreibung des Menschen“ herleiten. Bourdieu verweigert jeglichen Versuch der Anthropologisierung historisch erklärbarer, kultureller Erscheinungen. Er untersucht alle fraglichen Phänomene kategorisch in ihrer „Sozialität“ und „Historizität“. Für ihn lässt sich nicht auf der metatheoretischer Ebene sagen, was der

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Mensch ist, weil sich der Mensch in unterschiedlichen historischen Epochen und Gesellschaften immer verändert.

Dies gilt ebenso für die Kultur, deren Formen historisch wandelbar sind. So geht es der Kulturkonzeption Bourdieus nur um die kulturellen Formen des Jetzt und Hier, die unmittelbar in unseren Lebensäußerungen allgegenwärtig sind und kraft ihrer historisch gewachsenen, symbolischen Bedeutungsstrukturen konkret unser Wahrnehmen, Deuten und Handeln beeinflussen, unabhängig davon, ob sie uns fremd oder vertraut gegenüberstehen. Wie sich die Beziehung von Mensch und Kultur bis heute so komplex entwickelt hat, ist im Gegenwartsbezug eine mühselig zu beantwortende Frage. Berücksichtigt man, dass sich Bourdieus Analyse immer auf die Sozialität und die Historizität des fraglichen Phänomens richtet, so ist folgerichtig, dass die Rede vom Abstraktum Mensch *ohne* historische und gesellschaftliche Bezüge bei Bourdieu undenkbar ist.

Dies ist anders bei Simmel, obwohl er mit Bourdieu die Ansicht teilt, dass die kulturellen Formen wie Sitte, Religion, Sprache, Kunst etc. historisch wandelbar sind. Vertraut mit der Phänomenologie Hegels, wusste Simmel als Soziologe sehr wohl, die Dinge und die Ereignisse in ihrer Historizität und Sozialität zu untersuchen. So analysiert er den modernen, individualistischen Lebensstil im Vergleich mit der kollektivistischen, einheitlichen Lebensweise in der traditionellen, ständischen Gesellschaft. Diesen Wandel des Lebensstils untersucht Simmel im Kontext der realhistorischen, gesellschaftlichen Transformation der Natural- in die Geldwirtschaft. Seine Untersuchung über den Wandel des deutschen Lebensstils seit 1870 zeigt, inwieweit seine soziologische Analyse die Dimension der Sozialität berücksichtigt.

Dennoch grenzt sich Simmels Kulturkonzeption von der bourdieuschen dadurch ab, dass sein soziologisches Denken die Metaphysik, also den Wohnort der transzendenten Philosophie nicht verlässt. Darüber hinaus beschreibt Simmel „den Menschen“ ohne historische und gesellschaftliche Bezüge und aus der anthropologischen Konstante, der Mensch als „Zweck setzendes und Mittel schaffendes Tier“, leitet er die historische Genese des westlichen praktischen Zweckrationalismus her. Dabei unterstellt Simmel, dass die anthropologischen Konstanten des Menschen eine transkulturelle Universalie darstellen. Gestützt auf diese Annahme, bestimmt Simmel den Rationalismus als den universalen Motor der historischen Kulturentwicklung jenseits von Besonderheiten regional unterschiedlicher Kulturkreise. Er betrachtet den Individualismus als Gegenpart zum Rationalismus, den tragischen Konflikt zwischen subjektiver und objektiver Kultur sowie die wachsende Diskrepanz zwischen der Fortentwicklung der Ding-Kultur und der Rückentwicklung der Personen-Kultur als „universales“ Phänomen der Moderne, das mit der Entwicklung des Kapitalismus in allen Kulturkreisen stattfindet.

Bourdieu kann all diese, auf anthropologischen Konstanten aufgebauten Überlegungen der Kulturtheorie Simmels aus einem „ethno-soziologischen“ Blickwinkel bestreiten, den er durch seine unmittelbare Erfahrung einer ihm fremden Kultur in Algerien gewonnen hat. Dies führte bekanntermaßen zu seinem Bruch mit der strukturalen Anthropologie von Lévi-Strauss, die dazu tendiert, Besonderheiten einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder auf Grundannahmen zu reduzieren. Da sich Simmels und Bourdieus Kulturtheorien gerade in ihrer gegensätzlichen Beziehung zur Anthropologie grundsätzlich voneinander abgrenzen, muss der Hintergrund für Bourdieus Bruch mit der Anthropologie genauer geschildert werden.

### **Bourdieu: gegen Anthropologie**

Bourdies Absage an die anthropologisch hergeleitete Kulturkonzeption ist schwer verständlich, wenn der Werdegang seiner wissenschaftlichen Interessen und Positionen

nicht berücksichtigt wird. Bekannterweise begann Bourdieu akademische Karriere mit seinem Werk *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, das er als philosophisch geschulter, soziologischer Konvertit<sup>1009</sup> während des Algerienkriegs verfasst hat. Ursprünglich sollte das Buch eine an der strukturalen Anthropologie Levi-Strauss' angelegte, ethnomethodologische Studie über die kulturelle Semantik einer traditionellen Gesellschaft sein. Während der empirischen Forschung merkte Bourdieu aber, dass „die Logik der Praxis eine eigene Logik ist, die in keine kulturelle Semantik einzufangen ist, die ihr wundersam widersprechen kann, ohne dass die Widersprüche wahrgenommen oder gar akut würden“.<sup>1010</sup>

Die abstrakten philosophischen Theorien scheiterten hier an den Problemen der unausgesprochenen, aber über bedeutungsvollen sozialen Sinn verfügenden kulturellen Praktiken, die jegliche hermeneutisch verfahrenende kulturwissenschaftliche Arbeit erschwerten. Denn die ritualisierte Handlung der kabyllischen Gesellschaft gehorcht nicht den Regeln in normativer, sondern in „manipulativer“ Hinsicht, also den Möglichkeiten, „entlang“ (derer) „man die ‚Regeln‘ manipulieren darf oder nicht darf“.<sup>1011</sup> Man handelt „strategisch“, indem man je nach Situation Normen ständig neu interpretiert. Hier gewinnt Bourdieu die kostbare Einsicht, dass die philosophische Theorie mit der „Logik der Praxis“ nichts zu tun hat. Daraufhin wendet er sich gegen alle Arten von Theorieunternehmen, soziale Prozesse oder Phänomene auf scholastische Weise erklären zu wollen. Dementsprechend entwarf er eine eigene „Theorie der Ökonomie der Praxis“. Er brach sowohl mit dem Objektivismus der strukturalen Anthropologie Levi-Strauss', wie auch mit dem Subjektivismus in der Tradition der phänomenologischen, hermeneutischen und ethnomethodologischen Ansätze.

Diese aus einer ethnologischen Studie gewonnene Einsicht in die Differenz zwischen Theorie und Empirie war der Hauptgrund dafür, warum sich Bourdieu strikt von der philosophischen Anthropologie distanziert, die vom Abstraktum „Mensch“ ausgeht. Die Konfrontation mit der ihm fremden Kultur und den Menschen der kabyllischen Gesellschaft lehrte Bourdieu, „Kultur“ als relativ anzusehen und pluralistisch zu verstehen. Das bringt Bourdieu zu der weiteren Einsicht, dass die Konzeptualisierung der Kultur ethnologische und kulturanthropologische Einflüsse nicht verbergen kann. Darum muss eine Festschreibung des Wesens der Menschen auf abstrakter Ebene vermieden werden. So wie sein Habituskonzept die soziale Konstituiertheit des Individuellen betont, betont Bourdieus Menschenbild, dass der Mensch „von Natur aus“ weder gut noch böse, rational oder irrational sei. Es geht ihm um die historischen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen und symbolischen Sinnsysteme, in die Menschen hineingeboren werden und hineinwachsen. In diesem Kontext beschreibt er, dass der Mensch selbst und alle als Naturdinge erscheinenden Phänomene sozial konstituiert und einem sich fortsetzenden sozial-historischen Wandel ausgesetzt sind. Schließlich betrachtet er das Abstraktum „Mensch“ als eine empirisch nicht messbare, metaphysische Annahme der anthropologisch angenäherten Kulturkonzeption, die als ideologisches Mittel zum politischen Machtmissbrauch dienen kann.

### **Simmel: für Anthropologie**

Die auf die Rationalitätsproblematik rekurrierende Kulturkonzeption Simmels geht im Gegenteil von anthropologischen Konstanten aus: dem Menschen als „Zweck setz-

---

<sup>1009</sup> Vgl. Flaig, Bourdieu, S. 365. Es muss daran erinnert werden, dass Bourdieu ursprünglich Philosophie studierte. Er wechselte von der Philosophie zur ethnologischen Anthropologie, auch wegen seiner Erfahrungen mit der algerischen Gesellschaft.

<sup>1010</sup> Ebd., S. 362.

<sup>1011</sup> Ebd., S. 370.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

des und Mittel erzeugendes Tier“, das sich in seinem Intellekt von anderen Lebewesen unterscheidet. Simmel schreibt das Wesen des Menschen als „animal rationale“ so fest, als ob sich diese anthropologischen Konstanten als universale Invarianten in jedem unterschiedlichen Kulturkreis der Welt erweisen würden. Dass eine Reihe kultureller Erscheinungen wie Sitte, Recht, Kunst, Wissenschaft, Ökonomie, Politik etc. wenn auch in unterschiedlichen Formen, in nationalspezifisch unterschiedlichen Kulturen gleichzeitig auftauchen, ist für Simmel ein Beleg dafür, dass Kultur der universale Weg zur Naturaneignung und -beherrschung durch den Menschen für dessen praktische Interessen ist.<sup>1012</sup> Aus dieser Perspektive der Rationalitätsproblematik sind die Besonderheiten unterschiedlicher Kulturkreise und unterschiedlicher nationaler Kulturen nur Folge *lokaler* Anpassungen, historischer Wechselwirkungen und innergesellschaftlicher Differenzierungsprozesse.

Dabei machte aber Simmel, so meine Kritik, im Gegensatz zu Bourdieu keine empirische ethnologische Studie.<sup>1013</sup> Deshalb nahm er nicht in den Blick, dass der westliche Zweckrationalismus kein Pendant in einem anderen Kulturkreis wie z. B. Asien findet, dessen Epistemologie nicht vom *Dualismus* von Subjekt und Objekt, sondern vom *Monismus*, der Einheit von Mensch und Natur ausgeht. So argumentiert Mishima: „Wenn darüber hinaus der kulturelle Prozeß in Europa als der der Naturbearbeitung und -überwindung verstanden wird, dann muß hier betont werden, daß es in der japanischen Tradition in diesem Sinne keine Entsprechung für das Wort ‚Kultur‘ gibt.“<sup>1014</sup> Ittelton betont die für die asiatischen Kulturkreise eine spezifische, ganzheitliche Betrachtung der Wirklichkeit, die im Gegensatz zum cartesianischen Weltbild des Abendlandes steht, in dem Geist und Materie grundsätzlich getrennt sind.<sup>1015</sup> Die Dinge werden *nicht analytisch* vereinzelt, *sondern in Wechselbeziehung zueinander holistisch* betrachtet. In der durch den Konfuzianismus geprägten, holistischen Weltbetrachtung der Chinesen und der Koreaner steht die Mensch-Natur-Beziehung ganz anders als im Westen: Die menschliche Evolution verläuft nicht antagonistisch zur Natur; der Mensch ist Teil der Natur, nicht ihr Feind; Natur selbst wird als ein „Gutes“, als Quelle der inneren Kraft des Menschen angesehen, nicht als ein seelenloser, unbelebter Gegenstand wie im Abendland, der für den Fortschritt der Menschheit geopfert werden kann.<sup>1016</sup>

In diesem Naturverständnis zeigt sich ein grundsätzlicher Unterschied zwischen westlichem und asiatischem Kulturkreis auf der epistemologischen Ebene: Während die Trennung zwischen Mensch und Natur, bedingt durch die jüdisch-christlich geprägte Ideologie, dem abendländischen Kulturkreis eigen ist, charakterisiert sich der asiatische Kulturkreis durch das reziproke Verhältnis von Mensch und Natur. Simmel setzte sich mit diesen, auf die Epistemologie zurückgehenden, grundsätzlichen Unterschieden zwischen den regional unterschiedlichen Kulturkreisen nicht auseinander, weil er niemals in der empirischen Feldforschung war. Das liegt sicherlich an der spezifischen Tradition der deutschen Soziologie, Theoriekonzepte und -ansätze ohne empirische Forschung nur auf der Ebene metaphysischer Spekulation und sachlicher Beobachtung zu produzieren. Trotz des Mangels an empirischen Erfahrungen mit fremden Kulturen und den damit einhergehenden ethnologischen Erkenntnissen verleiht

<sup>1012</sup> Hier steht Simmel im Einklang mit den anthropologischen Überlegungen Plessners und Gehlens, deren Augenmerk auf die Wesensbestimmung des Menschen und seiner kulturellen Arbeit gerichtet ist.

<sup>1013</sup> Verständlicherweise führt dies auf die mangelnde Entwicklung der Ethnologie zu seiner Zeit, besonders in Deutschland zurück. Anders als Frankreich, England und andere europäische Länder hatte Deutschland wenige Kolonien. Über die historische Entwicklung der Ethnographie siehe Leiris, Michel: Ethnographie und Kolonialismus, S. 53-71.

<sup>1014</sup> Mishima, Bestimmung, S. 108.

<sup>1015</sup> Ittelton, W. H. (u. a.): Einführung in die Umweltpsychologie, S. 13.

<sup>1016</sup> Vgl. Adler, H./Hoegen, A. v.: Kultureller Wandel in Korea, S. 44ff.



Simmel seiner auf die Rationalitäts- und Individualitätsproblematik rekurrierenden Kulturtheorie einen universalen Geltungsanspruch.

Jedoch entzieht sich seine Kulturtheorie dem kritischen Vorwurf des Euro- und Ethnozentrismus<sup>1017</sup> nicht, dem Webers Vergleichsstudie verschiedener Weltreligionen auch ausgesetzt war. Umstritten bleibt immerhin die für die aktuelle Debatte um den „Kampf der Kulturen“ zentrale Fragestellung, ob die verschiedenen Kulturen in der Weltgesellschaft mit der zunehmenden Globalisierung homogenisiert werden oder weiter heterogen bleiben.

### **Kritische Würdigung: *Das Verschwinden, oder die Rückkehr des Subjekts***

Simmel und Bourdieu befassen sich in ihrer jeweiligen Lebensstilanalyse mit dem „Antihumanismus“ der modernen Kultur. Ihren Kulturkritiken ist unterschwellig gemeinsam die Diagnose über den „Tod des Menschen“, des „Subjekts“ oder des „Individuums“<sup>1018</sup> ein Thema Foucaults in seinem philosophischen Diskurs der Moderne. Der Tod des Menschen ist dabei nicht buchstäblich gemeint, sondern eine dramatische Metapher für die Dezentrierung des Menschen in den immer komplexer werdenden gesellschaftlichen Verhältnissen der Moderne, in denen die konkreten Menschen aufgehört haben, „Subjekte zu sein, weil diese Eigenschaft vollständig an Institutionen und Apparate übergegangen ist“.<sup>1019</sup>

Hier denkt man an Becks Begriff des „institutionellen Individualismus“ in den fortentwickelten westlichen Industriegesellschaften, wo gesellschaftliche Verhältnisse in der System- sowie Lebenswelt über steigende Rationalisierungs- und Institutionalisierungsprozesse hinaus soweit „durchstrukturiert“ sind, dass die wirkliche Freiheit des Individuums durch die Sachzwänge des Systems immer begrenzter wird. Luhmanns Theorie der „sozialen Systeme ohne Akteure“ und Naumanns Überlegung zur „Lösung des Problems als ein neues Problem“ verweisen auch darauf, auf welches Niveau die Komplexitätssteigerung der westlichen Gesellschaften mittlerweile gelangt ist. So sind sich Simmel und Bourdieu darüber einig, dass die individuelle Freiheit und die Würde des modernen Menschen durch das institutionalisierte Kulturleben bedroht werden und Auswege gefunden werden müssen. Dennoch gehen ihre Lösungswege in zwei gegensätzliche Richtungen: bei Bourdieu ist es der Abschied vom, bei Simmel die Rückkehr zum „Anthropozentrismus“.

Dies resultiert meines Erachtens daraus, dass ihre Kulturtheorien kontroverse Stellungen zur Anthropologie haben. Nach Schnädelbach liegt dem Anthropozentrismus die Vorstellung zugrunde, der Mensch sei das „Maß aller Dinge“, der „Mittelpunkt der Welt, der Autor seiner Geschichte und die Grundlage allen Wissens“.<sup>1020</sup> Diese anthropologische Ansicht, den Mensch in den Mittelpunkt des Universums zu stellen, ist auch der Ausgangspunkt der Kulturtheorie Simmels. Daher führt er den *letzten* Sinn und Zweck der historischen Kulturentwicklung auf die Kultivierung des Menschen zurück und führt eine kritische Auseinandersetzung mit dem Paradox der historischen Kulturentwicklung: Der Mensch als letzter Zweck der Kultur verliert im Verlauf der Zeit

<sup>1017</sup> Über die Problematik des Ethno- und Eurozentrismus siehe Brocker, Manfred/Nau, Heinrich (Hg.): Ethnozentrismus.

<sup>1018</sup> Vgl. Frank, Manfred: Subjekt, Person, Individuum, S. 7ff; Vetter, Helmuth: Welches Subjekt stirbt? S. 22ff.

<sup>1019</sup> Schnädelbach, Herbert: Das Gesicht im Sand, S. 233. Um dies zu verdeutlichen, zitiert Schnädelbach Skinner: „[...] man erklärt uns, daß das, was bedroht ist, der ‚Mensch qua Mensch‘ sei, der ‚Mensch in seiner Menschlichkeit‘, der ‚Mensch als Du und nicht als Es‘ oder der ‚Mensch als Person und nicht als Ding‘.“ Ebd., S. 232.

<sup>1020</sup> Vgl. ebd., S. 231.

seinen ursprünglichen Status als *Herr* über alle durch ihn geschaffenen Einrichtungen des Lebens und unterwirft sich ihrer historischen Übermacht. Da aber diese historische Genese der Kultur in Vergessenheit gerät, strebt seine Kulturtheorie nach der „Anthropologisierung“ der historisch und empirisch erklärbaren Fakten. Sein Interesse gilt der bedrohten, authentischen Individualität des modernen Menschen durch eine Überfülle massenhaft angefertigter, standardisierter Stil- und Individualitätsangebote, getrieben vom fortwährenden historischen Rationalisierungsprozess.

So gesehen ist verständlich, dass Simmel als Lösungsweg aus dieser Tragödie die bewusste Verstärkung menschlicher Autonomie als Gegenpol gegen die immer mächtiger werdende objektive Kultur sieht. Mit der Autonomie meint Simmel die Subjektivität in der Folge der Transzendentalphilosophie Kants. Die transzendente Subjektivität ist bei Kant, Schnädelbach zufolge, „ein Inbegriff von Prinzipien, die individuelle Identität, Personalität und moralische Autonomie“.<sup>1021</sup> Unter der transzendentalen Subjektivität versteht Simmel aber nicht die durch die neuzeitliche Metaphysik hergestellte dogmatische Idee der absoluten Subjektivität, sondern die zwar empirisch nicht zu zeigende, aber im empirischen Wesen eingeschmolzene Seite des Menschen; mit einem soziologischen Terminus ausgedrückt: die „außerhalb der Gesellschaft“ existierende, auf sich selbst gegründete Individualität. Hier vermittelt Simmel als ein am Neukantianismus geschulter Soziologe die für die neuere Kant-Deutung zentrale Einsicht, dass *das Transzendente und das Empirische im wirklichen Menschen vereinbar sind*. Aus dieser Perspektive ist der Mensch bei Simmel gleichzeitig das rückgekoppelte, empirisch nicht einlösbare, natürliche, historische und gesellschaftliche Subjekt, für dessen ganzheitliche Auffassung die Anthropologie, Geschichtswissenschaft und die Philosophie unter dem Dach einer fachübergreifenden Kulturtheorie zusammenarbeiten.

In diesem Kontext darf Simmels Versuch der Anthropologisierung des historisch entfalteten, kulturellen Erbes nicht mit dem naiven Ruf „Zurück zum Ursprung“ verwechselt werden. Dass es in der Geschichte kein Zurück gibt, betont Simmel mehrmals in seinem Untersuchungsprojekt der Moderne sowie seinen kulturtheoretischen Aufsätzen in einer späteren Schaffensphase. Jenseits von Kulturpessimismus und -optimismus setzt Simmel seinen Akzent darauf, zunächst das in Vergessenheit geratene, entfremdete „Verhältnis zwischen dem Ursprünglichen und dem Entsprungenen“<sup>1022</sup> in Erinnerung zu rufen und darüber hinaus uns, die betroffenen modernen Menschen, auf die Bedeutung der Autonomiebestrebung aufmerksam zu machen. In diesem Sinne sagt Simmel: Es hänge von der individuellen Kompetenz ab, ob die historisch weiter entwickelte, objektive Kultur dem Wohlbefinden oder dem Unwohlsein der Menschen diene. In der Version Foucaults heißt dies, dass wir als natürliche, historische und gesellschaftliche Menschen selbst die Rolle einer „transzendentalen Synthese“ übernehmen müssen.<sup>1023</sup>

Es überrascht nicht, dass die analytische Kategorie des Individuums kein Platz innerhalb der bourdieuschen Kulturtheorie findet. Das Individuum in der modernen Gesellschaft, das die transzendente Subjektphilosophie als ein freies und autonomes Subjekt propagiert, verschwindet hinter den Strukturen gesellschaftlicher Mächte. Gefangen in diesem deterministischen Verständnis des Menschseins durch die Struktur, legt Bourdieu kein ausgearbeitetes Konzept der Subjektivität vor. In diesem Punkt unterscheiden sich Bourdieus und Foucaults Positionen noch einmal innerhalb der französischen Kulturtheorien. Ich betone diesen Aspekt deswegen, weil Foucault angesichts seiner Konzeption der Subjektivität die schwer überbrückbare Differenz zwischen Simmels und Bourdieus Kulturtheorien aufzuheben scheint.

<sup>1021</sup> Schnädelbach, *Gesicht*, S. 243.

<sup>1022</sup> Vgl. ebd., S. 255.

<sup>1023</sup> Vgl. ebd., S. 249.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Im Einklang mit Bourdieu richtet sich Foucault gegen die ahistorische Festlegung des Wesens der Menschen auf die als evident gepriesenen anthropologischen Konstanten, die zudem im Widerspruch zu den unterschiedlichen Erfahrungen der und dem Wissen um den Menschen stehen. Angeregt wurde seine Absage an das anthropologische Menschenbild durch seine psychologische Arbeit über die „Geschichte des Wahnsinns“, die nach Schmidts Interpretation zeigt, „wie sehr die Sicherheit des Urteils über den Wahnsinn abhängig ist von dem Begriff, den man sich davon gemacht hat, und dass dieser Begriff historisch höchst wandelbar ist“.<sup>1024</sup> Es handelt sich dabei um die Macht sozialer Institutionen und die durch sie durchgeführten Praktiken der Einschließung, Überwachung, Normierung und Disziplinierung, denen die Subjekte unterworfen sind. So teilt Foucault in seiner früheren Schaffensphase mit Bourdieu die Einsicht, dass das Subjekt in einer Vielzahl gesellschaftlicher Machtbeziehungen ver-schwindet.

Dennoch weigert sich Foucault gerade deswegen, sich zum Strukturalismus rechnen zu lassen, weil er das Subjekt nicht als abgeleitetes Phänomen übergeordneter Strukturen, sondern als „ein komplexes System von Autonomie und Heteronomie“ betrachtet. Damit setzt er in seiner späteren Schaffensphase die Hoffnung auf die Fähigkeit des Subjekts, durch die Arbeit an sich selbst nicht nur bestehende Machtbeziehungen zu transformieren, sondern auch *sein Selbst durch die Erfahrung in der Außenwelt ständig neu zu konstituieren*.<sup>1025</sup> In diesem Kontext spricht er vom „multiplen Selbst“, dessen Konzept im Einklang mit Franks Konzept der postmodernen Identität steht: „Es gibt keine fixe Identität eines Individuums“; die Individualität erscheint vielmehr als „Folge kontinuierlicher Transformationen“.<sup>1026</sup>

Die Überlegung zur Konstitution eines widerstandsfähigen Subjekts gegen herrschende Normen und Konventionen entwickelt Foucault aus seiner Berührung mit Nietzsches Werk im Spektrum von Archäologie über Genealogie und Analyse der Macht zur Neubegründung der Ethik als Lebenskunst. Nietzsche konzeptualisiert das Subjekt als ein ethisch verantwortliches und souveränes Individuum, das zur Führung des Selbst und zur Gestaltung seines eigenen Lebens fähig ist und so seinen individuellen Stil der Existenz gegen die herrschenden gesellschaftlichen Lebensstile durchzusetzen vermag. Diese Überlegung Nietzsches übernimmt Foucault bei seinem Versuch, die Lebenskunst als Zugang zur Neubegründung individueller Ethik und Ästhetik der Existenz zu begreifen und dabei ein Konzept des Subjekts als ein kontinuierlich sich konstituierendes und widerstandsfähiges Selbst gegen die bestehenden Herrschaftsbeziehungen und -techniken auszuarbeiten. Auf eine Formel gebracht: Die Lebenskunst dient als Mittel zur Konstitution des widerstands- und wandlungsfähigen Subjekts und zur Praxis, das Leben durch eigenen Entwurf zu strukturieren und zu führen, wobei Kunst hier als Techniken der Einübung und Formen der Ausübung (Stilistik) im antiken Sinne verstanden wird. Nur durch die Entwicklung eines individuellen Stils der Existenz kann sich das Subjekt im Zeitalter der Postmoderne in multipler Hinsicht transformieren und vor gesellschaftlichen Zumutungen der Zeit schützen.<sup>1027</sup>

Es gelingt Foucault nicht, über die Nietzsche-Rezeption eine ausgefeilte Darstellung der Subjektivität in seine Machtanalyse zu integrieren. In dieser Hinsicht besteht eine eigenartige Kontinuität zwischen seinem Früh- und Spätwerk: Vom „Tod des Subjekts“ spricht Foucault, um das Abstraktum Mensch als ein transzendentes Erkenntnis-subjekt abzuschaffen. Die Abschaffung des anthropologischen und philosophischen Menschenbildes ist gerade die Voraussetzung für die Konstitution einer immer neuen Sub-

<sup>1024</sup> Schmid, Lebenskunst, S. 45.

<sup>1025</sup> Vgl. ebd., S. 238ff.

<sup>1026</sup> Frank, Subjekt, S. 22; S. 26.

<sup>1027</sup> Vgl. Behringer, Lebensführung, S. 215ff.

jektivität.<sup>1028</sup> In dieser politisch orientierten Konzeption der Subjektivität überwindet Foucault den jeweiligen Mangel der Kulturtheorien Bourdieus und Simmels. Simmel legt zwar im Gegensatz zu Bourdieu ein Konzept der Subjektivität vor, aber sein Konzept ist nur in lebensphilosophischer Hinsicht ausgearbeitet und vernachlässigt die politische Dimension.

Die Thematisierung des „Todes des Menschen“ zeigt auf, wie sehr sich die französische Kulturtheorie generell von der Transzendentalphilosophie und der damit verbundenen Anthropologie distanziert, die die deutsche Kulturtheorie schwer verlassen kann. Allein dieser unterschiedliche epistemologische Ausgangspunkt ist der Grund dafür, warum die kulturtheoretisch bearbeiteten Begriffe von Bourdieu und Simmel häufig in fundamentalem Gegensatz stehen, was eine auf die Erkenntnistheorie verlagerte Kontroverse auslöst. Ein kardinales Beispiel hierfür ist der kunstwissenschaftliche Begriff des Stils, den Bourdieu und Simmel – „für und gegen die Transzendentalphilosophie“ – in zwei unterschiedliche soziologische Versionen übersetzen.

### **Zum kunstsoziologischen Vergleich des Stilbegriffes bei Bourdieu und Simmel**

Bourdieu's Ablehnung der transzendentalen Subjektivität kommt am deutlichsten zum Ausdruck in seinem am Strukturalismus angelegten, soziologischen Stilverständnis, in dessen Mittelpunkt die Kritik an dem vom L'art pour L'art erfundenen „Mythos der schöpferischen Individualität“ steht. Anders bei Simmel. Er vertritt gerade durch die Annahme derselben die auf Buffon zurückgehende, voluntaristische Auffassung der „Identifikation von Stil und Mensch“ und die Position des L'art pour L'art, den Stil eines Kunstwerkes auf die empirisch nicht messbare, schöpferische Individualität einer Künstlerpersönlichkeit zu gründen.

### **Strukturalistisches Stilverständnis bei Bourdieu**

In der Kunstwissenschaft herrschte eine traditionelle, philosophisch geheiligte Konzeption der Kunst: „Kunstwerke sind in unnahbaren Höhen.“<sup>1029</sup> Ausgangspunkt dieser durch eine Ehrfurchtshaltung charakterisierten, auratischen Kunstkonzeption ist der Mythos von der „schöpferischen Individualität der Künstlerpersönlichkeit“, die nur in ihrem einzigartigen und unverwechselbaren Wesen gründet und darum wissenschaftlich nicht erfassbar ist. Der Kunsthistoriker, der diese ontologisch begründete, mehr oder weniger ahistorische Kunstkonzeption auf den empirischen Boden sozialhistorischer Zusammenhänge zurückzuholen versuchte, war Panofsky. Er gab der gegenwärtigen Kunstsoziologie eine methodische Hilfsstellung, „eine Kunstsoziologie, die das Wort ‚Kunst‘ als unpräzisen Sammelbegriff für eine universale Institution“ ansieht und mit dem Konzept der „Institution den Weg einschlägt, Kunst in ihrer institutionellen Struktur und Funktion zu analysieren“.<sup>1030</sup>

So strebt Panofsky mit seinem ikonologischen Verfahren der Stilanalyse danach, die sozialen Konstitutionsbedingungen hinter der schöpferischen Begabung des Künstlers aufzudecken, eine Auskunft über den sozialen und kulturellen Kontext zu geben, aus dem Kunst sich zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten Raum (dem Kulturkreis oder der Nation) entwickelt: „Es handelt sich um die Grundhaltung einer Nation, einer Epoche, einer Klasse, einer religiösen und philosophischen Überzeugung

<sup>1028</sup> Vgl. Schnädelbach, *Gesicht*, S. 232; S. 234.

<sup>1029</sup> Diese Position vertritt Hauser. Vgl. Hauser, *Arnold: Philosophie der Kunstgeschichte*, S. 1.

<sup>1030</sup> Hänseroth, Albin: *Erwin Panofsky (1892-1968)*, S. 185.

– all das ist von einer einzigen Person ausgewiesen und in einem einzigen Werk verdichtet.“<sup>1031</sup> Aufgrund der Akzentsetzung seiner Stilanalyse auf die Sozialität und die Historizität des Kunstwerkes verweigert Panofsky die „Aufgabe sowie die Möglichkeit, wissenschaftlich festzustellen, was Kunst und was Nicht-Kunst ist“. Er lässt die Frage nach einem ästhetischen Werturteil nicht zu, „ob Andy Warhols Campbell-Tomatendosen oder Joseph Beuys' Fettecken oder Christos Verpackungsaktionen mehr Kunst, weniger oder gar keine Kunst sind im Vergleich zu Gemälden von Tizian oder Gauguin“.<sup>1032</sup> Was im Mittelpunkt seiner Analyse steht, ist der Aspekt, dass sich die ästhetischen Werturteilkriterien des Kunstwerkes im sozialen Wandel stets *verändern*.

Berücksichtigt man Bourdieus Standort in der „strukturalistischen“ Tradition der Durkheim-Schule, dann ist verständlich, dass Panofskys strukturalistisches Interpretationsverfahren des Kunstwerkes Bourdieus Kunstsoziologie stark beeinflusst hat. (Siehe Kap. III) Bourdieu übernimmt besonders die Position, eine wissenschaftliche Feststellung, „was Kunst und was Nicht-Kunst ist“, zu verweigern und die sozial-historische Wandelbarkeit der ästhetischen Werturteilkriterien zu betonen.<sup>1033</sup> Ein sichtbarer Beleg dafür ist seine Studie über *Die historische Genese der reinen Ästhetik*, in der Bourdieu ausführt, dass die Kunst keine unbefleckte, heilige Welt ist. Als Soziologe richtet Bourdieu seinen Blick auf die real-historische Tatsache, dass die zwei Gruppen der normalerweise als voneinander unabhängig geglaubten Machthaber auf dem politisch-ökonomischen Feld einerseits und auf dem literarisch-künstlerischen andererseits in Wirklichkeit in einer intimen Beziehung stehen, diese enge Beziehung von Kunst und Geld bis heute aber im Dunkeln bleibt. Als Ursache für die Mythologisierung der Kunst greift Bourdieu die sozial verdichtete Vorstellung der „Kunstautonomie“ seit dem 19. Jahrhundert an, die der Künstlerkreis des L'art pour L'art im erbitterten Kampf mit zwei anderen Künstlerfraktionen durchsetzte.

Bourdieu zufolge konnte die Fraktion des L'art pour L'art den Anspruch auf die Kunstautonomie durch die ontologische Erhöhung ihrer ästhetischen Unterscheidungskriterien von „Kunst oder Nicht-Kunst“ im Rekurs auf die philosophische Ästhetik Kants erfüllen. Als Leitidee zur Durchsetzung ihrer ästhetischen Werturteilkriterien mythologisiert sie die schöpferische, empirisch nicht erfassbare Individualität, in der der einzigartige und unverwechselbare Stil begabter Künstler wie Rembrandt und Picasso gründet. Ausgehend von der „Identifikation von Stil und Mensch“, ist ihr Verfahren der Kunstwerkanalyse auf die transhistorische Wesensanalyse des Künstlers reduziert. Verleugnet wird dadurch allerdings der soziale und historische Charakter des Kunstwerkes. Zweifellos steht Bourdieu als empirisch orientierter französischer Soziologe der Position der reinen Ästhetik kritisch gegenüber.<sup>1034</sup>

### Der reine Blick des Künstlers

Es geht dabei um die inzwischen zum klassischen Kanon der Kunstwerkanalyse gehörende Idee des „reinen Blicks des Künstlers“, den die Vertreter des L'art pour L'art als Basis für schöpferische Artefakte, also für die Kreation eines einmaligen individuellen

<sup>1031</sup> Panofsky, Erwin: Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, S. 18.

<sup>1032</sup> Vgl. Hänseroth, Panofsky, S. 189. Insofern setzt seine Analyse keine wissenschaftlich festgelegten, ästhetischen Werturteilkriterien voraus.

<sup>1033</sup> Bourdieu, Regeln, S. 466.

<sup>1034</sup> Entgegen der einseitigen voluntaristischen Auffassung, Stil als Bezeichnung für die auf die Wesensart des Künstlers zurückführbaren schöpferischen Artefakte zu setzen, versteht Bourdieu unter Stil die „Ausdrucksmodi einer Epoche, einer Kultur, einer Klasse oder Klassenfraktion, einer Gruppe von Künstlern wie eines einzelnen Künstlers“. Dabei betont er die Relation zwischen dem Stil eines einzelnen Künstlers und dem seiner zugehörigen Epoche, Kultur, Nation, Künstlerkreises und Klasse. (Siehe Kap. III)

Stils, gelten lassen. Was ein Kunstwerk zum Kunstwerk macht, ist ihnen zufolge dieser reine Blick des Künstlers, der sich auf sein angeborenes Geschmacksvermögen zurückführen lässt. In diesem Punkt erklären sie, angelehnt an die Kant'sche Überlegung zur „Unbestreitbarkeit des Geschmacks als Naturgabe“, die *schöpferische Begabung als die Mystik des einzigartigen, mit Wissenschaft nicht zu fassenden Künstlers*.<sup>1035</sup>

Nach der historischen Studie Bourdieus konnte das L'art pour L'art diese auf dem reinen Blick gegründete Definition der Kunst als legitim und universal gerade deswegen durchsetzen, weil es in einem historisch passenden Zeitkontext die Autonomie der Kunst von ökonomisch-politischen Machtverhältnissen in den Vordergrund stellte. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde das literarische Feld von einer etablierten bürgerlichen Hof- bzw. Künstlerfraktion dominiert, die von den Aufträgen der Mäzene lebte.<sup>1036</sup> Eine andere Position besaß der sozial engagierte Künstlerkreis, der unter dem Einfluss sozialistischer Ideen stand. Gemeinsam war beiden Künstlerfraktionen eine ästhetische Einstellung zur „Untrennbarkeit von Kunst und Wirklichkeit“, die der Kunst praktisch-instrumentale, besonders politisch-ideologische Funktionen erlaubte. Dass die Kunst ganz im Leben wurzelt und eine bestimmte Funktion der Lebenspraxis ist, war kunstgeschichtlich das herrschende Kunstverständnis seit der Antike über die Renaissance bis zur Französischen Revolution, in der die politisch-ideologische Funktion der Kunst ihren Höhepunkt erreichte. Nach der Französischen Revolution wurde die politische Einflusslosigkeit der Intelligenz zu einer allgemeinen abendländischen Erscheinung, einhergehend mit der Desillusionierung in der Romantik. Die politisch enttäuschten jungen Leute der nachrevolutionären Generation suchten, Hauser<sup>1037</sup> zufolge, ihre Zuflucht vor der politischen Realität in der Vergangenheit und in Utopien, in Trugbildern der Sehnsucht und Verantwortungslosigkeit, in Illusionen, deren Zerstörung zu den höchsten moralischen Zielen der Aufklärung gehörte.

In diesem historischen Kontext entsteht die Bewegung des L'art pour L'art, die „gegen die Maßgabe von praktischen, rationalen und moralischen Prinzipien in der Kunst“<sup>1038</sup> protestierte. Unter diesem Schlagwort kämpfte der Künstlerkreis einzig und allein um die Freiheit des Künstlers von *utilitaristischen* Zielen. Nach Bourdieu erfindet der Kreis im Rückgriff auf Kants Idee des „interessenlosen Wohlgefallens“ die mystische Idee des reinen Künstlers, um seine Definition der Kunst *als orthodox* legitimieren zu lassen. Gemeint ist mit dem reinen Künstler derjenige, der keinen anderen Zweck der Kunst als die Kunst selbst kennt und den Sanktionen des Marktes, der öffentlichen Anerkennung und dem Erfolg indifferent gegenübersteht. Stellt ein Künstler seine Schönheitserfahrung dar, ausschließlich von dem interessenlosen, auf reinen ästhetischen Genuss bezogenen Geschmack hergeleitet, dann wird sein Werk gerade angesichts seiner reinen ästhetischen Intention zu einem Kunstwerk erhöht.

Das Kunstprinzip der reinen ästhetischen Intention ist der „Primat der Form vor Funktion oder Zweck“, der als entscheidendes Unterscheidungskriterium von Kunst oder Nicht-Kunst gilt. Nach dieser Grundregel weist der Künstler jeden Zwang oder äußere Nachfrage zurück und erklärt die „Herrschaft über das, was den sogenannten ‚unverwechselbaren Zug‘ des Kunstwerkes definiert und ihn ausmacht“, d. h. über „die Manier, die Form, den Stil, die *Kunst* mit einem Wort, die damit zum ausschließlichen Zweck der Kunst wird“.<sup>1039</sup> Vom Boden der These des „unverwechselbaren schöpferischen Prozesses des Künstlers“, lanciert diese Künstlerfraktion eine weitere Idee, die der „Nichtsubstituierbarkeit von Kunstwerk und Künstler“.<sup>1040</sup> Die Folge davon ist die

<sup>1035</sup> Vgl. ders., historische Genese.

<sup>1036</sup> Ders., Regeln, S. 126ff.

<sup>1037</sup> Vgl. Hauser, Kunstgeschichte, S. 319ff.

<sup>1038</sup> Ebd., S. 321.

<sup>1039</sup> Bourdieu, Regeln, S. 470.

<sup>1040</sup> Ebd., S. 469.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

„Allmacht“ des reinen Blicks, der sich nicht nur „den niedrigen und gemeinen Dingen zuwenden soll, sondern sogar bedeutungslosen, um darin die göttliche Macht der Verwandlung zu bekräftigen“. <sup>1041</sup> Mit der Anerkennung der Definition des „reinen Blicks“ gelang es der Fraktion schließlich, ihren für das ästhetische Werturteil von Kunst oder Nicht-Kunst verwendeten Kriterien, Kategorien, Begriffen und Regeln universale Geltung zu geben.

Die soziologische Kunstwahrnehmung Bourdieus ist der Versuch, diese Idee als Ideologie zu dekonstruieren.

### Die Dekonstruktion der philosophischen Ästhetik

„Die Soziologie behandelt alle biologischen Individuen als identisch, die als Erzeugnisse derselben objektiven Bedingungen mit denselben Habitusformen ausgestattet sind.“ <sup>1042</sup>

Bourdieu geht davon aus, dass die schöpferische Begabung eines Künstlers, die seinen individuellen Stil ausmacht, keine transzendente, sondern eine soziologische Angelegenheit ist. Dazu legt er im Rahmen seiner Untersuchung des Zusammenhangs von Lebensstil und Klasse eine Soziologie des Geschmacks vor. Sie weist nach, dass die Kunstkompetenz „Geschmacksvermögen“ „nicht auf einer unterschiedlichen Verteilung biographisch-physischer Veranlagung beruht, sondern soziologisch erklärt werden kann aus der Gegebenheit der jeweiligen Sozialstruktur“. <sup>1043</sup> Das unterschiedliche Geschmacksvermögen ergibt sich aus den klassenspezifisch ungleich verteilten ökonomischen und kulturellen Kapitalressourcen. Nicht zufällig haben die Künstler und Intellektuellen der Oberklasse einen distinguierten und raffinierten Geschmack, mit dessen Hilfe sie die *banalsten* und gewöhnlichsten Elemente des Alltagslebens zu einem Kunstwerk machen. Für Bourdieu ist diese künstlerische Begabung der Oberklasse keine angeborene Naturgabe, sondern ein erworbenes Kapital, das durch viel Zeitaufwand für die Aneignung der Kunst in die eigene Persönlichkeit inkorporiert wurde. Verständlicherweise bleibt der Geschmack der unteren Klasse eine Contrafolie dazu, wobei ihr die an existenzielle Zwänge gebundene Lebensführung keinen Zeitaufwand für den Umgang mit Kunst erlaubt. Angelehnt an diese Ressourcentheorie, dekodiert Bourdieu die Geschmackshierarchie, die durch die philosophische Ästhetik als individueller Unterschied in der Begabung erklärt wird, als soziale Differenz.

Es existiert keine schöpferische Individualität des Künstlers, die nicht von einem kollektiven Erbe, also den „typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur“, beeinflusst wäre. Realhistorische und sozialkulturelle Zusammenhänge haben immer eine beachtliche Prägekraft auf die individuelle Wahrnehmung und Disposition des Künstlers. Der Stil eines Künstlers oder das Kunstwerk muss demzufolge in seinen sozialen und historischen Bezügen analysiert werden, aber nicht reduziert auf die transhistorische und transkulturelle Wesensanalyse des Künstlers, wie es die philosophisch vorgehende Stilanalyse tut. <sup>1044</sup> Nach dieser soziologischen Geschmackstheorie ist das schöpferische Genie, das fähig ist zur Kreation eines einzigartigen, wissenschaftlich nicht fassbaren, individuellen Stils, ein Irrtum des Essentialismus und des Intuitionismus.

---

<sup>1041</sup> Ebd., S. 470.

<sup>1042</sup> Ders., Sozialer Sinn, S. 111.

<sup>1043</sup> Ders., Fragen, S. 198.

<sup>1044</sup> Vgl. ebd., S. 26.

### **„Stil ist der Mensch selbst“ – Voluntaristisches Stilverständnis bei Simmel**

Simmel konstruiert sein soziologisches Konzept des Lebensstils eingebettet in den deutschen kunstwissenschaftlichen Diskurs um den Stilbegriff. Einverstanden mit Buffons Diktum: „Le style est l'homme même“, versteht Simmel unter Stil die Ausdrucksweise der „einzigartigen“ Persönlichkeit, die die ästhetische Erfahrung des transzendentalen Subjekts voraussetzt. Dennoch meint Simmel mit der Ausdrucksweise der Persönlichkeit nicht den „ahistorischen“ Stil. Als Soziologe weiß er wohl, dass der Stil als Klassifikationsschema der Epoche, der Nation, des Ortes, der Klasse etc. funktioniert.<sup>1045</sup> Das zeigt die Vergleichsstudie von dem „germanischen und romanisch-klassischen Stil“ in Bezug auf die kulturellen Besonderheiten Nord- und Südeuropas. Darin bezeichnet er den Stil als das „Typische“ sozial-historischer Lebenszusammenhänge, das sich als allgemeines Formgesetz in individuell unterschiedlichen Kunstwerken durchsetzt. Gemeinsam ist den Stilanalysen Simmels und Bourdieus, dass sie die soziologischen Erklärungsfaktoren hinter den untersuchten Künstlerpersönlichkeiten stark in Betracht ziehen.

Im Unterschied zu Bourdieus Verständnis von Stil behauptet Simmel in seiner *Soziologie* die Existenz einer unverwechselbaren, einzigartigen Individualität, die durch soziologische Indikatoren wie Rolle und Beruf nicht empirisch fassbar ist. Im Gegensatz zum soziologischen Habitusbegriff Bourdieus, der von einer empirischen Erkenntnismöglichkeit unserer individuellen Persönlichkeitsstruktur ausgeht, konstatiert Simmels soziologischer Begriff des Individuums neben der Sozialität eine einzigartige Individualität, die in ihrer empirischen Äußerung nicht vollständig aufgeht.<sup>1046</sup> Wie Pohlmann formuliert, umfasst die Individualität bei Simmel komplexe Schichten des Persönlichkeitssystems „(Gedanken, Gefühle und Befindlichkeiten), die empirisch nicht greifbar, in der Ganzheit ihres qualitativen Gehalts und ihrer Nuancierungen nicht vollständig erkenn- und erfahrbare sind“.<sup>1047</sup> Dies ist der Grund dafür, warum wir die Persönlichkeitsstruktur anderer Menschen nur über ein Bild, einen allgemeinen Typus wahrnehmen können. In jeder Interaktion fassen sich die Handelnden als „Repräsentanten gesellschaftlicher Position oder Rolle bzw. sozialer Typen“<sup>1048</sup> auf. Aus dieser soziologischen Erkenntnis leitet sich die Grundthese des Stilverständnisses Simmels her: Der Stil eines Künstlers ist zwar als ein bestimmter Typus klassifizierbar, aber seine Einzigartigkeit unbegründbar!

Simmels Stilverständnis gründet in einer existentialistischen Position, Stil mit dem einzigartigen Wesen des Künstlers oder der Begabung des Genies zu erklären. Da aber die vollständige Erkenntnis einer einzigartigen Individualität unmöglich ist, unterscheidet Simmel den Stil von der allgemeinen Manier bzw. klassenspezifischen Mode – im Gegensatz zu Bourdieu, der meines Erachtens zum „soziologischen Reduktionismus“ tendiert. Dabei dienen drei Darstellungsweisen derselben Funktion der Unterscheidung bzw. Klassifikation der Gruppe sowie der Individuen: Charakterisiert sich die Mode durch Kurzlebigkeit und Nachahmbarkeit, bezeichnet der Stil nur auf persönliche Wesensart des Künstlers zurückführbare schöpferische Artefakte, die nicht durch die bloße „Nachahmung von etwas“ zustande kommen, anders als 3. die Aneignung der überlieferten Manier. Zu unterstreichen ist hierbei, dass diese Unterscheidung von Stil und Manier im deutschsprachigen Raum allgemein verbreitet ist, anders als im franzö-

<sup>1045</sup> Zum vielschichtigen Stilverständnis Simmels siehe Lichtblau, Kulturkrise, S. 220ff.

<sup>1046</sup> Vgl. Simmel, Soziologie.

<sup>1047</sup> Pohlmann, Individualität, S. 59.

<sup>1048</sup> Vgl. ebd., S. 59. Dabei liefert der Lebensstil ein Klassifikationsschema, wobei sich der Beruf, die Herkunft, das Bildungsniveau, sozialer Status etc. in den spezifischen Stilmerkmalen manifestieren.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

sischen. Lepsius, die in einem engen intellektuellen Austausch mit Simmel stand, formuliert:

„Es ist ein ebenso verbreiteter Irrtum, die Überlieferung mit der Übereinkunft gleichzustellen wie den Stil mit der Manier zu verwechseln. Wir erkennen die großen Künstler an ihrem Stil, die mittelmäßigen an ihrer Manier. [...] Der Stil entwickelt sich auf Grund der ursprünglichen, nicht dem Wechsel unterworfenen Eigenschaften der Menschen.“<sup>1049</sup>

Eine ähnliche Unterscheidung von Stil und Manier nimmt Simmel auf der Ebene von Sein und Haben vor. Erschafft ein genialer Künstler wie Picasso durch das Erlernen aller künstlerischen Fertigkeiten einen neuen individuellen Stil, dann *ist* der Stil er selbst. In diesem Kontext definiert Simmel den Stil als „diejenige Formgebung, die, solange sie den Eindruck des Kunstwerkes trägt oder tragen hilft, dessen (des Künstlers, d. V.) ganz individuelles Wesen, sein Wert, seine Einzigkeitsbedeutung vereint“.<sup>1050</sup> Die Kunstwerke sind in diesem Fall völlig „aus sich selbst“, d. h. aus der „rätselhaften, absoluten Einheit der künstlerischen Persönlichkeiten“ und ihrer „nur für sich selbst stehenden Einzigartigkeit“<sup>1051</sup> gewachsen. Der Stil eines solchen großen Meisters kann von anderen, wie seinen Schülern, aufgenommen werden, also zu einem exemplarischen Stil, einem Allgemeinheitsprinzip werden. Schaffen die Schüler über den exemplarischen Stil des großen Meisters hinaus ihre eigene Ausdrucksweise, dann haben sie den Stil des Meisters. Ihr Stil ist dann an dem zu einem allgemeinen Formgesetz gewordenen Stil ihres Meisters angelehnt. In dieser schöpferischen Begabung zur Kreation eines völlig neuen und originellen individuellen Stils unterscheidet Simmel die großen Künstler von mittelmäßigen Künstlern.

„Wir sprechen doch von dem Stil Botticellis oder Michelangelos, Goethes oder Beethovens. Das Recht dazu ist dies: dass diese Großen sich eine, aus ihrem ganz individuellen Genie quellende Ausdrucksweise geschaffen haben, die wir nun als das Allgemeine in all ihren einzelnen Werken empfinden. Dann möge solcher Stil eines individuellen Meisters von andern aufgenommen werden, so dass er der Gemeinbesitz vieler Künstlerpersönlichkeiten wird [...]. [...] diese *haben* den Stils Michelangelos, der nicht aus uns selbst hervorgewachsen, sondern von außen geworbene und sozusagen erst nachträglich dem Umkreis unseres Ich hineingefügt ist. Dagegen Michelangelo selbst ist dieser Stil, er ist mit dem eigenen Sein Michelangelos identisch.“<sup>1052</sup>

Simmel wendet den kunstwissenschaftlichen Begriff des Stils auf die Analyse des modernen Lebensstils an. Die Beachtung dieses Aspekts ist deswegen wichtig, weil die unscharfen semantischen Schattierungen seines Stilbegriffs dadurch deutlicher werden. Wie dargestellt, analysiert Simmel den Individualisierungszwang unter den zwei Lebensstilgruppen: Vermag eine Minorität aristokratischer Individuen aus ihrer schöpferischen Begabung ihren „unverwechselbaren“ individuellen Lebensstil zu kreieren, so muss die große Mehrzahl aus dem reichhaltigen Reservoir massenhaft angefertigter, standardisierter Stil- und Individualitätsangebote einen pseudo-individuellen Lebensstil entwickeln. Simmel macht darauf aufmerksam, dass die Kulturindustrie für den zweiten Fall aus einem mustergültigen Stil tausende Exemplare kunstgewerblicher Gegenstände wie Stoffe, Schmuckstücke, Stühle, Bücherwände, Leuchter, Trinkgläser etc. produziert. In dieser Hinsicht unterscheidet Simmel das durch die Einzigartigkeit

<sup>1049</sup> Lepsius, Lebensstil, S. 30.

<sup>1050</sup> Simmel, Problem, S. 296.

<sup>1051</sup> Ebd., S. 297.

<sup>1052</sup> Ebd., S. 298.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

und Einmaligkeit gekennzeichnete Kunstwerk als eine Welt „für sich“ von dem durch die Wiederholung charakterisierten Kunstgewerbe „für uns“. <sup>1053</sup>

Dabei übersieht Simmel den auch von Soeffner hervorgehobenen Aspekt nicht, dass die „kollektive Überproduktion des Einmaligen“ und der „Überschuss an Authentizitätsrequisiten“ zwar ein Zeichen für die durch Rationalisierung bedrohte Individualität ist, aber gleichzeitig als kulturelle Infrastruktur sowie materielle Grundlage für breite Bevölkerungsschichten zur individuellen Lebensgestaltung dient. <sup>1054</sup> In diesem Kontext unterscheidet Simmel den „unverwechselbaren“, persönlichen Stil eines Künstlers von dem „allgemeinen“ Stil, welcher im Individuellen zugleich das Typische offenbart. In Bezug auf den Unterschied von Kunstwerk und Kunstgewerbe fasst Simmel in der *Soziologie* seinen Stilbegriff so zusammen:

„Stil ist immer ein Allgemeines, das die Inhalte des persönlichen Lebens und Schaffens in eine mit Vielen geteilte und für Viele zugängliche Form bringt. An dem eigentlichen Kunstwerk interessiert uns sein Stil umso weniger, je größer die personale Einzigartigkeit und das subjektive Leben ist, das sich in ihm ausdrückt; denn mit diesem appelliert es auch an den Persönlichkeitspunkt im Beschauer, er ist sozusagen mit dem Kunstwerk auf der Welt allein. Für alles dagegen, was wir Kunstgewerbe nennen, was sich wegen seines Gebrauchszweckes an eine Vielheit von Menschen wendet, fordern wir eine generellere, typischere Gestaltung, in ihm soll sich nicht nur eine auf ihre Einzigartigkeit gestellte Seele, sondern eine breite, historische oder gesellschaftliche Gesinnung und Stimmung aussprechen, die seine Einordnung in die Lebenssysteme sehr vieler Einzelner ermöglicht.“ <sup>1055</sup>

### Stil und Manier: unterschiedlich oder unterschiedslos?

Das teils strukturalistische, teils voluntaristische Stilkonzept Simmels erschwert es, genau zu folgern, welche Stellung Simmel zur damals entstehenden Bewegung des *L'art pour l'art* bezieht. Doch war Simmel ein Anhänger des *L'art pour l'art* gerade dort, wo er das Kunstwerk als „eine in sich geschlossene Einheit“ definiert und besonders seine Begeisterung über die Formkunst und das Artistentum des George-Kreises zeigte, der die Autonomie der Kunst radikal propagierte. Insofern sprach Simmel der Kunst im Vergleich zu anderen kulturellen Gebilden eine autonome Stellung zu. Daher hatte Simmel genau die Vorstellung des „Gegensatzes von Kunst und Geld“, die Bourdieu als ein Trugbild zu entschleiern versuchte.

So vertritt Simmel zweifelsohne die auratische Konzeption der Kunst als eine von gesellschaftlichen Machtverhältnissen unbefleckte, heilige und autonome Welt für sich. Dennoch verwendet Simmel diese auratische Kunstkonzeption in einem anderen theoretischen Kontext, als Bourdieu es tut. Im Anschluss an ästhetische Ansätze von Schopenhauer und Nietzsche betrachtet er die Kunstgenüsse als Quelle für die Befreiung des modernen Menschen von alltäglichen Zwängen. Diesbezüglich glaubt er: Es gibt die Kunstwerke der Kunstheroen wie z. B. Michelangelo und Rembrandt, Goethe und Rodin, deren einmaliger Stil sich nur auf ihrer empirisch unfassbaren Individualität gründet. In dieser Hinsicht unterscheidet Simmel den einzigartigen Stil von der allgemeinen Manier, wogegen Bourdieu die beiden verwandten Begriffe in seiner Lebensstilanalyse unterschiedslos verwendet.

Dieser Aspekt ist ein entscheidender Angelpunkt dafür, die Tragfähigkeit der soziologischen Geschmackstheorie Bourdieus zu überprüfen. Bourdieu unterstellt, die künstlerische Begabung sei im Grunde eine Sache des Lernens. Jedoch bleibt diese, an

<sup>1053</sup> Vgl. Lichtblau, Georg Simmel, S. 60.

<sup>1054</sup> Vgl. Soeffner, Perspektive, S. 181.

<sup>1055</sup> Simmel, Soziologie, S. 418.

der Sozialisationstheorie angelehnte, soziologische Deutung der Begabung offenbar umstritten innerhalb der Kunstphilosophie, in der die Begabung eines Künstlergenies *weder* als nachahmbar *noch* erlernbar, sondern als einmalig erklärt wird. Dies verdeutlicht der Kunstphilosoph Danto durch die Unterscheidung von Stil und Manier in seinem Werk *Die Verklärung des Gewöhnlichen*: „Ein Stil ist eine Begabung; eine Manier läßt sich erlernen, obwohl von außen vielleicht kein besonderer Unterschied erkennbar ist.“<sup>1056</sup> „Stil ist die Art und Weise, wie der Mensch unter Absehung von allem Erlernten und Erworbenen ist.“<sup>1057</sup> „Das, was wir mit Stil meinen“, sind „jene Qualitäten von Repräsentationen“, „die der Mensch selbst ist, von außen, physiognomisch gesehen“.<sup>1058</sup>

Indem Danto den Stil, die einzigartige Begabung der Person, von der erlernbaren Manier unterscheidet, steht seine Auffassung des Geschmacks, wie ich später zeigen werde, der bourdieuschen Konzeption des Geschmacks als erworbenes und erlerntes (Kultur-)Kapital kritisch gegenüber. Gleichzeitig steht aber sein Stilverständnis im Einklang mit Simmels Identifikation von Stil und Mensch. Wie Danto unterscheidet Simmel den Stil in seiner unverwechselbaren Individualität von der nachahmbaren Mode oder erlernbaren Manier. Folgerichtig plädieren Simmel und Danto übereinstimmend für den durch die reine Ästhetik vertretenen Mythos des reinen Blicks. So gesehen ist es sinnvoll, im Folgenden der kunstphilosophischen Stilauffassung Dantos als Hilfe beim Vergleich der Stilkonzepte Simmels und Bourdieus genau nachzugehen.

Zuvor soll aber geschildert werden, wie sich Simmels Stilverständnis auf die durch eine psychologische Schönheitsempfindung charakterisierte Einfühlungsästhetik in der Tradition der philosophischen Ästhetik Kants, Schopenhauers und Nietzsches und der hermeneutischen Kunstwissenschaft Diltheys bezieht.<sup>1059</sup> Diesen Aspekten nachzugehen ist deswegen wichtig, weil Simmel die Ästhetik auf erkenntnistheoretischer Ebene behandelt. Es geht um den *Konstruktivismus als pluralistische Wirklichkeitsbetrachtung in Abhängigkeit von den unterschiedlichen Blickwinkeln der Betrachter*. Im Vordergrund der Einfühlungsästhetik steht daher die „Subjektivität“ ästhetischer Erfahrungen und Erlebnisse, seien sie von den Produzenten oder Rezipienten der Kunstwerke, deren Eindrücke nur durch das psychologische Verfahren des Verstehens aufgehen. Die in der *Philosophie des Geldes* vorgelegte Lebensstilanalyse Simmels folgt meines Erachtens gerade dieser Interpretationsmethode, – das Hineinversetzen in die Bewusstseinsvorgänge des modernen Menschen –, die eine unendliche Reihe von Wirklichkeitsinhalten aus dem ästhetischen Blick heraus erlebt und wahrnimmt.

### **Simmel und die Einfühlungsästhetik**

Fragt man danach, warum Simmel die von Bourdieu kritisierte Konzeption verfolgt, Kunst als einen autonomen und heiligen Wert anzusehen, dann sollten wir uns erinnern, dass die Kunst zu seiner Zeit in Deutschland quasi zur Religion erhoben worden war. Die ästhetischen Kontemplationen und Genüsse befreiten den modernen Menschen von alltagspraktischen Zwängen, schenken ihm einen glücklichen Moment, in dem die Ressentiments des Lebens verschwanden. Das führte bereits damals zur hedonistischen Jagd des modernen Menschen nach ästhetischen Sensationen und Eindrücken und zur Ästhetisierung des Lebensstils. Nach Simmel hängt diese fieberhafte Leidenschaft für die ästhetischen Erlebnisse mit der Suche des modernen Menschen nach „subjektiven Erlebnissen“ zusammen. Die allgemeinen Lebensverhältnisse der

<sup>1056</sup> Danto, Arthur C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, S. 305.

<sup>1057</sup> Ebd., S. 305.

<sup>1058</sup> Ebd., S. 313.

<sup>1059</sup> Vgl. Jung, *Mimesis*, S. 139.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

modernen Zivilisation im Gefolge geldwirtschaftlicher Entwicklung wurden rationaler, objektiver und sachlicher.

An die Stelle der vorherigen gegenstandsorientierten Ästhetik trat die Einfühlungsästhetik, deren Anhänger die Meinung vertraten, dass Schönheit im subjektiven Erleben des Betrachters gründet: „Schönheit“ ist etwas, das den Betrachter spontan zur Einfühlung, zu einem ästhetischen Erlebnis stimuliert; Ästhetisch können Gegenstände nur dann sein, wenn sich ein Rezipient darin einfinden, einfühlen und wiedererkennen kann.<sup>1060</sup> Nach der Einfühlungsästhetik ist das Kunstwerk eine Ausdrucksweise ästhetischer Innenerlebnisse des Künstlers und hat immer einen „subjektiven“ Charakter. Ein Kunstwerk kann der Betrachter daher nicht wissenschaftlich analysieren, sondern durch sein Einfühlungsvermögen nur verstehen. Mit dessen Hilfe kann er sich in die Bewusstseinsvorgänge bzw. Vorstellungsinhalte des Künstlers hineinversetzen. Dieses Hineinversetzen des Zuschauers in die Innenwelt des Künstlers ist durch den transzendenten Charakter unserer Sinnesempfindungen möglich. Meine ästhetischen Empfindungen können dadurch von jedem vernünftigen Wesen geteilt werden.

Im Hinblick auf das sich einfühlende Erleben und das innere Aneignen eines Kunstwerkes definiert Dilthey die Kunstwerkanalyse als Verstehensakt. In ihm versetzen wir uns als Rezipienten in den Ausdruck des Werkes, bilden ihn in uns nach. Diltheys emotionale Methode des Verstehens innerhalb der Einfühlungsästhetik beeinflusste Simmels kunstsoziologische Position. Jedoch wusste Simmel, dass ein Kunstwerk, sobald es vollendet ist, schon von seinem Urheber (und dessen Intention) entfernt ist.<sup>1061</sup> Daher konstatiert er über Dilthey hinaus, dass das im Kunstwerk ausgedrückte subjektive Erlebnis niemals angemessen wiederholt werden kann. Wir arbeiten höchstens mit dem Erscheinungsbild, „als ob“ das ausgedrückte Erlebnis unserem eigenen Erleben entsprechen würde. Hauser führt dazu aus:

„Ein sinnlich eindrucksvolles Zeichen mag das rezeptive Subjekt zum Nachvollzug des vom Künstler erlebten oder imaginären Ereignisses anregen, das zum künstlerischen Schaffen anregende oder vom Verlangen nach schöpferischen Ausdruck anregende Ergebnis ist jedoch im Zeichen nicht enthalten, und nicht gewährleistet, dass die so genannte ‚Einfühlung‘ des Empfängers den Empfindungen und Vorstellungen des Künstlers wirklich entspricht.“<sup>1062</sup>

In dieser Hinsicht betont Simmel, dass alle Verstehensakte im Grunde subjektive Konstruktionen sind. Damit deutet Simmel gleichzeitig an, dass die der Verstehensmethode zugrunde liegende Problematik die „Mehrdeutigkeit ein und desselben Textes“ ist. Je nach ideologischer Position, moralischer und intellektueller Gesinnung oder individuellem Interesse kann das Verstehen eines Kunstwerkes auf verschiedenen Ebenen stattfinden. D. h., dass eine künstlerische Darstellung mit jedem neuen Verstehen einen anderen Sinn erlangen kann. In diesem Kontext unterstreicht auch Hauser, dass es für eine eindeutige Interpretation von Kunstwerken nicht nur „rational Erklärbares“ und „sozial Erwägbares“, sondern auch schwer- und missverständliche individuelle Gefühle gibt und daher „die Frage nach den Voraussetzungen des Verstehens im Sinne einer angemessenen künstlerischen Rezeption“ nicht eindeutig beantwortet werden kann.<sup>1063</sup> Aus diesen Gedankengängen folgt, dass die Ergebnisse der Analyse der Kunst- und Lebensstile letztendlich vom Standpunkt des Interpreteten abhängen.

Diese interpretative Position der Einfühlungsästhetik macht deutlich, warum sich Simmels und Bourdieus Stilverständnisse teils überschneiden und teils voneinander

<sup>1060</sup> Ebd., S. 138.

<sup>1061</sup> Vgl. Hauser, Kunstgeschichte, S. 554.

<sup>1062</sup> Hauser, Soziologie, S. 552.

<sup>1063</sup> Vgl. ebd., S. 557.

abgrenzen. Bourdieu als Strukturalist analysiert die Kunstwerke nur in ihren sozial-historischen Konstitutionsbedingungen und zwar im Kontext der Positionskämpfe innerhalb des ästhetisch-literarischen Feldes. Somit stehen die Institutionen der Vermittlung zwischen den Kunstproduzenten und -konsumenten im Vordergrund seiner Analyse. Dennoch ist dieses strukturalistische Verfahren allein nicht ausreichend für eine vollständige Kunstanalyse. Denn die Produktion eines Kunstwerkes hat nicht nur soziale, sondern auch individuelle Funktionsbedingungen, die analytisch voneinander getrennt werden müssen. Diese analytische Trennung der strukturellen Einheit von sozialer und individueller Dimension schafft das teils strukturalistische, teils voluntaristische Stilkonzept Simmels, das seiner soziologischen Konzeption des Individuums als synthetischer Einheit von Sozial- und Individualwesen entspricht, wie ich schon aufgezeigt habe.

Diese unterschiedlichen Stilauffassungen von Simmel und Bourdieu auf einer Ebene zu vergleichen ist deswegen schwierig, weil Bourdieu die Individualität auf die Kategorie der Klasse reduziert. Dennoch ist den beiden Stilauffassungen der Konstruktivismus gemeinsam, der zum Schlagwort des ästhetischen Diskurses des 20. Jahrhunderts wurde. Aus dieser Sicht sind Kunst- und Lebensstil immer eine durch die ästhetische Wahrnehmung und Darstellung vermittelte Wirklichkeitskonstruktion, die niemals dem Dilemma des Subjektivismus entkommen kann. Sowohl Simmel als auch Bourdieu erkennen diese „wirklichkeitserzeugende Funktion des Stils“,<sup>1064</sup> in der bestimmte Interpretationen und Sichtweisen der Welt zum Ausdruck kommen. So sind sich beide darüber einig, eine Vielfalt der Lebensstilfiguren als alternative Konstrukte einer einzigen, wirklichen Welt zu sehen.

## Simmel und Bourdieu im Ästhetik-Diskurs des 20. Jahrhunderts

An der Schwelle der Moderne erlebte Simmel unmittelbar die neuzeitliche Kulturer-scheinung „Pluralismus“ in Kunst- und Lebensstilen. Für Simmel war der Stilpluralismus ein Zeichen dafür, dass an die Stelle des am Christentum orientierten, einheitlichen Weltbildes die ästhetische Attitüde zur Welt und zu den Menschen tritt und die einzelnen Menschen, je nach Perspektive, die Welt mit dem „ästhetischen“ Auge sehen und darstellen. Dabei ging Simmel davon aus, dass der Stil als Ausdrucksweise der Persönlichkeit Wirklichkeit erzeugt. Daraus entwickelte er seine Distanzlehre,<sup>1065</sup> die im Zusammenhang mit seiner Lebensstilanalyse steht. Danach sieht die einzige reale Welt, je nach Distanz des Betrachters, immer anders aus. In diesem Kontext bezeichnete Simmel die Distanzierung als Prinzip der Stilisierung.

Der Lebensstil und das Kunstwerk sind für Simmel immer eine *Interpretation bzw. Konstruktion der Wirklichkeit*, die allerdings dem *Subjektivismus*, dem *Perspektivismus* und dem *Relativismus* nicht entgehen kann. In Bezug auf die hermeneutische Problematik „Subjektivität“ sah Simmel das für die moderne Wissenschaftstheorie spezifische krisenhafte Problem voraus: die Vieldeutigkeit eines einzigartigen Werkes, abhängig vom Blickpunkt des Betrachters. Daraus entwickelte er eine ästhetisch orientierte Erkenntnistheorie, die einen großen Stellenwert für die auf dem Sammelbegriff des Konstruktivismus' basierenden Ansätze<sup>1066</sup> des 20. Jahrhunderts hat.

<sup>1064</sup> Vgl. Hörning, Zeitpraktiken, S. 72.

<sup>1065</sup> Vgl. Eisermann, Gottfried: Georg Simmel (1858-1918), S. 71.

<sup>1066</sup> Vgl. Goodman, Nelson: Sprachen der Kunst; Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik. Wittgenstein vertritt den auf dem Konstruktivismus basierenden Ansatz, der ein normatives Geschmacksurteil jenseits von unterschiedlicher Kulturepoche und Nationen verweigert. Nach Wittgenstein ist etwas nicht an sich schön, sondern wird vom subjektiven Blickpunkt eines Betrachters als schön gesehen und konstruiert (ebd. S. 22ff.). Ebenso betont Goodman den konstruktivistischen und subjektivistischen Charakter unserer Wirklichkeitserkenntnis im Rahmen der Zeichentheorie, die der auf der Vorstellung von

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Berücksichtigt man den für die Kunst der Moderne spezifischen Rückgang des Realismus' bzw. Naturalismus' in der Stilgeschichte, so ist verständlich, dass der Konstruktivismus ins Zentrum des Ästhetik-Diskurses des 20. Jahrhundert rückt. Denn erkenntnistheoretisch stehen beide Positionen gegeneinander: Der Realismus ist bekannt für die „photographisch-genaue“ Wiedergabe der Wirklichkeit, wohingegen der Konstruktivismus betont, dass wir die Wirklichkeit subjektiv und selektiv konstruieren, so wie wir sie sehen und sehen möchten. Unter diesem Aspekt des Sehens, also subjektiver Sichtweise, erzeugen die Künstler durch die Symbolisierung ihrer subjektiven Vorstellungen eine Vielfalt von Interpretationen und Konstruktionen der Welt. In den stilistisch unterschiedlichen Kunstwerken kommen die unterschiedlichen Sichtweisen der Künstler zum Ausdruck.

So ist der primäre Sinn und Zweck der Kunst bei konstruktivistischen Ansätzen die Wirklichkeitserkenntnis, die dem Subjektivismus und dem Relativismus nicht entgeht. In dieser Hinsicht stehen sie dem durch die formalen Ästhetiker unternommenen Versuch kritisch gegenüber, die ästhetischen Kriterien und Begriffe des Geschmacksurteils „schön“, anders gesagt, die Unterscheidungskriterien für Kunst und Nicht-Kunst normativ zu begründen. Für sie ist das Geschmacksurteil subjektiv und bedingt durch die Lebensformen einer Kulturepoche. Es ist unmöglich, die apriorischen Bedingungen für das „interessenlose Wohlgefallen“ an der Kunst objektiv festzustellen. Für sie kann die Reaktion auf Ästhetisches nicht in eine Definition von Kunst oder Nicht-Kunst eingehen, *denn etwas ist nicht an sich schön, sondern wird als schön angesehen.*

Dieses, durch Wittgenstein und Goodman vertretene, konstruktivistische Kunstverständnis wird von Danto systematisch weitergeführt. Er vertritt die Ansicht, dass die Kunst eine spezifische Weise von Weltinterpretation und -repräsentation darstellt, eine künstlerische Sichtweise der Welt, die durch kein anderes Medium, kein anderes System substituierbar ist. Darum existiert das Werk niemals an sich, sondern immer nur für uns als interpretiertes, gedeutetes, bewertetes. „Kunst ist nicht Kunst, das Werk ist nicht das Werk, sondern Produkt meiner Interpretation als Kunst oder Werk.“<sup>1067</sup> Kunstwerke sind die von uns besonders geschätzten Dinge, Dinge, die von uns (als Kunstwerk) interpretiert und mit der Sprache der ästhetischen Semantik beschrieben werden. Ein Werk oder Text mag je nach den unterschiedlichen Indikatoren seiner Rezipienten wie Alter, Bildungsniveau, Geschlecht, Interessen etc. unterschiedliche Interpretationen hervorrufen. Insofern bleibt die ästhetische Wertschätzung subjektiv.

Auf diesem hermeneutischen Problem der Wertphilosophie, „Subjektivität“, gründet Danto die *Nichtdefinierbarkeit* von Kunst, die „Ununterscheidbarkeit von bloßem Ding und raffiniertem Werk“, von Original und Werk der Mimesis, die seit der Aufhebung der Grenze zwischen Kunst und Lebenspraxis, zwischen autonomer Kunst und Gebrauchskunst als Skandalon der modernen Kunst aufgetreten ist.<sup>1068</sup> Etwas als Kunstwerk zu sehen, bedeutet für Danto, etwas als Kunst zu interpretieren. Dabei unterstreicht Danto, dass aus der Interpretation von etwas als Kunst die „Verklärung des Gewöhnlichen“, die Verwandlung alltäglicher Banalitäten in Kunst werden kann. So kommt die Weltansicht der Postmoderne dort zum Ausdruck, wo ein Brillo-Karton den Anspruch erhebt, ein Kunstwerk zu sein.

Die konstruktivistischen Ansätze gelten in ihrer Betonung der Nichtdefinierbarkeit von Kunst oder Nicht-Kunst als Gegensatz zu der, durch das L'art pour L'art vertrete-

---

der photographischen Reproduktion gegründeten Abbildtheorie gegenübersteht. Nach der Zeichentheorie ist unser Gehirn so aufgebaut, dass eine Vielzahl von Wirklichkeitsinhalten mit Hilfe unterschiedlicher Notationssysteme, den Symbolen, wahrzunehmen und zu verarbeiten ist. Dabei rückt das Auge in den Mittelpunkt, das die komplexen Wirklichkeitsinhalte im Kontext existenzieller und soziokultureller und historischer Zusammenhänge selektiv organisiert, unterscheidet, klassifiziert, analysiert und konstituiert (ebd. S. 19ff.).

<sup>1067</sup> Jung, Mimesis, S. 197.

<sup>1068</sup> Vgl. ebd., S. 196.

nen, formalen Ästhetik innerhalb des Ästhetik-Diskurses des 20. Jahrhunderts. Für ihn liegt das Schöne nicht in den betrachteten Gegenständen selbst, sondern wird vom subjektiven Betrachter konstruiert. Aufgrund der unausweichlichen „Subjektivität des Geschmacksurteils“ kann es für sie „keine ontologisch festzustellenden Unterscheidungskriterien“ für Kunst oder Nicht-Kunst geben, auch keine Hierarchie von Kunstwerken. Der Akzent ihrer Kunstanalyse liegt, einvernehmlich mit der strukturalistischen, ikonographischen Interpretationsmethode des Kunstwerkes bei Panofsky, in den historischen und sozial-kulturellen Zusammenhängen einer Epoche, einer Nation, einer Klasse etc., die als allgemeine Konstitutionsbedingungen in individuell-unterschiedlichen Kunstwerken dargestellt werden.

Unschärf beantwortet jedoch die konstruktivistischen Ansätze die Frage nach der schöpferischen Begabung des Künstlers, die als entscheidende Dimension für die Unterscheidung von Stil und Manier angesehen wird. Sowohl Panofsky als auch Danto sprechen von der Größe des Stils oder Kunstwerkes, ohne einen klaren Gradmesser zu benennen. So bleibt die Grenze zwischen formaler und konstruktivistischer Ästhetik verschwommen.

An dieser Stelle lassen sich die kunstsoziologischen Positionen Bourdieus und Simmels miteinander vergleichen. Zunächst zu Simmels Position: Sie ist gerade deswegen ambivalent, weil sein Stilkonzept beide Positionen in sich vereinigt. Einen starken Bezug auf die formale Ästhetik hat Simmel dort,<sup>1069</sup> wo er das autonome Kunstwerk als Ausdrucksweise der einzigartigen Künstlerpersönlichkeit definiert. Auf die konstruktivistischen Ansätze bezieht sich Simmel aber auch, wenn er eine Vielfalt moderner Lebensstile, inspiriert von der Einfühlungsästhetik im Gefolge der Hermeneutik Diltheys, als unterschiedliche Wirklichkeitskonstruktion moderner Individuen analysiert.

In dem letzten Kapitel der *Philosophie des Geldes*, „Der Stil des Lebens“, thematisiert Simmel die für den heutigen Konstruktivismus zentrale These, dass wir die soziale Realität in ihrer Unmittelbarkeit, Totalität und Beweglichkeit niemals so wahrnehmen, wie sie wirklich ist, sondern nur mit Hilfe der Symbole und Begriffe beobachten und konstituieren.<sup>1070</sup> Simmel spricht von der „Deutung des äußeren Geschehens nach den Inhalten des Innenlebens“,<sup>1071</sup> die zwei Realitäten voraussetzt: einmal die real existierende Wirklichkeit der Außenwelt und die symbolisch oder begrifflich konstituierte Wirklichkeit in den Köpfen ihrer Beobachter. Die letztere Wirklichkeit wird von uns deswegen unterschiedlich gedeutet und konstituiert, weil wir sie aus unterschiedlicher physisch-psychischer Perspektive und Befindlichkeit beobachten. So nehmen wir die äußere Wirklichkeit durch den Filter unseres Innenlebens wahr. Insofern besteht immer eine Differenz zwischen der Wirklichkeit der Außenwelt und konstituierter Wirklichkeit in unseren Köpfen.

Simmel zufolge besteht der Sinn der Kunst darin, gerade diese Distanz zwischen uns und der Wirklichkeit zu überbrücken. Simmel versteht den Stil als eine Umformung unmittelbarer sinnlicher Wirklichkeit durch eine beliebige Blickweite des Betrachters. *Eine Vielzahl der Lebensstile ergibt sich daraus, dass die modernen Menschen dieselbe Wirklichkeit aus unterschiedlicher Distanz betrachteten und versinnbildlichen.* Diese Distanzlehre Simmels zeigt, dass seine erkenntnistheoretisch erarbeitete Position zur Ästhetik in dreierlei Hinsicht dem heutigen Konstruktivismus nahe steht. Erstens verweigert sie jegliche Form der Abbildtheorie. Zweitens versteht sie die Kunst als eine spezifische Weise, die Welt zu sehen. Drittens spricht sie dem Lebensstil

---

<sup>1069</sup> Simmel war ein Anhänger der Formkunst des George-Kreises, der die Bewegung des L'art pour L'art in die deutsche literarische Welt eingeführte.

<sup>1070</sup> Vgl. Berghaus, Margot: Luhmann leicht gemacht, S. 26. Konstruktivisten sind der Auffassung, dass man die externe Realität niemals in Erkenntnissen über die Welt abbilden, sondern nur konstruieren kann.

<sup>1071</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 656.

die allgemeine Bedeutung im Kontext des Kulturlebens der Zeit zu, gekennzeichnet durch eine Unübersichtlichkeit massenhaft angefertigter, standardisierter Stilangebote.

Dennoch lässt sich Simmels „ästhetische“ Position nicht einseitig in den Konstruktivismus einordnen, da er auch in seiner Lebensstilanalyse von der schöpferischen Begabung der Künstlerpersönlichkeit spricht. Eine Vielzahl von Lebensstilen ist für Simmel zuerst ein Ausdruck für die bei modernen Menschen tief eingeprägte Individualitätssuche. Ausgehend davon, ordnet er die vielfältigen Lebensstilmuster in zwei Gruppen ein: in die der aristokratischen Individuen einerseits, die aus eigener schöpferischer Begabung einen einzigartigen, unverwechselbaren Lebensstil kreieren können, und in die der durchschnittlichen Masse andererseits, die einen individuellen Lebensstil aus dem Reservoir massenhafter Stilangebote aussucht. Hierbei macht aber Simmel keine Rangordnung zwischen beiden Formen des individuellen Lebensstiles, obwohl er diese schöpferische Begabung als eine wissenschaftlich nicht erfassbare Naturgabe – Gottesgabe – betrachtet.

Dies ist anders bei Bourdieu, der die Bedeutungsstruktur vielfältiger Lebensstilgruppen entsprechend der Geschmackshierarchie zu entschlüsseln versucht. Bourdieu betont, unter Berufung auf seinen Nachweis des Zusammenhangs von Geschmacksrichtung und Klassenzugehörigkeit, dass das Geschmacksvermögen nicht angeboren, sondern erlernt ist. Darüber hinaus untersucht er den Zusammenhang von Lebensstil und Klasse, was eine starke Bezugnahme auf die konstruktivistischen Ansätze verdeutlicht. Demnach ist eine Vielzahl von Lebensstilen der Beleg dafür, dass die soziale Wirklichkeit hierarchisch geordnet ist und die soziale Struktur der Über- und Unterordnung von Menschen durch die symbolische Klassenseinsetzung um die Definition des „legitimen“ Geschmacks reproduziert wird. Schließlich kommt Bourdieu zu dem Ergebnis: Die Ästhetik fungiert als eine effektive Ideologie sowohl für die Verschleierung wie auch die Rechtfertigung sozialer Ungleichheitsverhältnisse.

Die bisherige Darstellung zeigt, inwieweit sich Simmels und Bourdieus Stilauffassungen unterscheiden. Diese unterschiedlichen, kunstsoziologischen Positionen beider Autoren führe ich auf die unterschiedlichen Theorietraditionen von deutscher und französischer Soziologie zurück, die in der zweiten Hälfte dieses Kapitels ausführlich diskutiert werden. Entscheidender Abgrenzungspunkt zwischen beiden nationalen Soziologietraditionen ist ihre gegensätzliche Beziehung zur Philosophie. Dies zeigt sich gerade darin, dass Simmel, oszillierend zwischen Kunstphilosophie und -soziologie, den Stilbegriff auf den analytisch getrennten Ebenen der Künstlerpersönlichkeit und der sozialen Konstitutionsbedingungen behandelt. Bourdieu hingegen verweigert das philosophische Kunstverständnis aus seiner soziologischen Sicht. Ich werde im Folgenden Dantos Darstellung des Unterschiedes von Stil und Manier in die Diskussion einführen. Dadurch wird meines Erachtens das Spannungsverhältnis zwischen formalen und konstruktivistischen Ansätze gelöst.

### **Danto zwischen Simmel und Bourdieu: Zum Vergleich der Kantlektüre**

„Somit bestünde zwischen Stil und Mode – wobei Mode kraft Definition vergänglich und flüchtig ist – ein Kontrast wie zwischen Stil und Manier, wobei Manier das ist, was zwar als Stil erscheint, in Wirklichkeit aber von dem Menschen selbst durch eine Kluft getrennt ist. Wenn also jemand ein Gemälde im Stil Rembrandts malt, hat *er* eine Manier angenommen und ist mindestens insoweit dem Gemälde nicht so immanent wie Rembrandt. Die Sprache der Immanenz wird durch die Identität von Mensch und Stil ermöglicht – er ist sein Stil – und durch die Transi-  
 tivität der Identität. In der Perspektive des Stils betrachtet, *ist* Rembrandt seine Gemälde.“<sup>1072</sup>

---

<sup>1072</sup> Danto, Verklärung, S. 309.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

In diesem Zitat thematisiert Danto den Grundsatz der kanonischen philosophischen Ästhetik, dass der Stil im Unterschied zur allgemeinen Manier und Mode die einzigartigen Eigenschaften eines Menschen umfasst, die nicht nachgeahmt oder gelernt werden können. Diese, auf das Wesen des Künstlers begründete, Stilauffassung Dantos überbrückt die Differenzen zwischen dem kunstsoziologischen Stilverständnis Simmels und dem Bourdieus. Es geht dabei um das ästhetische Urteil: Das ist Kunst, das nicht. Dessen klare Definition und Kriterien werden in unserem in der „Simulationstechnik“ gefangenen, postmodernen Zeitalter immer schwieriger, wenn nicht unmöglich. Doch benennt Simmel als entscheidendes Unterscheidungskriterium den auf der einzigartigen, wissenschaftlich nicht erfassbaren Individualität gründenden Stil. In dieser Hinsicht ist er, wie weiter oben betont, ein Anhänger der reinen Ästhetik. Bourdieu dagegen dekonstruiert dieses ontologisch erhöhte Stilverständnis durch seine soziologische Konzeption des Geschmacks als ein angeeignetes, erlerntes Kulturkapital innerhalb des familiären und schulischen Sozialisationsprozesses.

Diese unversöhnlichen Stilverständnisse von Simmel und Bourdieu überbrückt Danto gerade durch seine ambivalente kunstphilosophische Position. Danto steht der traditionellen philosophischen Ästhetik kritisch gegenüber, weil er die Unterscheidung von Kunst oder Nicht-Kunst als eine rein interpretative Sache ansieht. Ästhetische Qualitäten der Dinge sind keine objektiven Werte, sondern durch die Art unserer Anschauung als „schön“ bewertet oder interpretiert. In dieser konstruktivistischen Sichtweise des Kunstwerkes stimmt Danto mit Bourdieu überein. Dennoch grenzen sich Danto und Bourdieu in ihrer Auffassung des Geschmacks strikt voneinander ab. Danto konzeptualisiert den Stil als „die Art und Weise, die der Mensch unter der Absehung von allem Erlernten und Erworbenen ist“.<sup>1073</sup> Bourdieu definiert den Geschmack als erworbenes und erlerntes Kapital, verwechselt aber, nach Dantos Ansicht, Stil und allgemeine Manier. Der Stil hat mit einer angeborenen Begabung einer Person zu tun, die nicht durch Lernen anzueignen ist. Begabung ist etwas, so Danto, „das einem logischerweise gegeben sein muß, denn wenn es auf irgendeine andere Weise erworben worden wäre, dann wäre es keine Begabung“.<sup>1074</sup> In dieser Hinsicht spricht Danto von den „Ungleichheiten der Natur“ und plädiert somit für Buffons Diktum der Identifikation von Stil und Mensch:

„Ich möchte tatsächlich auf die Intuition zurückkommen, daß der Stil der Mensch ist; daß es bei einer Person zwar verschiedene äußerliche und vorübergehende Eigenschaften geben kann, der Stil hingegen zumindest jene Eigenschaften eines Menschen umfaßt, die wesentlich die seinen sind.“<sup>1075</sup>

„Wenn der Mensch ein System von Repräsentationen ist, ist sein Stil der Stil dieser Repräsentationen. Der Stil eines Menschen ist, nach dem schönen Gedanken Schopenhauers, ‚die Physiognomie der Seele‘. Und besonders in der Kunst, möchte ich behaupten, ist es diese äußerliche Physiognomie eines inneren Vorstellungssystems, auf die der Stil sich bezieht.“<sup>1076</sup>

Diese Denkfiguren tauchen, wie am Ende des vorigen Abschnittes kurz erwähnt, in dem letzten Kapitel der *Philosophie des Geldes* vielfach auf. Danto und Simmel ist gemeinsam, dass sich ihr Deutungsverfahren des Stils, angesichts der Identität von Stil und Mensch, dem Psychologischen zuwendet. Der entscheidende Aspekt, der Simmels und Dantos Stilverständnis noch enger verbindet, ist ihre konstruktivistische Betrachtungsweise des Kunstwerkes.

---

<sup>1073</sup> Ebd., S. 305.

<sup>1074</sup> Ebd., S. 302.

<sup>1075</sup> Ebd., S. 309.

<sup>1076</sup> Ebd., S. 311.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Für Danto ist das Wesentliche an der Kunst die „spontane Fähigkeit des Künstlers, seine Art, die Welt zu sehen, für uns sichtbar zu machen“.<sup>1077</sup> Jedes Kunstwerk repräsentiert immer eine spezifische Weltsicht des Künstlers, seine subjektive Interpretation und Konstruktion der Welt, die uns anspricht. Der Betrachter kann in dem Stilpluralismus der modernen Kunst eine Koexistenz aufeinander prallender Weltsichten innerhalb der Kunstwelt sehen. Mit diesen Gedankengängen setzte sich Simmel bereits am Ende des 19. Jahrhunderts scharf auseinander. Er sah in dem Pluralismus der modernen Lebensstile ein Zeichen dafür, dass die modernen Menschen die soziale Wirklichkeit nach ihren subjektiven Standpunkten unterschiedlich deuten und konstruieren.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten steht Danto zur reinen Ästhetik anders als Simmel, denn er stellt die durch das L'art pour L'art ontologisch überhöhte, universale Geltung der ästhetischen Unterscheidungskriterien für Kunst und Nicht-Kunst in Frage. Damit weist er auf ein logisches Dilemma innerhalb seiner Kunstphilosophie: Einerseits besteht er auf der Unterscheidung von Stil und Manier, andererseits auf der undefinierbarkeit der ästhetischen Wertschätzungskriterien für die Unterscheidung von Kunst oder Nicht-Kunst. Wie löst er dieses Problem? Dieser Frage nachzugehen ist wichtig, denn in ihr liegt die Möglichkeit, die Spannungen zwischen Simmels auratischer Stilauffassung und Bourdieus Kritik an der ihr zugrunde liegenden Idee der schöpferischen Individualität aufzulösen.

### „Glaubenssätze“ in der Wissenschaft

Bourdieu kritisiert jede Form spekulativer Glaubenssätze als ideologische Fiktion, die die Realität verkennen lässt. Dazu gehört die Idee der schöpferischen Begabung des Künstlers, die in Wirklichkeit nicht existiert und darum nicht empirisch nachweisbar ist. Simmel ist in diesem Punkt anderer Meinung. Wenn etwas empirisch nicht nachweisbar ist, heißt das nicht, dass es nicht existiert. Diese gegensätzlichen Positionen zwischen Simmel und Bourdieu überbrückt Danto mit seiner Erklärung der Weltsicht und -konstruktion des Künstlers. Es geht dabei um die Frage der Glaubenssache. Der Künstler sieht, Danto zufolge, die Welt durch einen spekulativen Glauben, als ob die Welt so konstituiert sei. Doch verwechseln wir in alltäglicher Kommunikation diesen Glauben mit der Wahrheit:

„Dies spiegelt sich in der sprachlichen Praxis darin, daß Menschen gewöhnlich nicht sagen, daß sie glauben, sie handeln einfach so, als ob es wahr wäre, und damit so als ob die Welt so wäre. Somit beziehen wir uns durch unsere Praktiken auf die Welt und nicht auf unsere Glaubensansichten, und wir haben den Eindruck, daß wir die Realität beschreiben und nicht uns, die wir die Geständnisse ablegen.“<sup>1078</sup>

Daraus entwickelt Danto seine weitere These, dass das Kunstwerk, in dem die Weltsicht eines Künstlers zum Ausdruck kommt, immer eine Konstruktion der Welt auf der Ebene einer spekulativen Glaubensansicht ist. Aufgrund dieses Glaubenscharakters kann es, so begründet Danto, „keine Wissenschaft und Kunst für den Stil, wohl aber für die Manier“<sup>1079</sup> geben. Denn der Stil, eine Glaubenssache der Welt, ist nicht identisch mit der Welt selbst, sondern repräsentiert sie nur. Dem Glaubenden aber ist es nicht bewusst, dass seine Weltsicht nur eine Glaubenssache, eine subjektive Konstruktion der Welt ist, weil er sich selbst, also sein Bewusstsein, seine Physiognomie

<sup>1077</sup> Ebd., S. 313.

<sup>1078</sup> Ebd., S. 311.

<sup>1079</sup> Ebd., S. 313.

der Seele, nicht sehen kann. Nur ein anderer kann ihm seinen Glauben sichtbar machen: „Mit anderen Worten, als Bewusstsein sehe ich mich selbst nicht von außen. Ich bin ein Objekt für andere, aber nicht für mich selbst, und wenn ich ein Objekt für mich selbst bin, bin ich bereits darüber hinaus.“<sup>1080</sup>

Erkenntnistheoretisch heißt dies, dass der Künstler, der Repräsentant einer bestimmten Glaubensansicht der Welt, niemals sicher sein kann, dass die durch andere rekonstruierte Glaubensansicht gerade seine ist. Aufgrund der Komplexität dieses Identifikationsaktes kann keine Wissenschaft eine objektive, nachprüfbare Erklärung der Identifikation von Stil und Mensch geben. Hierbei erweist sich Danto als Konstruktivist, der die Verklärung des gewöhnlichen Objekts in der Kunstwelt von einem geschichtsphilosophischen Standpunkt erklärt: dass ein wahllos ausgestellter Brillo-Karton den Anspruch, ein Kunstwerk zu sein, erheben kann, verweist darauf, dass die Strukturen der Kunst „einer gewissen historischen Entwicklung“ bedürfen.<sup>1081</sup>

In diesem Zusammenhang überrascht nicht, dass Bourdieu seine Infragestellung „des reinen Blicks des Künstlers“ auf Dantos Bemerkung über die „Beliebigkeit der ästhetischen Wertverleihung gegenüber gewöhnlichen Dingen“<sup>1082</sup> bezieht. Als Befürworter von Panofskys ikonographischem Interpretationsverfahren des Stils sieht Bourdieu eine Reihe der als universal wahrgenommenen, ästhetischen Werturteilskriterien für Kunst oder Nicht-Kunst als „Glaubensansichten“ eines bestimmten Künstlerkreises an, als eine ideologische Fiktion, die für die Durchsetzung seiner Definition von Kunst erfunden wurde. Diese Dekonstruktion der herkömmlichen Philosophie der Ästhetik ist angelehnt an die Ansicht Dantos, dass „der Unterschied zwischen Kunstwerk und gewöhnlichen Gegenständen nur in einer Institution beruht, einer ‚Kunstwelt‘ (art world) nämlich, die jenen die Anwartschaft auf ästhetische Wahrnehmung verleiht“.<sup>1083</sup>

Trotz all dieser Gemeinsamkeiten unterscheidet Danto im Gegensatz zu Bourdieu den Stil, als eine nicht durch Erlernen oder Nachahmung zu erwerbende Begabung einer Person, von der allgemein erlernbaren Manier. Aus seiner Sicht hängt Bourdieus unterschiedslose Behandlung von Stil und Manier mit seiner übermäßig „soziologisierten“ Auffassung des Geschmacks zusammen. Das ist „eine Art gesellschaftlicher Orientierungssinn (sense of ones' place), [als] ein praktisches Vermögen des Umgangs mit sozialen Differenzen, nämlich zu spüren oder zu errahnen, was auf ein bestimmtes Individuum mit einer bestimmten sozialen Position voraussichtlich zukommt und was nicht“.<sup>1084</sup> Demgegenüber macht aber Danto deutlich, dass allein diese strukturalistische Anordnungsfähigkeit der Dinge den Geschmack nicht ausmacht: „Geschmack besteht zum Beispiel nicht einfach darin, Dinge in geschmacksvoller Weise anzuordnen, denn man könnte ja einfach eine Menge von Regeln, eine Art Rezept zu beherrschen gelernt haben, aus dem sich zufälligerweise eine geschmacksvolle Anordnung ergibt, ohne dass der Arrangeur überhaupt Geschmack hat.“<sup>1085</sup>

Vermag der Geschmack erlernt und kultiviert zu werden, dann spräche Bourdieu nach Danto von einer allgemeinen Manier, einem „ritualisierten“ Geschmack oder Stil eines Volkes, der durch mehrere Generationen als Kulturmuster weitergegeben wurde und dabei seine ursprüngliche ästhetische Unterscheidungsfähigkeit verlor: „Von bestimmten Völkern hat man gesagt, dass sie zwar einen bemerkenswerten Nationalgeschmack haben, dass dieser Geschmack aber weitgehend ritualisiert sei, und zwar so,

---

<sup>1080</sup> Ebd., S. 312.

<sup>1081</sup> Vgl. ebd., S. 314ff.

<sup>1082</sup> Vgl. Bourdieu, Regeln, S. 455.

<sup>1083</sup> Ebd., S. 453.

<sup>1084</sup> Ders., Unterschiede, S. 728.

<sup>1085</sup> Danto, Verklärung, S. 307.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

dass sie in Situationen, die merklich von dem, was sie gelernt haben, abweichen, über keine ästhetische Unterscheidungsfähigkeit mehr verfügen.“<sup>1086</sup>

Nach meiner Meinung macht diese letzte Aussage Dantos verständlich, dass vor dem Hintergrund der sich teils überschneidenden, teils abgrenzenden Stilverständnisse Simmels und Bourdieus spezifische Unterschiede zwischen französischer und deutscher Kultur(analyse) bestehen. Blick man auf Simmels Vergleich zwischen dem klassisch-romanischen und dem germanischen Stil zurück, so ist bemerkenswert, dass die Unterscheidung von Stil und Manier offenbar keine besondere Bedeutung in der französischen Kulturtradition hat, die bis heute durch eine Reihe allgemein anerkannter, in historischen Manierenschriften vorgeschriebenen, formalen Verhaltensregeln beherrscht wird. Daher verwendet auch Bourdieu den Stilbegriff im Sinn der Manier, ungeachtet semantischer Unterschiede. Im semantischen Kontext der deutschen Kulturtradition wird der Stil in seiner auf die Individualität des Künstlers zurückgehenden Unverwechselbarkeit und Einzigartigkeit von der allgemeinen Manier unterschieden.

---

<sup>1086</sup> Ebd., S. 307.

## **Individualismus als universelle Idee, oder Ideologie der Moderne? Französische und deutsche Kulturtheorien im Vergleich**

Simmel und Bourdieu stimmen darin überein, den Menschen weder als freies Subjekt noch als determinierten Automaten zu begreifen. Das Verhältnis von individueller Freiheit und sozialer Determinierung steht bei beiden im Vordergrund ihrer Kulturtheorien. Bourdieu entwickelt zur Überwindung von Subjektivismus und Objektivismus sein Habituskonzept, das im hohen Maße dem simmelschen Konzept des Individuums als Synthese aus Individual- und Sozialwesen nahe steht. Dennoch tut Bourdieu die für gängige Modernitätsverständnisse grundlegende Annahme eines von sozialen Bindungen und Zwängen unabhängig handelnden, autonomen Subjekts als ein durch Philosophie und Anthropologie hergestelltes, gedankliches Konstrukt ab.

An dieser Stelle betone ich ausdrücklich, dass Bourdieus ehrgeiziger Überwindungsversuch von objektivistischen und subjektivistischen Theorieansätzen nicht gelungen ist. Als Ursache dafür benenne ich, dass er das Erbe der durch den Strukturalismus, den Objektivismus und den Empirismus gekennzeichneten Durkheim-Schule nicht vollständig überwunden hat. Daher tendiert sein Habituskonzept überwiegend zum Objektivismus. Nach diesem Konzept ist der Mensch lediglich ein soziales Wesen. Eine nicht auf Sozialität beruhende Individualität existiert nicht. So gesehen ist verständlich, dass Bourdieu als Vertreter der französischen Kulturtheorie die für die deutsche Kulturtheorie spezifische Annahme der Dualität von Innen- und Außenwelt als ein ideologisches Konstrukt kritisiert.

Berücksichtigt man umgekehrt Simmels (Standort-)Gebundenheit an die überlieferte, deutsche Denktradition, dann ist es kein Wunder, dass das durch Bourdieu angegriffene, dualistische Menschenbild im Vordergrund seiner Theorie steht. Einen besonderen Stellenwert hat dabei Kants anthropologische Auffassung des Menschen. Kant definiert die allgemeine Natur des Menschen als eine „ungesellige Geselligkeit“, einen paradoxen Hang, „sich zu vergesellschaften und sich gleichzeitig zu vereinzeln“.<sup>1087</sup> Die Denkfigur dieses dualistischen Menschenbildes bei Kant tauchte in der westlichen kulturellen Bewegung der Romantik auf, die Reckwitz zufolge „zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine in ihrer Radikalität einmalige neocartesische Differenz zwischen dem Innen des Selbst und dem Außen des Sozialen“ markiert.<sup>1088</sup> Eine Weiterentwicklung der anthropologischen Grundannahme Kants findet sich besonders in den bekannten „drei soziologischen Apriori“ innerhalb der *Soziologie* Simmels, die den Menschen durch eine dialektische Beziehung von Sozialität und Individualität, von sozialem Rollenträger und außersozialem Sein verständlich beschreibt. Nach diesem dialektischen Menschenbild hat jedes Individuum über den Sozialisationsprozess hinweg immer ein bestimmtes Maß der Individualität als einen „nichtvergesellschafteten“ Teil. Zweifellos ist diese Individualität für Simmel die Quelle eines widerstandsfähigen und autonomen Handelns, das den sozialen Wandel zu bewirken vermag.

All diese Gedankengänge zeigen, inwieweit die Besonderheiten der jeweiligen nationalen Soziologietraditionen Prägekraft für die Theorieproduktion ihrer Autoren haben. Ich betone, dass die französische und die deutsche Soziologie in ihren Entstehungsphasen in einem fundamentalen Gegensatz standen. Trotz der Erkenntnis über das Gefangensein des Menschen in den sozialen Strukturen und Zwängen setzt Simmel eine idealistische Hoffnung in die Autonomie des selbstbewussten Subjekts. In diesem Hang zum Voluntarismus bei Simmel zeigen sich meines Erachtens die spezifische Tendenz der klassischen deutschen Soziologie zum „Spiritualismus“ und ein mangelnder Empirismus. Das umgekehrte Verhältnis von Spiritualismus und Empirismus finden

<sup>1087</sup> Vgl. Pohlmann, Individualität, S. 63.

<sup>1088</sup> Reckwitz, Grenzen, S. 68.

wir in der von Durkheim etablierten, klassischen französischen Soziologie, deren strukturalistische Tradition Bourdieu weiterentwickelt.

Ich mache darauf aufmerksam, dass sich die französische und die deutsche Soziologie aus ihrem „Autonomiestreben“ heraus gegen die Rezeption soziologischer Theorien aus dem Nachbarland sperrten und ihre eigenständigen, nationalspezifischen Identitäten bis heute bewahrt haben.<sup>1089</sup> Der Vergleich der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus führt zu einem Fehlschluss, wenn die Geschichte dieser nationalspezifischen eigentümlich entwickelten Soziologietraditionen nicht genügend berücksichtigt wird. In dieser Hinsicht werde ich im Folgenden als typisches Beispiel für den fundamentalen Gegensatz zwischen beiden nationalen Soziologien die teils gemeinsame, teils unterschiedliche Wissenschafts- und Soziologiekonzeption von Bourdieu und Simmel einführen.

### **Engagement oder Distanzierung? – Zum Vergleich der Wissenschafts- und Soziologieverständnisse von Simmel und Bourdieu**

„Was ich nicht dediziert habe und was wahrscheinlich auch vermisst wird, ist eine normative Vorstellung davon, wohin es gehen soll, um dann zu sagen: ‚ihr müsstet eigentlich dorthin‘. Ich fühle mich gar nicht als Schulmeister der Gesellschaft, oder als jemand, der es besser weiß, wohin es gehen soll, sondern höchstens als jemand, der beobachtet, wie Änderungen laufen, und dann Defizienzen sieht, zum Beispiel Theorie-Defizienzen.“<sup>1090</sup>

Hier äußert Luhmann seine Ansicht über Wertneutralität und -freiheit, die frei ist von normativen und moralischen Idealen. Damit formuliert Luhmann das gängige deutsche Wissenschaftsverständnis, die „Trennung von politischem Engagement und wissenschaftlicher Forschung“. Anders war das nur in der Zeit des Nationalsozialismus, in der die „Politisierung von Wissenschaft“ durch das NS-Regime als „Durchbruch zum Wesen der Wissenschaft“ gepriesen wurde.<sup>1091</sup> Rammstedt zufolge war die wertfreie Wissenschaftskonzeption ohne politisches Engagement das „Erbe der klassischen deutschen Soziologie des 19. Jahrhunderts“.<sup>1092</sup> Diese Vorstellung findet Vertreter in Simmel und Weber. Sie betrachteten die *Wertfreiheit und -neutralität* als Voraussetzung für wissenschaftliche Objektivität und suchten die Identität der deutschen Soziologie in der reinen Theorieproduktion,<sup>1093</sup> die vielerlei empirisch unüberprüfbare metaphysische Spekulationen und Annahmen benötigt. So sollen die Soziologie und die Philosophie nach Simmels Wissenschaftsverständnis in einem sich gegenseitig ergänzenden Verhältnis stehen. Aufgrund dessen versucht Simmel eine Reihe der gängigen, als universal und transhistorisch erklärten, philosophischen Ideen und Begriffe zu soziologisieren und zu historisieren. Er stellte sie aber nie ideologiekritisch in Frage. Das ist der Grund dafür, warum Simmel Lösungen aus krisenhaften Erscheinungen der modernen Gesellschaft *nicht* im politischen Bereich sucht. Anders Bourdieu, der mit seinen Theorien auf die Veränderung bestehender gesellschaftlicher Strukturen abzielt.

<sup>1089</sup> Vgl. Lepenies, Geschichte der Soziologie, Bd. I, S. XXIV.

<sup>1090</sup> Luhmann, Niklas: Protest, Systemtheorie und soziale Bewegung, S. 70.

<sup>1091</sup> Vgl. Rammstedt, Otthein: Deutsche Soziologie 1933-1945, S. 44ff. In diesem Buch legt Rammstedt eine Fülle materialreicher Dokumente zur Instrumentalisierungsgeschichte der deutschen Soziologie zu politischen Zwecken vor.

<sup>1092</sup> Ebd. S. 53. Die nationalsozialistisch orientierte Soziologie zwischen 1933 und 1945 bricht mit der klassischen deutschen Soziologie. Das führt zur Emigration von etwa zwei Dritteln aller deutschen Soziologieprofessoren. Ebd., S. 14.

<sup>1093</sup> Die deutsche Soziologie funktionierte im Nationalsozialismus anders. Sie orientierte sich an der angewandten Sozialforschung und hatte keine Zeit für „Theoriekonstruktionen“. Vgl. ebd., S. 165.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Bourdieu versucht mit seiner Soziologie und seinem Wissenschaftsverständnis diese *Antithese* von Wissenschaft und Politik zu überwinden. Gegen die deutschen Soziologen hält Bourdieu eine auf der rein abstrakten Ebene verbleibende Theorie für unnützlich. Die so genannte „wertneutrale“ Gesellschaftsdiagnose und die Analyse vieler gesellschaftlich relevanter Alltagsphänomene *ohne* Lösungsvorschläge und Einflussnahme auf die Politik, die Wirtschaft, Erziehung etc. tragen seiner Meinung nach zur Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse bei. In dieser Hinsicht verstärkt er die Tradition der vom Positivismus und Empirismus geprägten französischen Soziologie: eine strikte Trennung von Philosophie und Soziologie. Umso mehr schreibt er der Soziologie die Aufgabe zu, die als „neutral“ oder „mystisch“ verklärten Zusammenhänge der Gesellschaft zu entlarven und dadurch bestehende gesellschaftliche Strukturen zu verändern.

Im Gegensatz zu Simmel versucht Bourdieu, die gängige künstliche *Dichotomie von scholarship und commitment* zu überwinden. Dieser Überwindungsversuch des Gegensatzes von Engagement und Distanzierung wird noch stärker in seiner späteren Schaffensphase, wenn er mit der Ankündigung seines politisch engagierten Kampfes gegen die neoliberale Bedrohung die „drängenden Fragen der Zeit mit den Waffen der Wissenschaften“ angehen will.

„Dieser Gegensatz ist künstlich, denn man muß ein autonomer Wissenschaftler sein, der nach den Regeln des scholarship arbeitet, um ein engagiertes Wissen aufbauen zu können, also ein *scholarship* mit *commitment*. [...] Anders gesagt, wir müssen in unseren Köpfen mit gewissen Gegensätzen aufräumen, die nur dazu dienen, eine Demission zu rechtfertigen, angefangen mit dem Wissenschaftler, der sich in seinen Elfenbeinturm zurückzieht.“<sup>1094</sup>

Ist es wirklich so, dass die theoretischen Arbeiten deutscher Sozialwissenschaftler ohne kritische Auseinandersetzung mit sozialen Problemen nur zur Erhaltung des Bestehenden führt? Das stimmt zumindest aus der Sicht der vom Marxismus beeinflussten französischen Autoren wie Bourdieu. Es stimmt nicht aus der Sicht der in der idealistischen Tradition geschulten deutschen Soziologen wie Weber und Simmel, Beck und Luhmann. Für Luhmann beispielsweise hat die eine Gesellschaft möglichst neutral beschreibende Theorie eine unausweichliche, verändernde Wirkung auf die Gesellschaft. Denn seine Theorie sozialer Systeme verspricht weder den Trost noch die Hoffnung einer „guten Gesellschaft hinter der Gesellschaft“, auf die man Strukturen und Effekte zurückdirigieren kann, um in eine bessere Zukunft zu gelangen.<sup>1095</sup> Welche Probleme und Krisen auch in unserer Gesellschaft bestehen mögen, sie ist die *einzig gegebene*, so Luhmann, in der wir alternativlos leben müssen. Angesichts dieser nüchternen Realitätserkenntnis konstatiert Luhmann, „daß eine begrifflich durchkonstruierte Gesellschaftstheorie viel radikaler und viel beunruhigender wirken würde, als sich punktuelle Kritiken, Kapitalismuskritiken zum Beispiel, je vorstellen können.“<sup>1096</sup>

Dieses luhmannsche Wissenschaftsverständnis findet seine Vorbilder in Weber und Simmel. Beide „Klassiker“ richteten zwar einen kritischen Blick auf die krisenhaften Erscheinungen ihrer Zeit im Anschluss an die bürgerliche Kulturkritik Nietzsches. Sie suchten aber Lösung *nicht* im politischen Bereich revolutionärer sozialer Bewegungen wie der sozialistische „Kulturkritiker“ Marx. Das bedeutet aber nicht, dass ihre wissenschaftlichen Arbeiten bewusst die Frage nach den Veränderungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Strukturen ausklammern. Genau wie Luhmann versprachen Simmel und Weber keine utopische Vision der Gesellschaftsentwicklung. Ihr Bemühen ist es, angesichts der Komplexitätssteigerung sozialer Differenzierung ein „realistisch“ prognosti-

<sup>1094</sup> Vgl. Bourdieu, Pierre: Wissenschaftler und soziale Bewegung, S. 265.

<sup>1095</sup> Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 1116ff.

<sup>1096</sup> Ders., Protest., S. 200.

ziertes Zukunftsbild der von unberechenbarem Konfliktpotential belasteten modernen Gesellschaft zu liefern, mit der wir als einzelnes Individuum zurechtkommen müssen. Für diese Realitätserkenntnis ist eine kulturpessimistische oder -optimistische Stellungnahme die zweitrangige Frage.

Dabei hatte noch Simmel im Vergleich zu Weber kaum Interesse am politischen Engagement trotz ihrer übereinstimmenden Stellungnahme zur strikten Trennung von politischem Engagement und wissenschaftlicher Forschung. Dafür gibt es zwei Gründe. Einer ist biographischer Natur.<sup>1097</sup> Simmel, der als Jude sein ganzes Leben gegen Widerstände und Hindernisse in seiner akademischen Laufbahn kämpfen musste, zog als frei schwebender Fremder und Intellektueller die Distanzierung von jeglichem politischen Engagement und den Rückzug in die offenbar reine wissenschaftliche Forschung vor. Ein zweiter Grund ist seine kulturtheoretisch gewonnene Einsicht, dass sich das Ganze der funktional ausdifferenzierten objektiven Kultur in der Moderne, gleichbedeutend mit den sozialen Systemen bei Luhmann, verselbstständigt von Wille und Kontrolle ihres menschlichen Schöpfers, mit einer eigenen Dynamik entwickelt und damit ihren Schöpfer ihrem Gesetz und ihrer Macht unterwirft. In diesem Kontext des Verhältnisses von Zweck und Mitteln thematisiert Simmel die Verdinglichung der Kultur, die in der Geld- und Dingkultur zum Ausdruck kommt. Wie Baumann diagnostiziert, ist das Projekt der Moderne, eine Gesellschaft ohne Konflikte und Ambivalenzen zu konstruieren, *gescheitert*.<sup>1098</sup>

Simmel macht hier ohne Illusion und mit aller Nüchternheit klar, dass dieser paradoxe und inhumane Prozess historischer Kulturentwicklung irreversibel ist, wobei der Mensch für die Selbst-Kultivierung notwendigerweise eine Reihe objektiver Einrichtungen schaffen muss. Der historischen Kulturentwicklung wohnt inne, dass die Moderne von sich aus eine Reihe Ambivalenzen entwickelt. Aus dieser kulturhistorischen Grundannahme und der historischen Erfahrung der Moderne zieht Simmel eine ähnliche Schlussfolgerung wie Baumann: Wir müssen die Ambivalenz als ein „unaufhebbares Invariant menschlicher Existenz“ anerkennen und lernen, mit den Ambivalenzen des Lebens zu leben.

Berücksichtigt man die beiden Gründe, dann folgt daraus, dass das vom Pathos des politischen Engagements inspirierte Wissenschafts- und Soziologieverständnis Bourdieus in Simmels Verständnis letztendlich kein Pendant finden kann. Für das politische Engagement des Wissenschaftlers setzt Bourdieu eine „normative Vorstellung von einer guten Gesellschaft“ mehr oder weniger voraus. Diese normative Vorstellung von einer guten Gesellschaft ist aber nicht nach der Wissenschaftskonzeption Simmels möglich, die das Wertfreiheitspostulat aus einer „Unüberbrückbarkeit der Differenz zwischen Sein und Sollen“ ableitet.

Beiden Autoren ist dennoch das Konfliktparadigma gemeinsam, mit dessen Hilfe sie die *moderne Gesellschaft* nicht als ein homogenes, harmonisches, organisches Ganzes analysieren, sondern als *ausdifferenziertes Feld, auf dem pluralistische Weltsichten aufeinanderprallen und erbitterte Konkurrenz- und Machtkämpfe stattfinden*.<sup>1099</sup> In dieser Hinsicht beruht ihre soziologische Theoriebildung auf einer gemeinsamen epistemologischen Grundlage des Konstruktivismus', Relativismus' und Perspektivismus'. Doch gerät Bourdieus Theorie der Soziologie dort in ein logisches Dilemma, wo er als wissenschaftlich hoch trainierter Mythenjäger alle als „wissenschaftlich nicht erfassbaren“ metaphysischen Annahmen und philosophischen Ideen als Ideologie zu entlarven versucht, aber als politisch engagierter Befürworter sozialer Bewegungen das

<sup>1097</sup> Vgl. Lepenies, *Geschichte*, Bd. 1., S. XII.

<sup>1098</sup> Vgl. Baumann, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz*

<sup>1099</sup> Für Bourdieu ist beispielsweise Gegenstand der Soziologie die „Wirklichkeit, die alle individuellen und kollektiven Kämpfe umfasst, welche die Wirklichkeit bewahren oder verändern wollen.“ Vgl. Bourdieu, *Sozialer Sinn*.



normative Sollenspostulat in die Soziologie einführt, das gerade Simmel aus der soziologischen Forschung in die Philosophie verbannte. Wie erklärt sich dieses Paradox?

Im Folgenden geht es darum, diese Frage im Vergleich der Wissenschaftskonzeptionen Bourdieus und Simmels zu beantworten.

### Normativität in den Wissenschaftskonzeptionen Bourdieus und Simmels

Bourdieu und Simmel vertreten eine ähnliche Wissenschaftskonzeption, die jegliche Form dogmatischer Wirklichkeitserkenntnis strikt ablehnt. Daher halten sie sich von dem am Einheitszwang der Vernunft verhafteten Logozentrismus fern. Simmel bezeichnet den Intellektualismus Kants als einen „logischen Fanatismus, der dem gesamten Leben die Form mathematischer Exaktheit aufdrängen möchte“.<sup>1100</sup> Ihre soziologische Theoriebildung basiert auf der durch den Pluralismus bzw. Relativismus gekennzeichneten epistemologischen Grundlage. Die Wahrheitskriterien sind je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext vielfältig. Ebenso vielfältig sind die Wahrheitsformen, die ohne Herrschaftsanspruch über die anderen gleichberechtigt nebeneinander stehen und sich insofern Konkurrenz machen. Das Aufeinanderprallen vieler Weltansichten und Wahrheiten erreicht den Höhepunkt in der (spät-)modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft, so Simmel und Bourdieu, in der sich die absoluten, allgemein verbindlichen Urteilkriterien nach und nach auflösen.

Trotz dieser beachtenswerten Gemeinsamkeiten grenzen sich ihre Soziologieverständnisse ab, gerade in ihrer unterschiedlichen Stellung bezüglich des *Engagements* an oder der *Distanzierung* von politischer Praxis. Für beide ist die soziale Wirklichkeit keine statische, der sich die Akteure schicksalhaft ergeben müssen, sondern eine *dynamische*, die sich *in jedem Augenblick* verändert. Dennoch sind sie unterschiedlicher Meinung, wie diese Veränderung zustande kommt.

Ausgehend von der strukturalistischen Einsicht in die soziale Konstituiertheit individuellen Denkens und Handelns, vertritt Bourdieu die Ansicht, dass die Veränderung der bestehenden Gesellschaftsstruktur nur um den Preis politischer Transformationsarbeit möglich ist. *Nur die politische Praxis* kann die als schicksalhaft erfahrene Determinierung außer Kraft setzen und transformieren.<sup>1101</sup> Diese Aufgabe schreibt er den Intellektuellen zu, weil sie mittels ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse die einzelnen Individuen von unbewussten, verborgenen Determinierungen durch gesellschaftliche Machtmechanismen und Zwänge befreien und die Mittel zur Verteidigung gegen eine symbolische Herrschaft bereitstellen können.

Für Bourdieu gehören zu einem wahren Intellektuellen „theoretisches Forschen und politisches Handeln“. Bourdieu sucht Lösungen gesellschaftlicher Konflikte und aus der Krise der Moderne in sozialen Bewegungen.<sup>1102</sup> Nach seinem Wissenschaftsverständnis müssen die Intellektuellen „in der politischen Welt intervenieren“, ihre „intellektuelle Autorität aufs Spiel setzen“ und „sich in eine Position extremer Verwundbarkeit begeben“<sup>1103</sup> können. Insofern hält Bourdieu Beck und Giddens für unkritische Intellektuelle, die sich mit ihrer apolitischen Diagnose der Moderne – besonders der Globalisierung – „zu Lobrednern einer zunehmend unsicher werdenden Welt“ gemacht haben.<sup>1104</sup>

<sup>1100</sup> Simmel, Georg: Kant. 16 Vorlesungen, S. 6.

<sup>1101</sup> Vgl. Schwingel, Bourdieu, S. 144.

<sup>1102</sup> Vgl. Bourdieu, Interventionen, S. 272.

<sup>1103</sup> Ebd., S. 274.

<sup>1104</sup> Vgl. ders., Gegenfeuer 2, S. 39; S. 54.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

„Öffentlich zu intervenieren bedeutet, daß man das Risiko eingeht, in der eigenen Welt jene zu enttäuschen und oder gar zu schockieren, die sich für den leichten Weg des Rückzugs in den Elfenbeinturm entschieden haben und im *commitment* eine Beeinträchtigung der berühmten ‚axiomatischen Neutralität‘ erblicken, die man fälschlicherweise mit wissenschaftlicher Objektivität gleichsetzt.“<sup>1105</sup>

Dieses politisch orientierte Wissenschaftsverständnis Bourdieus ist nicht Simmels Verständnis, der wie Weber die Werturteilsfreiheit als Sicherung der wissenschaftlichen Objektivität postuliert. Als Relativist und Konstruktivist lehnt Simmel jegliche Art *dogmatischer* Wirklichkeitserkenntnis ab und betrachtet Bruchstücke moderner sozialer Wirklichkeit aus verschiedenen Perspektiven. Aus dieser Sicht ist es nicht möglich, einem (normativen) Ideal einer „guten Gesellschaft“ wissenschaftlich zu folgen.<sup>1106</sup> Aus konstruktivistischer Perspektive hat jede Erkenntnis von Wirklichkeit und ihr Wahrheitsgehalt grundsätzlich den Charakter des Fragmentarischen und Relativen.<sup>1107</sup> Das Ideal der objektiven Wahrheit ist ein metaphysischer Schutz vor „vorläufigen Wahrheiten“ und eine Utopie. Denn eine Wirklichkeitskonstruktion kann immer durch eine andere, bessere ersetzt werden.

Simmel hält eine wissenschaftliche Begründung von allgemein gültigen Werten für unmöglich.<sup>1108</sup> Wie Dahme mit Recht andeutet, stellt sich Simmel lange vor Weber als entschiedener Vertreter der Lehre von der Werturteilsfreiheit dar. Wertungen als Bestandteil des Lebens sind selbstverständlich wissenschaftlich erforschbar. Aber die Wissenschaft selbst „normiert nichts, sondern sie erklärt nur Normen und ihre Zusammenhänge, denn Wissenschaft fragt stets nur kausal, nicht teleologisch, und Normen und Zwecke können so gut wie alles andere den Gegenstand ihrer Untersuchung, aber nicht ihr eigenes Wesen bilden. Es ist demnach ein vollkommenes Missverständnis, wenn man aus der Ethik der Wissenschaft ein neues Sollen meint gewinnen zu können.“<sup>1109</sup> Auch der alte positivistische Glaube, mit Hilfe der Wissenschaft letzte *ethische Sinn- und Zweckfragen des Lebens* beantworten zu können, ist ein Trugschluss.

Aus dieser Einsicht postuliert Simmel in Übereinstimmung mit Weber die Werturteilsfreiheit: Es ist nicht die Aufgabe der Wissenschaft zu bestimmen, wohin sich die Gesellschaft entwickelt. Das normative Ideal einer guten Gesellschaft fehlt – insofern wendet er sich auch gegen die Idee des Sozialismus<sup>1</sup>. Die Aufgabe der Wissenschaftler ist eine wertneutrale, faktische Beobachtung und Beschreibung gesellschaftlicher Vorgänge. Politische Praxis muss eine rein *private* Angelegenheit bleiben. So gesehen ist klar, dass Simmels Wissenschaftsverständnis nicht mit dem politisch orientierten Bourdieu übereinstimmt. Dies ist eine Erklärung dafür, warum aus ihren Lebensstilanalysen unterschiedliche Lösungen folgen.

Bourdieu versucht durch die Kritik an einer strikten Trennung von Wissenschaft und Politik, Theorie und Praxis, die Intellektuellen zum politischen Engagement zugunsten einer Verbesserung sozialer Probleme zu bewegen. Dieser Lösung liegt ein normatives Werturteil zugrunde. Das und die daraus resultierende Handlungsanleitung gewinnt Bourdieu aus empirischen Forschungen über das *Elend der Welt*. Hier stößt Bourdieu an das Problem der logisch unüberbrückbaren Differenz von Sein und Sollen. Bourdieu stellt den Perspektivismus in den Vordergrund seiner Wissenschaftskonzeption. Die

<sup>1105</sup> Ders., Interventionen, Band 3/4, S. 274.

<sup>1106</sup> Eine ähnliche Meinung vertreten auch verschiedene moderne Soziologen wie Willke, Heitmeyer, Nassehi etc. Sie stimmen darin überein, nicht wissenschaftlich beantworten zu können, wie eine gute Gesellschaft aussieht. Vgl. Pongs, Armin: In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich?

<sup>1107</sup> Zur präziseren Darstellung der Wissenschaftsauffassung Simmels siehe Dahme, Heinz-Jürgen: Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel, S. 219.

<sup>1108</sup> Vgl. ebd., S. 220.

<sup>1109</sup> Simmel, Georg: Die Einleitung in die Moralwissenschaft, S. 321.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Wahrnehmung und Erkenntnisweise der Welt ist Standort gebunden und damit zwangsläufig perspektivistisch. Deswegen betont er, dass sich die Wissenschaft mit „partiellen und provisorischen Wahrheiten“ zufrieden geben müsse.<sup>1110</sup> Darüber hinaus schließt er sich den zwei, die französische Diskussion bestimmenden, Trends zum Legitimationsverlust der hegelianischen Geschichtsphilosophie und zum Dekonstruktivismus der wissenschaftlich-logozentrischen Vernunft an. Dennoch glaubt er widersprüchlich, an den von der Aufklärung postulierten universellen Ansprüchen der Vernunft festhalten zu können. Diese Aufklärung soll seiner Ansicht nach eine gesellschaftliche Gruppe, die der Intellektuellen, übernehmen, weil die wegen ihrer Fähigkeit zur Selbstreflexion „transhistorische Universalität“ für ihr moralisch-politisches Anliegen beanspruchen kann. In diesem Kontext macht er auch deutlich, dass von den Intellektuellen die Organisationsformen, die für die Befreiung der Menschen von gesellschaftlichen Macht- und Unterdrückungsmechanismen notwendig sind, kollektiv als „realistische Utopien erarbeitet werden müssen“.<sup>1111</sup>

Logischer wendet sich Bourdieu gegen die „reinen Gelehrten, die ihre Gleichgültigkeit gegenüber der Politik in einem Verhalten äußern, das er den „Eskapismus der Wertfreiheit“<sup>1112</sup> nennt. Für Bourdieu ist die sich auf Wertneutralität beziehende wissenschaftliche Forschung nichts anderes als eine Flucht vor der harten Realität. Aus dieser Sicht Bourdieus wäre Simmel ein typischer Gelehrter, der Themen wie Lebensstil und Kultur im Namen der Neutralität zwar „kulturkritisch“ behandelt, aber dabei die „politischen“ Aspekte unberücksichtigt lässt.<sup>1113</sup> Daher ist folgerichtig, dass Simmels Lösungsvorschlag, die Selbstverantwortlichkeit des Individuums im Zeitalter der „Unruhe“ zu stärken, der bourdieuschen Kritik an der politischen Zielsetzung des Neoliberalismus', an der „Rückbildung des Sozialstaats“,<sup>1114</sup> und der „Wiederkehr des Individualismus“<sup>1115</sup> grundsätzlich gegenübersteht.

Hier stellt sich die Frage: Wie ist es möglich, dass Bourdieu einerseits den vernunftkritischen Pluralismus betont und gleichzeitig die aufklärerischen, emanzipatorischen, universalistischen Denkelemente in sein Spätwerk einführt?

„Es geht darum, den gerade in den angelsächsischen Ländern sehr ausgeprägten Gegensatz *scholarship* und *commitment* zu überwinden und die französische Tradition der Intellektuellen in ihrer Stärke wieder lebendig zu machen: Jemand, der in der politischen Welt interveniert, ohne aber ein Politiker zu werden, der nicht nur aufgrund seiner Zugehörigkeit zur wissenschaftlichen oder literarischen Welt über Kompetenz und Autorität verfügt, sondern auch aufgrund von Werten, die in die Ausübung seiner Profession eingeschrieben sind, wie die Werte von Wahrheit und Uneigennützigkeit.“<sup>1116</sup>

In diesem Zitat macht Bourdieu auf faktischer Ebene klar, dass es deutliche Unterschiede zwischen der intellektuellen Tradition Frankreichs und der anderer Länder gibt. Auf emphatischer Ebene lässt er, zumindest unbewusst, die Eigenständigkeit der Wis-

<sup>1110</sup> Vgl. Schwingel, Intellektuelles Feld, S. 149.

<sup>1111</sup> Bourdieu, Interventionen, S. 274.

<sup>1112</sup> Ebd., S. 273.

<sup>1113</sup> Bourdieus Vorstellung von der Intervention der Intellektuellen in politische Angelegenheiten bedeutet nicht, dass die Wissenschaftler die Autonomie der Forschung aufgeben. Im Gegenteil hat Bourdieu eine recht kritische Haltung zu den „Medienintellektuellen“, die sich aus Gewinndenken heraus der Politik oder den Medien zur Verfügung stellen.

<sup>1114</sup> Ders., Gegenfeuer 2, S. 42.

<sup>1115</sup> Ders., Mechanismen, S. 156. Hier äußert Bourdieu eine Kritik an der „Rückkehr des Individualismus“ aufgrund der Tendenz, die philosophischen Grundlagen und die historischen Errungenschaften des Wohlfahrtsstaates zu zerstören und anstelle der „kollektiven Verantwortung“ die Verantwortung des Individuums zu setzen.

<sup>1116</sup> Ebd., S. 275.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

senschaftstraditionen anderer Länder nicht als gleichberechtigt gelten, weil er der eigenen, zumindest unbewusst, ebenfalls nur nationalspezifischen intellektuellen Tradition, einen universalen Geltungsanspruch verleiht. Dadurch begeht Bourdieu trotz seiner Erfahrung aus den ethnologischen Studien den typischen Fehler, sich mit der Problematik des Kulturrelativismus' nicht genügend auseinander zu setzen. Nach Wimmer postuliert der Kulturrelativismus „die grundsätzliche Unterschiedlichkeit und Gleichwertigkeit aller menschlichen Kulturformen und steht dem Universalitätsanspruch westlicher Wissenschaft [...] kritisch gegenüber“. <sup>1117</sup> Dies gilt nicht nur zwischen westlichen und nichtwestlichen Kulturkreisen, sondern auch auf der Ebene nationaler Kulturen. Galtung z. B. macht auf die Unterschiede im deutschen, englischen, französischen und japanischen Denken aufmerksam. <sup>1118</sup>

Darüber hinaus übersieht er die innerhalb der heutigen Globalisierungsdebatte aufgegriffene Frage nach dem „Spannungsverhältnis von nationalstaatlicher Einbindung und universellem Anspruch“, in dem die Soziologie seit ihrem Entstehen steht. <sup>1119</sup> Archer und Smart argumentieren ähnlich. Die Mehrheit „nationaler“ Soziologien wird von ihren unterschiedlichen kulturellen und intellektuellen Traditionen sowie von ihren politischen Affinitäten geprägt. Dieser regionale Relativismus auf der Basis nichtvergleichbarer Modelle und Daten macht einen Dialog der verschiedenen Sichtweisen unmöglich. <sup>1120</sup> Auch diese Argumentationen implizieren, dass Bourdieus politisch orientierte Wissenschaftskonzeption in der französischen intellektuellen Tradition verwurzelt ist und darum nicht einfach auf andere Gesellschaften übertragen werden kann.

Diese Argumentation zeigt, warum der Vergleich der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus ohne Berücksichtigung der Besonderheiten der deutschen und französischen Soziologietraditionen zu Missverständnissen führen kann. Ich werde im Folgenden versuchen, die Gegensätzlichkeiten ihrer Lebensstilkonzepte aus den Unterschieden zwischen französischer und deutscher Soziologietradition herzuleiten.

---

<sup>1117</sup> Wimmer, Andreas: Die Pragmatik der kulturellen Produktion, S. 121.

<sup>1118</sup> Galtung, Johan: Methodology and Development, Kap. 1.2.

<sup>1119</sup> Vgl. Turner, B.: The Two Faces of Sociology, S. 343-358.

<sup>1120</sup> Archer, Margret: Sociology for One World, S. 131-147.

## Bourdieu und Simmel an den Rändern französischer und deutscher Soziologie

Bourdieu und Simmel greifen eine Reihe gleicher Themenbereiche wie Kultur, Kunst, Geld oder Kapital, Lebensstil etc. auf. Wissenschaftstheoretisch und -geschichtlich beruht die Gegensätzlichkeit ihrer Konzepte darauf, dass Simmel und Bourdieu *in historisch unterschiedlichen Zeiten* und an national unterschiedlichen Orten ihre Soziologien entwickeln. Entgegen der Auffassung, die Wissenschaften seien international,<sup>1121</sup> zeigen die Eigenarten der deutschen und französischen Wissenschaftskulturen ihre prägende Kraft in ihren gegensätzlichen Theoriemodellen, deren gegenseitige Rezeption eine heftige Diskussion auslöste. Die Folge davon ist, wie Schwingel mit Recht andeutet, dass „der Theorietransfer von einer nationalen Wissenschaftskultur in eine andere nicht selten geradezu systematische Missverständnisse mit sich bringen kann, wenn die Vorannahmen, Theorietraditionen und wissenschaftlichen Konfliktlinien, die in einem nationalen Diskussionszusammenhang angelegt sind, naiverweise nicht berücksichtigt werden“.<sup>1122</sup>

Ein typischer Fall hierfür ist die Rezeption der soziologischen Werke Bourdieus, nicht zuletzt seiner Kultur-, Habitus- und Lebensstiltheorie, die eine lebhafte Debatte innerhalb der deutschen Soziologie und Sozial- bzw. Kulturtheorie erweckte. Aus einer mangelnden Beachtung der Standortdifferenz entsteht die Diskrepanz zwischen der Selbsteinschätzung und der Fremdwahrnehmung des bourdieuschen Werkes, die aufmerksam macht auf wissenssoziologisch angelegte Lektüre. Eine Lektüre, die „den intellektuellen wie gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang seiner Theorien und Analysen mit einzubeziehen sucht“.<sup>1123</sup>

Bourdieu seinerseits macht ebenfalls diesen texthermeneutischen Fehler, die Theoriemodelle und die Texte fremder Autoren vom eigenen Standort aus, d. h. von dem für die eigene nationale Denktradition maßgeblichen Standpunkt zu interpretieren. So ist Bourdieus Lesart der Werke von Nietzsche und Beck von Anfang an von dem für die französische Soziologie herrschenden Strukturalismus geprägt und richtet sich daher ideologiekritisch gegen deren Leitidee, den Individualismus.

Es gibt einen entscheidenden Abgrenzungspunkt zwischen französischer und deutscher Soziologie: Während sich die französische Soziologie seit Comte bis Bourdieu strikt von der Philosophie abgrenzt, gilt die Philosophie in der deutschen Soziologie, besonders bei Simmel, als eine ergänzende Partnerin.

Diese gegensätzlichen Geschichten der französischen und deutschen Soziologie sind meines Erachtens ein Schlüssel, um zu verstehen, warum *Bourdieus „soziologischer Imperialismus“* und *Simmels interdisziplinäres Forschungsverfahren* auf methodologischer Ebene kein kommensurables Gegenstück zueinander bilden. Es wäre ein Missverständnis, wenn Bourdieu aufgrund seiner statistischen Daten die dem simmelschen Lebensstilkonzept zu Grunde liegende Individualitätsthese in den Bereich der, an Wissenschaftlichkeit mangelnden, philosophischen Spekulationen einordnen würde. Denn Simmel entwickelte in Abgrenzung zum Positivismus der französischen Soziologie die soziologische Methode des Verstehens.

Ich werde im Folgenden illustrieren, wo die französische und die deutsche Soziologietradition in einem fundamentalen Gegensatz zu einander stehen und woran das liegt. Ich hebe zwei Sachverhalte hervor. Erstens, Bourdieu übernimmt als Durkheim-Schüler vielfach die durch Durkheim institutionalisierte und etablierte Soziologiedisziplin. Zweitens, Simmel und Durkheim entwickelten gerade über den Austausch

<sup>1121</sup> Vgl. Lepenies, Geschichte, Band 3, S. 329.

<sup>1122</sup> Vgl. Schwingel, Bourdieu, S. 18ff.

<sup>1123</sup> Ebd., S. 19.

ihrer Soziologieverständnisse hinaus zwei ganz gegensätzliche, konkurrierende nationale Soziologien.

### **Subjektivismus vs. Objektivismus: zwei Soziologiegeschichten im Vergleich**

Durkheim und Simmel bildeten, als Gründerväter der französischen und deutschen Soziologie, über ihre unterschiedlichen Methoden und Aufgabenbestimmungen der Soziologie hinaus zwei konkurrierende, national-soziologische Traditionen aus, deren unterschiedliche Wissenschaftsverständnisse zum ersten Positivismusstreit führten.

Durkheim etablierte die französische Soziologie um der Institutionalisierung willen in der durch den „orthodoxen Konsensus“ gekennzeichneten Tradition von Objektivismus, Positivismus und Funktionalismus. Im Vordergrund dieser Tradition steht der Primat objektiver sozialer Struktur vor dem subjektiven menschlichen Handeln. Orientiert an naturwissenschaftlichen methodischen Verfahren, machte Durkheim den Positivismus bzw. Empirismus als einzig verlässliches wissenschaftliches Verfahren geltend. Insofern strebte er nach einer strikten Trennung der Soziologie von der Philosophie, besonders von der damals herrschenden Lebensphilosophie Bergsons, dessen Theoriekonzepte sich auf metaphysische Spekulationen gründeten.

Simmel dagegen gründete, neben Weber und Tönnies, die deutsche Soziologie auf der Basis der Verstehensmethode, deren Ziel darin besteht, die soziale Wirklichkeit in ihrer Sinnhaftigkeit zu deuten und zu verstehen. Im Gegensatz zur französischen Soziologie stellt die deutsche Soziologie das sinnzuschreibende menschliche Verhalten als Keimzelle für die Kristallisation sozialer Strukturen und Systeme in den Mittelpunkt ihrer Gesellschaftstheorie. Im Hinblick darauf vertritt Simmel eine dem „Methodenpluralismus“ und der „interdisziplinären Forschung“ zugewandte Wissenschaftskonzeption, in der die Soziologie und die Philosophie als sich arbeitsteilig ergänzend angesehen werden.

Daraus bildete sich ein fundamentaler Gegensatz zwischen der positivistischen französischen Soziologie und der durch Ideologiebildung und philosophische Spekulation gekennzeichneten, spiritualistischen deutschen heraus. Der zeigt sich bis heute in ganz unterschiedlichen Theoriekonzepten zwischen französischen und deutschen Autoren. Lepenies folgend, sitzt die Prägekraft dieses Gegensatzes so tief, dass „die Besonderheiten der jeweiligen nationalen Soziologie in der andern kein wirkliches Pendant“ finden.<sup>1124</sup> So gibt es nach Aron in Deutschland kein Gegenstück zum durkheimischen „Soziologismus“, vielmehr existiere die Tradition der Gegensätze in den beiden Soziologien.<sup>1125</sup> Das wurde auch durch den vielfachen Austausch zwischen ihren Wissenschaftskulturen und Disziplintraditionen nicht aufgehoben, sondern aufgrund ihres Identitätsstrebens noch verstärkt.<sup>1126</sup> So lässt sich sagen: Ohne die Rezeption der deutschen Soziologie hätte Durkheim damals sein Gegenprogramm der positivistischen französischen Soziologie nicht entwickeln können.

Dieser knappe Überblick über das Konkurrenzverhältnis zwischen französischer und deutscher Soziologie macht verständlich, warum Bourdieu ehrgeizig versucht, die überlieferten, konkurrierenden Theorietraditionen von Objektivismus und Subjektivismus in den Sozialwissenschaften zu überwinden. Aufgrund seiner Standortgebundenheit gelingt ihm das nur unvollkommen. Damit stellt er die Positionen von Durkheims und Simmels Soziologien im Grunde wieder her. Um dies zu verdeutlichen, werde ich die Grundlage der Soziologie Bourdieus kurz darstellen.

<sup>1124</sup> Lepenies, *Geschichte*, Bd. 1, S. XXIV.

<sup>1125</sup> Vgl. Aron, R.: *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, S. 152f.

<sup>1126</sup> Vgl. ebd., S. XXV.

### Bourdieu's Soziologie jenseits von Objektivismus und Subjektivismus

Innerhalb der Sozialwissenschaften stehen die beiden Theorietraditionen, Objektivismus und Subjektivismus, immer in einem Konkurrenzverhältnis um die bessere Wissenschafts- und Erkenntnistheorie sowie die bessere Methodologie. Die Kontroverse zwischen beiden Theorien gelangte zu einem Wendepunkt durch die seit dem letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts entstandene akademische Bewegung des „Cultural turn“, verstanden als eine konzeptuelle Neuorientierung der Sozialwissenschaften in Richtung kulturwissenschaftlicher und kulturtheoretischer Argumente und Schwerpunkte. Dieser Paradigmenwechsel leitet sich aus der durch interpretative und konstruktivistische Ansätze verbreiteten Überlegung ab, dass der Ausgangspunkt für die Erkenntnis der sozialen Welt nicht das System „sozialer Tatsachen“ im durkheimschen Sinne ist, sondern die „Interpretation“ der Bedeutungs- und Sinnstruktur, in der sich die soziale Welt reproduziert.<sup>1127</sup> Diese Ansätze halten die photographische Wiedergabe der Wirklichkeit für unmöglich und wenden sich insofern gegen jegliche Form der Abbildtheorie. Sie gehen stattdessen davon aus, dass die Erkenntnis der sozialen Welt im Grunde die *Frage der Interpretation und Konstruktion* ist. Diese „interpretative Wende“<sup>1128</sup> hat in der Soziologie eine weitreichende Konsequenz: Der durch die Kombination von Objektivismus, Positivismus und Funktionalismus gekennzeichnete orthodoxe Konsens verlor an Hegemonie.

Hier muss ich noch einmal betonen, dass Bourdieu einen maßgeblichen Beitrag zu dieser akademischen Bewegung des „Cultural turn“ leistet, gerade durch seine „kulturtheoretische Praxeologie“, die eine Reihe der in den Sozialwissenschaften gängigen Gegensatzpaare zu überwinden sucht.<sup>1129</sup> Im Vordergrund dieser „neostrukturalistischen“ Theorie der Praxis steht sein Habituskonzept zur Überwindung des Dualismus' von Subjektivismus und Objektivismus auf wissenschafts- und erkenntnistheoretischer Ebene. Den Schatten der Soziologie Durkheims zu überwinden, nämlich die deterministischen Sichtweisen des Objektivismus', die Akteure als einfache Träger sozialer Struktur und das individuelle Handeln als Manifestation des sozialen Zwangs zu betrachten, soll diesem Konzept dadurch gelingen, dass es die Akteure *weder* als freie Subjekte *noch* als determinierte Automaten begreift und das individuelle Handeln unter „konstitutiven und konstituierenden“ Aspekten analysiert.

Dennoch stößt Bourdieus Habituskonzept an die Kritik, *mehr* den Subjektivismus überwunden zu haben, als den Objektivismus. Der Grund ist, dass Bourdieu durch die Überbetonung der Machtstruktur, wie oft erwähnt, versäumt, ein ausgearbeitetes Konzept von „Subjektivität“ vorzulegen. Immer wieder betont Bourdieu seine Erkenntnis, dass eine autonome Subjektivität deswegen nicht existiert, weil sich der Handelnde den Zwängen und Einschränkungen gesellschaftlicher Machtstrukturen niemals entziehen kann. Dass das Gewicht seines Habituskonzeptes mehr auf den Objektivismus gelagert ist als auf den Subjektivismus, verweist darauf, inwieweit die Theorietradition der Durkheim-Schule Bourdieus Soziologie beeinflusst. Das zeigt auch, dass die Theorieproduktion eines Autors von seiner Gebundenheit an eine nationale soziologische Tradition abhängt. Als Nachfolger der Durkheim-Schule hat Bourdieu das soziologische Erbe Durkheims, die vom Objektivismus bzw. Strukturalismus, Positivismus und Funktionalismus geprägte Denktradition offenbar nicht hinter sich gelassen.<sup>1130</sup>

<sup>1127</sup> Vgl. Reckwitz, *Autopoiesis*, S. 20ff.

<sup>1128</sup> Vgl. Rabinow, Paul/Sullivan, William, M. (Hg.): *Interpretative Social Science*.

<sup>1129</sup> Z. B. die von Freiheit und Determination, Individuum und Gesellschaft, Lebenswelt und System, Interaktionismus und Funktionalismus, Phänomenologie und Strukturalismus etc. Vgl. Schwingel, Bourdieu, S. 36.

<sup>1130</sup> Bourdieu bemerkt den Einfluss von Durkheim und dessen Schule auf die französische Soziologie: „Es leben heute alle Wissenschaften vom Menschen im Hause Durkheims, auch wenn sie es nicht wissen, weil sie durch die Hintertür eingetreten sind.“ Dies scheint aber auch Bourdieu selbst zu betreffen. Vgl. Bourdieu,

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Bourdieu's Abneigung gegen jegliche Subjektphilosophie ist ein eindeutiger Verweis auf die Beeinflussung durch die vom Objektivismus gekennzeichnete Soziologie Durkheims, die vom Primat sozialer Strukturen vor subjektivem Handeln ausgeht. Durkheim selbst kritisiert die subjektivistische Spontansozio­logie in der durch das interpretative Paradigma gekennzeichneten hermeneutischen Tradition der phänomenologischen (Schutz und Husserl), ethnomethodologischen und interaktionistischen Ansätze als „wissenschaftlich unzureichend“. Denn soziale Praxis ist niemals spontan oder subjektiv, unterliegt auf unbewusster Ebene vielmehr dem Zwang der objektiven Strukturen wie der Regeln, Funktionen, Gesetze, die unabhängig von den Primärerfahrungen der Akteure existieren. Für Durkheim und seine Schule war darum die objektive soziologische Erkenntnis gleichbedeutend mit der Untersuchung der Struktur sozialer Konstitutionsbedingungen jenseits unmittelbarer und praktischer Primärerfahrungen einzelner Akteure.

Bourdieu's Habituskonzept überwindet diese objektivistische Denkweise Durkheims nicht vollständig, wenn er hervorhebt, dass die Autonomie individuellen Handelns nur innerhalb der Grenze des Habitus möglich ist. Meines Erachtens sind die Einflüsse der Durkheim-Schule auf Bourdieu's Soziologie die Erklärung dafür, warum der Vergleich der Lebensstilkonzepte von Bourdieu und Simmel unausweichlich über das Problem der „Inkommensurabilität“ hinaus in die Diskussion um die eigenständige Identität der französischen bzw. deutschen Soziologie einmündet. Es geht dabei um drei für Bourdieu's Soziologie charakteristische Merkmale, die auf Durkheim zurückgehen: erstens um den Bruch mit subjektivistischen Handlungsansätzen, besonders der Existenzphilosophie; zweitens um den systematischen Bezug auf die empirische Feldforschung in einer kooperativen Beziehung mit Ethnologie und Geschichte; drittens um die Epistemologie, die wissenschaftstheoretische Fragestellungen „nicht in philosophisch-begrifflicher Natur“, sondern anhand einer historischen Untersuchung der tatsachenorientierten Wissenschaft und ihrer Forschungspraxis erörtert. Gemeinsam ist diesen drei Merkmalen das Streben nach Wissenschaftlichkeit durch den Empirismus und den Positivismus.

Simmels Lebensphilosophie seiner dritten Schaffensphase ist von der Existenzphilosophie Bergsons beeinflusst. Es ist bezeichnend, dass Durkheim im Konkurrenzverhältnis zu dieser, damals herrschenden Existenzphilosophie Bergsons die Analyse und Erklärung gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse „ohne Subjekt“ zum Gegenstand seiner objektivistischen Soziologie macht. Aus dieser Tatsache erklärt sich, warum Bourdieu's und Simmels Soziologien zueinander quer liegen. Wie ich weiter unten zeigen werde, versuchte Durkheim, die philosophischen Fragestellungen auf der Ebene metaphysischer Spekulationen auf den Boden empirisch überprüfbarer sozialer Tatsachen zu holen.<sup>1131</sup> Bourdieu's Soziologie steht in dieser soziologischen Tradition der Durkheim-Schule: „Die Soziologie hat sich mit dem Ehrgeiz entwickelt, der Philosophie einige ihrer Probleme zu rauben, das häufig mit der Philosophie verbundene prophetische Projekt aber fallen zu lassen.“<sup>1132</sup> Ohne Durkheim hätte Bourdieu nicht den Versuch unternommen, Kants philosophische Ästhetik auf den Boden der gesellschaftlichen Urteilskraft zu stellen und die philosophische Konzeption des Geschmacks als nichterklärbare Gabe an eine Person als Mythos zu entlarven.

Um den Hintergrund der unterschiedlichen Lebensstilkonzepte weiter auszuleuchten, die Traditionen der französischen und der deutschen Soziologie, ist es sinnvoll, der Begegnung von Durkheim und Simmel nachzugehen.

---

Pierre/Passeron, Jean-Claude: Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945, S. 501.

<sup>1131</sup> Vgl. Schwingel, Bourdieu, S. 22.

<sup>1132</sup> Bourdieu, Soziologische Fragen, S. 49.



## Über metaphysische Spekulation

Simmel leistet nach Lichtblau<sup>1133</sup> einen besonderen Beitrag zur Klärung der logischen Grundlagen einer „interpretativen“ Sozial- und Kulturwissenschaft sowie der Entwicklung einer ihr zugrunde liegenden „Methode des Verstehens“. Diese Anerkennung gilt Simmels konstruktivistischer Wissenschaftskonzeption, die den relativen und fragmentarischen Charakter jeglicher Wirklichkeitserkenntnis betont und die interdisziplinäre Forschung und den dazugehörigen Methodenpluralismus vorzieht.<sup>1134</sup> Dabei sucht er die Möglichkeiten, den fragmentarischen Charakter einzelwissenschaftlicher Analysen zu überwinden, in der Metaphysik, in der es eine große Anzahl empirisch nicht klärbarer Fragen gibt.<sup>1135</sup> Darüber hinaus fasst Simmel die Nützlichkeit der Philosophie in zwei Gedankenschritten zusammen: Einerseits kann sie die Bedingungen, Grundbegriffe und Voraussetzungen der Einzelforschungen sowohl herausarbeiten wie bereitstellen und andererseits die fragmentarischen Daten der Empirie zu einem Gesamtbild ergänzen und sie dabei nach ihren Sinn, Zweck und Wert befragen. Nur „auf dem *metaphysischen Wege*“ ist „ein vollendetes Weltbild nach durchgehenden Prinzipien anzustreben“.<sup>1136</sup> So leitet Simmel aus dem vorläufigen und fragmentarischen Charakter jeder einzelwissenschaftlichen Erkenntnis die Berechtigung und die Notwendigkeit zur philosophischen Spekulation ab:

„[...] die Unbefriedigung an dem fragmentarischen Charakter der Einzelerkenntnisse, an dem frühen Ende der sachlichen Feststellbarkeiten und der Beweisreihen führt zu der Ergänzung dieser Unvollkommenheiten mit den Mitteln der Spekulationen; und eben dieselben dienen dem parallelen Bedürfnis, die Zusammenhanglosigkeit und gegenseitige Fremdheit jener Reiche zur Einheit eines Gesamtbildes zu ergänzen.“<sup>1137</sup>

Simmel macht in seiner zweiten Schaffensphase das Verstehen der konstitutiven Sinnzusammenhänge zur Methode der Soziologie und distanziert sich vom naturwissenschaftlich orientierten Positivismus seiner ersten Schaffensperiode. Hier schlägt die klassische deutsche Soziologie einen anderen Weg ein als die positivistisch orientierte französische Durkheims. Daraus ergibt sich, noch vor dem Ersten Weltkrieg, der erste Positivismusstreit zwischen französischer und deutscher Soziologie, zu dem Durkheim und Simmel mit ihren unterschiedlichen Soziologieverständnissen maßgeblich beigetragen haben. In diesem Methodenstreit vertreten beide Autoren Positionen, die durch die akademische Bewegung der „kulturalistischen bzw. interpretativen Wende“ debattiert werden: Durkheim den strukturalistisch angelegten Objektivismus und Simmel den von der Hermeneutik und Phänomenologie inspirierten Subjektivismus.

Berücksichtigt man diese wissenssoziologischen Hintergründe, so versteht man, warum Bourdieu bei seiner Untersuchung des Lebensstils die *Idee der transzendentalen Subjektivität* als ideologische Fiktion zur Rechtfertigung sozialer Ungleichheitsverhältnisse zu entlarven versucht. Der Ausgangspunkt dieses politisch inspirierten Dekonstruktivismus' Bourdieus ist das „Ende der Metaphysik“. Durch die Beseitigung metaphysischer Spekulationen gelingt es Bourdieu, in der Praxis der Akteure die soziale Struktur aufzufinden und das Subjekt zu dezentrieren. Dazu legt er empirische

<sup>1133</sup> Lichtblau, Klaus: Das Verstehen des Verstehens, S. 30.

<sup>1134</sup> Diesen wissenschaftstheoretischen Standpunkt äußert Simmel in der Vorrede zur *Philosophie des Geldes*, dass die historische Erscheinungsform des Geldes als Zugang zur Wirklichkeitserkenntnis der Moderne nicht nur nationalökonomisch, sondern auch soziologisch, psychologisch, ästhetisch etc. untersucht werden kann.

<sup>1135</sup> Die Fragen nach der Genese der Kultur, dem Sinn und Zweck menschlichen Lebens oder nach den transzendentalen Bedingungen der Wechselwirkung etc. sind typische Beispiele dafür.

<sup>1136</sup> Lichtblau, Verstehen, S. 31.

<sup>1137</sup> Simmel, Soziologie, S. 20.

Belege vor. Simmels Lebensstilkonzept dagegen setzt auf der Basis metaphysischer Voraussetzungen und Spekulationen große Hoffnung auf das gegen die sozialen Machtstrukturen widerstandsfähige autonome Subjekt, ohne dabei entsprechende empirische Forschungen durchzuführen. Als tragfähig erweist sich sein voluntaristisches Lebensstilkonzept nach den Ergebnissen der neueren Lebensstilforschung in Deutschland, die der „Zentrierung auf das Selbst“ große Bedeutung beimisst.

Diese Gedankengänge weisen darauf hin, dass der Vergleich der Lebensstilkonzepte von Bourdieu und Simmel einer komparativen Untersuchung der unterschiedlichen Institutionalisierungs- und Disziplingeschichte französischer und deutscher Soziologie bedarf, die sich spiegelbildlich zunächst in der Verbindung später in der Abgrenzung zwischen Durkheim und Simmel niederschlägt. Für den Vergleich der beiden Soziologien werde ich im Folgenden zunächst die akademische Bewegung der kulturalistischen und interpretativen Wende näher darstellen. Einen besonderen Beitrag hierzu leistet Bourdieu mit seiner Kulturtheorie, die zwei Entwicklungen innerhalb der Soziologiegeschichte zu überwinden versucht: die in der Durkheim-Schule verwurzelten objektivistischen und die auf die Verstehenssoziologie Simmels und Webers zurückgehenden subjektivistischen Ansätze.

### Zur kulturalistischen Wende

Ende der 1970er Jahre diagnostizierten Rabinow und Sullivan eine Transformation der methodischen und konzeptuellen Grundlagen der Sozialtheorie als „interpretative Wende“.<sup>1138</sup> Seither hat sich die Annahme in der zeitgenössischen Sozialtheorie und auch in der Forschungspraxis durchgesetzt, dass „die soziale Welt nicht mehr als ein System ‚sozialer Tatsachen‘ verstehbar ist, sondern erst auf der Grundlage eines Nachvollzugs der Sinnzuschreibungen und Sinnzusammenhänge ihrer Teilnehmer begriffen werden kann, die sich ihrerseits ihre Wirklichkeit deutend erschließen“.<sup>1139</sup> Bohman, Hiley und Schusterman vertreten in ihrem Sammelband *The Interpretative Turn* die gleiche Ansicht, dass die soziale Welt das „Produkt oder Konstrukt von sozialen Interpretationen, Begriffsnetzen und Selbstverständnissen“ ist,<sup>1140</sup> die in diskursiven und kulturellen Praktiken erzeugt und reproduziert werden und einen gemeinschaftlich geteilten Sinnhorizont konstituieren: „Wer und was wir sind, was wir tun und wie und was die (soziale) Welt ist, hängt entscheidend und geradezu ‚essentiell‘ davon ab, wie wir uns und unsere Welt verstehen und deuten. Es gibt keine Daten oder Fakten, die deutungs- oder interpretationsfrei wären, es gibt keine intelligible Welt hinter unseren Deutungen.“<sup>1141</sup>

Einverstanden mit dieser, durch die angelsächsischen interpretativen Ansätze verbreiteten Erkenntnisweise sozialer Welt als Produkt kollektiver Sinnsysteme sind die deutsche konstruktivistische Theorieperspektive im Umkreis der Systemtheorie Luhmanns und die unter dem Schlagwort „Cultural turn“ bekannt gewordene kulturwissenschaftliche Theorieperspektive der strukturalistischen und semiotischen Tradition, zu deren Vertiefung Bourdieus Kulturtheorie maßgeblich beigetragen hat. Gemeinsam ist diesen interpretativen, konstruktivistischen und kulturwissenschaftlichen Theorien die Kritik am objektivistische Theorieansätze bevorzugenden Positivismus und Empirismus in Gestalt quantitativer standardisierter Sozialforschung.

Der Positivismus bzw. Empirismus als einzigem wissenschaftlichem Forschungsverfahren verlor an Geltung, nachdem Kuhn mit seinem Essay *Die Struktur wissenschaft-*

<sup>1138</sup> Vgl. Rabinow/Sullivan, *Social Science*.

<sup>1139</sup> Reckwitz, Andreas/Sievert, Holger (Hg.): *Aber irgendwann wechselt die Farbe*, S. 11.

<sup>1140</sup> Bohman, James/Hiley, David/Shusterman, Richard (Hg.): *The Interpretative Turn*.

<sup>1141</sup> Rosa, Hartmut: *Operatives Paradigma und objektiver Geist*, S. 158.

licher Revolutionen eine entscheidende Wende in der Wissenschaftstheorie einleitete. Dort betont Kuhn, dass der Paradigmenwechsel auch in den vermeintlich „harten“ Naturwissenschaften „ein psychologisches und soziologisches Moment der ‚Bekehrung‘“<sup>1142</sup> ist, wobei „jedes Paradigma mit einer ganz bestimmten ‚Art und Weise, die Welt zu sehen und die Wissenschaft in ihr auszuüben‘, verknüpft ist“.<sup>1143</sup> Mit der Betonung des soziokulturellen Moments in der naturwissenschaftlichen Forschungslandschaft trägt Kuhn zum Paradigmenwechsel von logisch-positivistischer zu postempirischer Wissenschaftstheorie bei. Zentral in *postempirischer* Wissenschaftstheorie ist die These, dass wissenschaftliche Praktiken eine hermeneutische Aktivität sind, und darum eine interpretationsfreie Konstatierung von Tatsachen unmöglich ist. In Abgrenzung zum Empirismus, der die Sozialwissenschaften analog zu den nomologisch-kausalen Verfahren der Naturwissenschaften aufzufassen versucht, anerkennt der Postempirismus gegen jegliche Art naturalistischer Abbildtheorie die Bedeutung der Interpretation für die Forschungspraxis, ohne aber mit der phänomenologischen und hermeneutischen Position identisch zu sein.<sup>1144</sup> Die postempirische Wissenschaftstheorie akzeptiert den Theorie- und Methodenpluralismus in den Sozialwissenschaften je nach Beschreibungsebene, Erkenntnisziel und Geltungsanspruch etc.

Wie eingangs dieses Kapitels kurz skizziert, entsteht diese interpretative Wende, als die durch die Kombination aus Objektivismus, Positivismus und Funktionalismus gekennzeichnete gängige Sozialtheorie durch die Bedeutung interpretativer Theorieansätze und die Angriffe postempirischer Wissenschaftstheorie an Einfluss verliert. Hauptzielscheibe der Angriffe ist der Ausgangspunkt objektivistischer Sozialtheorien, die „Determiniertheit des menschlichen Handelns durch soziale Strukturen“. Gegen diese „deterministische und positivistische“ Auffassung des Handelns setzen die von der Hermeneutik und Phänomenologie inspirierten, subjektivistischen Theorieansätze die „zielgerichtet und reflexiv handelnden Akteure“, die „mit sozialen Zwängen kompetent umzugehen und sie qua Aushandlung zu verändern“ wissen.<sup>1145</sup> Im Fokus der „Subjektivität“ sozialer Akteure entsteht ein völlig anderer, heuristischer Zugang zur Wirklichkeitserkenntnis: Die Theoretiker dieser subjektivistischen Ansätze definieren die soziale Wirklichkeit nicht als einen „externen“ Gegenstand, sondern als ein subjektiv erlebtes Konstrukt,<sup>1146</sup> oder als „Ergebnis von Sinnzuschreibungen und Interpretationsleistungen handelnder Subjekte“.<sup>1147</sup> Im Mittelpunkt dieser methodologischen Perspektive steht die dem Verstehen zugewiesene Sinn- und Bedeutungsdimension“, mit der „das methodische Selbstverständnis der empirisch-analytischen Wissenschaft immer wieder angreifbar“ bleibt.<sup>1148</sup>

Die bis jetzt dargestellten objektivistischen und subjektivistischen Sozialtheorien finden ihre jeweiligen Wurzeln in der französischen Soziologie Durkheims und der deutschen Simmels. Nicht zufällig führte die Frankfurter Schule nach dem Zweiten Weltkrieg den zweiten Positivismusstreit mit der französischen Soziologie. Ein Baustein dieser Debatte war die akademische Beziehung zwischen Durkheim und Simmel.

---

<sup>1142</sup> Ebd., S. 162.

<sup>1143</sup> Ebd., S. 161.

<sup>1144</sup> Ein Überblick über den Empirismus und Postempirismus gibt Vielmetter, Georg: Postempiristische Philosophie der Sozialwissenschaften, S. 50ff.

<sup>1145</sup> Vgl. Mottier, Praxis, S. 127.

<sup>1146</sup> Vgl. ebd., S. 127.

<sup>1147</sup> Jung/Müller-Doohm, Einleitung, S. 21.

<sup>1148</sup> Vgl. ebd., S. 10ff.

## Philosophie als Gegner oder Partner der Soziologie?

Die soziologische Disziplin Durkheims orientiert sich am Objektivismus, Positivismus und Funktionalismus und die strebt eine Wissenschaftlichkeit vergleichbar der der Naturwissenschaften an. Der Gegenstand der Soziologie soll sich auf empirische, „kausal erklärbare“ soziale Tatsachen ohne metaphysische Spekulationen beschränken. Sie ist nur an der empirischen Forschung orientiert. Durkheim ist Protagonist des orthodoxen Konsenses, der „sozialtheoretische Fragen nach den Eigenschaften von Handeln, Sinn und Subjektivität in andere Disziplinen, besonders die Philosophie delegiert“. <sup>1149</sup> Damit wertet Durkheim die Wissenschaftlichkeit der Verstehensmethode in der klassischen deutschen Soziologie Webers und Simmels ab. Nicht einverstanden ist Durkheim mit der methodologischen Konzeption der simmelschen Soziologie, die die Nützlichkeit der metaphysischen Spekulation propagiert.

Demgegenüber lehnt Simmel den Geltungsanspruch des Positivismus', einzig verlässliches wissenschaftliches Verfahren zu sein, ab. Der Grund hierfür ist seine Einsicht in den fragmentarischen und relativen Charakter aller Wirklichkeitserkenntnis. So erklärt Simmel, dass „Wahrheit eine *Relation* von Inhalten zueinander bedeutet, deren keiner für sich sie besitzt, gerade wie kein Körper für sich schwer ist, sondern nur im Wechselverhältnis mit einem anderen“. <sup>1150</sup> Für Simmel stellt sich jede Wissenschaft nur als eine Methode dar, mit ihrer Disziplin ein Fragment der Wirklichkeit begreiflich zu machen. Insofern ist jede von einer einzelnen Forschungsmethode hervorgebrachte Erkenntnis fragmentarisch und unvollkommen, vorläufig und revisionsbedürftig. Die Alternative besteht in der Anwendung interdisziplinärer Forschungsmethoden, wenn sich unterschiedliche Fachbereiche „arbeitsteilig“ zueinander verhalten. <sup>1151</sup>

Inwieweit der Methodenpluralismus für die ganzheitliche Erfassung der Dinge notwendig ist, beschreibt Simmel so: „[...] wie ein Gedicht nicht nur eine literaturgeschichtliche Tatsache ist, sondern auch eine ästhetische, eine philologische, eine biographische; wie überhaupt der Standpunkt *einer* Wissenschaft, die immer eine arbeitsteilige ist, niemals die Ganzheit einer Realität erschöpft [...]“. <sup>1152</sup> Darum kann keine einzelne fachspezifische Wissenschaft den alleinigen und allein ausreichenden Weg zur Erkenntnis beanspruchen. Nur „unter diesem Vorbehalt kann sie prinzipiell der Ganzheit menschlicher Existenz eine Erkenntnismöglichkeit gewähren“. <sup>1153</sup>

Im Hinblick auf die „Unangemessenheit des einzelnen Paradigmas“ für die ganzheitliche Erfassung der Dinge <sup>1154</sup> betont Simmel die Nützlichkeit der Philosophie als Lieferantin metaphysischer Spekulation, mit deren Hilfe die fragmentarischen Erkenntnisse über die Wirklichkeit zu einem verständlichen Gesamtbild gefügt werden können. Die Methode des Verstehens setzt Simmel konkret für sein Verständnis der Moderne ein, wobei die überspitzten *Ambivalenzen* und *Paradoxien* des menschlichen Lebens wie die Koexistenz von Chaos und Ordnung, Rationalität und Irrationalität, Vernunft und Gewalt etc. nicht mittels des auf den logischen Empirismus angewiesenen Positivismus', sondern nur intuitiv erfasst werden können. Das war der Grund, warum sich Simmel der spiritualistischen Lebensphilosophie Bergsons zuwandte, von der sich die Soziologie Durkheims strikt abgrenzt.

So wird klar, dass dem Gegensatz zwischen der positivistischen Soziologie Durkheims und der spiritualistischen Simmels eine gegensätzliche Stellung zur Philosophie zugrunde liegt. Sieht Simmel Philosophie und Soziologie in einem sich ergänzenden

<sup>1149</sup> Mottier, Praxis, S. 128.

<sup>1150</sup> Gassen, Kurt/Landmann, Michael: Buch des Dankes an Georg Simmel, S. 118.

<sup>1151</sup> Vgl. Dahme, Abgrenzungsproblem, S. 226f.

<sup>1152</sup> Simmel, Philosophie des Geldes, S. 11.

<sup>1153</sup> Ebd., S. 188.

<sup>1154</sup> Vgl. Schnabel, P. E.: Positivismus, Ästhetizismus, Impressionismus und Hegelianismus, S. 313.

Verhältnis, so trennt Durkheim seine positivistische Soziologie von jeglicher Art Philosophie und metaphysischer Spekulation. Dennoch war das Verhältnis der französischen Soziologie zur Philosophie, Bourdieu zufolge, viel ambivalenter, als man denkt.

### Philosophische Vergangenheit der Soziologie Durkheims

Bourdieu und Passeron stellen in ihrem Aufsatz *Soziologie und Philosophie* die These auf, dass die französische Soziologie seit der Durkheim-Schule bis heute eine „alte und ehrwürdige Tradition philosophischer Spekulation“ hat, anders als die gängige Meinung, es gäbe eine strenge Abgrenzung beider Disziplinen.<sup>1155</sup> Sie fragen: „Handeln viele der Beschreibungen, die den Anschein erwecken, als befassen sie sich mit Tatsachenfeststellung in der Geschichte französischer Soziologie, tatsächlich von einer epistemologischen Frage, die niemals formuliert wird?“<sup>1156</sup> Mit dieser Fragestellung versuchen beide Autoren das von Durkheim gezeichnete Bild der französischen Soziologie als einer positivistischen Disziplin, die niemals epistemologische oder existenzialistische Fragen, sondern nur soziale Tatbestände behandelt, als trügerisch zu entlarven.

Beiden zufolge entsteht dieser Anschein bei dem Versuch Durkheims, die Soziologie dogmatisch auf die empirische Forschung einzuschränken, um so jegliche Art existenzialistischer und spiritualistischer Fragen in die Philosophie zu verbannen. Tatsächlich verberge das durkheimische positivistische Programm der Soziologie eine „metaphysische Dunkelheit“. Bei der Behandlung spezifischer soziologischer Themen wie Religion und Moral musste er zwangsläufig die metaphysischen Bedingungen dieser historischen Erscheinungen hinterfragen. Warum entwickelt Durkheim dann aber die positivistisch orientierte, französische Soziologie als Gegenmodell zu der von ihm als unwissenschaftlich bezeichneten Verstehenssoziologie?

Eine befriedigende Antwort auf diese Frage finden Bourdieu und Passeron in der Geschichte der Institutionalisierung der französischen Soziologie. Hintergrund ist der Konkurrenz- und Machtkampf im institutionellen Rahmen der Universität, den Durkheim für die erfolgreiche Durchsetzung seines Plans führen musste: Die Soziologie als eine positive und unabhängige Wissenschaft zu begründen und die institutionelle Legitimität dieser neuen Disziplin von den anderen Disziplinen anerkennen zu lassen, besonders von der damals innerhalb der akademischen Hierarchie dominierenden Philosophie.<sup>1157</sup> Durkheim bemühte sich um eine streng naturwissenschaftlich orientierte soziologische Methodologie im Zeichen von Objektivismus, Positivismus und Empirismus, was automatisch zur Abgrenzung von der Philosophie und einer anderen soziologischen Strömung führt: der philosophisch orientierten Handlungstheorie seiner außeruniversitär tätigen, unabhängigen Konkurrenten wie Le Play, Tarde, Worms.

Die „strenge“ Trennung von Soziologie und Philosophie und die Ablehnung jeglicher philosophischer Spekulationen in der soziologischen Theoriebildung waren, Karady zufolge,<sup>1158</sup> Durkheims Strategie, in den Machtkämpfen mit seinen Konkurrenten sein Vorhaben, die Soziologie als unabhängige Wissenschaft zu etablieren, erfolgreich durchzusetzen. Bourdieu weist darauf hin, dass Durkheim allein aus strategischen Gründen anfänglich eine enge Beziehung zwischen seiner Soziologie und der Philosophie akzeptierte. In dieser Phase rezipierte er auch die mit philosophischer Theorie

<sup>1155</sup> Vgl. Bourdieu/Passeron, *Philosophie*, S. 538f.

<sup>1156</sup> Ebd., S. 498.

<sup>1157</sup> Vgl. Schwingel, Bourdieu, S. 21. Damals standen Philosophie und Soziologie in Konkurrenz um die Erklärungshoheit der sozialen Welt.

<sup>1158</sup> Karady, Victor: Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie, S. 206.

dition vertraute, deutsche Soziologie – besonders Simmel. Aber schon bald grenzt er die französische Soziologie mit ihrer nun ausschließlich naturwissenschaftlich orientierten Methodik von der deutschen Soziologie ab, die aus der Neukantianismus-Debatte um die methodologische Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften die Methode des Verstehens entwickelt.

Es ist bezeichnend, dass Bourdieu trotz der Aufdeckung der engen Beziehung zwischen Soziologie und Philosophie in der französischen Soziologiegeschichte zwei Besonderheiten der Durkheim-Soziologie beibehält: die strikte Trennung der Soziologie von der Philosophie und die Fundierung der Theorie auf empirischer Forschung. Wie Durkheim betrachtet Bourdieu jede Art metaphysischer Spekulation, die Simmel in die Sphäre der nicht logisch beweisbaren Mythen einordnen würde, als Rückfall in die Scholastik.<sup>1159</sup> Als „Mythenjäger“ versucht er die wissenschaftlich nichterklärbaren Mythen wie den „reinen Blick“ des Künstlers als „faktisch nicht fundierte“ Illusionen zu entlarven und die ideologische Funktion solcher Mythen für die Reproduktion bestehender gesellschaftlicher Strukturen zu enthüllen.

Jedoch scheint diese Haltung Bourdieus ein Spezifikum der französischen Soziologie zu sein, wie Adorno im Zweiten Positivismusstreit bemerkt.<sup>1160</sup> Verhaftet in der Vorstellung von „objektiv wissenschaftlicher Gültigkeit“, verweigern sich die Positivisten der französischen Soziologie der Philosophie aufgrund ihres „spekulativen“ Charakters.<sup>1161</sup> Sie setzen die Spekulation mit „subjektiver Willkür“, dem „Subjektivismus“ gleich.

Adorno kritisiert, dass die französische positivistische Wissenschaftskonzeption „ihrerseits subjektivistisch“ sei, weil sie „im unverdrossenen Kampf gegen Mythologie“ die Wissenschaft mythologisiere.<sup>1162</sup> Für Adorno ist die Gesellschaft „verstehbar und unverstehbar in eins“. Der Positivismus scheitert daran, die, von Baumann als unaufhebbar bezeichneten, Ambivalenzen, Widersprüche und Konflikte menschlicher Existenz, die Wirklichkeitssphäre des nicht logisch erklärbaren Irrationalen zu erkennen, weil ihre epistemologische Grundlage von dem Prinzip der logischen und empirischen Erklärbarkeit ausgeht.

Adornos Kritik am Positivismus der französischen Soziologie impliziert die Frage nach dem Prozess der Herausbildung des Gegensatzes zwischen beiden Soziologien. Mit dieser Frage bewegen wir uns auf die Beziehung von Durkheim und Simmel in der Gründungsphase ihrer Soziologien zu.

## **Simmel und Durkheims Strategien zur Anerkennung ihrer Soziologien**

In seinem Aufsatz *Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie* geht Karady der Frage nach,<sup>1163</sup> warum Durkheim eine Beziehung zur Philosophie aufgebaut und später abgebrochen hat. Zu der Zeit hatte die Philosophie innerhalb der universitären Hierarchie eine dominierende Stellung. Es lag an ihr, die institutionelle und wissenschaftliche Legitimität der neuen Disziplin „Soziologie“ anzuerkennen oder nicht. Sie neigte aber kaum dazu, der Soziologie Platz zu geben und zu machen. Um den Raum der Philosophie zu erobern, entwickelte Durkheim, Karady zufolge, die folgende Strategie in zwei Schritten.

<sup>1159</sup> Gemeint ist damit der blinde Fleck der Theorie, die für die Wissenschaft gemacht ist, ohne selbstkritisch zu verfahren.

<sup>1160</sup> Vgl. Adorno, Theodor W.: Einleitung, S. 9.

<sup>1161</sup> Vgl. ebd., S. 11.

<sup>1162</sup> Vgl. ebd., S. 21.

<sup>1163</sup> Karady, Durkheim-Schule, S. 206ff.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Der erste Schritt war, die Soziologie als „Knecht- und Hilfsdisziplin der spekulativen Philosophie“ arbeiten zu lassen, um damit im Rahmen der philosophischen Fakultät „eine Nachfrage nach soziologischer Ausbildung und Zuständigkeit herbeizuführen“. <sup>1164</sup> Der Zweite war die „Erweiterung der Nachfrage nach dieser Fachrichtung an der Hochschule, Verstärkung der Bündnis- und Beistandsbeziehungen, die geeignet waren, die Soziologie mit den etablierten Disziplinen anderer Fakultäten zu verbinden“, und die Integration in den normalen universitären Alltag. <sup>1165</sup> Mit zunehmender Unterrichtung der Sozialwissenschaften eroberte sich die Soziologie bald Raum im philosophischen Universum. <sup>1166</sup>

Danach begründete Durkheim, um die Anerkennung der Soziologie voranzutreiben, die „*Année sociologique*“. Den Durchbruch verdankte diese Zeitschrift Durkheims strategischem Handeln. Zuerst rezipierte Durkheim die Werke deutscher Soziologen wie Tönnies, Schmoller, Schäffle, Simmel oder Gumplowicz. <sup>1167</sup> Damals genossen die deutschen Wissenschaften international ein hohes Ansehen. Die Rezeption der deutschen Soziologie erleichterte die Legitimierung der französischen Soziologie. <sup>1168</sup> Um diese Legitimation zu festigen, grenzte Durkheim seine Soziologie später von der für philosophische Spekulationen offenen deutschen Soziologie ab, um eine eigenständige französische zu etablieren. <sup>1169</sup>

Karady zufolge verbirgt sich hinter diesem Wechsel der Beziehung zur deutschen Wissenschaftskultur die Strategie, glaubwürdig zu versichern, die von Szientismus und Positivismus geprägte Soziologie könne der zeitgenössischen Universitätsphilosophie, die mit dem Niedergang des Spiritualismus' in eine Krise geraten ist, zur Erneuerung verhelfen. <sup>1170</sup> Zu dieser Zeit galt der Positivismus als einzige Erkenntnismethode in der Wissenschaftstheorie, die „Wissenschaftlichkeit“ garantierte. Durkheim verfestigte mit dem Aufbau des soziologischen Instituts mit eigener Zeitschrift und soziologischen Lehrstühlen die Position der französischen Soziologie.

Die Begegnung von Simmel und Durkheim verlief ähnlich. Durkheim rezipierte Simmel angesichts dessen internationalen Rufs durch die Chicago-Schule <sup>1171</sup> zunächst positiv. Später wies er sie mit der Etikettierung einer „extremen Unbestimmtheit“ zurück. <sup>1172</sup> Levine zufolge warf Durkheim Simmel vor, seine Untersuchungen seien „spekulative Meditationen und nicht Teil eines einheitlichen wissenschaftlichen Sys-

---

<sup>1164</sup> Ebd., S. 213.

<sup>1165</sup> Ebd., S. 213.

<sup>1166</sup> Vgl. ebd., S. 216f.

<sup>1167</sup> Vgl. ebd., S. 238.

<sup>1168</sup> Vgl. ebd., S. 238. Nach Angabe von Karady war Durkheims Rekurs auf die Werke autoritärer deutscher Autoren ein Legitimationsgrund. „Ein Mangel an Bezügen zur deutschen Forschung“ galt als wissenschaftliche Rückständigkeit. So nahm die Anzahl der Besprechungen deutscher Autoren in der *Année sociologique* im Zeitraum von 1896 bis 1908 kontinuierlich bis 46 Prozent zu.

<sup>1169</sup> Vgl. ebd., S. 241.

<sup>1170</sup> Vgl. ebd., S. 216f.

<sup>1171</sup> Vgl. Levine, Donald N. u. a.: Simmels Einfluß auf die amerikanische Soziologie, S. 32-81. Levine zufolge ist der erste Soziologe, der Simmels soziologisches Werk in die Vereinigten Staaten gebracht hat, ein Kollege von Simmel aus dessen Berliner Zeit, Alvin Small, der das erste Department für Soziologie in Amerika an der Universität von Chicago errichtete und dort das *American Journal of Sociology* ins Leben gerufen hat. Hierzu vertiefte Small mit anderen Gründern der Chicago-Schule, Mead, Park, Burgess, Simmels soziologische Grundbegriffe der Wechselwirkung und der Vergesellschaftung in die Lehre des symbolischen Interaktionismus'. Seither wurde Simmels Werk von nachfolgenden amerikanischen Autoren aus verschiedenen Perspektiven immer wieder neu rezipiert. Koser interpretiert Simmels Argumentationen über den Streit als die der Konflikttheorie. Die Vertreter der phänomenologischen und ethnomethodologischen Ansätze, die in Soziologie und Sozialpsychologie die „Soziologie des Alltagslebens“ betreiben, finden die Legitimation und die heuristische Instanz ihrer Theorie in Simmels Werk.

<sup>1172</sup> Vgl. Levine, Donald: Ambivalente Begegnungen, S. 324.

tems“; seine Aussagen seien „einer logischen Beweisführung“ nicht zu unterziehen; seine Nachweise beständen nur aus „Erklärung durch Beispiel“. <sup>1173</sup>

Die Notwendigkeit für die Zusammenarbeit von Soziologie und Philosophie leitet aber Simmel aus einer wissenschaftstheoretischen Einsicht ab, dass die Frage nach Normativität von der Wissenschaft nicht beantwortet werden kann, weil sich Sollenspostulate nicht empirisch begründen lassen. Die Soziologie kann zwar Themen wie Moral und Religion als Bestandteil des sozialen Lebens untersuchen, aber *keine* endgültige Begründung liefern, was wirklich das Gute oder das Schöne sei. So schlägt Simmel vor, die wissenschaftliche Begründung von gültigen Werten aus der positiven Wissenschaft empirischer Tatsachenforschung auszuschließen und die ethischen und normativen Fragen nach dem Sinn und Zweck des Lebens oder nach dem Ideal einer guten Gesellschaft ins Reich der Metaphysik zu verbannen. Nur auf der Grundlage metaphysischer Voraussetzungen und Annahmen kann die Soziologie empirisch greifbare Tatsachen der sozialen Wirklichkeit untersuchen.

In dieser Hinsicht ist Durkheims Soziologie nicht weit entfernt von der simmelschen. Es ist auch Tatsache, dass eine Vielzahl der von Durkheim vertretenen Ansichten der deutschen (philosophischen und soziologischen) Tradition entstammt. Dennoch verleugnet das Durkheim mit der Argumentation, „dass er selbst es gewesen sei, der diese Tradition in Frankreich bekannt gemacht und propagiert habe“, um wenig später präzisierend hinzuzufügen, sein eigenes Denkgebäude sei keineswegs Bestandteil des „deutschen Denkens, sondern sei originär französischer Natur“. <sup>1174</sup> Demgegenüber hebt Levine hervor, <sup>1175</sup> dass „Durkheim sich Simmels Konzept der sozialen Formen aneignete und es in sein eigenes Konzept der sozialen Morphologie umwandelte; dies war nur möglich durch die Missdeutung von Simmels eigenem Programm“. Ohne die Rezeption des deutschen Wissenschaftssystems hätte Durkheim, so Levines Fazit, sein Gegenprogramm der positivistischen französischen Soziologie nicht entwickeln können.

Insofern betrachten wir die Begegnung von Durkheim und Simmel näher und werden sehen, wie sich der kanonische Gegensatz zwischen der französischen Soziologie und der deutschen entwickelte.

### Begegnung von Durkheim und Simmel

Nach der Darstellung von Levine <sup>1176</sup> kam Durkheim mit der Soziologie Simmels in Berührung, weil Simmels Arbeiten seiner ersten Schaffensphase über Bouglé in französischen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Durkheim war von Simmels Soziologiekonzeption angetan und er gab Simmels Gesellschaftsverständnis als „eine besondere Einheit jenseits ihrer individuellen Elemente“ „in den Worten seiner geliebten Wendung ‚une unité sui generis‘“ wieder. <sup>1177</sup> In seiner Arbeit *Das Durkheim-Simmel Projekt einer „rein wissenschaftlichen Soziologie“ im Schatten der Dreyfus-Affäre* vertieft Rammstedt unser Wissen um die Beziehung zwischen Simmel und Durkheim und ermöglicht es, ganz neue Betrachtungsweisen und Schlussfolgerungen nachzuvollziehen. <sup>1178</sup> Doch blieb es bei Durkheims Begeisterung nicht lange. Er stellte fest, dass seine Methodologie, seine Aufgabenbestimmung der Soziologie und sein vom Realis-

<sup>1173</sup> Vgl. ebd., S. 323.

<sup>1174</sup> Lepenies, Geschichte, Band 1, S. XXIII.

<sup>1175</sup> Levine, Begegnungen, S. 364.

<sup>1176</sup> Ebd., S. 319ff.

<sup>1177</sup> Vgl. ebd., S. 319.

<sup>1178</sup> Vgl. Rammstedt, Otthein: Das Durkheim-Simmel Projekt einer „rein wissenschaftlichen Soziologie“ im Schatten der Dreyfus-Affäre.



mus geprägtes Verständnis von sozialen Tatbeständen nicht vereinbar mit der nominalistischen Position Simmels waren. Durkheim distanzierte sich daher von Simmels Soziologiekonzeption mit der Begründung, dass Simmels Methodologie und Gegenstandsbestimmung der Soziologie „zu abstrakt“ seien.

Besonders wichtig dabei sind ihre gegensätzlichen Gesellschaftsbegriffe, die nach meiner Ansicht den Kern des fundamentalen Gegensatzes zwischen französischer und deutscher Soziologie darstellen. Dies ist von großer Bedeutung, weil sich Bourdieus Theoriekonzepte vom Erbe der Durkheim-Schule schwer lösen. Er versucht das objektivistische Gesellschaftsverständnis Durkheims zwar durch sein konstruktivistisches zu überwinden, behält jedoch Durkheims holistische Position bei.

### **Realistisch vs. nominalistisch – Gesellschaftsbegriffe bei Durkheim und Simmel**

„Der angebliche Realismus also, der jene Kritik am Begriff der Gesellschaft und demnach auch an dem der Soziologie übt, läßt gerade alle erkennbare Realität verschwinden, weil er sie ins Unendliche hinausdrückt, im Ungreifbaren sucht. Tatsächlich muss das Erkennen nach einem ganz anderen Strukturprinzip begriffen werden, nach einem, das dem gleichen äußeren Erscheinungskomplex eine ganze Anzahl verschiedenartiger, aber gleichmäßig als definitiv und einheitlich anzuerkennender Objekte des Erkennens entnimmt.“<sup>1179</sup>

Hier äußert Simmel seine Kritik am realistischen Gesellschaftsverständnis, die einen großen Stellenwert für die aktuelle Konstruktivismusdebatte hat. Für Simmel ist die Gesellschaft ein „begriffliches Konstrukt“, eine abstrakte, nützliche Bezeichnung für die Erfassung aller Vorgänge in der Außenwelt, die durch die Wechselwirkungen zwischen den Menschen hervorgerufen werden. Diese nominalistische Charakterisierung von Gesellschaft war die Ursache für Durkheims Distanzierung von der Soziologie Simmels, weil sein Gesellschaftsverständnis vom Realismus ausgeht. Um dies zu verdeutlichen, muss die seit einiger Zeit in den Sozial- und Verhaltenswissenschaften geführte Kontroverse kurz eingeführt werden, die unter der Überschrift „Konstruktivismus contra Realismus“ als epistemologische Grundlage der Theoriebildung firmiert.<sup>1180</sup> Unter dem Sammelnamen „Konstruktivismus“ gibt es eine Reihe heterogener Theorieansätze in der Biologie, Neurophysiologie, Kybernetik, Psychologie, Soziologie etc. Sie teilen die Annahme, dass unsere Erkenntnisse immer auf Konstruktionen des Beobachters beruhen.

Im deutschsprachigen Raum wurde die konstruktivistische Theorieperspektive im Umkreise der Systemtheorie Luhmanns entwickelt, die von einem phänomenologischen Weltbegriff ausgeht.<sup>1181</sup> Jedes Subjekt ist „der Konstrukteur seiner eigenen Umwelt“. Die Wirklichkeit wird vom Beobachter erzeugt, nicht wie sie ist, sondern wie sie ihm „erscheint“; sie ist eine Konstruktion durch eine kognitive Operation; die eigentliche, ontische Realität ist zwar existent, aber nicht erkennbar, weil unsere Beobachtung keinen Zugang zu ihr findet.

In diesem Punkt unterscheidet sich der Konstruktivismus von den zwei traditionellen erkenntnistheoretischen Wurzeln: einerseits vom naiven Subjektivismus in der Folge Berkleys, der die reale Existenz der Außenwelt verleugnet, andererseits vom Realismus, der die durch unsere Sinnesempfindungen erzeugte Vorstellung als mehr oder weniger gute Kopie der Außenwelt ansieht. So ist der Realismus eine Art *Abbild-*

<sup>1179</sup> Simmel, Georg: Das Gebiet der Soziologie, S. 180.

<sup>1180</sup> Vgl. Harbach, Heinz: Konstruktivismus und Realismus in den Sozial- und Verhaltenswissenschaften, S. 3.

<sup>1181</sup> Vgl. Baraldi, Claudio (u.a.): GLU, S. 100ff.

*theorie*. Für den Realismus gibt es eine von unserem Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit, die prinzipiell durch ständig verbesserte Denk- und Forschungsmethoden erkannt und beschrieben werden kann. Darüber hinaus übersieht der Realismus im Gegensatz zum Konstruktivismus, dass sich Wahrheit in Bezug auf bestimmte Instanzen wie soziale Klassen oder Gruppen, Nation, Organisationen, Institutionen, etc. verändern kann.

Der erkenntnistheoretische Realismus ist mittlerweile als eine unhaltbare Position in der Philosophiegeschichte diskreditiert. Einen maßgeblichen Beitrag dazu leistete der Konstruktivismus mit der Feststellung, dass eine sichere Erkenntnis über die Struktur einer vom Bewusstsein unabhängigen Außenwelt nicht möglich ist, weil unsere Kognition und Wahrnehmung die unendlichen Eindrücke der äußeren Wirklichkeit nicht abbilden, sondern nur erfinden und konstruieren kann. Für den Konstruktivismus ist die Welt die „Konstruktion“ eines Beobachters, darum vielschichtig interpretierbar je nach unterschiedlichen Standpunkten anderer Beobachter. Insofern vertritt er eine postmoderne Spielart des in der langen Tradition der Philosophiegeschichte immer wiederkehrenden Relativismus'. Der Pluralismus und der Perspektivismus stehen im Vordergrund: Es gibt viele Menschen, also viele Beobachter, die mit ihren eigenen Operationen unterschiedliche Wirklichkeitskonstrukte erzeugen. Es gibt aber keine objektiven, übergeordneten Kriterien, keinen letzten Beobachter wie Gott, der die Vielfalt der Wirklichkeitskonstruktionen unterschiedlicher Beobachter in Kategorien von wahr oder nicht wahr scheiden kann.

Diese erkenntnistheoretische Kontroverse zwischen Konstruktivismus und Realismus eröffnet die Diskussion um die gegensätzlichen erkenntnistheoretischen Positionen der Soziologien von Durkheim und Simmel. Beide Autoren machen übereinstimmend „soziale Tatbestände“ des gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstand ihrer Soziologien. Unter sozialen Tatbeständen verstehen sie aber etwas unterschiedliches, weil ihre Gesellschaftsverständnisse von unterschiedlichen erkenntnistheoretischen und methodologischen Positionen ausgehen. Durkheim vertritt den Realismus, weil er die Gesellschaft als System sozialer Tatsachen versteht. Simmel dagegen hat einen Bezug zum Konstruktivismus, weil er die Gesellschaft als ein subjektives Konstrukt des Betrachters ansieht. Als Beleg hierfür verweise ich noch einmal auf die weiter oben erwähnte Distanzlehre, die der konstitutiven Rolle des erkennenden Subjekts eine große Bedeutung beimisst. Die vorrangige Bedeutung hat deswegen nicht eine unendliche Reihe sozialer Tatsachen, sondern der Standpunkt des Subjekts. Das Bild ändert sich aufgrund des unterschiedlichen subjektiven Standpunkts. „Das von einem Abstand aus [...] gewonnene Bild hat sein Recht für sich, es kann durch kein von einem andern her entstehendes ersetzt oder korrigiert werden.“<sup>1182</sup>

In dieser Akzentsetzung auf das erkennende Subjekt bewegt sich Simmels Gesellschaftsverständnis auf der nominalistischen Ebene, was vielerlei Missverständnisse bei Durkheim hervorgerufen hat. Es geht noch um die zwei gegensätzlichen Auffassungen „sozialer Tatbestände“ zwischen Simmel und Durkheim. Unter sozialen Tatbeständen versteht Simmel keine konkrete, realexistierende Entität, sondern „analytische Variablen und Strukturmerkmale des gesellschaftlichen Lebens, die durch die Abstraktion zu identifizieren waren“.<sup>1183</sup> Diese idealistische Auffassung sozialer Tatbestände entspringt seinem nominalistischen Gesellschaftsverständnis. An mehreren Stellen des Aufsatzes *Das Gebiet der Soziologie* verdeutlicht Simmel, dass die Gesellschaft „keine Substanz, nichts für sich Konkretes“,<sup>1184</sup> sondern „etwas Funktionelles“ ist, der Name für die aus den Wechselwirkungen der Interaktion zwischen den Individuen hervorge-

---

<sup>1182</sup> Ebd., S. 180.

<sup>1183</sup> Ebd., S. 320.

<sup>1184</sup> Simmel, *Gebiet*, S. 182.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

henden Vorgänge auf der Mikroebene und denen der Kommunikation der sich ausbildenden sozialen Institutionen auf der Makroebene.

„Gesellschaft sei eine Abstraktion, unentbehrlich für praktische Zwecke, höchst nützlich für die vorläufige Zusammenfassung der Erscheinungen, aber kein wirklicher Gegenstand jenseits der Einzelwesen und der Vorgänge an ihnen.“<sup>1185</sup>

„Aber die Gesellschaft ist dann nur der Name für einen Umkreis von Individuen, die durch derartig sich auswirkende Wechselbeziehungen aneinander gebunden sind und die man deshalb als eine Einheit bezeichnet, gerade wie man ein System körperlicher Massen, die sich in ihrem Verhalten durch ihre gegenseitige Einwirkungen vollständig bestimmen, als Einheit ansieht.“<sup>1186</sup>

Mit dieser nominalistischen Gesellschaftsauffassung Simmels konnte Durkheim nichts anfangen, weil er alle sozialen Tatbestände zum Gegenstand der Soziologie macht. Unter sozialen Tatbeständen versteht er etwas Reales, insofern sie „dem Einzelnen äußerlich sind, auf ihn sozialen Druck ausüben, in der Gesellschaft allgemein auftreten und ein von jedem einzelnen unabhängiges Eigenleben führen“.<sup>1187</sup> Hier liefert Durkheim eine holistische Gesellschaftsauffassung: Gesellschaft ist mehr als ein Aggregat von Individuen, „das Soziale“ mehr als Summe individueller Handlungen. Durkheim begreift das Soziale als „einen eigenständigen Bereich der Realität“, der sich nicht einfach auf geographische, physische, biologische oder psychische Faktoren zurückführen lässt.

Aus der Synthese des Sozialen leitet Durkheim seinen „realistischen“ Gesellschaftsbegriff ab: Gesellschaft als Realität *sui generis*, als Emergenz. Die Realität *sui generis* zeigt sich konkret in den sozialen Institutionen, die Zwang und Druck auf die einzelnen Gesellschaftsmitglieder ausüben. Aufgrund dieses Zwangs integrieren sie sich ins soziale Leben. Aus dieser Sicht entwickelt Durkheim eine strukturalistische Konzeption der Soziologie als Wissenschaft von den Institutionen, die zum zentralen Erbe der nachfolgenden französischen Soziologie wird.

Simmels und Durkheims Gesellschaftsbegriffe sind auf epistemologischer Ebene zwei unvereinbare Konzeptionen. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass sich Forschungsziel und Fragestellung der Soziologien Simmels und Durkheims vielfach überschneiden. Sie konzentrieren sich auf die soziale Tatsache, dass die durch die Menschen geschaffenen sozialen Institutionen ein *eigenständiges* Leben führen und Zwang auf die einzelnen Gesellschaftsmitglieder ausüben. So lautet Simmels bekannte soziologische Fragestellung: „Was geschieht mit den Menschen, nach welchen Regeln bewegen sie sich, nicht insofern sie die Ganzheit ihrer erfassbaren Einzelexistenz entfalten, sondern sofern sie vermöge ihrer Wechselwirkung Gruppen bilden und durch diese Gruppenexistenz bestimmt werden?“<sup>1188</sup>

Mit dieser soziologischen Fragestellung verdeutlicht Simmel die Kategorie des Sozialen, das auf die bloße Summe von individuellen Elementen nicht reduzierbar ist. Was Durkheim anfangs begeisterte, war dieses holistische Gesellschaftsverständnis Simmels, dass „eine neue kollektive Einheit“ nicht direkt aus der Summe der individuellen Elemente ableitbar ist.<sup>1189</sup> Mit diesen kollektiven Einheiten meint Simmel die in gesellschaftlichen Institutionen materialisierten Gebilde wie Recht, Sitte, Kunst etc., also „alle jene großen Systeme und überindividuellen Organisationen, an die man bei

---

<sup>1185</sup> Ebd., S. 177.

<sup>1186</sup> Ebd., S. 182.

<sup>1187</sup> Müller, Hans-Peter: Emile Durkheim, S. 54.

<sup>1188</sup> Simmel, Gebiet, S. 183.

<sup>1189</sup> Ebd., S. 184.

dem Begriff Gesellschaft zu denken pflegt".<sup>1190</sup> Trotz dieser bemerkenswerten Ähnlichkeiten bricht Durkheim mit Simmels Soziologie.

### Zum Kanon der französischen und der deutschen Soziologie

Mit der Herausbildung der Soziologie als einer eigenständigen Einzelwissenschaft beanspruchten sowohl Simmel als auch Durkheim, einen exklusiven Forschungsgegenstand für die Soziologie gefunden zu haben. Angesichts der unterschiedlichen Konstellation von entstehender Soziologie und anderen etablierten Disziplinen im französischen und deutschen wissenschaftlichen Feld wählten sie jeweils andere Gegenstände: Simmel die Wechselwirkung zwischen den Individuen und Durkheim die sozialen Institutionen.

Das heute vielfach verwendete Konzept der „Wechselwirkung“ entwickelte Simmel aus der Schwierigkeit einer genauen Standortbestimmung der „Soziologie als eine(r) Wissenschaft mit eigenen, gegen alle anderen Wissenschaften arbeitsteilig abgegrenzten Objekten“, denn es gebe „keine Wissenschaft von menschlichen Dingen, die nicht Wissenschaft von Gesellschaft sei“.<sup>1191</sup> Dabei entdeckt er die folgende Tatsache: „[...] der Mensch sei in seinem ganzen Wesen und allen Äußerungen dadurch bestimmt, dass er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt.“<sup>1192</sup>

Nun betrachtet Simmel den doppelten Aspekt der Individuen als *Schöpfer und Betroffene von Wechselwirkungen*. In die kulturhistorische Grundformel: Sie treten aus unterschiedlichen Motiven und Zwecken in Wechselwirkung und schaffen daraus die für das soziale Leben konstitutiven objektiven Einrichtungen wie Recht, Kunst, Geld, Technik etc. Einmal geschaffen, üben diese Einrichtungen wiederum *Zwang* auf die einzelnen Menschen aus, als „sozial und historisch verdichtete kulturelle Formen“, in denen die Wechselwirkung stattfindet.<sup>1193</sup> So ist die Wechselwirkung die Keimzelle für die Entstehung sowie die Veränderung sozialer Ordnungen bzw. Institutionen. Angesichts dieses doppelten Aspektes des Wechselwirkungsbegriffes setzt Simmel den methodischen Ausgangspunkt seiner Soziologie in den Moment sozialer Interaktion zwischen den Individuen trotz seiner Erkenntnis über „das Soziale“ als einer neuen Einheit jenseits individueller Elemente.

Es ist interessant zu sehen, warum Durkheim mit demselben Ziel den Holismus zur methodischen Grundlage seiner Soziologie machte. Ein Grund dafür ist die Konstellation von Soziologie und anderen Disziplinen in Frankreich. Hier gab es keinen von Neukantianern geführten Methodenstreit über die Unterschiede zwischen Natur- und Kulturwissenschaften: Der naturwissenschaftlich orientierte Positivismus galt seit Comte als einziges wissenschaftlich qualifiziertes methodisches Verfahren. Daher entwarf auch Durkheim eine positivistisch und empirisch orientierte Soziologie, die eine Reihe empirisch unbeweisbarer, irrationaler, unlogischer und spekulativer Erklärungsfaktoren eliminierte. Den Forschungsgegenstand der Soziologie schränkte er auf die *sozialen Institutionen als schöpferischer Synthese jenseits individueller Elemente* ein, gegründet auf die Annahme, die Gesellschaft sei mehr als die Summe individueller Handlungen. Für die Gesellschaftsanalyse bediente er sich des Strukturalismus', der das individuelle Handeln aus den sozialen Strukturen ableitet. Um dem Anspruch auf die objektive Wissenschaftlichkeit soziologischer Theorien gerecht zu werden, erlaubte

<sup>1190</sup> Ebd., S. 182.

<sup>1191</sup> Ebd., S. 177.

<sup>1192</sup> Ebd., S. 183.

<sup>1193</sup> Vgl. Nedelmann, Brigitte: Georg Simmel (1885-1918), S. 133ff.

sich Durkheim, Levine zufolge,<sup>1194</sup> die Anwendung von nur zwei wissenschaftlichen Methoden in der soziologischen Arbeit: die vergleichende Geschichte“ und die Statistik.

Die jeweilige Entstehungsgeschichte der deutschen und französischen Soziologie beleuchtet, warum Bourdieus Lebensstilkonzept, ausschließlich angelehnt an die Klassentheorie, keinen voluntaristischen Annäherungsversuch an Simmel erfährt. In ihren unterschiedlichen Theoriekonzepten zum Lebensstil zeigt sich, dass sich die französische und die deutsche Soziologie aufgrund ihrer nationalspezifisch unterschiedlichen Möglichkeiten, sich zu institutionalisieren, von Beginn an mit ganz divergenten Doktrinen und Theietraditionen identifiziert haben. Ohne Berücksichtigung des Erbes der strukturalistischen Tradition Durkheims ist es schwer verständlich, warum Bourdieu so konsequent die Macht des sozialen Zwangs auf das individuelle Handeln hervorhebt und zugleich das simmelsche, voluntaristische Konzept des selbstbewussten, autonomen Subjekts als eine gedankliche Spekulation ohne empirisches Fundament kritisiert.

Berücksichtigt man die Geschichte der Soziologie im deutschen wissenschaftlichen Feld, dann lässt sich diese Kritik von Seiten des Empirismus' nicht aufrecht halten. Denn die frühe deutsche Soziologie gewann ihre Chance zur Institutionalisierung als eigenständige Wissenschaft durch die reine Theorieproduktion in Abgrenzung zu den durch die empirische Sozialforschung gekennzeichneten, anderen etablierten Disziplinen wie der Psychologie, der Psychiatrie, der Medizin und der Erziehungswissenschaft. Als eine verspätete Disziplin am Ende des 19. Jahrhunderts hatte die Soziologie Mühe, „sich als eigenständiges Fach zu formieren und einen Platz in der Hierarchie der etablierten und mit akademischer Reputation versehenen Fächer zu beanspruchen“, weil „ihre Problemfelder bereits von andern bestellt und ‚ihre‘ Methoden von andern verwendet werden“. <sup>1195</sup> Dieser Revierkampf mit den konkurrierenden Nachbardisziplinen bildet den historischen Hintergrund, warum die frühe deutsche Soziologie das Schergewicht ihrer Aktivitäten im Bereich der Theorieproduktion findet und mit der Philosophie kooperieren muss.

So gesehen wundert es nicht, dass die soziologischen Konzepte Simmels im hohen Maße auf einer Reihe philosophischer Fragestellungen und metaphysischer Spekulationen aufgebaut sind, wovon sich Durkheims Soziologie streng abzugrenzen versucht. Aus dem bisher Aufgezeigten lässt sich interpretieren, dass Bourdieu Simmels Ansatz als eine an wissenschaftlicher Objektivität mangelnde Interpretation verwerfen würde. Das ist meiner Meinung nach nicht akzeptabel.

### **Soziologismus bei Durkheim – Methodenpluralismus bei Simmel**

Trotz des epistemologischen Bruchs mit der durch Durkheim eingeführten, objektivistischen Theietradition ist Bourdieus Theorieunternehmen nach meiner Meinung von dem „soziologischen Imperialismus“<sup>1196</sup> Durkheims viel beeinflusst. Soziologie soll eine „Allround-Wissenschaft“ sein.<sup>1197</sup> Dieser, für die französische Soziologie spezifische „soziologische Imperialismus“, entstammt einer Strategie, eine größtmögliche Anzahl von Fachstudenten aller Richtungen – Geschichte, Jura, Ökonomie, Geographie, Ethnologie etc. – in seinen soziologischen Unterricht zu locken und die wissenschaftliche Legitimation der Soziologie zu sichern. Diese Strategie gelang mit Hilfe der Zeitschrift „*Année sociologique*“, deren Etablierung im französischen und internationalen Geistesleben Karady zufolge den Eindruck aufkommen ließ, hinter ihr stehe „eine allwis-

<sup>1194</sup> Levine, *Begegnungen*, S. 323.

<sup>1195</sup> Ebd., S. XVIII.

<sup>1196</sup> Karady, *Durkheim-Schule*, S. 249.

<sup>1197</sup> Vgl. ebd., S. 213.

sende Forschergruppe“.<sup>1198</sup> Betont wurde die Anwendung des sogenannten „soziologischen Blicks“ und der soziologischen Methode gegenüber dem „Sammelsurium“ wissenschaftlicher Instrumente, das sich aus den Instrumenten anderer Disziplinen zusammensetzte.<sup>1199</sup> Darüber hinaus wollte Durkheim „der Soziologie die beherrschende Stellung innerhalb der Sozialwissenschaften einräumen, und die wissenschaftliche Arbeit in den einzelnen gesellschaftlichen Bereichen wie Recht, Religion und Wirtschaft sollte ihr spezialisierte Beiträge liefern“.<sup>1200</sup>

Durkheims Distanzierung von Simmels Soziologie hat, genau genommen, mit seiner Ambition zu tun, der Soziologie angesichts ihres Themenreichtums und ihrer positivistischen methodischen Grundlage die beherrschende Stellung in der Hierarchie wissenschaftlicher Disziplinen zu beschaffen. Für diese Ambition war Simmels Einschränkung des soziologischen Untersuchungsgegenstandes auf die Formen der Wechselwirkung sehr unbefriedigend. Daher beurteilt er die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des sozialen Lebens an sich als „zu abstrakt und willkürlich“.<sup>1201</sup> Ebenso war die durch Ambivalenz und Mehrdeutigkeit charakterisierte Soziologie Simmels extrem unbestimmt für sein positivistisches Soziologieverständnis, denn Durkheim bemühte sich mit aller Rigidität um die Eindeutigkeit soziologischer Begriffe und Methoden.

Gegen diesen Soziologismus Durkheims setzte Simmel seine methodologische Position *interdisziplinärer Forschung*. Seine Grundansicht ist, dass alle Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens *nicht nur sozial* sind, *sondern* auch religiöse, ästhetische, wirtschaftliche, politische und psychologische Aspekte in sich tragen. Darum kann ein und dasselbe soziale Phänomen wie Geld aus verschiedenen Perspektiven der sich methodisch voneinander abgrenzenden einzelnen Wissenschaften jeweils anders betrachtet werden. Von diesem methodologischen Standpunkt her ist die Soziologie „nicht nur eine Wissenschaft mit eigenen, gegen alle anderen Wissenschaften arbeitsteilig abgegrenzten Objekten, sondern sie ist eben auch eine *Methode* der historischen und der Geisteswissenschaft“.<sup>1202</sup> Darum kann die Soziologie nicht beanspruchen, dass die anderen Geisteswissenschaften und ihre inhaltlich differenzierten Forschungsgebiete nur ihre Unterabteilungen sind.<sup>1203</sup> Alle differenzierten Erkenntnisarten, seien sie soziologisch, psychologisch oder historisch, sind nur *fragmentarisch*, sie müssen darum (arbeitsteilig) zusammenarbeiten, um eine möglichst vollständige Erkenntnis über einen Gegenstand zu erlangen. Simmel plädiert somit für einen „Methodenpluralismus“ und wendet ihn auf seine konkreten Untersuchungen an. Von seinen Lebzeiten bis heute wurde der „unsystematische“ Charakter seiner soziologischen Studien häufig kritisiert.<sup>1204</sup>

Simmel hält, im Gegensatz zu Durkheim, die Zusammenarbeit von Soziologie und Philosophie für nützlich, um die auf dem Wege der Tatsachenfeststellung nicht zu beantwortenden Fragen beantworten zu können: „Ist die Gesellschaft der Zweck der menschlichen Existenz oder ein Mittel für das Individuum? Liegt der definitive Wert der sozialen Entwicklung in der Ausbildung der Persönlichkeit oder der Assoziation? Ist Sinn und Zweck überhaupt in den gesellschaftlichen Gebilden als solchen vorhanden oder realisieren diese Begriffe sich nur in der Einzelseele?“<sup>1205</sup> Eine Reihe der mit dem menschlichen Kultur- und Lebensprozess zusammenhängenden Sinn-, Zweck- und

---

<sup>1198</sup> Vgl. ebd., S. 243ff.

<sup>1199</sup> Vgl. ebd., S. 244f.

<sup>1200</sup> Levine, *Begegnungen*, S. 321.

<sup>1201</sup> Vgl. ebd., S. 320ff.

<sup>1202</sup> Simmel, *Gebiet*, S. 184.

<sup>1203</sup> Vgl. ebd., S. 184.

<sup>1204</sup> Vgl., Frisby, David: *Sociological Impressionism*, S. 151; Hübner-Funk, *Ästhetizismus*, S. 58; Levine, *Begegnungen*, S. 377ff; Jung, *Mimesis*, S. 141.

<sup>1205</sup> Simmel, *Gebiet*, S. 191.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Wertfragen entgeht der positivistischen Erkenntnisweise durch empirische Forschung und kann nur durch die hermeneutische Erkenntnisweise mit Hilfe metaphysischer Spekulationen beantwortet werden.

Hierbei betone ich, dass Simmel seine Einsicht in die Notwendigkeit der Zusammenarbeit von Soziologie und Philosophie als Metaphysik durch sein soziologisches Projekt der Moderne noch verstärkt. Er beobachtet, dass sich soziale Vorgänge in der modernen Gesellschaft nicht unter dem Diktat der *Vernunftidee* entwickeln, sondern durch die Triebkraft der „Ambivalenzen und Widersprüche“, die zu unberechenbaren, sozial-kulturellen Umbrüchen führt. Dinge, Ereignisse und Menschen als Wirklichkeitsinhalte haben keinen festen und eindeutigen, sondern einen zeithistorisch wandelbaren und beweglichen Charakter, können daher nicht mit logischer Rigidität erfasst werden. Aus dieser Erkenntnis entwickelt Simmel, distanziert von der verstandes- und logifixierten, dogmatischen Erkenntnistheorie, seinen essayistischen Schreibstil, der die Widersprüche und Antinomien der Wirklichkeit mit wechselnder Verwendung der Begriffe und Perspektive beschreibt. Wie Rammstedt ausführt, findet er im Essayismus „eine Art von Schnittstelle zwischen Theorie und Welt“.<sup>1206</sup>

Um die Erkenntnisse über die sich ständig wandelnde Gesellschaft zu sichern, integriert Simmel gemäß dem Methodenpluralismus die Denkmodelle und das Forschungsverfahren der anderen Disziplinen in seine soziologische Arbeit. Theoretisch sucht er Sicherheit auf dem erkenntnistheoretischen Weg des „Relativismus“, mit dessen Hilfe glaubt er, die Widersprüche, Paradoxien und Dilemmata in der Theorie beheben wie die realen in der Wirklichkeit bejahren zu können.<sup>1207</sup> Darüber hinaus schlägt Simmel schließlich einen eigenständigen Weg zur ambiguitätstoleranten soziologischen Theoriebildung ein, die einen unsystematischen, unbestimmten und mehrdeutigen Stil hat.

Diese methodologischen Besonderheiten der Soziologie Simmels werden von zeitgenössischen und modernen Soziologen wie Durkheim, Weber, Parsons u. a. kritisiert.<sup>1208</sup> Bourdieu würde aus einer ähnlichen Position wie Durkheim den unsystematischen Charakter der Soziologie Simmels kritisieren. Ihre Simmel-Lesart folgt aber nach Levine häufig dem Wege der offenkundigen Missdeutungen und „kreativen Falschinterpretationen“ allein deswegen, weil sie das gemeinsame Ziel verfolgen, „eine bestimmte Betrachtungsweise der Gesellschaft zu begründen und das soziologische Unternehmen in bestimmter Richtung voranzutreiben“.<sup>1209</sup> Sie streben übereinstimmend nach Eindeutigkeit im Hinblick auf die Begriffsdefinitionen, empirischen Beobachtungen, inhaltlichen Hypothesen oder ideologischen Deutungen, die eine scharfe Abgrenzung von spekulativer Philosophie fordert. Sie werten daher den unsystematischen Charakter der Soziologie Simmels als ein „Zeichen logischer Schwäche oder Ausdruck eines im Grunde nicht ernst zu nehmenden Ästhetizismus“ ab.<sup>1210</sup>

Seit der Simmel-Renaissance entstehen aber die positiven Interpretationsversuche der eigenständigen Simmel-Soziologie gerade wegen ihres durch den interdisziplinären Methodenpluralismus, Perspektivismus und Relativismus gekennzeichneten,

<sup>1206</sup> Rammstedt, Otthein: Georg Simmels Henkel-Literatur, S. 177ff. In diesem Aufsatz vermittelt Rammstedt, aus welchen Gedankengängen heraus Simmel auf den Essayismus gekommen ist und welche werkgeschichtliche Bedeutung sein Essayismus hat.

<sup>1207</sup> Vgl. ebd., S. 183.

<sup>1208</sup> Weber kritisiert trotz Bewunderung die Ambiguität der Hermeneutik Simmels, den logischen Charakter des Verstehens durch eine psychologische Formulierung zu verwischen. Er bezeichnet Simmel aufgrund der Unschärfe seiner soziologischen Begriffe und der allzu häufigen Verwendung der Analogie als logischem Rückschluss nicht als Soziologen, sondern eher als Künstler – allerdings mit einem gewissen abwertenden Ton. Die anderen Autoren interpretieren Simmels Tendenz zur „Ästhetisierung gesellschaftlicher Wirklichkeit“ und zum ständigen Perspektivenwechsel als eine Haltung, den „Mangel an ernsthafter Bindung an gesellschaftliche Ziele und ideologische Positionen zu verhüllen und sich selbst von der sozialen Realität zu distanzieren.“

<sup>1209</sup> Vgl. Levine, Begegnungen, S. 379ff.

<sup>1210</sup> Ebd., S. 380.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

erkenntnistheoretischen Standpunkts.<sup>1211</sup> In diesem Kontext bezeichnet Jung Simmel als einen wegsweisenden Protagonisten der Wissenschaftstheorie, der die durch den Relativismus und den Pluralismus der Postmoderne bekundete Wissenschaftskrise unseres 20. Jahrhunderts im Voraus diagnostiziert hat.<sup>1212</sup> Auch Levine behauptet, dass Simmel mit seiner antidogmatischen, auf der Hermeneutik der Mehrdeutigkeit fußenden, wissenschaftstheoretischen Position den Weg in Richtung auf die „einzig aufbaufähige Begründung der Sozialwissenschaft der Zukunft“ zeigt.<sup>1213</sup> Die Aktualität seines oft als soziologischen Impressionismus' etikettierten soziologischen Projekts der Moderne wird dazu oft erwähnt. Baumann<sup>1214</sup>, der selbst die „Ambivalenzen am *Ende der Eindeutigkeit*“ als Spezifikum der Moderne thematisiert, bezeichnet Simmel als einen soziologischen Denker der Häresie, der „mehr als jeder andere im Einklang mit der zeitgenössischen Erfahrung stand“, als den „Erfinder eines soziologischen Stils, der als der adäquateste gewürdigt werden sollte, im Einklang mit eben der Art gesellschaftlicher Realität, über die er berichten sollte“.<sup>1215</sup> Baumann liefert eine Zusammenfassung der Simmel-Rezeptions- und Interpretationsgeschichte:

„Eben die Aspekte der Simmelschen Soziologie, die ihn zu seiner eigenen Zeit an die Ränder der Profession verwiesen, werden jetzt allmählich als geradezu unheimlich einsichtvolle Antizipationen der Gestalt der zukünftigsten Dinge angesehen. Simmels frühere Laster haben sich in Tugenden, seine Schwächen in Verdienste verwandelt. Simmel wurde eine gewisse Bruchstückhaftigkeit seiner Analysen vorgeworfen. [...] Durch diese Praxis entstand die Realität in Simmels Schriften aus Splintern und Informationskrümeln; weit entfernt von den allumfassenden, harmonischen und systematischen Modell der ‚Gesellschaftsordnung‘ oder ‚Gesellschaftsstruktur‘, die von anderen Soziologen vorgelegt und von den Sozialwissenschaften seiner Zeit als *de rigueur* angesehen wurden. Die Realität verzettelte sich sozusagen unter seinen Händen.“<sup>1216</sup>

### Zurück zum Vergleich der Lebensstilkonzepte Bourdieus und Simmels

In der bisherigen Darstellung habe ich versucht, die Keimzelle für den fundamentalen Gegensatz zwischen der am Positivismus orientierten französischen und der vom Spiritualismus geprägten deutschen Soziologietradition in den methodologisch divergenten Soziologiekonzeptionen Durkheims und Simmels aufzudecken. Dazu erwähnt Aron: In Deutschland gäbe es kein Äquivalent zum durkheimschen Soziologismus. Trotz der gegenseitigen Rezeptionen und Austausch der Theorieprodukte von Nachbarsoziologen blieben die Gegensätze zwischen beiden nationalen Soziologien bis heute zwei zueinander parallele Alternativen.<sup>1217</sup> Dies bestätigt sich dort, wo sich Bourdieu aus der Einsicht in die Verknüpfung von Empirie und Theorie gegen die Theorieproduktion in rein philosophisch-begrifflicher Manier wendet, die eine eigentümliche Tradition von Simmel bis Luhmann hat. Die Kontinuität der französischen Soziologie von Durkheim bis Bourdieu zeigt am prägnantesten das strukturalistische Habituskonzept Bourdieus, das die überlieferte objektivistische Denktradition nur teilweise überwunden hat. Den-

<sup>1211</sup> Über eine breite Rezeptions- und Interpretationsgeschichte der Soziologie Simmels vgl. Schnabel, Positivismus, S. 282ff; vgl. auch Jung, Werner: Georg Simmel. Vom Wesen der Moderne.

<sup>1212</sup> Vgl. Jung, Mimesis, S. 141.

<sup>1213</sup> Levine, Begegnungen, S. 380.

<sup>1214</sup> Baumann, Moderne, S. 227f.

<sup>1215</sup> Ebd., S. 227.

<sup>1216</sup> Ebd., S. 226f.

<sup>1217</sup> Vgl. Aron, Soziologie.



noch besteht die Diskontinuität in der Kontinuität der Theorietradition von Durkheim und Bourdieu.

### Diskontinuität der Soziologietradition zwischen Durkheim und Bourdieu

Wie Simmel oder Baumann erkennt Bourdieu die Bedeutung der Widersprüche für die Gesellschaftsanalyse. Der Anlass hierzu war seine ethnologische Feldforschung der kabyllischen Gesellschaft in Algerien, die an der Grenze von vorkapitalistischer zu kapitalistischer Ökonomie steht.<sup>1218</sup> Er wurde konfrontiert mit einem zwiespältigen Verhaltenskodex, der mit Hilfe der *theoretischen* und *logischen* Denkmodelle des Strukturalismus *nicht* zu dekodieren war. Ebenso wenig tauglich war die Sichtweise des Objektivismus', der die Akteure als automatisch handelndes Produkt der Sozialstruktur betrachtet. Denn die Akteure der traditionellen kabyllischen Gesellschaft handeln strategisch und besitzen den spezifischen sozialen Sinn, über Interaktionsmomente strategisch zu verfügen. Nach Rehbein stellt Bourdieu fest, „dass in jedem Subjekt die alte und neue Logik, das alte und das neue Ethos koexistieren, die kulturelle Syntax und Sprache bestehe aus unvereinbaren Fragmenten.“<sup>1219</sup> Um diese Logik des sinnhaften Verhaltens in der fremden Gesellschaft zu verstehen, wendet sich Bourdieu den hermeneutischen, interpretativen Ansätzen zu.

Dennoch suchte Bourdieu den theoretischen Baustein hierfür nicht in der gängigen Handlungstheorie, die den Akzent auf die Autonomie der Akteure setzt. Sondern er konstruiert eine „neo-strukturalistische“ Theorie der Praxis, mit deren Hilfe er in den konkreten Praxisformen die Struktur sozialer Ungleichheitsverhältnisse aufzufinden versucht. Er erforschte die Praxis der Akteure nach äußeren Zwängen und objektiven Bedingungen im Rahmen der Ressourcentheorie. Im Vordergrund dieser Analyse steht die Dezentrierung des Subjekts. In diesem Punkt entwickelt Bourdieu eine zwiespältige Beziehung zur Durkheim-Schule. Bourdieu integriert die Verstehensmethode in die strukturalistische Perspektive. Dabei stellt er die von der Durkheim-Schule gänzlich vernachlässigte Problematik sozialer Ungleichheit<sup>1220</sup> in den Vordergrund seines Verstehens des sozialen Sinns. Um es mit Nassehi auszudrücken: „[...] das *Soziale* des sozialen Sinns bei Bourdieu“ ist nichts anderes als „die Frage der Zurechnung, die Frage der eigenen Durchsetzungschancen, eine Frage des Kampfes um knappe Ressourcen und Positionen“.<sup>1221</sup> Die Logik jeder sozialen Praxis ist eine Logik des „ungleichen Zugangs der Klassen zu *knappen Ressourcen*“<sup>1222</sup> in ausdifferenzierten Feldern, die Bourdieu als Spiel- und Kampffelder bezeichnet. Die Gewinner dieser knappen Ressourcen sind nach Bourdieu diejenigen Akteure, die den praktischen Sinn für die eigenständigen Spielregeln des entsprechenden Feldes so automatisch beherrschen, dass sich ihr Körper unreflektiert bewegt.

An dieser Stelle konzeptualisiert Bourdieu den Habitus als eine aus der Sozialisation ausgebildete, zweite Natur, die ein „begriffloses“ Erkennen der Spielsituation und das entsprechend automatische Handeln erzeugt. Hier versteht Bourdieu den *Körper als*

<sup>1218</sup> Zu einer kurzen und präzisen Zusammenfassung dieser Studie siehe Rehbein, Bourdieu, S. 25ff.

<sup>1219</sup> Ebd., S. 27.

<sup>1220</sup> Krämer, Durkheimianer, S. 266. Laut Krämer hatte der Durkheimianismus eine Forschungslücke, weil er sich „mit den ökonomischen Problemen und vor allem mit den von der liberalen Gesellschaft produzierten sozialen Ungleichheiten“ nicht beschäftigt hatte, bis Halbwachs eine klassentheoretisch erarbeitete Gesellschaftstheorie entwickelte. So gesehen überrascht nicht, dass sich Bourdieu oft auf die sozialpsychologisch konzipierte Klassentheorie Halbwachs' beruft, siehe Halbwachs, Maurice Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen.

<sup>1221</sup> Nassehi, Sinn, S. 172.

<sup>1222</sup> Ebd., S. 173.

*Ergebnis zahlreicher Lern- und Konditionierungsprozesse.* Mit diesem „soziologistischen“ Verständnis des Körpers wendet sich Bourdieu gegen die biologischen Ansätze, die den Habitus einer Person als ein System von individuell veranlagten Dispositionen, also als eine angeborene Natur verstehen. Bourdieu betont aber, inwieweit die sozial ungleichen Existenzbedingungen entscheidend für die Ausbildung der sogenannten individuellen Begabung zu Kunst oder Wissenschaft sind. Um ein erfolgreicher Künstler oder Hochschulprofessor zu werden, muss man in eine entsprechende Familie geboren worden sein, in das entsprechende Feld hinein wachsen und die Spielregeln in seinem Körper verinnerlichen. Dieses „klassentheoretische“ Habituskonzept zeigt Bourdieus Bruch mit der durch den Objektivismus gekennzeichneten Soziologie Durkheims, der es an der Hermeneutik des sozialen Sinns und der Klassentheorie mangelt.<sup>1223</sup> Auf der anderen Seite behält aber Bourdieu Durkheims Soziologismus, indem er die philosophischen, anthropologischen oder neurobiologischen Theorieansätze durch seine soziologische Kategorie des Sozialen dekonstruiert.

In diesem Punkt haben Bourdieus und Simmels Versionen der Verstehenssoziologie recht wenige Berührungspunkte. Mit seinem Habituskonzept würde Bourdieu Simmels „Postulat der in empirischer Äußerung nicht aufgehenden Individualität“ als eine metaphysische Spekulation ablehnen, der es an wissenschaftlicher Objektivität mangelt. Doch aus simmelscher Sicht stellt der strukturalistische Habitusbegriff Bourdieus ein einseitiges und deterministisches Menschenbild dar, dessen Wissenschaftlichkeit auf der statistischen Erhebung basiert. Hier tragen Durkheim und Bourdieu treu die französische Soziologietradition.

## Zum Nutzen des Theorievergleiches

Soziologische Theorien gründen auf nationalspezifischen Soziologietraditionen und -geschichten. Der Vergleich zweier Theoriekonzepte von Autoren unterschiedlicher nationaler Herkunft ohne Berücksichtigung dieser Wurzeln endet schnell in Fehlinterpretationen und -schlüssen. In der internationalen Soziologie fehlt bekannterweise ein verbindlicher Kanon.<sup>1224</sup> Dieser Mangel führt dazu, dass sich Soziologen unterschiedlicher soziologischer Traditionen über ihre Erkenntnisse nur schwer *verständlich* können. Ein typisches Beispiel hierfür ist, dass Durkheim und Simmel unter „sozialen Tatbeständen“ etwas ganz Unterschiedliches verstanden.

So gesehen ist es nachvollziehbar, dass zwischen Bourdieus und Simmels Lebensstilkonzepten eine nur schwer aufzulösende Differenz besteht. Sie sehen auf den ersten Blick wie Alternativen aus, zwischen denen man wählen muss. Demgegenüber vertrete ich die Ansicht, dass ihre unterschiedlichen Lebensstilkonzepte zueinander komplementär für die Erreichung eines gemeinsamen Forschungsziels sind: Das sinnhafte Verhalten von Individuen zu verstehen, die in einem dynamischen Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung zu der sie umgebenden Gesellschaft stehen.

Zweifellos haben die deutsche und die französische Soziologie ihren eigenen historischen und gesellschaftlichen Kontext. Die weiter oben thematisierte gegensätzliche Haltung der deutschen und französischen Soziologen zur „Politik“ geht meines Erachtens auf die unterschiedlich verlaufene Geschichte ihrer nationalstaatlichen Entwicklung zurück. Deren Kern bezeichnet Dumont als Parallelen von Revolution in Frankreich und *Reformation in Deutschland*.<sup>1225</sup> Die zeitgeschichtlich unterschiedlichen politischen Ereignisse zeigen ihre Prägekraft in unterschiedlichen nationalen Mentali-

<sup>1223</sup> Für Bourdieu beinhaltet Durkheims soziologische Kategorie „des Sozialen“ die soziale Ungleichheit.

<sup>1224</sup> Kaesler, Dirk: Vorwort, S. 12ff. Nach Kaesler zeigten die soziologischen Entwürfe des frühen 20. Jahrhunderts keine konsensfähige wissenschaftliche Identität.

<sup>1225</sup> Vgl. Dumont, Individualismus, S. 155.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

täten und kulturellen Identitäten zwischen Franzosen und Deutschen; und die übten wiederum starken Einfluss auf ihre jeweiligen wissenschaftlichen Denktraditionen aus. Dumont geht den historischen Hintergründen zweier wichtiger politischer Ereignisse der deutschen Geschichte nach, dem Scheitern der März Revolution im Jahr 1848 und der Entstehung des Totalitarismus im Zeichen des Nationalsozialismus'. Ein Schlüssel hierfür ist die durch die „Gehorsamsmoral“ gekennzeichnete Mentalität der Deutschen seit der Reformationsbewegung Luthers. Wie ich später genauer darstellen werde, bildet Luther die Wurzel für eine spezifisch deutsche Tradition, dass die Deutschen in der Politik und Wissenschaft dem „revolutionären“ den „reformerischen“ Weg vorziehen.

Diese Sichtweise zeigt viel von dem gegensätzlichen soziologischen Denken Simmels und Bourdieus. Die deutschen Autoren waren bis zum Ersten Weltkrieg generell apolitisch orientiert und tendierten dazu, die Lösungen gesellschaftlicher Probleme *nicht* auf dem „politischen“, sondern auf dem Feld der „Kultur“ zu suchen. Ideologiekritik, Kritik an den herrschenden politischen Zuständen und Ideen der Zeit unterblieben. So verwendeten sie das im damaligen Diskurs übliche gegensätzliche Begriffspaar von Zivilisation und Kultur so, als sei es auf alle Gesellschaften problemlos übertragbar. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde übersehen, dass dieses Begriffspaar als „ideologisches Konstrukt“ zur Rechtfertigung des Nationalismus' bzw. Pangermanismus' diene.

An dieser Stelle zeigt der Theorievergleich von Simmel und Bourdieu einen großen Nutzen. Er verdeutlicht die Defizite ihrer Theoriekonzepte z. B. im Bereich der Kultur. Simmel zweifelte nicht an der durch seine zeitgenössischen deutschen Autoren selbstverständlich vorgetragenen Vorstellung, dass die Kultur eine unbefleckte autonome Sphäre sei. Dieses beschönigende Verständnis von Kultur dekonstruiert Bourdieu durch den empirischen Nachweis, dass Kultur ein effektives Mittel zur Legitimierung sozialer Ungleichheitsverhältnisse ist. Hier spielt Bourdieus Ideologiekritik die Rolle der Überprüferin, ob und inwieweit sich diese simmelschen kulturtheoretischen Erkenntnisse, Formeln und Konzepte von ihrer Zeit- und Standortgebundenheit ablösen lassen, auf andere Nationen übertragbar sind und als universales soziologisches Wissen dienen können. Das bedeutet aber nicht, dass die auf der Grundlage der Klassentheorie erarbeitete Kulturtheorie Bourdieus eine universale Geltung hat.

Die Überbetonung der Klassenkategorie ist nicht geeignet für die Analyse der politisch und kulturell durch eine lange Tradition des Individualismus' charakterisierten, deutschen Gesellschaft, unabhängig davon, ob dieser Individualismus ideologische Bedeutung hat oder nicht. Dass sich der Individualismus über mehrere Jahrhunderte hinweg zu einem prägnanten Kulturmuster in der deutschen Geschichte kristallisiert hat, darf nicht über die fortdauernden sozialen Ungleichheitsverhältnisse hinwegtäuschen.

Das bisher Entwickelte zeigt, dass sich gerade kulturwissenschaftliche Theorien wegen ihrer Standortgebundenheit und des damit zusammenhängenden Problems des „Kulturrelativismus“ nicht mit einem universalen Geltungsanspruch vereinbaren lassen. Dieser Aspekt ist wichtig, wird aber häufig übersehen. Bourdieu misst infolge seiner empirischen Erfahrungen mit einer fremden Gesellschaft und Kultur zwar dem ethnologischen Standpunkt eine große Bedeutung bei. Er macht aber in der aktuellen Theoriedebatte um „Multikulturalismus“ und „Globalisierung“ die üblichen Fehler: Er beurteilt die deutschen oder englischen Varianten der Sicht der Dinge *von* seinem und dem französischen Standpunkt aus, ohne genügende Rücksicht auf den Hintergrund der anderen kulturellen und wissenschaftlichen Denktraditionen zu nehmen und macht darüber hinaus *die eigene Sichtweise zum allgemeinen Maßstab*. Die nationalspezifische Theorieproduktion als universale Version durchzusetzen, birgt die Gefahr, als Ideologie einer totalitären Politik zu dienen. Bourdieu zielt mit seinem Überwindungsversuch der Trennung von wissenschaftlicher Forschung und politischem Engagement auf die Verbesserung gesellschaftlicher Zustände. Die historische Erfahrung, dass

deutsche Soziologen dem Nationalsozialismus dienen,<sup>1226</sup> warnt uns davor, dass der wohlgemeinte Überwindungsversuch der Trennung von Politik und Wissenschaft auf realer Ebene ein neues, unberechenbares Problem verursachen kann. Wir leben in einer durch Komplexitätssteigerung gekennzeichneten, postmodernen Gesellschaft, deren Entwicklungsdynamik nicht mehr ausschließlich unter unserer Kontrollmacht steht.

Die bisherigen Ausführungen machen klar, dass der Vergleich der Lebensstilkonzepte von Simmel und Bourdieu erst dann einen Sinn hat, wenn ihr Theorieunternehmen aus ihrem nationalspezifischen, kulturellen und politischen Kontext verstanden wird. Unter diesem Aspekt werde ich im Folgenden Dumonts Darstellung der deutschen und französischen Variante des Individualismus' am Beispiel der Parallelisierung von „Reformation und Revolution“ diskutieren.

## Das deutsche Konzept „Kultur“ – ein Konstrukt des deutschen Nationalismus'?

In gängigen soziologischen Theorien wird der *Individualismus als universelle Idee der Moderne* vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart verstanden. Unterstellt wird dabei eine Diskontinuität zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften, die für die Gesellschaftstheorien der soziologischen Klassiker wie Simmel, Weber, Durkheim konstitutiv war. Diese normative Annahme der herkömmlichen Theorien stellen die neueren angelsächsischen und französischen kulturtheoretischen Ansätze mit der Argumentation in Frage, dass in den nichtwestlichen Gesellschaften die traditionellen *und* modernen Lebens- und Subjektformen in einer hybriden Form *koexistieren* und diese „uneindeutige“ Grenzziehung ein einheitliches und universales Bild der Moderne unmöglich macht.<sup>1227</sup>

Mit dieser Problematik befasst sich Bourdieu allerdings sehr ernsthaft aufgrund seiner ethnologischen Beobachtungen der komplizierten strukturellen und kulturellen Hybridbildungen in der kabyllischen Gesellschaft. Weiterhin versucht er, durch seine Untersuchung des Zusammenhangs von Klasse und Lebensstil die übergreifende Funktionslogik und Wirkung der standes-, schichten- und/oder klassenabhängigen Herkunft gerade in der sogenannten „modernen“ französischen Gesellschaft aufzudecken. Darüber hinaus kommt er zu der Schlussfolgerung, dass die normative Annahme des Individualismus' als universelle Idee der Moderne eine Ideologie ist.

Diese ideologiekritische Ansicht teilt Dumont mit Bourdieu. In Übereinstimmung mit den genannten kulturtheoretischen Ansätzen setzt auch Dumont die „Opposition von modern vs. traditionell“<sup>1228</sup> außer Kraft. Sein Ausgangspunkt ist: Der durch die Unterordnung des Individuums unter Machtinstanzen wie den Staat und die Kirche gekennzeichnete Kollektivismus bzw. Holismus ist in der modernen Gesellschaft nicht verschwunden, sondern existiert mit dem „Individualismus“ zusammen. Doch setzte sich die Ideologie des Individualismus' als universaler Wert der Moderne seit der französischen Aufklärung in allen, von traditionell-kollektivistischen und ständisch-hierarchischen Ordnungssystemen abgelösten, europäischen Gesellschaften durch. Nur nimmt der Individualismus in unterschiedlichen Sprachen und Nationen verschiedene Varianten an, die sich in ihren *historischen Genesen* voneinander unterscheiden. Darüber hinaus vergleicht Dumont besonders die französische und die deutsche Variante des Individualismus' im historischen Kontext ihrer divergenten „Nationalstaatsbildung“

<sup>1226</sup> Vgl. Rammstedt, *Deutsche Soziologie*, S. 72.

<sup>1227</sup> In asiatischen Gesellschaften, wie z. B. in Japan oder Korea, sind die traditionell-kollektivistischen und modern-individualistischen Lebensformen, wie Eisenstadt sie in seinem Konzept *multiple modernities* darstellt, verwirrend vielfältig vermischt. Vgl. Eisenstadt, Shmuel N.: *Die Vielfalt der Moderne*.

<sup>1228</sup> Vgl. Dumont, *Individualismus*, S. 15.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

und ihres damit einhergehenden „völkischen Nationalismus““. Das liefert einige Eckpunkte für meinen Vergleich der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus.

Wie ich im vorangegangenen Kapitel thematisiert habe, vertritt Dumont eine ähnliche These: Der Individualismus findet in der deutschen Denktradition einen besonderen Nährboden. Tatsächlich steht die Idee des Individualismus' seit dem deutschen Idealismus bis heute kontinuierlich im Mittelpunkt der Werke namhafter deutscher Intellektueller.<sup>1229</sup> Eine Reihe der seit der Romantik herrschenden, kulturtheoretischen Themen wie Kunst, Bildung, Lebensstil etc. wurde immer unter dem Sammelbegriff des Individualismus' behandelt. Es war die Rede von der Kultivierung des Selbst zu einem einmaligen und unverwechselbaren Individuum. Dazu sollten Bildung und Kunst beitragen.<sup>1230</sup> Dabei fassten die deutschen Autoren, besonders vor dem Ersten Weltkrieg, den Individualismus übereinstimmend als universellen Grundwert der Moderne auf und übersahen, dass die deutsche Variante des Individualismus' als Ideologie zur Rechtfertigung politischer Zwecke missbraucht wurde: der völkische Nationalismus als deutscher „Sonderweg“.

Als Kerninhalt der deutschen Variante des Individualismus' thematisiert Dumont das spezifisch deutsche Konzept von Kultur, das gekennzeichnet ist durch „Innerlichkeit und geistige Tiefe“. Diesen Begriff verwendeten deutsche Autoren wie Nietzsche und Simmel an der Wende zum 20. Jahrhundert in Bezug auf die deutsche Nation. Hier bahnt sich die für die apolitischen deutschen Intellektuellen spezifische Tradition an, der Rückzug von der äußeren, besonders politischen Welt auf sich selbst um sich der „Kultivierung des Selbst“ durch die kontemplative Versenkung in die Ästhetik zu widmen. Demgegenüber interpretiert Dumont, aus der Sicht eines Franzosen, diesen Kulturbegriff als ideologisches Gedankenkonstrukt vom deutschen Nationalstaat, das den „Pangermanismus“ rechtfertigte, d. h. die *Überlegenheit* der Zivilisation der deutschen Nation über andere Nationen. Die Kritik am deutschen Kulturbegriff als ideologischer Grundlage zur Rechtfertigung des „deutschen Sonderwegs“ leisteten aber auch deutsche Sozialwissenschaftler<sup>1231</sup> nach dem Zweiten Weltkrieg als Form der Vergangenheitsbewältigung am Nationalsozialismus.

Dumont versucht, diesen Totalitarismus aus der deutschen Variante des Individualismus' herzuleiten. Im Rückgriff auf die fehlende, eindeutige Grenzziehung zwischen Tradition und Moderne ist Dumont der Meinung, dass die zunehmend horizontal strukturierte, moderne Gesellschaft, deren hierarchische Strukturen mit „der endlosen Freiheit aller Individuen“ verflachen, für ihren sozialen Zusammenhalt „das *humanistische* Erbe der vormodernen Gesellschaft“ reflektieren sollte. Als Grund hierfür benennt er die grauenhafte historische Erfahrung des Nationalsozialismus', dessen totalitäre Ideologie als das holistische Gegenstück zum deutschen Individualismus auftrat. Darin kommt ein Phänomen dramatisch zum Ausdruck, „dass nämlich der Individualismus einerseits allmächtig ist, andererseits fortwährend und unabwendbar von seinem Gegenteil heimgesucht wird.“<sup>1232</sup> Um diese provokante These zu verdeutlichen, zeigt Dumont, dass die deutsche Variante des Individualismus' als ideologische Stütze der Rechtfertigung des Pangermanismus' im 19. und 20. Jahrhundert fungierte. Dabei geht es um die „Gehorsamsmoral“, die der preußisch-deutschen Mentalität zugrunde liegt.

<sup>1229</sup> Hierzu zählen Kant, Herder und Fichte, Goethe und Schiller, Troeltsch und Schleiermacher, Stirner und Nietzsche, Simmel und Weber, Beck und Schulze.

<sup>1230</sup> Es ist erwähnenswert, dass die Begriffe „Bildungsindividualismus“ und „Bildungspolitik“ nur in Deutschland existieren.

<sup>1231</sup> Vgl. Bollenbeck, *Bildung*.

<sup>1232</sup> Dumont, *Individualismus*, S. 27.

## Gibt es überhaupt das Deutschtum?

Nach Dumont bildete sich der Kerninhalt der deutschen nationalistischen Ideologie zum Beginn des „Sturm und Drangs“ im 18. Jahrhundert aus. Zu dieser Zeit erfuhr die deutsche Kultur auf der Ebene der Künste und Wissenschaften eine beispiellose Entwicklung, die es ermöglichte, „sich von der Dominanz der französischen Kultur zu emanzipieren“ und weiterhin den Pangermanismus als eine Art des Nationalismus' zu entwickeln.<sup>1233</sup> Dumont nennt Herder und Fichte als zwei relevante deutsche Denker, die hierzu einen beachtlichen Beitrag geleistet haben.

Herder war der erste Denker, der versuchte, gegen das bis dahin herrschende, *universale* und *abstrakte* Menschenbild, man denke an Kants Begriff des „Allgemeinmenschlichen“, zuallererst den Menschen im Kontext seiner Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gemeinschaft zu begreifen. Er vergleicht die verschiedenartigen Kulturen mit „gleichberechtigt nebeneinander stehenden Individuen“. Jedes Volk ist also eine „genetische Individualität“ und daher unverwechselbar. Diese Herder'sche Vorstellung von der Besonderheit jedes Volkes und jeder Nation beeinflusste die Sozialphilosophie Fichtes, der aus dem Gedanken der *Gleichheit* aller Völker, dem so genannten „individualistischen Universalismus“, die Notwendigkeit einer nicht aus der Macht hergeleiteten Hierarchie ableitet. Doch liegt in diesem Gedankengut des „individualistischen Universalismus“, Dumont zufolge, die nationalistische Ideologie des Pangermanismus'.

„Fichte hilft uns damit, eine Dimension des Pangermanismus zu erfassen, die uns sonst leicht entginge. Das deutsche Volk in seiner Gesamtheit wies im 19. Jahrhundert – und noch im 20. – einen Hang zum Gehorsam auf, es erkannte die Notwendigkeit der Unterordnung in der Gesellschaft an. (Man findet diese Haltung bereits bei Kant: Der Mensch ist ein Tier, das – in Gesellschaft – eines Herrn bedarf). Angesichts der Vielheit von Nationen nahmen es die Deutschen in der Regel als natürlich hin, dass die einen über die anderen herrschten. [...] mit Herder stimmte er (Fichte) auch in der Überzeugung überein, dass die Menschheit sich in der zeitgenössischen Epoche wesentlich im germanischen Volk oder vielmehr in der deutschen Nation verkörpere.“<sup>1234</sup>

In dieser Überlegung von der „Notwendigkeit von Über- und Unterordnung in der Gesellschaft“ liest Dumont das bei den Deutschen stark ausgeprägte „Bedürfnis nach Eingliederung und Gemeinsamkeit“, das sich über mehrere Jahrhunderte hinweg zu einer deutschen Mentalität entwickelte, charakterisiert durch eine „totale Hingabe der Individuen an das Ganze“. Dazu verweist Dumont auf Troeltsch: „Den Deutschen liegt die Hingabe an eine Sache, eine Idee, eine Institution, eine überindividuelle Wesenheit im Blute [...]“.<sup>1235</sup> Darauf gründet er den spezifischen Hang der Deutschen zum Individualismus: „Diese gehorsame Haltung an das Ganze wie den Staat und die Gemeinschaft hat zur notwendigen Ergänzung, zum unabdingbaren Gegengewicht die individuelle Freiheit.“ Gehorsam an die Gemeinschaft und individuelle Freiheit schließen sich also nach deutschem Verständnis nicht aus, sondern ergänzen sich. Dies drückt Troeltsch folgendermaßen aus:

„Das Subjekt ordnet sich spontan dem Ganzen unter, es hat nicht das Gefühl, sich dadurch zu entfremden, und gleichzeitig entfalten sich alle seine persönlichen Qualitäten in der Erfüllung seiner Rolle. [...] Nicht nur besteht keine Unvereinbarkeit zwischen individueller Entwicklung und

<sup>1233</sup> Ebd., S. 129.

<sup>1234</sup> Ebd., S. 139.

<sup>1235</sup> Troeltsch, Ernst: Die deutsche Idee von der Freiheit, zitiert in: Dumont, Individualismus, S. 144, FN 4.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Dienst am sozialen Ganzen, das Individuum entwickelt sich vielmehr ‚in und durch das Ganze‘.<sup>1236</sup>

„Die Freiheit [der Deutschen] ist gewollte Disziplin, Förderung und Entfaltung des eigenen Selbst in einem Ganzen und für ein Ganzes.“<sup>1237</sup>

Daraus entwickelt Dumont seine Überlegung zur organischen „Symbiose von Holismus und Individualismus“ und belegt damit, in welcher Art und Weise der Individualismus als Ideologie zur Rechtfertigung des „deutschen Sonderwegs“ diene. Es geht um die spezifischen deutschen Konzepte: Kunst, Bildung und Kultur, mit denen alle sozialen und politischen Themen, wie Bollenbeck es darstellt,<sup>1238</sup> verhandelt wurden. *Die Kultur galt als Deutschtum*, die durch die Innerlichkeit und geistige Tiefe gekennzeichneten deutschen Besonderheiten im Gegensatz zur materiell-äußerlichen Zivilisation. Im Vordergrund dieses deutschen Kulturverständnisses steht „eine vollkommen innere Unabhängigkeit und Freiheit, die vor allem die Gestaltung, Kultivierung und Erziehung des Ich beseelt (‚Selbstbildung‘)“.<sup>1239</sup> Spezifisch für dieses Kulturverständnis ist, dass die literarische und ästhetische Erziehung des Menschen, die Vertiefung einer Selbstkultivierungsarbeit als Quelle der Emanzipation angesehen wird, die die Franzosen in der Politik suchen. So fungiert die *Kultur in Deutschland als Ersatzpolitik*. Die Kultur war für das politisch erfolglose deutsche Bildungsbürgertum der einzige Weg, in seiner „Auseinandersetzung mit dem Adel und seiner entschiedenen Abgrenzung vom Modell höfischer Gesellschaft“ Hegemonie anzustreben.

Vor diesem historischen Hintergrund verfestigte sich in der deutschen Kulturtheorie die Idee der Trennung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Individuum und Gesellschaft, Öffentlichkeit und Privatsphäre. Auf dieser Trennung gründet sich Dumonts These, dass der „apolitische“, innenorientierte deutsche Individualismus reibungslos als ideologische Grundlage zur Rechtfertigung des deutschen Nationalismus' diene.

„Wir haben hier vor Augen, was man den deutschen Individualismus nennen und durch zwei sehr deutlich hervortretende Merkmale charakterisieren kann: einerseits den Rückzug von der äußeren Welt auf sich selbst, andererseits die Bildung oder Erziehung dieses Selbst, die mehr oder weniger mit Kultur identisch ist [...]. Wohl zieht das Individuum sich hier auf sich selbst zurück, aber gleichzeitig weiß und will es sich als ein deutsches, seine Innerlichkeit stützt sich auf seine Zugehörigkeit, ist Teil derselben, und in diesem Sinn macht dieser rein innerliche Individualismus dem umgebenden Holismus den Platz nicht streitig.“<sup>1240</sup>

Dumont verfolgt geistesgeschichtlich die Herkunft der deutschen Variante des apolitisch orientierten Individualismus'. Als eine entscheidende Figur behandelt Dumont den Prototypen der deutschen Intellektuellen, Luther, der die „Innerlichkeit und Distanziertheit gegenüber der Außenwelt“, die „Unterordnung der Welt und des Staates unter das Innenleben des Christen“ zum Kerninhalt seiner reformatorischen Grundauffassung machte.<sup>1241</sup> Luther war derjenige, der mit seiner Reformationsbewegung das Fundament der deutschen Variante des auf die religiöse Freiheit gerichteten Individualismus' – im Gegensatz zur französischen, auf die politische Freiheit gerichteten Variante – gelegt hat. Sein Einfluss zeigt sich dadurch, dass die meisten deutschen Intellektuellen seit der Romantik vor dem Ersten Weltkrieg *im religiösen Pietismus und*

<sup>1236</sup> Ebd., S. 145f.

<sup>1237</sup> Siehe Troeltsch, Freiheit. Dieses Freiheitsverständnis Troeltschs findet sich bei vielen deutschen Autoren.

<sup>1238</sup> Vgl. Bollenbeck, Bildung.

<sup>1239</sup> Dumont, Individualismus, S. 147.

<sup>1240</sup> Ebd., S. 148.

<sup>1241</sup> Vgl. ebd., S. 150f.

*Bildungsindividualismus* die Lösung sozial-politischer Fragen suchen. Dazu gehört auch Simmel. Sie schätzten den radikalen Weg der politischen Umwälzung bestehender Gesellschaftsstrukturen nicht, wie es die französischen Intellektuellen taten, sondern griffen auf die immer wiederkehrende Idee der „Kultivierung des Selbst“ im Rückzug in die Privatsphäre zurück. Vorausgesetzt ist dabei die konforme Haltung zur bestehenden Gesellschaftsordnung, an die sich die einzelnen Individuen anpassen.

### Zwischenbetrachtung

Dumonts ideengeschichtliche Darstellung der deutschen Variante des Individualismus<sup>1</sup> beleuchtet, so mein Fazit, warum Simmels und Bourdieus Theorien trotz vieler ähnlicher Fragestellungen von gegensätzlichen Ansichten geprägt sind. Beide machen gemeinsam darauf aufmerksam, dass die Lebenssituation in der modernen Gesellschaft aufgrund der unkontrollierbaren Komplexitätssteigerung sozialer Systeme unsicherer und schwieriger wird.

Dennoch reduziert Bourdieu die „Betroffenheit des modernen Menschen“ auf die Problematik krasser werdender sozialer Ungleichheit auf der Seite der sozial und kulturell Ausgegrenzten. Insofern behandelt er die Verdinglichungsproblematik der inhumaner werdenden modernen Kultur im Kontext der Klassendistinktion bzw. symbolischen Gewaltausübung zwischen sozialen Klassen, die durch die ungleich verteilten ökonomischen und kulturellen Kapitalressourcen entsteht. Dabei betont Bourdieu zwei Tatsachen: Der Anfang des „Elends des Lebens“ ist die Herkunftsfamilie, die wir uns aber nicht ausgesucht haben. In diesem Sinne macht er den Sozialstaat für das Elend der sozial und kulturell benachteiligten Menschen verantwortlich.

Simmel dagegen geht es um das soziale Schichten übergreifende, epochenspezifische Herausfordern der einzelnen Individuen, um die Stärkung der individuellen Verantwortung, um in der unüberschaubaren und sich unberechenbar entwickelnden modernen Gesellschaft und Kultur die eigene Persönlichkeit und die eigene Form der Lebensführung zu finden. Dabei nimmt er aber wahr, dass die „soziale Determinierung durch unsere Herkunftsfamilie als Startbedingung“ eine wichtige Rolle für den gesellschaftlichen Erfolg und das erfüllte Leben spielt. Simmel nimmt die alternativlose, nicht gewählte Herkunft aus einem bestimmten Milieu als unveränderliches, schicksalhaftes Moment, mit dem das Individuum zurechtkommen muss. Daher betont er die zunehmende Bedeutung der Eigenverantwortung des Individuums in seinem Verhältnis zum gesellschaftlichen Rationalisierungsprozess. Aus dieser Sicht kann der Sozialstaat nur für die der individuellen Begabung und Leistung entsprechenden institutionellen Förderung sorgen.

Mit der Betonung der Eigenverantwortung des Individuums vertritt Simmel einen völlig anderen herrschaftssoziologischen Standpunkt zur Herkunft der sozialen Ungleichheit in der modernen Gesellschaft: Sie resultiert aus individuellen Unterschieden in Begabung und Leistung. Die bürgerlichen Gleichheitsrechte, der Sozialstaat und eine demokratische Bildungspolitik können die soziale Ungleichheit *nur* mildern. Simmel hält die Beseitigung des Übels „soziale Ungleichheit“ für eine Utopie, gleichgültig, welche Herrschaftsform und welche Form sozialer Beziehung vorherrschen.<sup>1242</sup> Vergleichbar mit Wehler, der soziale Ungleichheit als „ein fundamentales Charakteristikum aller historisch bekannten Gesellschaften“ bezeichnet,<sup>1243</sup> vertritt Simmel den Standpunkt: Soziale Ungleichheit bestand in jeder Gesellschaft und in jeder Epoche und wird auch weiter bestehen.

<sup>1242</sup> Simmel unterstellt überdies, dass die Menschen in ihrer Begabung unterschiedlich sind. Die daraus resultierenden Über- und Unterordnungen unter den Menschen sind eine unausweichliche, sogar notwendige Voraussetzung für die Organisation von Gesellschaft.

<sup>1243</sup> Wehler, Hans-Ulrich: Politik in der Geschichte, S. 53.



## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Berücksichtigt man diesen herrschaftssoziologischen Standpunkt, dann ist klar, dass Simmel eine Reihe der mit der sozialen Ungleichheit zusammenhängenden Probleme nicht der Verantwortung des Staates, sondern der Eigenverantwortung zuschreibt. Daher engagiert er sich auch nicht in der Politik. Aus dem bisher Beschriebenen lässt sich ableiten, dass sich Simmel in den Augen Bourdieus als ein politisch unverantwortlicher Intellektueller erweist, der sich in den Elfenbeinturm der wissenschaftlichen Forschung zurückgezogen hat. Damit kritisiert er die für die simmelsche Kulturtheorie grundlegende Annahme der strikten Trennung zwischen dem Innenleben (des Individuums) und der Außenwelt (der Gesellschaft), der Trennung in private und öffentliche Sphäre, wissenschaftliche Forschung und politisches Engagement als Ideologie.

Ich verweise auf Dumonts Parallelisierung von Reformation und Revolution in der deutschen und der französischen Geschichte, die beleuchtet, warum Simmels und Bourdieus Theorien so gegensätzlich sind.

Auf dieser „kulturellen“ Basis suchte der deutsche Staat seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts seine nationale Identität zu bilden. Die Intellektuellen unterstützten mit ihren literarischen und wissenschaftlichen Werken, in denen sie die deutsche nationale Identität mit einer überlegenen Kultur verbanden, die selbstbewusste Vorstellung von einer preußisch-deutschen Sonderstellung im System der europäischen Staaten.<sup>1244</sup> Sie setzten sich nicht damit auseinander, dass der auf dem humanistischen Universalismus gegründete deutsche Kulturbegriff zu *nationalen und imperialistischen politischen Zwecken* benutzt werden konnte. Simmel gehört zu diesem deutschen Bildungsphilistertum,<sup>1245</sup> das aus dem nationalen Sendungsbewusstsein heraus die Überlegenheit deutscher Kultur gefeiert hat.

Dies zeigt sich in seinem Aufsatz *Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*. Dort thematisiert Simmel am Beispiel des Lebensstilwandels in Deutschland auf einer allgemein-theoretischen Ebene die Gefahr des Verlustes der Orientierung des traditionellen nationalen Lebensstils durch den Austausch mit einer fremden Kultur. Es wird deutlich, dass Simmel die Überlegenheit der deutschen Kultur über die fremde, und französische, dadurch begründet, dass er sein Konstrukt des gegensätzlichen Begriffspaares Kultur und Zivilisation auf sein dualistisches Schema von geistiger und materieller Kultur überträgt.<sup>1246</sup> Ohne zu beachten, dass die deutsche Variante des Individualismus' als ideologische Grundlage für die Rechtfertigung von Nationalismus und nationaler Identität diente, unterstellt Simmel, dass der Individualismus, der zum „westlichen Kulturmuster“ zählt,<sup>1247</sup> eine universelle Idee der Moderne ist, die alle kapitalistischen Industrieländer betrifft.

Diese Ausführungen sollen nicht darüber hinweg täuschen, dass auch die französische Kulturtheorie keinen universalen Geltungsanspruch erheben kann. Aus meiner Sicht der asiatischen Soziologin gibt es bezüglich der Ideologiekritik zwischen den französischen Autoren und den deutschen keinen Unterschied. Sowohl Bourdieu als auch Dumont sind vertraut mit der ethnologischen Studie Leiris' und kennen das *Dilemma zwischen Theorie und Praxis*, mit dem der Ethnologe unmittelbar konfrontiert wird: „Er versucht, im Idealfall, seine kulturspezifischen Einstellungen und Beurteilungskriterien in ihrer verzerrenden Auswirkung so gering wie möglich zu halten, um die andere Kultur auch in ihrer Gesetzmäßigkeit zu beschreiben. Seine Forschung ist aber nicht in dem Maße objektiv. Denn: er muss seine Werkzeuge der Wahrnehmung, des

<sup>1244</sup> Vgl. Kaiser, Roland: Pietismus und Patriotismus.

<sup>1245</sup> Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr, S. 16.

<sup>1246</sup> Für Simmel ist die deutsche Kultur die geistige Kultur, deren Basis mit der Berührung mit der materiellen Zivilisation Frankreichs und Englands beschädigt wurde.

<sup>1247</sup> Als Beleg hierfür gilt, dass viele asiatische Länder in ihrer Geschichte keine der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts vergleichbare Philosophie entwickelten, die zur geistigen Grundlage für die Entstehung des Individualismus' wurde.

Denkens und der Sprache gebrauchen, und die sind nun einmal geprägt und wiederum prägend; und er ist Teil eines bestimmten gesellschaftlichen Systems mit einer historischen Vergangenheit.“<sup>1248</sup> So ist die Ideologiekritik der französischen Kulturtheoretiker nach meiner Empfindung zu sehr auf den politischen Gesichtspunkt fixiert.

Wehler unterstreicht, dass die beispiellose Radikalität und Einzigartigkeit des Nationalsozialismus' durch das Sieb einer generalisierenden Definition oder einer allgemeinen Faschismustheorie hindurchfällt. Dennoch wäre es ein Fehlschluss, die spezifischen Eigenheiten der deutschen Kultur, Mentalität und Wissenschaftstradition aus diesem wissenschaftlich nicht vollständig beantworteten Phänomen des Nationalsozialismus' herzuleiten. Denn *die Politik kann überall entarten, nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich oder in anderen Gesellschaften*. Es ist bekannt, dass alle europäischen Länder die Vorstellungen von Nation und Nationalstaat, eines ideologischen Konstrukts des 19. Jahrhunderts, teilten und, um die Identität des eigenen Nationalstaats zu stärken, dessen Überlegenheit auf politischer, wirtschaftlicher und kultureller Ebene gegenüber den andern hervorhoben. Nach außen folgten alle der folgenreichen Utopie „Nationalstaat“, die mit einem doppelten Versprechen auftrat: zum Einen ein friedliches Zusammenleben aller von allen ständischen Schranken befreiten, gleichberechtigten Nationsgenossen, zum Zweiten ein friedliche Koexistenz aller Nationalstaaten. Die historische Bilanz der zwei Weltkriege zeigt aber, beides sind ideologische Erfindungen: Die soziale Ungleichheit besteht nach wie vor, hochgerüstete Nationalstaaten stehen sich gegenüber, der internationale wirtschaftliche Wettbewerb (Globalisierung) steht nicht unter politischer Kontrolle.

Die fortschreitende Ausweitung und Verdichtung der weltwirtschaftlichen Verflechtungen und der damit einhergehende Zuwachs des die nationalen Grenzen überschreitenden kulturellen und wissenschaftlichen Austauschs im 20. Jahrhundert haben die Ideologie des Nationalstaats und des Nationalismus' auf der politischen Ebene aufgelockert. Damit wird die Aufhebung der Grenze zwischen eigener und fremder Kultur sowie die statische Vorstellung einer „in sich ruhenden“ nationalen kulturellen Identität debattiert. Es wird schwieriger zu benennen, was die so genannte deutsche oder französische Kultur ist. Dennoch vertrete ich die Meinung, dass die Autoren aus unterschiedlichen nationalspezifischen Wissenschaftskulturen um die Durchsetzung *ihrer* Theoriekonzepte „als allgemeingültige“ konkurrieren. Der Austausch leidet weiterhin darunter, dass ihre differenten Verständnisse von Mensch, Kultur, Wissenschaft etc. ein gemeinsames und gegenseitiges Verstehen verhindern.

Im Folgenden werde ich auf diese, in der aktuellen Globalisierungsdebatte umstrittenen, Aspekte abheben, um Nutzen und Nachteil des Vergleichs der „Lebensstilkonzepte“ Simmels und Bourdieus zu verdeutlichen.

### ***Wie anders sind die Franzosen und die Deutschen?***

Dass der viel beschworene deutsch-französische Gegensatz zwischen Zivilisation und Kultur ein ideologisches Konstrukt ist, bekräftigt Grosser<sup>1249</sup> mit seiner Argumentation, dass „die Unterschiede etwa zwischen Deutschland und Frankreich in den meisten Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens eigentlich nicht grundsätzlicher, sondern gradueller Natur sind“.<sup>1250</sup> Mit dieser Ansicht warnt Grosser die französischen und deutschen Autoren vor der voreiligen Fehlinterpretation, aus dem *spezifischen* politischen Ereignis in der deutschen und französischen Geschichte ihre nationalspezifische Mentalität, Kultur und Wissenschaftstradition herzuleiten.

<sup>1248</sup> Leiris, Ethnographie, S. 15f.

<sup>1249</sup> Grosser, Alfred: Wie anders ist Frankreich? S. 136.

<sup>1250</sup> Ders.: Wie anders sind die Deutschen? S. 16.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Was das Thema „Gewalt“ auf der Ebene der internationalen Politik anbelangt, sind die Franzosen ihm zufolge nicht viel anders als die Deutschen. Hierfür liefert Grosser zwei Belege: Die „These Daniel Goldhagens, nur Deutsche hätten sich von ganz normalen Menschen in Schlächter verwandeln können“ sei „durch die Aufdeckung furchtbarer französischer Gewalttaten im Algerienkrieg 1954-1962 weiter geschwächt worden“;<sup>1251</sup> die Flüchtlinge sind in beiden Ländern nicht immer menschenwürdig aufgenommen worden. Auch die stereotypen Bilder vom Nachbarland entsprechen nicht der Wirklichkeit: „Vater Staat wird auch in Deutschland ständig angerufen, und in Frankreich unterwirft er sich nicht weniger privaten Mächten als in Deutschland.“<sup>1252</sup>

Dennoch sind die Deutschen und die Franzosen Grosser zufolge in vielen *klischeehaften* Vorstellungen über ihre Nachbarländer verhaftet. Beispielsweise herrscht in den Köpfen der Franzosen noch die Vorstellung, dass Deutschland *immer* angriffslustig gewesen ist, dass Hitler nicht ein dicker Ast am Baum der deutschen Geschichte, sondern ihr Gipfel ist.<sup>1253</sup> Grosser zufolge sind solche Bilder der Franzosen von Deutschland ein teilweise von einem „völkischen Nationalismus“ ausgehendes Fehltriumph, basierend auf einer ideologischen Gegenüberstellung zwischen dem „barbarischen“ fremden Volk und dem „zivilisierten“ eigenen. Damit thematisiert Grosser, inwieweit das Erbe des völkischen Nationalismus' *unsere aktuelle Wahrnehmung von eigener und fremder Kultur* steuert. Nach der inneren Logik dieses Nationalismus' gibt es keine Unrechtstaten des eigenen Volkes an anderen. Oberndörfer formuliert folgendermaßen:

„Da die Nation für das schlechthin Gute steht, sind auch im völkischen Nationalismus Verstöße gegen die Lebensrechte anderer Völker niemals Akte der eigenen Nation. Wie in der demokratischen Volksmystik Rousseaus, nach der das Volk immer nur das Gute will, verbleibt im Nationalsozialismus die je eigene Nation und ihr politisches Wirken stets im Zustand moralischer Unschuld und Reinheit. Moralisches Unrecht an anderen Völkern wird immer nur als Handlung einzelner gesehen, die mit der ‚wahren‘, der guten nationalen Tradition unvereinbar ist und daher nicht mit ihr verbunden werden darf.“<sup>1254</sup>

Nach diesem Denkmuster versuchten Frankreich und Deutschland seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg stets, sich mit bestimmten Identitätsmustern ihrer Nationalitäten abzugrenzen. Die nationale kulturelle Identität finden die Franzosen in ihrer Sprache, die nach Oberndörfer seit langem als Grundlage des französischen Nationalismus' fungiert: „In Europa machte sich in der Französischen Revolution das neue republikanische Frankreich den Sprachnationalismus zu eigen. Französisch wurde ideologisch zur Sprache der zivilisierten Menschheit überhöht. Ihre Ausbreitung wurde mit der Ausbreitung ‚der‘ Zivilisation gleichgesetzt.“<sup>1255</sup> „Der Nationalismus der ‚französischen‘ Republik hatte das Selbstbestimmungsrecht und den eigenständigen Rang der Kultur und Sprache des deutschen Nachbarstaats missachtet und unterdrückt.“<sup>1256</sup>

In diesem historischen Kontext verdichtet sich die von Dumont erwähnte deutsche Variante des Individualismus' in Gestalt einer symbiotischen Beziehung zwischen deutschem Nationalstaat und deutschen Bildungsphilistern, so Oberndörfer, aus der die Ideologie des deutschen Nationalismus' wuchs. In der Reaktion auf den französischen Nationalismus und im Kampf um einen eigenen Nationalstaat erhob Deutschland

---

<sup>1251</sup> Ebd., S. 230.

<sup>1252</sup> Ebd., S. 239f.

<sup>1253</sup> Ebd., S. 9.

<sup>1254</sup> Oberndörfer, Dieter: Die offene Republik, S. 38.

<sup>1255</sup> Ebd., S. 19.

<sup>1256</sup> Ebd., S. 34.

im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert den völkischen Nationalismus zur Staatsideologie. Dazu trugen die Philosophen des deutschen Idealismus', insbesondere Herder, Fichte und Schelling, und die Vertreter der Romantik wie Goethe, Kant und Schiller maßgeblich bei.<sup>1257</sup> Hoch gepriesen wurde dabei der Individualismus, gemeint als die doppelte Freiheit von traditionellen Bindungen und Zwängen und zur Entfaltung einer einzigartigen Persönlichkeit. Unterstellt wurde dabei die Fähigkeit des Individuums, als autonomes, selbstbewusstes Subjekt unabhängig von gesellschaftlichen Fesseln und Hindernissen sein Leben selbstverantwortlich zu führen und zu gestalten.

Es ist klar, dass Simmels soziologisches Werk vor diesem historischen Hintergrund stark auf die Problematik der „Individualisierung“ rekurriert. Im Rückgriff auf das überlieferte Erbe des deutschen Idealismus' setzt Simmel den Individualismus als eine universale Idee bzw. globale Lebensverfassung der Moderne voraus, die sich in *allen* kapitalistischen Industriegesellschaften jenseits von nationalen sowie kontinentalen kulturellen Unterschieden *früher oder später* durchsetzt. Diese simmelsche Auffassung des Individualismus' dient aus der Sicht Bourdieus als Ideologie, um die soziale Ungleichheit zu rechtfertigen. Die Verheißung der Autonomie des Subjekts erweist sich heute als ein auf dem Elitizismus basierendes Ideal, und nur eine Minorität der gesamten Bevölkerung geht verantwortungsbewusst mit der Freiheit um. Für die Majorität, den „sicherheitsorientierten“ Rest, ist die so genannte individuelle Freiheit, zumindest nach Ansicht Baumanns, ein bedrückender Sachzwang, der besonders dann zu einer Last wird, wenn keine Kapitalressourcen zur Verfügung stehen.

Da Simmel aus seiner idealistischen Perspektive keinen genügend scharfen Blick auf die Realität richtet, ergänzt Bourdieu durch seine präzise empirische Analyse, welche gravierende Rolle die objektiven Lebensbedingungen für das subjektive Wohlbefinden spielen. Hier wäre Bourdieu, der verdrängte und verklärte, als selbstverständlich wahrgenommene Vorgänge in der Gesellschaft aus der Perspektive der Ideologiekritik in Frage stellt, ein hervorragender Kritiker Simmels. Gebunden in der deutschen idealistischen Denktradition, verstärkt Simmel die überlieferte Konzeption der Ästhetik als Befreiungsmechanismus des Menschen von alltäglichen Zwängen und als eine von gesellschaftlichen Machtverhältnissen unbefleckte, heilige Sphäre. Aber er übersieht, dass der Rückzug in die Privatsphäre auch als Fluchtmechanismus vor sozialpolitischen Problemen dienen kann. Bourdieu dagegen versucht, diese auratische Konzeption der Ästhetik als eine durch den kollektiven Glauben (!) verdichtete, ideologische Fiktion zu entlarven, die dazu dient, die Fortdauer der Klassenherrschaft zu verschleiern und zu rechtfertigen.

Dennoch gilt, dass die Differenz zwischen französischer und deutscher Wissenschaftskultur einseitig von französischer Seite ignoriert wird. In den Augen Bourdieus mag Simmel als einer derjenigen typischen deutschen Soziologen erscheinen, der Ideologien und Illusionen ohne politische Stellungnahme und normatives Werturteil beobachtet, akzeptiert und beschreibt und keine politische Lösung sucht. Doch das kollektive Erbe der deutschen nationalen Kultur- und Denktraditionen verschwindet trotz gesellschaftlichen Wandels nicht von heute auf morgen, es besteht weiter auf der Ebene des „unbewussten“ kollektiven Gedächtnisses. Simmels Überlegungen zur Eigenverantwortlichkeit des Individuums findet seine Wiederkehr in Beckes Konzeption des „institutionellen Individualismus'", angepasst an die Semantik der veränderten sozialen Wirklichkeit der Moderne. Ebenso findet sich Simmels faktische Beschreibung gesellschaftlicher Vorgänge ohne normative Postulate und Werturteile in dem Soziologieverständnis Luhmanns wieder, das der politisch inspirierten Version Bourdieus widerspricht. Aus der Sicht Bourdieus ist die abstrakte Theorie ohne politische Partizipa-

---

<sup>1257</sup> Vgl. ebd., S. 34.

tion nicht nützlich; Luhmann sieht dies anders: „Wenn eine Theorie nicht einfach verstecktes Buchwissen bleibt, verändert sie die Gesellschaft, die sie beschreibt.“<sup>1258</sup>

Als prägnantes Beispiel für die Grenze des Theorievergleichs zwischen Autoren unterschiedlicher nationaler Soziologien werde ich die Erklärungsversionen der Globalisierung Simmels und Bourdieus in Bezug auf ihre Lebensstilanalysen gegenüberstellen, die den Gegensatz zwischen französischer und deutscher Soziologie noch einmal widerspiegeln. Es geht dabei um das umstrittene Theorem der Individualisierung. Im Rahmen des soziologischen Projekts der Moderne, in der *Philosophie des Geldes*, beschreibt Simmel, zusammengefasst, den für die aktuelle Globalisierungsdebatte grundlegenden historischen Prozess der Weltökonomie. Die räumliche und zeitliche Grenzen überschreitende Bewegung des Geldes, als universellem Gleichmacher der Moderne, verändert nicht nur Strukturen sozialer Instanzen, sondern auch unsere „alltägliche Lebensführungsform“. Seine darin enthaltene, richtungsweisende Kultur- und Gesellschaftsdiagnose der Moderne bringt uns zu einer kritischen Reflexion über den Zwang zur Individualisierung. Wir müssen als „heimatlose“ Individuen, die in eine „neue Unübersichtlichkeit“, in eine verunsichernde Entwicklung der modernen Kultur geraten sind, das eigene Leben selbstverantwortlich in die Hand nehmen.<sup>1259</sup>

Diese Individualisierungsthese, die Simmel von dem Leitgedanken seiner Geldtheorie ableitet, zeigt heute ihre Nützlichkeit in der aktuellen Globalisierungsdebatte. (Siehe Kap. II) Im Mainstream der Globalisierung besteht der Zwang zur Individualisierung als eine unvermeidliche Herausforderung aller Individuen. Dabei ist der Sozialstaat, ob gewollt oder ungewollt, kein verlässlicher Garant für die existenzielle Sicherheit mehr. Was das Schlagwort „Rückkehr des Individuums“ im Anschluss an den Rückzug des Sozialstaats anbelangt, vertritt jedoch Bourdieu mit seiner klassentheoretischen Sicht eine andere Position zur Globalisierung. Diskutabel bleibt in diesem Kontext die Frage, inwieweit sich die Idee der Individualisierung als globale Ideologie, als Idee der Moderne darstellt.

Diesem Aspekt nachzugehen ist wichtig, weil sich in den gegensätzlichen Lebensstilkonzepten auch ihre zwei unterschiedlichen analytischen Sichtweisen der kapitalistischen Entwicklungslogik manifestieren.

## Simmel und Bourdieu und die aktuelle Globalisierungsdebatte

Trotz des unübersichtlichen Geländes stimmen die Theoretiker der aktuellen Globalisierungsdebatte darin überein, bei der Betrachtung des historischen Prozesses der Globalisierung auch ihre Haben- und Sollseite zu beachten. Bezüglich der Habenseite konstatiert Dahrendorf, dass die Globalisierung neue Lebenschancen für unzählige Menschen in den Entwicklungsländern und dann in den entwickelten Ländern eröffnet.<sup>1260</sup> Doch zeigt die Globalisierung ihre düsteren Folgen in der zunehmenden Polarisierung in der Gesellschaft und in den Tendenzen zu *stärker werdender Konkurrenz* und *schwächer werdender Solidarität*. Auf diese Weise werden die Reichen reicher und die Armen ärmer.<sup>1261</sup> Die soziale Integration wird dadurch gefährdet, weil mit einer neuen Qualität globaler Ausweitung des kapitalistischen Systems eine Rückentwick-

<sup>1258</sup> Luhmann, Protest, S. 67.

<sup>1259</sup> Vgl. Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit.

<sup>1260</sup> Dahrendorf, Ralf: Anmerkungen zur Globalisierung, S. 15ff.

<sup>1261</sup> Bekannt ist die Formel der Zweidrittelgesellschaft, nach der ein Drittel als Problemkern markiert wird. Touraine geht von einer 30:30:40 Relation in den reichen europäischen Gesellschaften aus. 30 % sind völlig desintegriert, 30 % sind stark gefährdet, nur 40 % leben in gesicherten Lebensverhältnissen. Überdies gibt es eine weltweit angenommene 20:80 Verteilung nach J. Rifkin, nach der 80 % krasse Probleme bekommen. Vgl. Touraine, Alain: Critique of Modernity; Rifkin, Jeremy: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

lung demokratischer Prozesse einhergeht.<sup>1262</sup> Der transnationale Wirtschaftsverkehr entzieht sich jeder Kontrolle und jeder Regelung. Das verursacht „Souveränitäts- und Autonomieverlust des Staates“ und darüber hinaus einen „Dominanzwechsel von Wohlfahrtsstaatlicher Verteilungspolitik hin zu autoritärer Kontrollpolitik“.<sup>1263</sup> Mit dem allmählichen „Rückzug des Wohlfahrtsstaates“<sup>1264</sup> verstärkt sich die Tendenz zur Polarisierung, weil den einzelnen Individuen sinkende Sozialleistungen zugerechnet werden. Die Folgen sind *steigende Armut* und *höhere Arbeitslosigkeit*. Angesichts dieser Folgen steigt die Bedeutung der Werte „Selbstständigkeit und Eigentätigkeit“,<sup>1265</sup> mit deren Hilfe sich die einzelnen Bürger unter schwierigen Wettbewerbsbedingungen durchsetzen und so ihr eigenes Leben sichern können.

Innerhalb der aktuellen Globalisierungsdebatte gibt es nach Heitmeyer zwei Versionen von Globalisierung.<sup>1266</sup> Die Kontroverse zwischen beiden Versionen hat einen großen Stellenwert für den Vergleich der Lebensstilkonzepte von Simmel und Bourdieu deswegen, weil sie von ihrer unterschiedlichen Geld- und Kapitaltheorie die Bewegungslogik und die Herausforderung des Kapitalismus' beschreiben.

Die Vertreter der ersten Version gehen davon aus, dass die unkontrollierbaren, räumliche Grenzen überschreitenden ökonomischen Globalisierungsprozesse ambivalente Auswirkungen auf die politische (Demokratie-)Entwicklung und die nationale kulturelle Identität haben. Dieses komplexer werdende Verhältnis von Ökonomie, Politik und Kultur in der Arena der Globalisierung legen sie nach unterschiedlicher Schwerpunktsetzung zwar unterschiedlich aus, stimmen aber darin überein, dass die Bedeutung der Eigenverantwortung für das Individuum als letzten verlässlichen Fixpunkt des Lebens zunimmt. Sie sehen dabei die Krise des Wohlfahrtsstaats als die negative Konsequenz des unkontrollierbaren Globalisierungsprozesses und akzeptieren den damit einhergehenden Vorgang als unveränderliche Tatsache, dass die bis jetzt durch den Wohlfahrtsstaat getragen sozialen Kosten mehr und mehr auf die Schultern Einzelner übertragen werden. Hierzu zählen z. B. Giddens und Beck.

Simmel setzt sich in seiner Geldtheorie mit dem Verlust der Orientierung für die „alltägliche Lebensführung“ und den daraus entstehenden negativen Konsequenzen auseinander. Im Zusammenhang mit dem Bedeutungsverlust allgemeinverbindlicher, kollektiver Werte thematisiert er die Individualisierung als Sachzwang der Moderne. In dieser Hinsicht lässt sich Simmel als Wegbereiter der Version Giddens und Becks bezeichnen.

Die Vertreter der zweiten Version, die die Globalisierung als einen Mythos, ein Produkt der politischen Rhetorik verstehen, wenden sich gegen den Glauben der ersten Version, dass die Krise des Wohlfahrtsstaats aus der Globalisierung der Finanzmärkte resultiert und der politische Raum zur Überwindung der Krise selbst globalisiert werden muss.<sup>1267</sup> Aus ihrer analytischen Sicht bedürfen die europäischen Wohlfahrtsstaaten nur eines Umbaus des Sozialsystems unter den neuen sozialen Bedingungen,<sup>1268</sup> die den heutigen *Einkommensunterschieden* und *Ausgrenzungsmechanismen* gerecht werden. Sie beharren auf der *ungebrochenen Verpflichtung des Sozialstaats als sozialem Bindemittel*. Darum betrachten sie auch Überlegungen zum Zwang zur Individualisierung als Fehlschluss, oder als Ideologie, die das unverantwortliche Ver-

<sup>1262</sup> Heitmeyer, W.: Autoritärer Kapitalismus, S. 497.

<sup>1263</sup> Ebd., S. 522.

<sup>1264</sup> Vgl. Thurow, L. C.: Die Zukunft des Kapitalismus.

<sup>1265</sup> Dahrendorf, Globalisierung, S. 20.

<sup>1266</sup> Heitmeyer, Kapitalismus, S. 503.

<sup>1267</sup> Vgl. Cohen, Daniel: Fehldiagnose Globalisierung.

<sup>1268</sup> In der Zeit, in der das System sozialer Sicherung konzipiert wurde, war die Lebenserwartung so kurz und das Wirtschaftswachstum so stark, dass man nicht daran zweifeln konnte, dass die Beiträge der Erwerbstätigen für die Finanzierung der Renten ausreichen würden. Diese Situation verändert sich durch die demografische Entwicklung und die unerwartet hohe Arbeitslosigkeit.

halten des Sozialstaats angesichts wachsender Ungleichheiten rechtfertigt. Der Prozess der Globalisierung ist ein Mythos, den der Wohlfahrtsstaat zur Rechtfertigung seines Abbaus produziert. Diese Version vertreten z. B. Cohen und Bourdieu.

Diese beiden Versionen beziehen sich auf gegensätzliche Modelle gesellschaftlicher Entwicklung: Entweder wird dem Individuum durch den Wohlfahrtsstaat die Eigenverantwortung weitgehend abgenommen, oder der Markt wird zum Kampfplatz aller gegen alle. Demgegenüber plädieren Etzioni und Dahrendorf für eine soziale Ordnung, die den Gegensatz zwischen individueller Autonomie und sozialer staatlicher Verpflichtung auflöst. Etzioni betont, dass die garantierten Freiheitsrechte des Individuums *ohne* gemeinschaftliche Werte und Bindungen zu einem verantwortungslosen Handeln führen und die Solidargemeinschaft der Demokratie untergraben wird. Diese Befürchtung drückt Dahrendorf so aus: „Globalisierung beeinträchtigt den Zusammenhalt von Bürgergesellschaften, in denen der demokratische Diskurs gedeiht. Globalisierung ersetzt die Institutionen der Demokratie durch konsequenzlose Kommunikation zwischen atomisierten Individuen.“<sup>1269</sup> Daneben verweist Dahrendorf einerseits auf die Selbstständigkeit des Individuums als notwendigem Wert und andererseits auf die „notwendigen Reformen des Wohlfahrtsstaats, die zu einem neuen Gleichgewicht von Eigenbeteiligung und Gemeinschaftsverpflichtung führen. Einfach gesagt: Individuum und Sozialstaat müssen sich bemühen, mit den durch die Globalisierung veränderten neuen Lebenssituationen zu Recht zu kommen.

Dieses Sowohl-als-auch-Denken Etzionis und Dahrendorfs ist nicht neu, sondern war schon zu Simmels Zeiten bekannt, als sich die Globalisierung in der Grundfigur des internationalen Wirtschaftsverkehrs auf nationalstaatlicher Ebene abspielte. Zu dieser Zeit sorgte die aufstrebende Sozialdemokratie für die „soziale Integration durch die Verbesserung der Lebenssituation der unteren Klasse“. So hatte die räumliche Erweiterung des Wirtschaftsverkehrs keine negativen Auswirkungen auf die Politik. Im Gegenteil, die ökonomische Globalisierung dieser Phase hat zur Herausbildung von souveränen Nationalstaaten und zur demokratischen Entwicklung der Verteilung des Staatseinkommens beigetragen. Dennoch spricht Simmel in seiner Kapitalismusanalyse von der Eigenverantwortung des Individuums in einem ähnlichen Kontext wie Beck. Aus meinem Blickwinkel ist es kein Zufall, dass das Individualisierungstheorem immer wiederkehrend im Vordergrund der gegenwartsbezogenen Gesellschaftsdiagnosen steht. Dieses lässt sich auf die oben thematisierte Wissenschaftstradition der deutschen Autoren zurückführen, Lösungen für die Herausforderungen der Zeit zuerst *auf der Ebene individuellen Verhaltens* zu suchen und nicht *in die Politik des Staats* einzugreifen.

Bourdieu hingegen greift mit seiner kritischen Analyse der Globalisierung als eines durch die politisch-ökonomische Machtelite produzierter Mythos' in die Politik des Neoliberalismus' ein. In diesem Beispiel der Stellung Bourdieus in der Globalisierungsdebatte sehe ich die bei den französischen Autoren tief verwurzelte intellektuelle Haltung, Einfluss auf die bestehende Politik ausüben zu wollen. So gesehen überrascht es auch nicht, dass Bourdieu die Idee der Individualisierung, sei es in simmelscher oder beckscher Lesart, als Ideologie zur Verschleierung und Rechtfertigung sozialer Ungleichheitsverhältnisse kritisiert. In diesen beiden Versionen innerhalb der Globalisierungsdebatte, inhaltlich dargestellt an der Individualisierungsthese Simmels und dem Theorem der sozialen Ungleichheit Bourdieus, spiegelt sich der Gegensatz zwischen deutscher und französischer intellektueller Tradition wider.

---

<sup>1269</sup> Dahrendorf, Globalisierung, S. 23.

## Globalisierung und Individualisierung bei Beck, Giddens und Simmel

Im Einklang mit Dahrendorfs Bemerkung über die Folgen der Globalisierung diagnostizieren Giddens und Beck die krasseren Folgen der sich *jeder Kontrolle und Rechenschaft* entziehenden Globalisierungsprozesse als kritisch und korrekturbedürftig für die Demokratie. Dennoch sind sich beide Autoren darüber einig, den Globalisierungsprozess als eine unveränderliche, schicksalhafte, historische Tatsache anzusehen. Beck<sup>1270</sup> betont die zunehmende Bedeutung der Eigenverantwortung deswegen, weil Milliarden Menschen in der turbulenten „Weltrisikogesellschaft“ das gleiche „Schicksal“ erleiden. Sie alle bekommen die gesellschaftlichen Krisenphänomene, wie die Zusammenbrüche der Finanzmärkte, die strukturelle Arbeitslosigkeit, den Abbau des Sozialstaats als Risiken aufgebürdet. „Scheitern wird zum persönlichen Scheitern und ist nicht mehr Klassenerfahrung in einer ‚Kultur der Armut‘ aufgehoben. [...] Sein eigenes Leben zu leben heißt deshalb, die Verantwortung für persönliches Unglück und unvorhergesehene Ereignisse aufgehalst zu bekommen.“<sup>1271</sup>

Dieser Zwang zur Individualisierung steigt, so argumentiert Beck, weil die durch Denationalisierung gekennzeichnete aktuelle Globalisierung die Basis des nationalstaatlichen Industriekapitalismus' angreift und somit die Krise des Wohlfahrtsstaats verursacht. Die Grundlage der nationalen Demokratie verliert an Geltung, weil Integration und Konsensbildung großer politischer Organisationen mit zunehmender Pluralisierung, Fragmentierung und Individualisierung des politischen Verhaltens zunehmend schwieriger werden. Dies erschwert die Reformbemühungen des Sozialstaats, eine neue wohlfahrtsstaatliche Politik zugunsten der unteren Klassen zu schaffen und eine gegen die Turbulenzen der Globalisierung gerichtete, *national ausgerichtete Schlüsselinstitution der Demokratie* zu reorganisieren. In dieser „entfesselten“ Welt ohne die Sicherheit der herkömmlichen nationalen Politik, bleibt das Individuum selbst sein einziger verantwortlicher Manager, der sein Leben im Dialog mit widersprüchlichen Anforderungen führen und die Verantwortung für sein Gelingen sowie Scheitern tragen muss.

Versteht man unter Globalisierung die geographische Grenzüberschreitung, so läuft in der klassischen Moderne eine Phase der Globalisierung, in der, nach Waters und Robertson, der internationale Wirtschaftsverkehr bereits massiv stattgefunden hat.<sup>1272</sup> Eine dementsprechende Bestandsaufnahme macht Simmel in der *Philosophie des Geldes*. Dort verwendet er zwar nicht den Begriff „Globalisierung“, aber er entwickelt am Leitfaden seiner Geldtheorie viele Gedankengänge zur zukünftigen Entwicklungsdynamik des Kapitalismus' in Richtung Globalisierung. Es geht Simmel um das historische Verhältnis zwischen der „räumlichen Erweiterung der Wirtschaftskreise“ und der „Ausdehnung der Individualität“. Becks Thematisierung des Problemzusammenhangs von Globalisierung und Individualisierung steht damit im Einklang.

Wie an mehreren Stellen erwähnt, ermöglicht die unaufhörliche Bewegung des Geldes als universeller Gleichmacher der Moderne die Überwindung der Distanz zwischen unterschiedlichen Wirtschaftskreisen und die drastische Temposteigerung des allgemeinen Lebens. Die Veränderung dieser Raum- und Zeitperspektive führt zur Freisetzung des Individuums von gesellschaftlich vorgegebenen, allgemeinverbindlichen Schemata für die alltägliche Lebensführung. Den von traditionellen Bindungen und Zwängen befreiten Individuen kommt aber nicht nur die Möglichkeit, sondern auch der Zwang zu, ihr eigenes Leben selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen. Die räumliche und zeitliche Grenzen übergreifende Weltökonomie schiebt die einzelnen Indivi-

<sup>1270</sup> Beck, Ulrich: Eigenes Leben in einer entfesselten Welt, S. 206ff.

<sup>1271</sup> Ebd., S. 202.

<sup>1272</sup> Vgl. Robertson, R.: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit; Waters, Malcolm: Globalization.



duen in ein Überangebot aus stilisierten Kulturgütern aus unterschiedlichen Epochen, Kulturen, Nationen etc.

An dieser Stelle erfasst Simmel den Individualismus als globale Lebensverfassung der Moderne unter zwei ambivalenten Aspekten. In der Nachfolge des deutschen Idealismus' stimmt Simmel mit Herder darin überein, alle Nationen der Welt als gleichwertige individuelle Nationalstaaten aufzufassen und somit den universalen Individualismus' als geistige Grundlage der modernen Demokratie zu sehen. Dabei übersieht Simmel, wie bereits thematisiert, den in der Idee des universalen Individualismus verborgenen, ideologischen Aspekt des deutschen Nationalismus'. Herder kritisierte die Vorstellungen seiner Zeit, „die angebliche Überlegenheit der europäischen Kulturen rechtfertigte die Unterdrückung und Ausbeutung nicht europäischer Völker“. Mit der Kritik an der „Überheblichkeit westlicher Zivilisation und dem gerechtfertigten europäischen Kolonialismus“ öffnete Herder den Blick auf den *Reichtum anderer Kulturen*. Daraus entwickelte und verbreitete sich seine Vorstellung von der „Individualität der Völker und ihrer Werte“, die aber später als ideologische Grundlage für die Rechtfertigung des völkischen Nationalismus' diente. Noch einmal: Anstatt in friedlicher Koexistenz mit anderen Nationalstaaten zu leben, kämpften die europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert um die Überlegenheit ihres Volksgeistes und ihrer Volkssprache über andere Völker. Dem völkischen Nationalismus in Deutschland dienten die Literatur, die Wissenschaft und die Kunst. Die großen Humanisten der deutschen Klassik und Romantik wie Kant, Schiller oder Goethe sprachen vom Abstraktum des „Allgemein-Menschlichen“ und stellten damit – zumindest aus der Sicht der französischen Autoren – das „Deutschtum als eine mustergültige, überlegene Kultur(?)“ dar.

Es lässt sich nicht verleugnen, dass Simmel in einer „unkritischen“ Erweiterung der Herder'schen Idee vom universalen Individualismus die Konzepte seiner Kulturtheorie konstruiert hat. Simmel begründet daher die Basis der deutschen nationalen Identität in dem „ideologischen“ Konstrukt der durch geistige Tiefe und Innerlichkeit gekennzeichneten deutschen Kultur, die der durch Materialität und Äußerlichkeit charakterisierten französischen Zivilisation gegenübersteht.

Simmel vergleicht in seinem Aufsatz *Germanischer und klassisch-romanischer Stil* die jeweiligen Eigenheiten der französischen und deutschen Kultur<sup>1273</sup> und ihren gegensätzlichen Unterschied nur im neutralen Sinne, also ohne (nationalistisches) Urteil: Während die Deutschen dem praktischen Inhalt vor den äußerlichen ästhetischen Formen, der Individualität vor allgemeinen Manieren, der Innenorientiertheit vor sozialer Anerkennung durch ein breites Publikum den Vorrang geben, orientieren sich die Franzosen am umgekehrten Verhältnis. Folgt man dieser Überlegung, dann stellt sich heraus, dass die „Innerlichkeit“ in gewisser Hinsicht die Eigenheiten und die Besonderheiten der deutschen Kultur repräsentiert. Dies bestätigt, dass dem Individualismustheorem innerhalb der deutschen klassischen und neueren Lebensstilansätze sowie der aktuellen Globalisierungsdebatte stets eine bevorzugte Stellung eingeräumt wird. Umstritten bleibt in diesem Kontext die „endgültige“ Festlegung, ob der Individualismus die universale Idee der Moderne oder der durch die deutschen Autoren hergestellte, nationalspezifische Mythos der Moderne ist.

Diese Frage präzise zu beantworten ist schwierig, weil sie je nach unterschiedlichem Standpunkt, als Teilnehmer an der „eigenen“ Kultur oder als Beobachter der „fremden“ Kultur betrachtet werden kann. Aufgrund der Eigenheit der überlieferten nationalen Kultur und politischen Geschichte haben *dieselben Worte* in französischer und in deutscher Sprache *nicht den gleichen Sinn*, nicht die gleiche Tragweite. Für eine Kultur vergleichende Studie entstehen Probleme, die Dumont so beschreibt: „Die

<sup>1273</sup> Siehe Simmel, *Germanischer und klassisch-romanischer Stil*, S. 146-152; auch Simmel, *Stil*. Für den Kulturvergleich zwischen unterschiedlichen Nationen bietet Grosser einen ethnologischen, anthropologischen und soziologischen Begriff der Kultur als „Summe der Traditionen, der Symbole, der Werte, auf die sich ihre Mitglieder berufen und die ihren Zusammenhalt untermauert“. Grosser, Frankreich, S. 136.

Fachjargons der etablierten Soziologie werden aufgegeben, und andererseits verflüchtigt sich das Universale.“<sup>1274</sup>

### Individualismus als Ideologie oder Idee der Moderne

Bourdieu engagierte sich in seiner letzten Schaffensphase mit der Waffe der Wissenschaft in der Politik. Er beobachtete die neuen Formen des Elends in der Welt parallel zur steigenden Machtkonzentration in den Händen der Herrschenden in den entwickelten Ländern wie England, Deutschland und Frankreich, die ihre Herrschaft durch neoliberale Politik festigen und rechtfertigen. Neoliberale Politik predigt einen wirtschaftspolitischen Weg, der vor allem vom Internationalen Währungsfond vertreten wird. Gefordert wird ein Rückzug des Staates, vor allem eine drastische Beschneidung seiner sozialen Ausgaben. D. h., die Lohn- und Gehaltsempfänger, die Bürger und Bürgerinnen, sollen auf die sozialen Errungenschaften zugunsten des wirtschaftlichen Wachstums verzichten. Diese Politik stützt sich auf den Mythos: Die Ökonomie, die den Globalisierungsprozess antreibt, sei ein eigenes Universum, mit eigenen „Naturgesetzen“, die nicht zu verändern, höchstens zu berechnen sind.<sup>1275</sup>

Bourdieu, der Mythenjäger, ist darum bemüht, alle als selbstverständlich wahrgenommenen Glaubenssätze und Vorstellungen als „faktisch unfundiert“ zu entlarven. Aus dieser dekonstruktivistischen Sicht versucht Bourdieu, die als „schicksalhaft“ beschriebene Globalisierung „als Produkt einer systematisch organisierten und inszenierten Politik“<sup>1276</sup> darzustellen. „Man kann das Radio nicht anschalten, ohne dass vom ‚globalen Dorf‘, von ‚Globalisierung‘ usw. die Rede ist. Das sind Begriffe, die nach nichts aussehen, die aber eine ganze Philosophie im Schlepptau führen, eine ganze ‚Weltsicht‘, welche Fatalismus und Schicksalsergebenheit erzeugt.“<sup>1277</sup> Und der „Eindruck [von] der Schicksalhaftigkeit“ ist im Grunde „Resultat permanenter Propaganda“.<sup>1278</sup>

Für Bourdieu, der alle gesellschaftlichen Vorgänge aus der Perspektive der Macht- und Herrschaftsverhältnisse betrachtet, fehlt es solchen Erklärungsmodellen an Begriffen wie Herrschaft, Ungleichheit, Klasse, Ausbeutung, mit deren Hilfe die verborgenen Machtmechanismen entschleiert werden. Bourdieus Analyse neoliberaler Politik ergibt: „Rückzug des Staates aus der Wirtschaft und Verstärkung seiner polizeilichen und strafrechtlichen Komponenten, Deregulierung der Finanzströme und Auflösung der Rahmenbedingungen des Arbeitsmarkts, Reduzierung sozialer ‚Schutzmechanismen‘ und moralisierendes Lob ‚individueller Verantwortung‘.“<sup>1279</sup> Bourdieus Kampf gegen den Neoliberalismus ist der Kampf gegen intellektuelle Wortführer, die mit der falschen Diagnose der neoliberalen Politik dienen.

Diese intellektuellen Wortführer sind Experten wie Giddens und Beck, die sich in seinen Augen zu „Lobrednern einer zunehmend unsicher werdenden Welt“ gemacht haben, zu zwei Hofintellektuellen, die auf akademischen Wegen den politischen Projekten des Neoliberalismus dienen. Der Pfeil seiner Kritik richtet sich besonders gegen Giddens, der angesichts neuer Formen von Ungleichheit „eine positive Haltung zur Globalisierung“ einnimmt. Dass „die Armen von heute mit den Armen von gestern nicht zu vergleichen sind (wie auch die Reichen nicht mehr die gleichen sind wie früher)“; „dass die existierenden sozialen Schutzmechanismen und die Gesamtstruktur

<sup>1274</sup> Dumont, Individualismus, S. 13.

<sup>1275</sup> Vgl. Bourdieu, Gegenfeuer 2, S. 59.

<sup>1276</sup> Vgl. ders., Interventionen, S. 256.

<sup>1277</sup> Ders., Gegenfeuer 2, S. 65.

<sup>1278</sup> Ders., Interventionen, S. 256.

<sup>1279</sup> Ebd., S. 245.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

des Staats der Ursprung von Problemen sind und nicht die Antwort zu deren Lösung“, sind, Bourdieu zufolge, einige von Giddens Hinweisen, die dem Neoliberalismus Vor-schub leisten.<sup>1280</sup> Intellektuelle, die aus einer entlastenden Perspektive argumentieren, wie Giddens es tut, sind für Bourdieu die toten Intellektuellen, die sich nicht für eine sozial gerechte Politik und gegen die neoliberale Heimsuchung und die Mythologisierung der Globalisierung einsetzen. Ebenso greift Bourdieu Becks Ansatz der Risiko- und Weltrisikogesellschaft als „intellektuell abgespeckt und vulgär“ an,<sup>1281</sup> in deren Zentrum die Idee der „Rückkehr des Individuums“ steht.

Bourdieu hält die Erklärungen der Globalisierung beider Autoren deswegen für enttäuschend, weil sie im Namen der Wertneutralität ökonomischen Fatalismus verbreiten. Sie bieten keine politisch fokussierte Analyse internationaler Macht- und Herrschaftsverhältnisse in der Weltökonomie an und darum auch kein politisch erarbeitetes Konzept einer globalisierungskritischen Bewegung. Aus der Sicht Bourdieus ist das Postulat der Wertneutralität als Kriterium und Garant für wissenschaftliche Objektivität ein realitätsferner Mythos, unter dessen Mantel die offensichtlich bestehenden Machtverhältnisse auf der nationalen und internationalen Ebene verleugnet und verschleiert werden. Für ihn ist die Globalisierung keine natürliche Notwendigkeit, sondern ein *transnationales Kräftespiel* zwischen herrschenden entwickelten Ländern und beherrschten, in dem die „Auswirkungen des amerikanischen Imperialismus durch kulturelle ökumenische Bewegung oder ökonomischen Fatalismus“<sup>1282</sup> bemäntelt werden.

„Die empirische Analyse der langfristigen Entwicklung der Ökonomien entwickelter Länder legt jedoch nahe, daß die ‚Globalisierung‘ keine neue Phase des Kapitalismus ist, sondern eine ‚Phrase‘ der Regierungen, um ihre freiwillige Unterwerfung unter die Finanzmärkte zu begründen. Entindustrialisierung, zunehmende Ungleichheiten und Rückschritte in der Sozialpolitik sind eben nicht die unvermeidliche Konsequenz eines wachsenden Handels, wie gebetsmühlenartig wiederholt, sondern das Ergebnis innenpolitischer Entscheidungen, in denen zum Ausdruck kommt, daß sich die Kräfteverhältnisse zwischen den Klassen zugunsten der Kapitaleigener verändert haben.“<sup>1283</sup>

Aus diesem Grund lehnt er das Lösungskonzept: Steigerung der Eigenverantwortung, kategorisch ab. Daneben greift Bourdieu in die Debatte um Multikulturalismus ein. Er beschreibt Multikulturalismus als „einen nach Europa importierten amerikanischen Begriff zur Bezeichnung des kulturellen Pluralismus in der Zivilsphäre“. Mit der Übernahme der ethnischen Kategorie der „Anerkennung der kulturellen Identität“ wird die „Bestätigung individueller Verantwortung“ etabliert. Die Multikulturalismusdebatte etikettiert Bourdieu als „Scheindebatte, deren intellektueller Status sich aus eigenem gigantischen, nationalen wie internationalen, Allodoxia-Effekt ergibt, der die Beteiligten genauso täuscht wie die Unbeteiligten“.<sup>1284</sup> Der Begriff Multikulturalismus verschleiert Realität, wie den anhaltenden „Ausschluss der Schwarzen“, die „Krise der nationalen Mythologie vom „amerikanischen Traum“ und der „Chance für alle“, die verschärften „Ungleichheiten der Klasse“ sowie die „Konkurrenz um das kulturelle Kapital“.<sup>1285</sup>

„Das Adjektiv ‚multikulturell‘ verschleiert die Krise, indem es sie künstlich auf den universitären Mikrokosmos beschränkt und in ausdrücklich ‚ethnischen‘ Kategorien verhandelt, während es in

---

<sup>1280</sup> Ebd., S. 247.

<sup>1281</sup> Ebd., S. 272.

<sup>1282</sup> Ebd., S. 243.

<sup>1283</sup> Ebd., S. 244.

<sup>1284</sup> Ebd., S. 242.

<sup>1285</sup> Ebd., S. 242.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Wirklichkeit nicht um die Anerkennung marginalisierter Kulturen durch die akademischen Regeln, sondern um den Zugang zu den (Re-)Produktionsmitteln der Mittel- und Oberschicht geht, wie der Universität, und zwar im Kontext eines aktiven und massiven Rückzug des Staates. [...] Während sich die Philosophen an dem Thema ‚kultureller Anerkennung‘ berauschen, bekommen Zehntausende von Kindern aus den beherrschten Klassen und Ethnien keinen Platz in der Grundschule.“<sup>1286</sup>

Bourdieu's Kritik richtet sich gegen Begriffe, die als universal gültig erklärt wurden und im Grunde „die komplexen und umstrittenen Wirklichkeiten einer bestimmten historischen Gesellschaft ausdrücken, die stillschweigend zum Modell und zum Maß aller Dinge erhoben wird: der amerikanischen Gesellschaft der postfordistischen und postkeynesianischen Ära“.<sup>1287</sup>

Dort, wo Bourdieu an die Möglichkeit glaubt, über große politische Organisationen, wie die EU, einen Zugang zum System der Kontrollinstanzen zu finden, überschneiden sich die Ansichten von Beck und Bourdieu. Gleichzeitig grenzen sie sich dort ab, wo Beck eine reale Hoffnung in die Selbstverantwortlichkeit des Individuums legt.

### Komplexität der Problemkonstellation

Bourdieu entwickelt seine Auffassung von Globalisierung, als „das Produkt einer systematisch organisierten und inszenierten Politik“, aus einer Analyse der historischen Ursachen der unkontrollierten Finanzströme in der Weltgesellschaft. Ende der 1970er Jahre hoben die USA die Zinssätze an und entwickelten später eine Reihe weiterer Maßnahmen, die alle der Deregulierung der Finanzmärkte der großen Industrienationen dienten und die Kapitalrenditen in die Höhe trieben. Diese Reihe von Maßnahmen führte zur Autonomisierung des Finanzkapitals, das nach seiner eigenen Logik funktioniert, unabhängig von der Entwicklung der Produktion. Daraus folgte eine Kapitalkonzentration von historisch beispielloser Größe, die die sozialen Ungleichheitsverhältnisse zementierte und zu einer extremen Polarisierung der Gesellschaft führte.<sup>1288</sup>

Diese Konsequenzen der Globalisierung für die soziale Entwicklung bewegen Bourdieu dazu, politische Lösungen zu suchen: eine politische Organisation auf europäischer Ebene, die in der Lage ist, Wirtschaftsmächte und Kapitalströme „einer effizienten Kontrolle zu unterziehen“.<sup>1289</sup> Nur eine europaweite soziale Bewegung ist nach Bourdieu imstande, „anhaltenden Druck auf die nationalen und internationalen Regierungsinstanzen auszuüben“.<sup>1290</sup> Sie soll sich „jeglicher Form des Eurozentrismus“ enthalten und in der „fortschrittlichen Traditionen der internationalen Solidarität und des Antiimperialismus“ „mit den Ländern des Südens, mit Lateinamerika, Afrika und Asien zusammentun und ihre Kräfte so bündeln“.<sup>1291</sup> Ohne eine breite soziale Bewegung, die über nationalstaatliche Grenzen hinaus operiert, ist ein Eingrenzen des Globalisierungsprozesses nicht möglich.

An dieser Stelle möchte ich hervorheben, dass sich die Erklärungsmuster Becks und Bourdieus in vielerlei Hinsicht überschneiden. Beck betont zwar, dass der Sozialstaat durch den Abbau der Sozialleistungen von den einzelnen Individuen immer mehr Selbstverantwortlichkeit für ihr eigenes Leben (und Scheitern) abverlangt. Das bedeutet aber nicht, dass Beck die notwendigen Reformen der nationalen bzw. interna-

<sup>1286</sup> Ebd., S. 243.

<sup>1287</sup> Ebd., S. 241.

<sup>1288</sup> Vgl. ebd., S. 255ff.

<sup>1289</sup> Vgl. ebd., S. 257.

<sup>1290</sup> Ebd., S. 258.

<sup>1291</sup> Ebd., S. 259.

tionalen Politik gegen die negativen Konsequenzen der Globalisierung nicht in den Blick nimmt. Vielmehr stimmt er mit Bourdieu darin überein, dass keine Nation ihre mit der Globalisierung zusammenhängenden Probleme *allein* bewältigen kann. Insofern muss die Zusammenarbeit der großen politischen Organisationen für die Veränderung internationaler Spielregeln verstärkt werden. Im „Alleingang ist das unmöglich. Hier gewinnt die europäische Union ihren historischen Sinn. Aber auch die Kooperation der G8-Staaten, der mächtigsten Wirtschaftsorganisationen der Welt und andere internationale Organisationen (UN, Weltbank, WTO).“<sup>1292</sup> Dazu betont er, dass „auf der Suche nach einem neuen globalen Vertrag“ Staaten, mobiles Kapital und soziale Bewegungen im Gegeneinander „ihre Machtchancen und Rollen neu bestimmen müssen“.<sup>1293</sup> „Zusammen‘ – also: Staaten mit Staaten, Staaten mit sozialen Bewegungen, Staaten mit mobilem Kapital – können Einzelstaaten neue politische Gestaltungsmacht und demokratische Legitimität gewinnen.“<sup>1294</sup>

Beck hebt den Wert der Selbstverantwortung besonders hervor, weil er mit seinem Abwägen der Risiken und Chancen von Globalisierung vor falschen Hoffnungen auf eine irrealer Utopie warnen will: „Das europäische Gemeininteresse auszubalancieren ist angesichts der unterschiedlichen Lebensstandards und Sicherheitserwartungen von Abstiegs- und Aufstiegsländern in der EU alles andere als ein Zuckerschlecken.“<sup>1295</sup> Er reflektiert hier zwar im Einklang mit Bourdieu die Notwendigkeit der Kooperation verschiedener politischer Organisationen, sieht jedoch die künftige Entwicklung politischer Organisationen realistischer als Bourdieu. Beck warnt vor Enttäuschungen, die utopische politische Versprechen bereiten können. Mit einem stichhaltigen Argument macht er darauf aufmerksam, dass der Prozess demokratischer Konsensbildung in großen Organisationen aufgrund zunehmender Individualisierung und Pluralisierung des politischen Verhaltens und Interesses schwieriger wird. Eine ähnliche Meinung vertritt auch der Politikwissenschaftler Jean-Marie Guéhenno in seinem Buch *Das Ende der Demokratie*. Dort präsentiert er eine gewagte Zukunftsvision. Sobald Solidarität und Gemeinschaftsinteresse keinen natürlichen Ort, den „Nationalstaat“, mehr haben, wird sich die Politik in eine „Vielzahl von partikularen Konfrontationen“ auflösen, weil es keine übergeordnete Einheit für die Konsensbildung miteinander konkurrierender Einzelinteressen mehr gibt.

Dieser beunruhigenden Zukunftsvision, den Sozialstaat mit falschen Hoffnungen zu betrachten, stimmt Bourdieu zu. Ähnlich wie Beck und Guéhenno<sup>1296</sup> verweist er auf den Teufelskreis aus Enttäuschungen, wenn weiterhin mit unrealistischen Versprechen von Vollbeschäftigung agiert wird.<sup>1297</sup>

Trotz dieser historischen Tatsachenbefunde scheint Bourdieu davon auszugehen, dass eine Vielzahl unterschiedlicher Bewegungen trotz ihrer Disparitäten und „ungeachtet ihrer vermeintlichen Unordnung und Zersplitterung, ihrer Meinungsverschiedenheiten, ihrer Konkurrenzen und manchmal auch ihrer Streitigkeiten doch sehr viel Gemeinsamkeiten haben“, nämlich die Vision einer „freiheitlich-libertären Gesellschaft“ und die Ablehnung jeder Form autoritärer Politik.<sup>1298</sup> Darüber hinaus hofft er, dass die politische Organisierung der europaweiten sozialen Bewegung effiziente „Kontrollen über die Mechanismen des Währungssystems und die großen Kapitalkonzentrationen“ ausüben kann.<sup>1299</sup> In dieser Argumentation ist sich Bourdieu nicht bewusst, dass seine

<sup>1292</sup> Beck, Ulrich: Was zur Wahl steht, S. 125.

<sup>1293</sup> Ebd., S. 125.

<sup>1294</sup> Ebd., S. 75.

<sup>1295</sup> Ebd., S. 118.

<sup>1296</sup> Vgl. Guéhenno, Jean-Marie: Das Ende der Demokratie.

<sup>1297</sup> Bourdieu, Interventionen, S. 125.

<sup>1298</sup> Ebd., S. 258.

<sup>1299</sup> Ebd., S. 258.

politische Lösung utopisch ist und darum selbst zu einer realitätsverdrehenden Ideologie werden kann. Es ist schwer, hier zu entscheiden, wer der realitätsferne Idealist ist.

Hier hebe ich noch einmal die Bedeutung der Differenzen zwischen der deutschen und der französischen Soziologietradition hervor. Es wäre ein (vorhersehbares) Missverständnis Bourdieus, wenn er die auf das Individualisierungstheorem rekurrierende Version Becks als eine politisch unverantwortliche, dem Neoliberalismus dienende Fehldiagnose betrachten würde. Denn Beck folgt der für die deutschen Wissenschaftler spezifischen, intellektuellen Attitüde, *kein Schulmeister der Gesellschaft* sein zu wollen, sondern der Soziologe, der mit aller Sachlichkeit die sich ohnehin vollziehenden gesellschaftlichen Veränderungen beobachtet und beschreibt. Nach Luhmanns Soziologieverständnis kann die Soziologie der Gesellschaft dann einen Dienst erweisen, wenn „sie vor jeder Hysterie und Dramatisierung bestimmter als problematisch eingeschätzter gesellschaftlicher Entwicklung warnt und sich vor der Betroffenheit hütet, die den Blick auf die Lage der Dinge oft genug mehr verstellt als erhellt“.<sup>1300</sup>

Daher bieten Beck und Luhmann in ihren soziologischen Theorieproduktionen weder eine normative Vorstellung von „guter Gesellschaft“, noch den Trost einer „guten“ Gesellschaft an, die mit ein paar Korrekturen der Struktur erreicht werden könnte. Dies darf *nicht* mit einer „kritiklosen Bejahung des Gegenwärtigen“ verwechselt werden. Sie verdeutlichen nur eine Tatsache: Die Gesellschaft, die wir vor Augen haben, ist die Gesellschaft, in der wir alternativlos leben und mit der wir auskommen müssen. Dieser Standpunkt ist genau der Ausgangspunkt für Simmels Zeit-, Kultur- und Gesellschaftsdiagnose. Anhand einer sachlichen Beobachtung gesellschaftlicher Vorgänge beschreibt Simmel die Bedeutung der Bewegungen des Geldes für den Lebensstil. Darüber hinaus ebnet er mit seiner Individualisierungsthese den Weg für Becks Position innerhalb der Globalisierungsdebatte.

### Problemlösung als neues Problem

Die Individualisierungsthese Simmels zeigt gerade wegen ihrer werturteilsfreien Beobachtung und Beschreibung der Moderne einen Nutzen für die Globalisierungsdebatte. Denn Simmels Diagnose, die Individualisierung und Pluralisierung eines einheitlichen „nationalen“ Lebensstils als notwendige negative Folge „zunehmender Kulturkontakte“, das sind vielfältige Stilangebote aus unterschiedlichen Kulturen, Epochen, Nationen etc., kann auch heute als Schwelle des kulturellen Globalisierungsprozesses bezeichnet werden. Zunehmende kulturelle Kontakte führten über die Nivellierung national-kultureller Unterschiede zur Bedrohung der nationalen kulturellen Identität. Mit dieser Problematik setzt sich Simmel im Kontext des Orientierungsverlustes des traditionellen deutschen Lebensstils kritisch auseinander.

Mit der kritischen Reflexion des Verlustes der Orientierung am überlieferten, nationalspezifischen einheitlichen Lebensstil öffnete Simmel bereits damals den Diskussionshorizont für die weit gefächerte Problematik: Führt die Globalisierung durch die transnationale Medien- und Kulturindustrie zu einer „*McDonaldisation* von Gesellschaften“, oder zur „*Revitalisierung* lokaler und nationaler kultureller Differenzen und Identitäten“, oder zu einer „*konfliktvollen Dialektik* von Homogenisierung und Heterogenisierung“.<sup>1301</sup> Richtungweisend für heute ist dabei seine Einsicht, dass die Öffnung des multikulturellen Optionsraums, also die Herausforderung der Vielfalt ohne ein einheitliches Zentrum, sowohl Chance wie auch Problem der Moderne ist und dabei ist das Individuum letzter Fixpunkt, Bleibendes im rapiden Wechsel kultureller Inhalte.

<sup>1300</sup> Schroer, Engagement, S. 259.

<sup>1301</sup> Vgl. Dürrschmidt, Jörg: Globalisierung, S. 10ff.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Diese Gedankengänge Simmels erlangten, losgelöst von ihrer nationalen und historischen Entstehungsgeschichte, klassische Bedeutung. Nicht zuletzt seine Individualisierungsthese erwies ihre Fähigkeit zur Kulturdiagnose der heutigen Industriegesellschaften, die vom Verlust eines einheitlichen nationalen traditionellen Lebensstils betroffenen sind. Simmel setzt mehr oder weniger voraus, dass die vollständige kapitalistische Industrialisierung einer Gesellschaft die Erosion des traditionellen, einheitlichen Lebensstils und die Pluralisierung und Individualisierung der Lebensgrundlage mit sich bringt. Das heißt, die durch Emotion, Persönlichkeit, Seelenhaftigkeit und Religiosität gekennzeichneten allgemeinen Lebensverhältnisse der traditionellen Gesellschaften werden versachlicht, das Netz traditionell-familiärer Bande zerfällt. Zunehmende Kontakte mit fremden Kulturen bieten als Ersatz eine breite Optionsvielfalt für eine autonome Lebensgestaltung an.

Nach meiner Meinung haben diese Gedankengänge Simmels eine große Attraktivität für die umstrittenen Theorieansätze innerhalb der Globalisierungsdebatte, die von der *Verknüpfung von Moderne und Globalisierung* ausgehen. Man denke an Giddens<sup>1302</sup> Prognose des globalen, unaufhaltbaren „Siegeszugs der westlichen Moderne“ oder Fukujamas Überlegung zur „Universalisierung der westlichen liberalen Demokratie als endgültiger Regierungsform des Menschen“. In diesen Theorieansätzen wird die Globalisierung mehr oder weniger mit der *Verwestlichung der Welt* gleichgesetzt, d. h., die Globalisierung beginnt in Europa bzw. im Westen und breitet sich in alle Himmelsrichtungen aus. Diese Ansätze werden in ihrem *Eurozentrismus* als eine historisch und kulturell einseitige Perspektive von einer Anzahl südostasiatischer Soziologen kritisiert. Ihre These richtet sich gegen die Gleichsetzung von Modernisierung und Verwestlichung. Sie betonen, dass die Modernisierung in Japan, Taiwan und China einen anderen Weg genommen hat als im Westen.<sup>1303</sup> Diese auf Geschichte und regionale Entwicklung akzentuierte Argumentation bestreitet, dass die kapitalistische Gesellschaft auf dem Weg in die Moderne automatisch Pluralisierung und Individualisierung des überlieferten, gesellschaftlichen und einheitlichen Lebensstils bedeutet. Eine Anzahl der nichtwestlichen Gesellschaften bewahrt trotz ihrer Integration in den ökonomischen Globalisierungsprozess ihren von Familiarismus oder religiösem Fundamentalismus geprägten traditionellen Lebensstil gerade deswegen, weil es um ihre nationale kulturelle Identität geht. In den Ländern der islamischen Religion, wo der Kapitalismus als Widersacher ihrer Traditionen betrachtet wird, führt die Globalisierung zur Revitalisierung der überlieferten nationalen kulturellen Identität im Zeichen eines neuen Traditionalismus'.<sup>1304</sup>

Eine Gemeinsamkeit der betreffenden Länder, asiatischen oder afrikanischen, ist, dass sie *keine Phase der Aufklärung* im Kontext des westlichen Rationalismus' erleben, der in einem engen Zusammenhang mit dem Individualisierungsprozess steht. In ostasiatischen Ländern wie Japan, Korea, Taiwan spielt die Wertrationalität, im weberschen Sinn, in alltäglichen Handlungssituationen eine ebenso wichtige Rolle wie die Zweckrationalität. All dies erläutert, dass regionale Kulturen sich nicht in einer Koexistenz, sondern im Kampf um die Anerkennung ihrer (nationalen) kulturellen Identität innerhalb der sich verdichtenden globalen Kultur befinden. Unter diesem Aspekt, dass die Dimension der Kultur eine eigenständige, *andere* ist, als die ökonomisch-politische Dimension, entwickelt auch Robertson sein Konzept der „*Glokalisierung*“, das den dialektischen Wechselprozess von Globalisierung und Lokalisierung der Kulturen verständlich macht. Robertson zufolge ist kulturelle Beeinflussung keine Einbahn-

<sup>1302</sup> Vgl. Giddens, A.: Konsequenzen der Moderne.

<sup>1303</sup> Vgl. Nelson, Ursprung.

<sup>1304</sup> Vgl. Pieterse Nederveen, Jan: Der Melange-Effekt, S. 93ff.

straße, sondern beruht auf einer gegenseitigen Wechselwirkung zwischen dem Orient und dem Westen, aus der eine globale Mischung entsteht.<sup>1305</sup>

Diese Beispiele werfen die Frage auf, ob und inwieweit der Individualismus ein seit der europäischen Aufklärung überliefertes, aber universalisierbares Kulturmuster oder das Kind des Kapitalismus' ist. Diese Frage ist schwer zu beantworten, weil sich die Wirkung der ökonomischen Globalisierung auf die kulturelle Dimension über einen langen Zeitraum hinweg *anders* entfalten kann, als sie es zur Zeit tut.<sup>1306</sup> Die sinkende Geburtenrate und die steigende Scheidungsrate stehen in einem (direkten) Verhältnis zur zunehmenden Erwerbstätigkeit der Frauen in Korea und weisen auf die massiven sozial-kulturellen Umbrüche als Folge der Auseinandersetzung von Tradition und Moderne hin. Dennoch darf dies nicht voreilig mit der „Verwestlichung des Lebensstils“ verwechselt werden. Es ist eher eine Form von Hybridbildung, ein „Nebeneinander von Vormoderne, Moderne und Postmoderne“. Simmels mehr oder weniger eurozentrische Auffassung des Individualismus' als universale Idee der Moderne bleibt eine offene Frage, die nur im Verlauf der Zeit empirisch überprüft werden kann.

Trotz aller Vorbehalte messe ich der Individualisierungsthese Simmels eine große Bedeutung bei, weil alle Gesellschaften, die sich im Modernisierungs- und Globalisierungsprozess befinden, dem Einzelnen nicht mehr die vertraute Sicherheit der früheren Zeiten versprechen können. Die Individualisierung kann auf der politischen Ebene, wie Bourdieu anmerkt, als ideologische Rechtfertigung sozialer Ungleichheitsverhältnisse in fortentwickelten, westlichen Industrieländern fungieren. Dabei wird das demokratische Gleichheits- und Freiheitsideal mit dem Rückzug des Sozialstaats immer formaler. Simmel versteht unter Individualisierung, dass die einzelnen Individuen ihr Leben zwangsweise in die Hand nehmen müssen, weil sie konfrontiert werden mit den dauerhaften sozialen und kulturellen Umbruchsituationen.

Diese Herausforderungen und die Zumutungen des modernen Kapitalismus' gegenüber den Individuen verstärkt sich, Beck zufolge, im immerwährenden Prozess der Moderne: In der klassischen Moderne werden die Menschen aus den traditionellen Sicherheiten einer ständischen Gesellschaft in die Welt der Industriegesellschaft entlassen, in der durch die Globalisierung gekennzeichneten heutigen Moderne aus der Industriegesellschaft in die Turbulenzen der „Weltrisikogesellschaft“. In einer solchen Gesellschaft muss das Individuum seine Existenz selbst definieren und gestalten. Diese existenzielle Bedeutung der Eigenverantwortung steigt weiter, weil die Unkontrollierbarkeit des Globalisierungsprozesses neue Risiken gebiert und Problemlösungen in sich neue, unvorhersehbare Irrationalitäten bergen. So werden die Lösungen, Bauman folgend, zu einem der neuen Probleme. Die Eigenverantwortung im Sinne Simmels und Becks hat auch in nichtwestlichen Industrieländern eine besondere Bedeutung, weil das unruhige *Nebeneinander* der gesellschaftlichen Organisationsformen und Techniken von Vormoderne, Moderne und Postmoderne den Individuen keinen klaren, verlässlichen Orientierungskontext anbieten kann.

Bourdieu interessiert sich nur für das Problem der ungleichen Ressourcenverteilung, dessen Lösung er auf der innergesellschaftlichen Ebene in die Verantwortung des Sozialstaats legt. Dabei unterschätzt Bourdieu von seinem politischen Pathos her sowohl die Wirkung des Individualisierungsaspekts auf politische Entscheidungsprozesse als auch das in der durch Komplexitätssteigerung gekennzeichneten modernen Gesellschaft häufig auftauchende Problem, *dass die Lösung eines Problems zur Quelle eines neuen Problems wird*. So ist es wahrscheinlich, dass Bourdieus Vorhaben, das Ideal einer „freiheitlich-libertären Gesellschaft mit Hilfe einer sozialen Bewegung zu erreichen, immer wieder auf neue, unvorhersehbare Probleme und Gefahren stoßen und sich (möglicherweise) als eine Utopie erweisen wird. Allerdings soll dies nicht heißen, dass

<sup>1305</sup> Robertson, R.: Globalisierung, S. 201ff.

<sup>1306</sup> Das erfordert eine Analyse und Beobachtung über einen langen Zeitraum.



man aufhören sollte, für die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen Korrekturmöglichkeiten zu suchen. Soziale Bewegungen gewinnen im Gegenteil im Zeitalter der Globalisierung, in der sich die makrosoziologischen Dimensionen der Gesellschaft aufzulösen scheinen, erneut an Bedeutung.

Unverkennbar bleibt dennoch, dass für die einzelnen Individuen, die den realen „Kampf ums Dasein“ in Zeiten der Globalisierung führen, solche mikrosoziologischen politischen Lösungsvorschläge allein keine sichere und verlässliche Hoffnung sein können. Der Prozess politischer Entscheidungen und Mobilisierungen dauert im Verhältnis zum sich beschleunigenden Lebenstempo allzu lange. Hinzu kommt, dass *der Inter- und Multikulturalismus* im Gefolge von Hybridisierung amerikanischer, europäischer, asiatischer und afrikanischer Kulturen kein leeres Wort und kein gedankliches Konstrukt ist. In der Überschätzung der Machtstrukturen macht Bourdieu den Fehler, die Einwirkung nichtwestlicher Kulturen auf den Westen zu unterschätzen und die eigenwillige, an die eigene Heimatkultur angepasste lokale Rezeption westlicher Kultur in Gestalt eines *Synkretismus* zu ignorieren.

Doch ermöglicht zunehmende ökonomische Globalisierung im Rahmen der Kultur- und Lebensstilindustrie ein Überangebot multikultureller Stilelemente, das die Individuen dazu zwingt, die Perspektive und die Formen alltäglicher Lebensführung selbst zu entwerfen und zu gestalten. Bourdieu setzt sich mit diesem „Sachzwang der Zeit zur Individualisierung“ nicht auseinander und bietet daher den betroffenen Individuen keinen klaren Orientierungspunkt für ihre eigenen Lebensentwürfe an.<sup>1307</sup> Das tun Simmel und Beck.

### **Unvereinbarkeit nationaler Wissenschaftskulturen**

Der Aufstieg der Soziologie begann mit der Herausbildung des Nationalstaates und des Nationalismus'. Das staatliche Territorium war die konzeptionelle räumliche Einheit, mittels derer die Soziologie ihren Gegenstand konstruierte: die nationalstaatlich organisierte Gesellschaft. Die Theorien der Globalisierung brechen mit diesem Fokus auf den Staat und der damit zusammenhängenden klassischen Konzeption der nationalen Kultur. Die Soziologie einer nationalstaatlich organisierten Gesellschaft stößt damit an die Herausforderung, ihre Theorieproduktion von den Grenzen, die von Nation, Gemeinschaft, Ethnien und Klasse gesetzt werden, zu befreien. Berücksichtigt man diese Bemerkungen Pieterse Nederveens über die Standortgebundenheit der herkömmlichen Soziologie in den Grenzen des Nationalstaats, so wird wieder einmal deutlich, dass Bourdieus und Simmels Theoriekonzepte keine nachhaltigen Verbindungen haben.<sup>1308</sup>

*Dieselben Worte* in französischer und deutscher Sprache haben aufgrund der Eigenheit der nationalen Kulturen und Wissenschaftskulturen *nicht* den gleichen Sinn, nicht die gleiche Tragweite. Dennoch tendieren die Autoren beider nationaler Soziologien dazu, „ihre partikularen Begriffe zu universalisieren“ und dabei die andere Sichtweise nicht als ein gleichberechtigtes, alternatives Denkmodell gelten zu lassen. Dies tut Bourdieu offensiv, wenn er eine Reihe der „logisch unbeweisbaren“ Ideen und Glaubenssätze, auf deren Basis Simmel häufig seine soziologischen Themen abhandelte, einer Ideologiekritik unterzieht. Signifikantes Beispiel ist der Begriff der Freiheit, den Simmel und Bourdieu in Bezug auf ihre Lebensstilkonzepte unterschiedlich begreifen.

<sup>1307</sup> An diesen makro- und mikrosoziologischen Lösungsvorschlägen ist abzulesen, inwieweit Bourdieu auf der Schulter der französischen strukturalistischen Tradition steht, Simmel hingegen auf den Schultern der deutschen Klassiker wie Goethe, Nietzsche etc., die das Loblied des Individualismus' gesungen haben.

<sup>1308</sup> Vgl. Pieterse Nederveen, Jan: Globalization as Hybridization.

## Lebensstile bei Simmel und Bourdieu: 2. kulturtheoretischer Vergleich

Mit Freiheit meint Bourdieu die Befreiung von äußerlichen, existenziellen Zwängen, also die der Ressourcenknappheit unterliegenden Lebensbedingungen, die das Leben des Individuums beengen und die Entfaltung der Persönlichkeit hemmen. Hier maximiert Bourdieu als Strukturalist die *Kraft sozialer Determinierung*, weil er die individuelle Freiheit als von der Subjektphilosophie erfundene Ideologie abtut. Diese deterministische, soziologische Sicht Bourdieus betrifft Simmel als Grenzgänger zwischen Soziologie und Philosophie nur zum Teil. Als Soziologe weiß Simmel sehr wohl, inwieweit die äußeren Lebensbedingungen die Freiheit des Individuums einschränken. So schreibt er in dem Aufsatz *Ästhetik der Schwere*: „Die Dinge und Verhältnisse, aus denen wir unser Leben formen, treten uns mit so vergewaltigender Wirklichkeit, mit so rücksichtsloser Eigenheit entgegen, dass wir diesen ganzen Stoff des Lebens oft als eine bloße Last empfinden, nach deren gänzlicher Beseitigung erst die Seele ihre ganze Freiheit entfalten würde.“<sup>1309</sup> Dennoch spricht Simmel als Philosoph von der Freiheit der Seele, die „etwas Wirksames nur an der Eigengesetzlichkeit der übrigen Welt“ ist, „von der sie freilich eingeengt wird, mit der zusammen sie aber erst ein wirkliches Leben ergibt“.<sup>1310</sup>

Simmel betrachtet das Individuum und die Gesellschaft, individuelle Freiheit und soziale Determinierung im Prinzip als zwei Seiten, die einen „ewigen“ unversöhnlichen Kampf ausfechten. Die großen Künstlerpersönlichkeiten wie Goethe und Nietzsche führten diesen Kampf als Sieger, der dazu befähigt war, sein *individuelles Gesetz* gegenüber dem etablierten, allgemeinen Gesetz durchzusetzen und somit die Veränderung bestehender gesellschaftlicher Machtstrukturen zu bewirken. So ist die Freiheit oder Unfreiheit von äußerlichen existenziellen Zwängen für Simmel die Angelegenheit der *subjektiven* Betrachtung, die Frage der von Fall zu Fall unterschiedlichen, individuellen Fähigkeit, die widrigen Umstände der Realität zu meistern: Retten manche Individuen „über die bitterste Selbstüberwindung, über alle Dunkelheiten der Versuchung und der Allzuiridischkeit hinweg ihr Ich,“<sup>1311</sup> so scheitern die anderen im gleichen Kampf. Daraus folgert Simmel: *Die soziale Ungleichheit ist das Ergebnis der Ungleichheit zwischen Individuen.*

„Freiheit bedeutet doch, daß die individuelle Persönlichkeit ihre Eigenschaften ungehemmt entwickeln, ihre Kräfte vollkommen bewahren könne. In dem Maße, in dem dies gelingt, müssen die Unterschiede der Naturen sich schärfer herausarbeiten. Die Freiheit mag die klassenmäßigen Ungleichheiten beseitigen, die uns von außen kommen, nichts weniger als Ausdruck unserer wirklichen und persönlichen Ungleichheiten sind.“<sup>1312</sup>

Es ist klar, dass diese simmelsche Auffassung sozialer Ungleichheit in den ideologiekritischen Augen Bourdieus der Fehlschluss eines deutschen Idealisten ist. Denn Simmels Voraussetzung, dass alle Individuen die gleichen Chancen zu einer ungehemmten Entwicklung ihrer persönlichen Eigenschaften und Kräfte haben, bleibt ein politisches Ideal der modernen Demokratie, das nur formal besteht. Tatsächlich hat der westliche Wohlfahrtsstaat es versäumt, die institutionellen Rahmenbedingungen zu schaffen und die materiellen Ressourcen für die Verwirklichung der Chancengleichheit bereitzustellen. Nach Bourdieus Habitus-, Kapital- und Geschmackstheorie erweist sich die Freiheit einer „ungehemmten“ Entfaltung individueller Persönlichkeit als Privileg der Oberklasse, die die dafür nötigen ökonomischen und kulturellen Ressourcen zur Verfügung

<sup>1309</sup> Simmel, Georg: *Ästhetik der Schwere*, S. 43.

<sup>1310</sup> Ebd., S. 43.

<sup>1311</sup> Ebd., S. 48. Nicht zufällig wendet sich Simmel der durch Persönlichkeitskult und Lebenskunst gekennzeichneten Ethik Nietzsches zu. Für Simmel war Nietzsche derjenige Lebensphilosoph, der mittels seiner Konzepte von Übermensch, Herrenmoral und Vornehmheitsideal den Weg zur absoluten inneren Freiheit geebnet hat.

<sup>1312</sup> Simmel, *Formen*, S. 49.

hat. Um gesellschaftlich voranzukommen, muss das Individuum zuerst die äußeren Hindernisse der eigenen Lebenslage und die damit verbundenen inneren Widerstände überwinden, was Individuen aus privilegierten Klassen nicht leisten müssen. Daraus zieht Bourdieu folgenden Schluss: Die individuellen Ungleichheiten in Begabung und Leistung sind Resultat sozialer Ungleichheiten und Sozialisationsbedingungen.

Simmel und Bourdieu stimmen darin überein, die für die moderne Demokratie grundlegenden Idee des Individualismus' des 18. Jahrhunderts zu kritisieren, die Freiheit auf der Basis der „Gleichheit“ aller Menschen vor dem *Gesetz* zu sehen. Eine als Naturrecht beschriebene Überzeugung, die auf der Kant'schen Kategorie des Allgemein-Menschlichen gründete. Das Postulat von Freiheit und Gleichheit lautet: Befreit von ständisch-gesellschaftlichen Fesseln und der Macht der herrschenden Institutionen wie Zunft, Kirche etc, sind alle Menschen prinzipiell gleich. Dabei distanzieren sich Simmel und Bourdieu vom Abstraktum „Mensch“, auf das sich das Ideal des „quantitativen Individualismus“, so Simmels Benennung, stützt. Dennoch richten sich Simmels und Bourdieus Kritik am Gleichheits- und Freiheitsideal auf unterschiedliche Aspekte.

Es geht Simmel um das aus zunehmender sozialer Differenzierung hervorgehende kapitalistische Prinzip der „Arbeitsteilung“. An die Stelle des *quantitativen* Individualismus' tritt der *qualitative* Individualismus des 19. Jahrhunderts. Der Akzent liegt dabei auf dem elementaren Unterschied zwischen Mensch und Mensch, dem beim modernen Individuum eingprägten *Bedürfnis nach Anderssein und Unterscheidung*. Die neue Form des Individualismus' findet ihr Idealbild „in der Differenz der Einzelnen, in der Eigengesetzlichkeit der Persönlichkeiten“. <sup>1313</sup> Das Motto lautet: „[...] dass die *Verschiedenheit* des Menschlichen eine sittliche Forderung sei, dass jeder gleichsam ein besonderes Idealbild seiner selbst, das keinem anderen gleich ist, zu verwirklichen habe.“ <sup>1314</sup> Nach Simmel hängt dieses neue Ideal der Individualität (ohne individuelle Gleichheit) mit der Entwicklung der Geldwirtschaft zusammen, deren arbeitsteilig differenzierte Organisationen die Unterschiedlichkeit der Individuen in ihren Werten, Begabungen und Leistungen fordern und fördern. <sup>1315</sup> Die Kategorie des individuell Besonderen und das Ideal der Freiheit zur Entfaltung einzigartiger persönlicher Qualitäten wird damit zur geistigen Grundlage der *Meritokratie*, dem Herrschaftsmodell von Über- und Unterordnung von Menschen je nach ihrer *Funktion* in der arbeitsteiligen Organisation.

Bourdies Kritik am Gleichheits- und Freiheitsideal der modernen Demokratie richtet sich gegen die Meritokratie, die von der Chancengleichheit aller Individuen ausgeht, von der Möglichkeit des sozialen Aufstiegs über den Weg der Bildung. Für Bourdieu als Materialisten ist diese Chancengleichheit eine realitätsverkennende Illusion. Die Freiheit zur Entfaltung individueller Besonderheiten und Qualitäten ist nicht wirklich allen Individuen gegeben, sondern nur den Privilegierten der Oberklasse, die dafür über materielle sowie kulturelle Ressourcen verfügen. Bourdieu kritisiert in dieser Hinsicht die Auffassung von Individualismus als universalem Wert der Moderne als Ideologie. <sup>1316</sup>

Diese immer wiederkehrenden, gegensätzlichen Denkmuster Simmels und Bourdieus weisen auf zwei auf einander bezogene Sachverhalte hin: Erstens, die überlieferte nationalspezifische Denktradition seit der Aufklärung hat eine starke Prägekraft auf die Theorieproduktionen Bourdieus und Simmels; zweitens, diese Denktraditionen

---

<sup>1313</sup> Ebd., S. 56.

<sup>1314</sup> Ebd., S. 53. Nach Simmel basiert diese Forderung auf Schleiermachers Kategorie der „Verschiedenheit des Menschlichen“. Danach ist jedem die Aufgabe gegeben, „gerade von dem Boden der fundamentalen Gleichheit aus ein wertvolles Leben und Sich-Entwickeln zu gewinnen“. Ebd., S. 55.

<sup>1315</sup> Ebd., S. 52.

<sup>1316</sup> Für einen Vergleich früher Reflexionen über die Meritokratie siehe Young, Ungleichheit.

sind in den national-unterschiedlichen, historischen Erfahrungen der *Französischen Revolution* und der *deutschen Reformation* verwurzelt.

Der Marxismus übte auf Bourdieu und auf das französische intellektuelle Feld der Nachkriegszeit großen Einfluss aus, hat aber im Bereich des deutschen intellektuellen Feldes nicht sicheren Fuß gefasst. Demgegenüber hat das Erbe des bürgerlichen Kulturkritikers Nietzsche nachhaltige Auswirkungen auf die deutsche Soziologie von den Klassikern bis heute. Berücksichtigt man die Wirkung der Französischen Revolution auf die nationale Identität der Franzosen, so ist nachvollziehbar, dass das französische intellektuelle Feld Marx'sche Ideen zur (revolutionären) Veränderung der Gesellschaft in Betracht zieht.

Nietzsche, apolitischer Vertreter eines Elitizismus in Bildung und Kunst, steht im Einklang mit Luther. Luther verlangte von den Christen Eigenverantwortung für ihr Seelenheil, Verinnerlichung und Unterordnung alles Weltlichen unter das Geistliche: „Insbesondere das Politische ist untergeordnet; der Staat ist untergeordnet und zugleich akzeptiert als existierende Macht, mitsamt seiner Arbeitsteilung: es gibt Spezialisten für das Regieren, weil es ohne Bedeutung ist.“<sup>1317</sup> Seit Luther wird der deutsche Individualismus durch zwei Merkmale charakterisiert: „[...] einerseits den Rückzug von der äußeren Welt auf sich selbst, andererseits die Bildung oder Erziehung dieses Selbst, die mehr oder weniger mit Kultur identisch ist.“<sup>1318</sup> Seither kehrt die Idee des an geistig-ästhetischer Bildung orientierten, apolitischen und elitizistischen Individualismus' in der Denktradition der deutschen Intellektuellen immer wieder. Ohne Luthers Einfluss ist auch nicht denkbar, warum Nietzsche in seiner Sozialphilosophie die „Rangdistanz zwischen Menschen“, also die Über- und Unterordnung der Menschen, für eine notwendige, anthropologische Tatsache hält.

Simmel entwickelt als soziologische Erweiterung aus der Wertungslehre Nietzsches das mehr oder weniger auf dem Elitizismus aufgebaute Herrschaftsmodell der Meritokratie. In einer kritischen Stellungnahme zum Sozialismus, in dem Aufsatz *Die beiden Formen des Individualismus*, äußert Simmel, der Sozialismus verwechsle die Beseitigung der durch ständische und kirchliche Bindungen geschaffenen sozialen Ungleichheiten zwischen Menschen mit der Abschaffung bestehender Unterschiede zwischen Menschen. Wie Nietzsche hält Simmel die Über- und Unterordnung von Menschen für eine *anthropologisch* begründbare Tatsache. Aufgrund dessen ist er der Meinung, dass soziale Ungleichheitsverhältnisse durch wohlfahrtsstaatliche Sozialpolitik zwar abgemildert, aber *nicht* grundsätzlich beseitigt werden können. Es ist auch der Grund dafür, warum Simmel die Lösung des Elends in der Welt eher in der ethischen Konzeption des „souveränen“ Individuums Nietzsches sucht. Das souveräne Individuum Nietzsches<sup>1319</sup> setzt seine individuellen Werte gegen den allgemeinen Brauch, lebt nach ihnen und trägt dabei die volle Eigenverantwortung.<sup>1320</sup> Diese Ethik des Individuellen bei Nietzsche arbeitet Simmel um in sein Konzept des „individuellen Gesetzes“, dass das Individuum für fähig erklärt, widerstandsfähig zu sein gegen die Hemmnisse äußerer Lebenslagen und die Freiheit zur Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und zur autonomen Lebensgestaltung zu besitzen.

Zweifellos ist die Grundlage dieses Freiheitsbegriffes Simmels in gewisser Hinsicht der Elitizismus bzw. Idealismus. Denn nur eine Minorität schafft diese Art der Freiheit, die Majorität unterwirft sich den sozialen Determinanten. Dennoch darf die Existenz dieser Minorität nicht als empirisch unwichtig abgetan werden. Sie ist ein Teil der Realität, der einen „idealistischen“ Charakter im wörtlichen Sinne des Elitizismus' hat. An

<sup>1317</sup> Dumont, Individualismus, S. 156.

<sup>1318</sup> Ebd., S. 148.

<sup>1319</sup> Dieses ethische Konzept der Individualität oder Subjektivität darf aber nicht mit dem Konzept des autarken Individuums ohne gesellschaftlichen Zusammenhang verwechselt werden.

<sup>1320</sup> Schmid, Lebenskunst, S. 186ff.

dieser Stelle geht der Dialog zwischen der vom Materialismus geprägten Sichtweise Bourdieus und der durch den Idealismus gekennzeichneten Sichtweise Simmels nicht weiter. Doch ist es gerade die Stelle, wo sich die differenten Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus ergänzen könnten.

### **Eine globale oder eine lokale Soziologie?**

Die eigentliche Differenz zwischen Idealismus und Realismus ist in der Soziologiegeschichte über ein Jahrhundert hinweg vielfach überwunden worden, wie Luhmann erklärt.<sup>1321</sup> Die wissenschaftlichen Begriffe erleben einen *semantischen Bedeutungswandel* im Wechselverhältnis mit dem gesellschaftlichen Wandel. Dies hat einen großen Stellenwert für den Vergleich der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus, weil Simmel als soziologischer Klassiker, gebunden an den historischen Kontext seiner Zeit, die in der modernen deutschen Soziologie thematisierten Aspekte in seine Theoriekonstruktion nicht einbeziehen konnte.

Heute ist die Ideologiekritik nicht mehr eine von französischen Autoren einseitig dominierte Angelegenheit. In kritischer Reflexion der mit zwei großen Weltkriegen verbundenen nationalistischen Vergangenheit stellen deutsche Autoren den ideologischen Charakter spezifischer deutscher Konzepte wie das der Kultur und der Ästhetik in Frage. Konzepte, die damals universelle Geltung für sich in Anspruch nahmen. Identifizierte sich die frühe deutsche Soziologie hauptsächlich mit der Produktion abstrakter Theoriekonzepte, so ist heute die Überprüfung der Theorie durch eine entsprechende empirische Forschung gefordert. Aus der Einsicht in die notwendige Verknüpfung von Theorie und Empirie wird die Diskrepanz zwischen der Idee und der Verwaltung des Sozialstaats vielfach thematisiert. So lässt sich die stereotype Darstellung des Gegensatzes zwischen der durch den Idealismus charakterisierten deutschen und der durch den Realismus gekennzeichneten französischen Soziologie in der Nachkriegszeit nicht aufrecht erhalten.

Bourdies Lebensstilanalyse ist eine Bestandsaufnahme dieser Differenz zwischen Theorie und Wirklichkeit. Sie spart nicht mit radikaler Ideologiekritik an jeder Art des idealistischen, mit universalem Geltungsanspruch ausgestatteten *scholastischen* Glaubens. Hierbei betone ich noch einmal, dass Bourdieu zuerst die französische Gesellschaft analysiert, die nach außen politische Überlegenheit, aus Stolz auf die Französische Revolution, demonstriert, aber nach innen noch das Erbe der unüberwundenen, ständischen Hierarchie trägt. Die sozialen Ungleichheitsverhältnisse stellen sich durch einen kulturellen Mechanismus her. Die *Bildungschancen*, als Startbedingung des Wettlaufs zum sozialen Erfolg, sind zwischen den sozialen Klassen von Anfang an ungleich verteilt. Diese kritische Ansicht Bourdieus verstärkt Dumonts Ideologiekritik an der französischen Variante des Individualismus', die unterschiedslos zur deutschen Variante auch als nationalistische Ideologie fungierte. Seit der Französischen Revolution sind alle Bürger gleich und jeder ist gleichzeitig Herrscher und Untertan. Dumont richtet aber seinen Blick auf die *reale* Seite der französischen Gesellschaft und sieht, dass ihr Gleichheits- und Freiheitsideal nur formaler Bestandteil der Ebene der politischen Verfassung ist. Das Gleichheits- und Freiheitsideal der Französischen Revolution, eine nationale Ideologie, rechtfertigt das politische Überlegenheitsgefühl der Franzosen gegenüber anderen Völkern.

Die Individualisierungsthese von Simmel und Beck kann für die Franzosen, die in ihrer Geschichte die radikalste Form der kollektiven Bewegung, die Revolution, erlebt

---

<sup>1321</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftliche Strukturen und Semantik, S. 15. Dort spricht Luhmann von der „Kovariation von Wissensbeständen und gesellschaftlichen Strukturen“, was darauf verweist, dass die semantischen Traditionen der Begriffe mit der gesellschaftlichen Entwicklung variieren.

haben, wie eine Ideologie klingen. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Individualisierung ist aber aus meiner Sicht als Koreanerin keine Ideologie, sondern Realität für die gegenwärtigen deutschen Autoren.

All dies weist darauf hin, dass, entgegen gängiger Annahmen von der Internationalität der Wissenschaft, die durch neuere wissenschaftshistorische Forschung belegten *Eigenheiten und Besonderheiten nationaler Wissenschaftskultur* auch heute noch ihre prägende Kraft besitzen. Daraus resultiert, dass „partikulare“ Lösungen universaler Probleme, wie der sozialen Ungleichheit im Zeichen der Globalisierung, *keinerlei* universellen Geltungsanspruch erheben können. Conrad betont,<sup>1322</sup> dass das, was man unter dem Oberbegriff „Wohlfahrtsstaat“ versteht, „in jedem nationalen Zusammenhang von äußerst unterschiedlichen ideologischen und politischen Motiven gespeist, von mannigfaltigen rechtlichen, religiösen und zivilgesellschaftlichen Mustern geprägt wurde“. Als wichtigen Faktor benennt er, dass die politische Geschichte der Gründung und der Reform der Nation überaus unterschiedlich verlaufen ist.

Zum Schluss möchte ich diese Probleme mit der Aussicht auf eine globale Soziologie und der aktuellen Globalisierungsdebatte verknüpfen. Turner zufolge stand die Soziologie seit ihrem Entstehen immer in einem Spannungsverhältnis zwischen nationalstaatlicher Einbindung und universellem Anspruch. Diese Situation bleibt nach Smart nach wie vor trotz des „Austausches zwischen nationalen Soziologien“.<sup>1323</sup> Wie ich in meiner Vergleichsstudie der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus mehrmals verdeutlicht habe, wird der Austausch der Theoriemodelle und der damit zusammenhängenden Lösungskonzepte zwischen nationalspezifischen Soziologien aufgrund der Differenzen zwischen ihren jeweiligen kulturellen und intellektuellen Traditionen oft erschwert. Dennoch stellt der gegenwärtige, durch die Erosion der nationalen Grenzen gekennzeichnete Globalisierungsprozess die Identität der herkömmlichen, nationalstaatlichen Soziologien in Frage. Damit wird eine Mehrheit nationaler Soziologien, meiner Meinung nach, vermutlich ein ähnliches Schicksal erleiden wie die nationalen und lokalen Kulturen. Eine globale Soziologie muss dann noch die offene Frage beantworten können, *inwieweit die Hybridisierung der Identitäten der nationalen Wissenschaftskulturen möglich ist*. Dann wird der jeweilige Stellenwert der Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus noch präziser verortet werden können.

---

<sup>1322</sup> Conrad, Christoph: Die Sprache des Wohlfahrtsstaates, S. 57.

<sup>1323</sup> Vgl. Smart, Barry: Sociology, Globalization and Postmodernity; Turner, The Two Faces.

## Zusammenfassung

Ausgangspunkt meiner Arbeit ist die Frage, welche Beiträge Simmels und Bourdieus kulturtheoretische Vermächtnisse zur Erweiterung und Vertiefung der aktuellen Diskussionen leisten. In diesem Schlusskapitel versuche ich diese Frage durch die Einbettung der differenten Lebensstilkonzepte Simmels und Bourdieus in die aktuelle Globalisierungsdebatte zu beantworten.

Aus den Ergebnissen meiner Vergleichsstudie der Lebensstilkonzepte leite ich die These ab, dass mit Simmels fachübergreifender Theorie der *Kultur* und seines vielschichtigen Lebensstilkonzeptes eine Brücke zur aktuellen Debatte um Globalisierung und postmoderne Identität geschlagen werden kann. Simmel lebte zwar an der Schwelle der klassischen Moderne, die technische Entwicklung war nicht so weit, wie heute. Mittels seiner Modernisierungs- und Geldtheorie erkannte aber Simmel die zukünftige Entwicklungsdynamik der Weltwirtschaft und die für die aktuelle Globalisierung zentrale Problematik der Individualisierung. Der nationale Grenzen überschreitende Wirtschaftsverkehr verursacht über transnationale Wechselwirkungsprozesse einen soziostrukturellen und kulturellen Wandel und damit den Verlust traditioneller, allgemeinverbindlicher Orientierungsvorgaben für alltägliche Lebensführung, was dem modernen Individuum die Sicherheit raubt und einen Zwang zur Individualisierung ausübt. Das Individuum muss sich darüber klar werden, dass es keine allgemeingültigen gesellschaftlichen Vorgaben mehr gibt, wie das Leben geführt werden soll; dass es allein dafür verantwortlich ist, sein Leben zu strukturieren, die komplexe und anspruchsvolle alltägliche Lebensführung durch eigene Gestaltungsprinzipien zu bewältigen und für sein allgemeines Wohlbefinden und Glücksgefühl selbst zu sorgen.

Dieser normative Zwang zur Individualisierung setzt natürlich ein kohärentes und verlässliches Selbst voraus, das als ein fester Halt in der sich permanent verändernden modernen Gesellschaft fungiert. Simmel wusste, am Beispiel des massenhaft verbreiteten mode- und konsumabhängigen Lebensstils, dass eine Majorität der Menschen kein kohärentes, gegebenenfalls gegen herrschende gesellschaftliche Trends widerstandsfähiges Selbst hat, sondern das erst durch die Arbeit an der eigenen Individualität aufbauen muss. Weiterhin entdeckte Simmel, dass die tägliche Strukturierung des Alltagslebens nach den Regeln der Distanz, des Rhythmus' und des Tempos der Konstituierung eines kohärenten Selbst dient. Daraus entwickelte Simmel sein Konzept des Lebensstils als Hilfe zur Findung des modernen Selbst' und als Quelle für die Herstellung des Wohlbefindens im modernen, durch Chaos und Stress definierten Alltag.

Meines Erachtens hat dieses fachübergreifende Lebensstilkonzept im Grenzbereich von Soziologie und (Neuro-)Psychologie eine starke Aussagekraft für uns heute, für diejenigen Menschen, die wegen des Globalisierungsdruckes eine überzeugende Orientierungshilfe suchen. Zurzeit erleben die meisten Gesellschaften als Folge von Anpassungszwängen an internationale wirtschaftliche Verflechtungen und interkulturelle Austausche ein historisch ungekanntes Maß an gesellschaftlichen Wandlungsprozessen, die viele Menschen in existenzielle Unruhe und Ängste versetzen. Sie streben aber nach wie vor nach einem *gelungenen Leben* auch in gesellschaftlichen Umbruchsituationen und suchen dazu viel versprechende Orientierungsangebote. Gerade diesen Menschen zeigt Simmel, dass eine klar definierte und praktische Struktur alltäglicher Lebensführung als Stütze bei allen gesellschaftlichen Veränderungen dient und das Individuum vor unberechenbaren Risiken und Zumutungen schützt.

Im Vergleich zu Simmel bietet uns Bourdieu mit seinem Lebensstilkonzept einen guten Zugang, um die durch die ökonomische Globalisierung verstärkten sozialen Un-

gleichheitsverhältnisse in ihren politischen Zusammenhängen zu erfassen. Berücksichtigt man die Entstehungsvorgänge der aktuellen weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrise des Jahres 2008, dann weiß man Bourdieus vorausschauende Kritik am zunehmenden Rückzug des (neoliberalen) Staats aus seinen sozialen Verpflichtungen, der die Lebenslage der sozial Benachteiligten noch verschlechtert, zu schätzen. Bourdieu verdeutlicht, dass das Problem der krasser werdenden sozialen Ungleichheit zwischen den Reichen und den Armen nicht in die Eigenverantwortung des Individuums verschoben werden darf, sondern nur auf der politischen Ebene verbessert werden kann.

Dennoch ist Bourdieus Gegenwartsdiagnose zu sehr auf das Problem sozialer Ungleichheit fixiert, seine Analyse der Globalisierung als ein politisch gemachtes Projekt eine einseitige Sichtweise. Beim Ausbruch der weltweiten Finanzkrise spielte die Allianz von Politik und Ökonomie sicherlich eine große Rolle. Dies darf aber keineswegs die Tatsache verleugnen, dass die Globalisierung ein der kapitalistischen Entwicklung immanenter, eigendynamischer und vielschichtiger Prozess ist. Bourdieu verleugnet diesen Aspekt der Globalisierung aufgrund seiner einseitigen Betonung der politischen Dimension. Unvollständig bleibt daher innerhalb seiner Analyse der Blick auf das durch den stetigen gesellschaftlichen Wandel bedrohte Individuum jenseits von Schicht und Klasse. Diese psychologische Problematik hat aber einen großen Stellenwert in der veränderten sozialen Wirklichkeit.

Die Eigenverantwortung avanciert zu einem Schlagwort auch in den asiatischen Schwellenländern wie Süd-Korea, wo die vom staatlichen Protektionismus gestützte Volkswirtschaft durch die Anpassungszwänge an Prozesse des globalen Kapitalismus' an Kohäsionskraft verlor und ihren Erwerbstätigen dadurch die Sicherheit der Arbeitsplätze raubt. In Konfrontation mit der veränderten Lebenssituation suchen viele Menschen in den Industrieländern beider Kulturkreise nun eine Neuorientierung und ein *neues Arbeits- und Lebenskonzept*. Bourdieu bietet diesen Menschen einerseits einen guten Einblick in die Entwicklungsprozesse und Zusammenhänge der Globalisierung, legt aber keinen Lösungsvorschlag auf der Ebene des Individuums vor.

An dieser Stelle wird klar, dass das Lebensstilkonzept Bourdieus und das Simmels in unterschiedlicher Hinsicht jeweils zur Vertiefung der aktuellen Globalisierungsdebatte beitragen. Ich betone, dass beide Lebensstilkonzepte gerade wegen ihren unterschiedlichen Schwerpunkten einander ergänzen. Der Begriff Globalisierung wurde seit Mitte der 1990er Jahre im Zusammenhang mit vielen Themen und in ihren Folgen der reichlich diskutiert. Z. B. geht es um die Entstehung einer *neuartigen Netzwerkgesellschaft* durch die Digital-Revolution und ihre weitreichenden Konsequenzen wie die Veränderung der Erlebens von Raum und Zeit, von Arbeits- und Lebensverhältnissen, dem damit verbundenen Wandel der Sozialstruktur bzw. der Kultur, die Verwestlichung oder Amerikanisierung der Welt, eine tief greifende *Hybridisierung von kulturellen Identitäten, Mustern und Stilen*, eine Virtualisierung und Medialisierung von Sozialbeziehungen und die damit einhergehenden Gefahren bei der Ausbildung einer kohärenten Identität.<sup>1324</sup> Aus diesen Problematiken wird deutlich, dass als Folge der Globalisierung für die Menschen an unterschiedlichen Orten dieser Welt relevante, neue Orientierungskontexte entstehen. Der Vergleich von Simmel und Bourdieu zeigt mit Hilfe ihrer in unterschiedlichen Globalisierungsphasen entwickelten Lebensstilkonzepte jeweils an, *auf welche neuen Orientierungskontexte es ankommt*.

Unter diesem Problemzusammenhang werde ich im Folgenden beide Lebensstilkonzepte vergleichend in die gegenwärtige Globalisierungsdebatte einbetten.

---

<sup>1324</sup> Robertson/Winter, Kulturwandel, S. 15.



## Bourdieu in der heutigen Globalisierungsdebatte

Bourdieu leistet einen Beitrag zur aktuellen Globalisierungsdebatte durch sein Lebensstilkonzept, das unseren Blick auf die mit zunehmender Globalisierung immer krasser werdenden sozialen Gegensätze schärft. Zwar verstärkt der zunehmende interkulturelle Austausch die Teilhabe der immer mehr Menschen am Konsum der global angebotenen, standardisierten Lebensstile aus unterschiedlichen Kulturen und Nationen. Bourdieus Verweis auf die Geltung der Klassentheorie zeigt aber hier, dass diese kulturelle Hybridbildung nicht zwangsläufig zur Destabilisierung der klassenspezifischen, sozialen Hierarchie führt. Allein aufgrund der *ungleichen Ressourcenaufteilung* bleibt der Zusammenhang von Lebensstil und Klasse trotz zunehmender interkultureller Kontakte, so Bourdieu, nach wie vor bestehen.

Bourdieu's besonderer Verdienst ist, dass er in politischer Hinsicht einen schärferen Einblick in die Struktur des derzeitigen Globalisierungsprozesses vermittelt hat. Bourdieu stimmt mit der Interpretation Neil Fliegsteins überein, die jetzige Phase der Globalisierung seit den 1980er Jahren als „amerikanisches Projekt“ zur Durchsetzung der „Shareholder“-Konzeption von Unternehmen<sup>1325</sup> aufzufassen. Bourdieu prognostizierte bereits vor 2002 die derzeitige, von der Immobilien- und Finanzkrise in USA ausgehende, globale Finanzmarktkrise durch seinen kritischen Blick auf den „Washington-Konsens“, eine Bezeichnung der gemeinsamen Politik von IWF und Weltbank, der die Befolgung der neuen marktwirtschaftlichen Regeln wie der Liberalisierung der Finanzmärkte und des Handels, der Erleichterung ausländischer Direktinvestitionen und der Privatisierung staatlicher Unternehmen verlangt.<sup>1326</sup>

Nach Bourdieu dient dieser „Washington-Konsens“ in den Köpfen politischer und wirtschaftlicher Entscheidungsträger und denen ihrer Anhänger als „Instrument der Konstruktion öffentlicher und privater Politik“, die zu den aktuellen Veränderungen in den fortentwickelten Gesellschaften führt: dem „Rückzug des Staats aus der Wirtschaft“, der „Deregulierung der Finanzströme und Auflösung der Rahmenbedingungen des Arbeitsmarkts“ und der „Reduzierung sozialer Schutzmechanismen“.<sup>1327</sup> Dabei warnt Bourdieu vor den weitreichenden negativen Konsequenzen von zunehmender Trennung von Staat und Wirtschaft und damit einher gehender unkontrollierbarer Prozesse innerhalb des Wirtschaftssystems und die wachsende Unabhängigkeit der Unternehmer von regionalen Arbeitsmärkten.

Ein prägnantes Beispiel hierfür ist der Beginn der weltweiten Finanzmarktkrise im Jahr 2008, was zu einem Zusammenbruch weiterer Teile des Weltfinanzsystems, dem Fundament der globalen Wirtschaft, führte und die bis heute spürbaren negativen Auswirkungen auf fast alle nationalen Volkswirtschaften hat. Bourdieu wusste, dass seit der Deregulierung der Finanzströme in den 1970er und 1980er Jahren ein globales Netzwerk der Finanzplätze und Börsen die Rolle einer Schaltzentrale der Weltwirtschaft übernommen hat und die miteinander vernetzten internationalen Finanzplätze mit ihrer von der Kontrollmacht des nationalen politischen Systems abgekoppelten Dynamik nur den *Gewinninteressen der reichen Kapitalanleger* dient. So schreibt Bourdieu:

„Die empirische Analyse der langfristigen Entwicklung der Ökonomien entwickelter Länder legt jedoch nahe, dass die ‚Globalisierung‘ keine neue Phase des Kapitalismus ist, sondern eine ‚Phrase‘ der Regierungen, um ihre freiwillige Unterwerfung unter die Finanzmärkte zu begründen. Entindustrialisierung, zunehmende Ungleichheiten und Rückschritte in der Sozialpolitik sind eben nicht die unvermeidliche Konsequenz eines wachsenden Außenhandels, wie gebetsmühlenartig wiederholt wird, sondern das Ergebnis innenpolitischer Entscheidungen, in denen zum

<sup>1325</sup> Bourdieu, Interventionen, S. 244.

<sup>1326</sup> Ebd., S. 245.

<sup>1327</sup> Ebd., S. 245.

## Zusammenfassung

Ausdruck kommt, dass sich die Kräfteverhältnisse zwischen den Klassen zugunsten der Kapital-eigner verändert haben.“

Berücksichtigt man die weiteren Vorgänge der weltweiten Finanzkrise, dann bekommt Bourdieus Benennung der Globalisierung als einer „Phrase der neoliberalen Regierung“ Gewicht. Mittels seiner Analyse der Globalisierung dekonstruiert Bourdieu mit Recht die ideologische Seite der neoliberalen Politik zur „Entwicklung freier Märkte“ und den „Rückzug staatlicher Interventionen“. Die weltweit größten Finanzinstitute in den USA wie in Europa nutzten lange Zeit das Maß an Freiheit, um von einem Rekordgewinn zum nächsten zu eilen. Die amerikanische Regierung, die viel zu lange an die Selbstheilungskräfte der Märkte glaubte, bezahlte eine monströse Summe für die Rettung der in existenziellen Schwierigkeiten steckenden Finanzinstitute.<sup>1328</sup> Als nächstes versuchten die Regierungen in den ebenso von der globalen Finanzkrise betroffenen europäischen und asiatischen Ländern mit gigantischen Summen für Konjunkturpakete die Notlage ihrer in Schieflage geratenen Volkswirtschaften zu stabilisieren. So kam es innerhalb kurzer Zeit wieder zu einer engen Bindung von Staat und Wirtschaft.

Diese Vorgänge der weltweiten Finanzkrise lösten allerorten starke Zweifel an der „Funktionsfähigkeit“ eines freien Wirtschaftssystems aus und damit eine Diskussion um die Kardinalfrage: Wie frei soll ein freier Markt sein? Viele Wirtschaftsexperten, die die Ursache für die weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise in dem Versagen der neoliberalen Politik sehen, sprechen sich für eine Beschränkung der Finanzmärkte durch Regulierungen des Staates aus.<sup>1329</sup> Mit dieser Einsicht in die Notwendigkeit von „Eingriffen des Staates in die Autonomie des Wirtschaftssystems“ verliert der Glaubenssatz des Neoliberalismus: „je weniger Staat, desto besser für Wachstum und Wohlstand“, an Geltung.<sup>1330</sup>

Auf Bourdieus Kritik am Neoliberalismus und dem Versagen der Politik und den daraus erwachsenen Folgen wurde schon mehrfach hingewiesen. Es geht im Einzelnen z. B. um die „Massenarbeitslosigkeit“, die vom Staat *nicht* aufgefangen wird. Nimmt man die mittlerweile vieldiskutierte 20:80-These Martins und Schumanns ernst,<sup>1331</sup> dann könnten zukünftig nur 20 Prozent der arbeitsfähigen Bevölkerung auf eine Beschäftigung hoffen. Diese Aussicht gründet auf tatsächlichen und prognostizierten Entwicklungstendenzen der Globalisierung: Die Rationalisierung der klassischen Produktionsvorgänge durch Verbilligung der Herstellungskosten schafft vermehrt Möglichkeiten, menschliche Arbeit einzusparen. Darüber hinaus werden viele Arbeitsplätze in Niedriglohnländern verlagert. Unter diesen Bedingungen wird die wirtschaftliche Wertschöpfung immer stärker von den kreativen Leistungen einer kleinen Gruppe von „Wissensarbeitern“ abhängig sein, die die Innovationsprozesse zu organisieren wissen. Die wahrscheinliche Folge ist die schwer abbaubare Massenarbeitslosigkeit.

Den Autoren zufolge sind die sozialen Sicherungssysteme des (Wohlfahrts-)Staates in dieser Situation die einzigen verlässlichen Instanzen, die die Masse vor strenger Armut und gesellschaftlicher Ausgrenzung schützen können. Die neoliberale Regierung entzieht sich dieser fürsorglichen Rolle des Staates durch ihren Glauben an ein besseres Wachstum *ohne* staatliche Intervention. In dieser Hinsicht betrachten beide Autoren die Globalisierung als „Angriff auf Demokratie und Wohlfahrtsstaat“, zwei wichtige zivilisatorische Errungenschaften des 20. Jahrhunderts.

Bourdieu als politisch engagierter Soziologe vertritt eine ähnliche Sichtweise auf die Globalisierung. Er entlarvt diese als „schicksalhaft“ verklärte Darstellung der Globalisierung als ein ideologisches Konstrukt. Ihm zufolge ist die Globalisierung ein

<sup>1328</sup> Kaden, Wolfgang: Finanzkrise, S. 14f.

<sup>1329</sup> Ebd., S. 21.

<sup>1330</sup> Ebd., S. 19.

<sup>1331</sup> Vgl. Martin/Schumann, Globalisierungsfalle.

Ergebnis neoliberaler Politik. Insofern spricht er für die soziale Bewegung unter Einschluss der Intellektuellen auf internationaler Ebene, die eine wichtige Rolle bei der Ablösung des Neoliberalismus' spielen soll. Diese kritische und politische Analyse und Einschätzung hat zweifellos eine starke Aussagekraft. Dies darf aber unseren Blick auf eine andere Position innerhalb der Globalisierungsdebatte nicht verstellen, die die Globalisierung als ein *reales* Phänomen begreift.

### **Bourdieu als Soziologe der Globalisierung?**

Die Globalisierung, ein Prozess der Internationalisierung der wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse geschieht tagtäglich. Diese Tatsache belegen zunehmend global agierende Unternehmen, die als Folge ihrer Standortverlagerungen einen hohen Bedarf an Trainingskursen in „interkultureller Kompetenz“ bzw. „interkulturellem Management“ haben, belegt der mit atemberaubendem Tempo weltweit verbreitete Online-Konsum und wachsende interkulturelle Austauschprogramme im Bereich der Bildung, der Kunst, der Kirchen und des Gesundheitswesens und die daraus resultierenden innergesellschaftlichen Veränderungen.<sup>1332</sup> Die Globalisierung ist ein sichtbares, reales Phänomen, das seine weitreichenden negativen Konsequenzen in Politik und Gesellschaft zeigt.

Diese Version vertritt Ritzer, der Autor des mittlerweile inflationär verwendeten Schlagworts „McDonaldisation“.<sup>1333</sup> Ritzer behauptet, dass die globalisierten Formen der Konsumtion, besonders die Verbreitung des amerikanischen Lebensstils in der globalen Konsumgesellschaft, zur Homogenisierung nationalspezifischer und ehemals differenter Kulturen beitragen. Dass die Globalisierung in Bezug auf den globalen Massenkonsum ein reales Phänomen ist, belegt Ritzer in seinem Buch *Die Globalisierung des Nichts*.<sup>1334</sup> Er führt die hohen Steigerungsraten der Bankkredite amerikanischer Konsumenten an: von 2,7 Milliarden \$ im Jahr 1969 auf 154 Milliarden \$ im Jahr 1990 und 615 Milliarden \$ im Jahr 2005.<sup>1335</sup> Dabei richtet sich sein Hauptaugenmerk auf die Auswirkungen transnationaler Telekommunikationsmittel auf unser Alltagsleben. Ritzer zufolge wandeln die allgegenwärtigen Konsum-Webseiten die Wichtigkeiten in etwas sehr Wichtiges oder Attraktives um und verändern die Lebensart der Internet-Nutzer in dem Maße, dass sie in ständiger Beschäftigung mit diesen Konsum-Webseiten sind, ohne Rücksicht auf den Wechsel von Tag und Nacht, Arbeit und Pause, auf den Gemeinschaftssinn. Als negative Folge werden in der *Globalisierung des Nichts* Erscheinungen sichtbar wie „die kulturelle Verarmung, der Verlust von etwas Wichtigem und Wertvollem inmitten einer gewaltigen Überflussproduktion des Nichts“.

Ritzers Argumentationen belegen Auswirkungen des globalen Konsums auf unser Kulturleben und unsere alltägliche Lebensführung. Bourdieu berücksichtigt diese „kulturellen“ Aspekte auf der Ebene des Alltäglichen sehr wenig. Sein klassentheoretisch erarbeitetes Kulturkonzept beruht auf dem mittlerweile problematischen Begriff des „Nationalstaates“. Nationalstaatliche Grenzen sind in den letzten Jahrzehnten durch zunehmende gesellschaftliche Beziehungen, wie Sozialkontakte zu Fremden im Rahmen interkultureller, religiöser und akademischer Austausche, durchlässig geworden.

So thematisiert Pieterse, dass der Begriff Nationalstaat und die darauf gegründeten sozialwissenschaftlichen Begriffe vielfach an Geltung verlieren.<sup>1336</sup> Er unterstellt, dass der *Nationalismus* das dominante Paradigma der Kultur seit dem 19. Jahrhundert war.

<sup>1332</sup> Vgl. Brock, Ditmar: Globalisierung.

<sup>1333</sup> Ritzer, George: *The McDonaldisation of Society*.

<sup>1334</sup> Ders., *Die Globalisierung des Nichts*, S. 27.

<sup>1335</sup> Ebd., S. 27.

<sup>1336</sup> Pieterse, *Melange-Effekt*, S. 119-120.

## Zusammenfassung

Die Kultur wurde nationalisiert und territorialisiert, obwohl *es keine rein autochthone amerikanische, europäische, afrikanische oder asiatische Kultur gibt*. Die Geltung dieses territorial geschlossenen und statischen Kulturverständnisses ist durch eine zunehmende Vermischung der Grenzen von eigener und fremder Kultur im gegenwärtigen Globalisierungsprozess<sup>1337</sup> zurückgenommen, es findet „die wechselseitige Beeinflussung westlicher und nichtwestlicher Kultur“ statt. Nach Pieterse untergräbt die gegenwärtige *kulturelle Hybridbildung* alle bis jetzt als beständig gedachten Gebilde wie „das nach innen gerichtete Konzept von Kultur“. „Das Kaleidoskop der kollektiven Praktiken ist in Bewegung“<sup>1338</sup> und eröffnet einen Diskussionshorizont für eine *neue* „Begriffsbildung der Nation, der Gemeinschaft, der Ethnizität und der Klasse“.<sup>1339</sup>

Im Rückgriff auf Pieterse's Ansatz zur kulturellen Hybridbildung präsentiere ich meine These: Bourdieus nationalstaatlich und klassentheoretisch erarbeitetes Kulturkonzept erweist sich als ein *ungeeignetes* Instrumentarium für die Analyse des mit dem derzeitigen Globalisierungsprozess einhergehenden, sozialkulturellen Wandels des Lebensstil. Bourdieu macht kaum darauf aufmerksam, dass internationaler Wirtschaftsverkehr in der Form des Gütertauses und daraus entstehende interkulturelle Berührungen sowohl in sehr frühen Phasen wie auch der aktuellen des Globalisierungsprozesses häufig zur Veränderung bestehender innergesellschaftlicher Ordnungen führte. Die interkulturellen Kontakte haben durch die „Internetrevolution“ drastisch zugenommen, sodass sich viele Menschen den Lebensstil aus anderen Nationen, Kulturkreisen und Klassen problemlos aneignen können, zumindest auf der Erscheinungsebene. Allein der Internetzugang zu weltweit angebotenen Informationen, Konsumgütern, Kontakt- und Organisationsmöglichkeiten begünstigt den Individualisierungsprozess, sodass sich die Einzelnen nicht mehr als ein Teil einer bestimmten sozialen Klasse innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft definieren, sondern eher als ein sich frei bewegendes autonomes Individuum, das die für sich geeigneten, vorteilhaften Lebensmöglichkeiten sucht, wählt und bastelt. All dies weist darauf hin, dass der Lebensstil nicht mehr als Quelle der Statuszuweisung bzw. Distinktionssicherung zwischen sozialen Klassen fungiert, sondern eher als ein Medium des Ausdrucks der Individualität.

Bourdieu richtet wenig Augenmerk auf diesen realen Aspekt der Globalisierung und setzte sich daher mit der Frage nach der *Inkompatibilität* mancher alter sozialwissenschaftlicher Konzepte mit der sich ständig verändernden gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit kaum auseinander. Er argumentiert in dieser Hinsicht, dass die aus den USA kommende und sich ausweitende Debatte um den *Multikulturalismus*, eine Bezeichnung für den mit der Kategorie des Ethnischen verbundenen kulturellen Pluralismus, nur die verschärften Ungleichheiten zwischen den Klassen verschleiert.<sup>1340</sup> Hier unterschätzt Bourdieu mit der Überbetonung der Kategorie der Klasse die Bedeutung des aus „banalen“ interkulturellen Kommunikationmomente entstehenden Veränderungspotenzials, das in einer Zeit weltweiter Migrationsbewegungen größer wird.

---

<sup>1337</sup> Ebd., S. 101.

<sup>1338</sup> Vgl. ebd., S. 118.

<sup>1339</sup> Eine wichtige Rolle spielen bei den Kontakten zu Fremden die Differenzen zwischen eigener und fremder Kultur hinsichtlich der Sprache und gesellschaftlich ritualisierter Praktiken im ethnologischen Sinne. In dieser Hinsicht betrachten manche Globalisierungstheoretiker wie Stichweh oder Wagner nicht den Begriff „Nationalstaat“, sondern einen anderen Begriff, den der „Gesellschaft“, der als eine kulturelle Totalkonstruktion verstanden wird, geeignet für die Erfassung der auf sozialkultureller Ebene stattfindenden, zwischengesellschaftlichen Beziehungen.

<sup>1340</sup> Bourdieu, Interventionen, S. 242.

## Operationenmöglichkeiten der Kulturanthropologie Bourdieus

Die derzeitigen stärker werdenden Migrationsbewegungen zum Zweck der Migration, des Auslandsstudiums oder der Berufserfahrung im Ausland fördert den interkulturellen Austausch von Welt- und Menschenbildern, Interpretationen und Artefakten. Dabei wird vielfach diskutiert, dass dem Ausbau interkultureller Beziehungen wachsende Verständigungsprobleme der unterschiedlich kodierten Kulturen im Wege stehen.<sup>1341</sup> In der internationalen Ethnozentrismus-Debatte wird oft die Frage gestellt, ob „universalistische“ Vorstellungen, wie die Menschenrechte, nicht doch allein „ideologische“ Produkte des westlichen Kulturkreises sind und dass das westlich-abendländische Politikverständnis auf Länder anderer Kulturkreise nicht umstandslos übertragbar sind.<sup>1342</sup> Ausgehend davon, ist die grundsätzliche Ethnozentrismus-Debatte um das Ziel bemüht, „die Bedingungen eines transkulturellen und interdisziplinären Dialogs auszuloten“.<sup>1343</sup> Anders in der Philosophie. Dort wird versucht, „den Pluralismus multikultureller Gesellschaften als Anti-Universalismus zu deuten“. Kulturwissenschaftliche Ansätze gehen der Frage nach, „ob und inwieweit sich Kulturen gleicher Identität stiftender Muster bedienen, oder inkommensurabel und mit den Mitteln der Wissenschaft in ihrer Divergenz grundsätzlich nicht fassbar sind“.<sup>1344</sup>

Ein Protagonist für diese Problematik der Interkulturalität hätte Bourdieu sein können, als ein mit der Kulturgebundenheit aller Wertvorstellungen und sozialer Praktiken wohl vertrauter Ethnologe. Er entwarf hierzu eine wunderbare Konzeption der Kultur als symbolisches Bedeutungs- und Ordnungssystem, mit deren Hilfe ein Forschungsfeld des Kulturvergleiches bzw. des interkulturellen Dialogs operiert werden kann. Insofern hätte Bourdieu analytisch getrennte Kategorien von Ethnie und Klasse für seine Globalisierungsanalyse einsetzen können. Darüber hinaus hätte er das Terrain für die „Herausbildung des der Verständigung dienenden, gemeinsamen interkulturellen Standards“<sup>1345</sup> erschließen und damit bedeutende Lösungsansätze *interkultureller Konflikte* liefern können. Immerhin war er Empiriker und Ideologiekritiker, der eine Fülle der kulturbedingten ideologischen Vorstellungssysteme dechiffrieren konnte. Dazu kommt die Stärke seiner von der Semiotik und der Zeichentheorie geprägten Kulturtheorie, das gesamte System symbolischer Unterscheidungsmerkmale, von der Gestik und Verhaltensweise über den Kleider- und Musikgeschmack bis zum Kommunikationsstil, in die Codes sozialer Klassenunterschiede zu übersetzen. Eine zusätzliche Kategorie des Ethnischen hätte bei dieser Übersetzungsarbeit geholfen, kulturbedingtes Handeln in der interkulturellen Kommunikation als ethnisch oder klassenspezifisch zu deuten. Bourdieu tat aber all das nicht, weil er aufgrund der überbetonten *Machtperspektive* interkulturelle und ethnisch bestimmte Zusammenhänge auf die von Klassen und Klassenzugehörigkeit bestimmten reduzierte. Daraus entsteht ein dem ethnologischen Standpunkt zuwider laufender Fehler: die, auf dem Boden der deutschen Wissenschaftskultur üblichen, Postulate wie Wertneutralität bzw. Objektivität und die strikte Trennung von wissenschaftlicher Forschung und politischem Engagement als Ideologie abzutun und damit seine teils eigenen, teils *französischen Vorstellungen* von Wissenschaft als „universal“ zu unterstellen.

Hätte Bourdieu den Schwerpunkt seiner Ideologiekritik auf die Problematik interkultureller Konflikte auf politischer und wissenschaftlicher Ebene gerichtet, dann wäre meiner Meinung nach Bourdieu zu einem Richtung weisenden Soziologen der Globali-

<sup>1341</sup> Siehe Brocker/Nau, Ethnozentrismus.

<sup>1342</sup> Vgl. ebd., S. VII.

<sup>1343</sup> Ebd., S. VII.

<sup>1344</sup> Ebd., S. IX.

<sup>1345</sup> Vgl. Brock, Globalisierung, S. 152.

sierung geworden. Mittels seiner Kulturtheorie hätte er verständlich machen können, wie die Menschen mit der Andersartigkeit der Fremden aus unterschiedlichen Kulturen in bestimmten Handlungssituationen umgehen können, ohne Vorurteil und Phobie vor der fremden Kultur. Darüber hinaus hätte er dann einen viel versprechenden „Ansatz zur interkulturellen Kompetenz“ entwickeln können, die Fähigkeit des Umgangs mit unterschiedlichen Kulturen, die mittlerweile als eine Schlüsselqualifikation des 21. Jahrhunderts bezeichnet wird.<sup>1346</sup>

Jedoch nezieht Bourdieu bezieht die Fragen des interkulturellen Dialoges oder der kulturellen Hybridbildung und der daraus zu entstehenden ethnischen Konflikte nicht in seine politisch bestimmte Globalisierungsanalyse mit ein. Infolgedessen setzt er sich auch nicht mit der Frage auseinander, dass der derzeitige ökonomische, politische und kulturelle Globalisierungsprozess unsere existenzielle Lebensbasis tagtäglich unüberschaubar verändert und darüber hinaus die geistige Existenz vieler betroffener Individuen gefährden kann. Lückenhaft bleibt daher seine Antwort auf die Frage, inwieweit die einzelnen Individuen in unseren unsicheren Zeiten der heutigen Globalisierung ihre Eigenverantwortung für existenzielle Sicherheit verstärken müssen, sowohl in materieller wie auch in geistiger Hinsicht, unabhängig davon, ob der Sozialstaats seinen Aufgaben im Bereich der Fürsorge nachkommt bzw. nachkommen kann.

Eine ideale Ergänzung zu Bourdieu finde ich in dem Lebensstilkonzept Simmels.

## **Simmel und die Globalisierung**

Angelsächsische Kulturtheoretiker wie Featherstone<sup>1347</sup> behaupten, dass die kulturelle Globalisierung ein äußerst modernes Phänomen sei. Demgegenüber folgere ich aus Nietzsches und Simmels Kulturkritik einen Rückschluss, dass die ökonomische Globalisierung und der damit einhergehende interkulturelle Austausch schon im 19. Jahrhundert stattgefunden haben, besonders im Konsumbereich. Leesbar ist dies an ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der „Stillosigkeit in einer Vielfalt der Stilangebote aus unterschiedlichen Kulturen, Epoche und Nationen“. Viele Menschen folgten zunächst dem Individualisierungstrieb der modernen Kulturmenschen, später dem normativen Zwang zur Individualisierung und griffen auf eine Palette massenhaft standardisierter Stil- und Individualitätsangebote zurück. Die Entwicklung der Lebensstil- und Kulturindustrie im europäischen Raum war bereits damals so weit, dass die Mehrheit der Menschen die Überfülle ständig wechselnder Stil- und Individualitätsangebote als Segen und zugleich als Last des modernen Kulturlebens empfand.

Hierbei betone ich, dass Simmel am Phänomen „Stillosigkeit“ früh die zwei für die heutige Globalisierung konstitutiven Merkmale erkannte: Die wachsende Mode- und Konsumabhängigkeit des einst von der überlieferten nationalspezifischen Tradition geprägten Lebensstils durch die Integration der Volkswirtschaft in die dynamische Entwicklung der Weltökonomie einerseits und die Verwischung der Grenze von eigener und fremder Kultur im Gefolge des Konsums global hergestellter Produkte andererseits. Ein prägnantes Beispiel hierfür ist Simmels Thematisierung, dass der von Schlichtheit und Innerlichkeit geprägte deutsche Lebensstil durch die Einführung französischer Kulturgüter seit den Gründerjahren immer Zu Veräußerlichung tendierte, wobei sich die französische Kultur hier als Symbol für das Erlesenste und Nobelste markierte.

---

<sup>1346</sup> Zur Einführung in das Themenfeld interkultureller Kompetenz siehe: Otten/Sceitza/Cnyrim: Interkulturelle Kompetenz im Wandel, Bd. 1.

<sup>1347</sup> Featherstone, M.: Global Culture, Nationalismen, Globalization and Modernity.

Diese Gedankengänge Simmels zeigen, dass die Globalisierung schon zu Simmels Lebzeiten stattgefunden hat. Simmel entwickelte einige Problematiken, die auch innerhalb der heutigen Globalisierungsdebatte wichtig sind. Beispielsweise seine Überlegung zur Stil- bzw. Kulturlosigkeit im Sinne des Schwindens des nationalspezifischen traditionellen Lebensstils durch massenhaften Konsum fremder Kulturgüter. Dieser Gedanke findet seine verfeinerte Version in Ritzers Formulierung der „McDonaldisation“, einer Bezeichnung für die Homogenisierung nationalspezifischer Kulturen durch die Dominanz der amerikanischen Kultur.<sup>1348</sup> Ich werde diesen Strang nicht gesondert weiter verfolgen, weil der Inhalt in den drei folgenden Problematiken aufgegriffen wird. 1. Der Zusammenhang zwischen dem gesellschaftlichen Wandel und der Unruhe der „modernen Seele“; 2. der Perspektivenwandel in der alltäglichen Lebensführung; 3. die Schwierigkeit bei der Herausbildung einer kohärenten Identität im Gefolge des globalen Kapitalismus’.

Nach meiner Meinung sind diese drei Themen die Gründe dafür, warum Simmel mehr Augenmerk auf die *sozialpsychologische* Funktion des Lebensstils als „Stütze für die Identitätssuche“ des modernen Menschen und als Quelle seines „Glücks im Alltag“ gerichtet hat, als auf die klassensoziologische Funktion des Lebensstils als Statuszuweisung. Das sozialpsychologisch inspirierte Lebensstilkonzept Simmels bietet den von der heutigen Globalisierung betroffenen Europäern und Asiaten eine nützliche Orientierungshilfe an, auch in bedrohlichen Zeiten und unter den Bedingungen begrenzter Ressourcen ein glückliches Leben zu führen.

Dennoch ist betonenswert, dass sich der Charakter der Globalisierung seit Simmel bis heute wesentlich verändert hat. Dieser Aspekt ist deswegen wichtig, weil viele soziologischen Theoriekonzepte Simmels in den von der nationalistischen Ideologie herrschenden Zeiten entstanden sind und insofern inkompatibel mit der heutigen, durch einen Souveränitätsverlust des Nationalstaats charakterisierten Globalisierungsphase sein können. Darauf habe ich bereits weiter oben hingewiesen. Für unverändert halte ich dennoch die Frage nach der Eigenverantwortung des Individuums für das Gelingen oder das Scheitern seines Lebens in gesellschaftlichen Krisensituationen. Diesen Standpunkt vertritt Simmel, in dieser Hinsicht erweist sein Lebensstilkonzept eine ununterbrochene Geltung für die Analyse des gegenwärtigen Globalisierungsprozesses.

Unter diesem Aspekt werde ich im Folgenden Simmels Beiträge zur Vertiefung der aktuellen Globalisierungsphase gemäß den drei genannten Punkten diskutieren.

## Globalisierung gestern und heute

Heute lösen tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen im Zusammenhang mit der Globalisierung bei vielen Menschen in der ganzen Welt Unruhe und Angstzustände aus. Hierbei rufe ich aber in die Erinnerung, dass die durch die geldwirtschaftliche Entwicklung vorangetriebene gesellschaftliche Transformation in die Klassische Moderne in den europäischen Industriestaaten eine ähnliche psychologische Konsequenz hervor. Die „*moderne Unruhe*“ avancierte zum Schlagwort in den kulturkritischen Diskussionen am Ende des 19. Jahrhunderts. Darauf münzte Nietzsche die „Notwendigkeit zur Ruhe“. Simmel stellte aus seiner engen Beziehung mit dem Nachbar Disziplin Psychologie die von Unruhe und Nervosität geprägte *seelische Verfassung* des modernen Menschen in den Vordergrund seines soziologischen Untersuchungsgegenstandes der Moderne.

Die negativen psychologischen Konsequenzen in der Folge des gesellschaftlichen Wandels an der Wende des 19. und des 20. Jahrhunderts sind jedoch nicht

---

<sup>1348</sup> Vgl. Ritzer, Nichts, S. 27.

## Zusammenfassung

miteinander vergleichbar.<sup>1349</sup> Der Grund dafür ist ein charakteristischer Qualitätswandel der Globalisierung von der zweiten zur dritten Phase.<sup>1350</sup> Pieterse<sup>1351</sup> zufolge ist der Nationalstaat Ausdruck und zwangsläufige Folge der sich weltweit ausbreitenden ökonomischen Globalisierung im 19. Jahrhundert.<sup>1352</sup> Der Wettbewerb zwischen Unternehmen aus fortentwickelten amerikanischen und europäischen Industrieländern wurde unterstützt von ihren jeweiligen Regierungen. Zu dieser Zeit lief der internationale Handel zwar hochtourig, der Warentransport war aber sehr risikoreich, da es keinen verlässlichen Schutz gab. Die Unternehmen waren insofern von *staatlicher Protektion* abhängig und zahlten dafür viele Steuern. Der Staat konnte hauptsächlich aus den Steuergeldern seine wohlfahrtsstaatliche Politik finanzieren. So wird die zweite Phase der Globalisierung durch das Zusammenspiel von Staat und Wirtschaft charakterisiert, also durch eine starke Bindung der Unternehmen an ihre Nation.

Heute multinationale Konzerne wie IBM, Coca Cola, Fiat oder Siemens spielten jeweils eine leitende Rolle innerhalb der internationalen Wirtschaft in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie waren aber alle zunächst „nationale“ Konzerne, die mit dem Staat kooperierten und ihren Unternehmenssitz in ihrem Gründungsland hatten.<sup>1353</sup> Die Erfindung neuer Transporttechnologien, z. B. der Container, und neuer elektronischer Kommunikationsmittel, z. B. des Internets und des Mobilfunknetzes, ermöglichten nationalstaatliche Grenzen überschreitende multilaterale Kontakte in ökonomischer, sozialer und kultureller Hinsicht. Die nationalen Unternehmen lösten ihre Bindung zum Staat zu Beginn der 1970er Jahre. Sie waren bei ihren wirtschaftlichen Entscheidungen und Handlungen *nicht mehr* auf staatliche Protektion angewiesen, entziehen sich daher staatlicher Kontrolle und Intervention.<sup>1354</sup> Aus nationalen Unternehmen wurden Global player, die ausschließlich aus wirtschaftlichem Gewinninteresse handeln und ihre Produktionsstätten flexibel wechseln, ungeachtet der Lage des regionalen Arbeitsmarktes. All dies weist darauf hin, dass sich der Charakter der Globalisierung in der zweiten und dritten Phase wesentlich verändert hat. Der folgenden Darstellung geht es um die Frage, welche Folge von dieser Veränderung zeigt.

### Wenn die Globalisierung die Seele gefährdet ...

Berücksichtigt man die oben geschilderten Gedankengänge, dann ist die Fragestellung Winterhoff-Spurks nachvollziehbar,<sup>1355</sup> wie in der sich derzeit unter dem Globalisierungsdruck rasant wandelnden Gesellschaft das individuelle Seelenleben gefährdet wird. Arbeitsplätze sind nicht mehr sicher, verlässliche gesellschaftliche Strukturen lösen sich auf, besonders die sozialen Sicherungssysteme werden in ihrem Bestand nicht mehr erhalten. Die Einzelnen haben Angst vor Abstieg und Scheitern im Leben, was die alltägliche Lebensführung beeinträchtigt. Die psychisch lähmenden Ängste und Unsicherheiten werden nach Winterhoff-Spurk gerade dadurch zu einem

<sup>1349</sup> Das betrifft den europäischen Wirtschaft- und Kulturraum.

<sup>1350</sup> Brock, Globalisierung, S. 54.

<sup>1351</sup> Pieterse, Melange-Effekt, S. 94.

<sup>1352</sup> Ein prägnantes Beispiel dafür ist das durch Simmel und seine zeitgenössischen Kulturtheoretiker verwendete, gegensätzliche Begriffspaar von Zivilisation und Kultur, das als ideologisches Konstrukt für die Rechtfertigung des deutschen Nationalismus' diente. (Kap. II).

<sup>1353</sup> Zur Zusammenfassung dieser Problematik siehe Brock, Globalisierung, S. 48ff.

<sup>1354</sup> Der deutsche Staat hatte keinen Einfluss auf die Entscheidungen der großen Konzern wie Siemens, VW, Nokia etc. ausüben können, eine Vielzahl ihrer Arbeitsplätze trotz der massiven Proteste in die asiatischen oder mitteleuropäischen Wirtschaftsräume zu verlagern.

<sup>1355</sup> Winterhoff-Spurk, Peter: Unternehmen Babylon.



## Zusammenfassung

allgemeinen, grundlegenden Lebensgefühl der Gegenwart,<sup>1356</sup> weil die einzelnen Bürger vom Staat nicht mehr den fürsorglichen Schutz erwarten können.

Die klassischen europäischen Zentralstaaten finanzierten auf der Basis einer engen Kooperation mit den Wirtschaftsunternehmen die sozialen Sicherungssysteme, die jedes Gesellschaftsmitglied zumindest vor dem Hungern schützten. In der dritten Globalisierungsphase aber ist die Aufrechterhaltung dieser sozialen Sicherungssysteme in Frage gestellt. Denn die global agierenden Wirtschaftsakteure sind heute *frei* von politischen Kontrollinstanzen und handeln, losgelöst von staatlichen Bedürfnissen, rein wirtschaftlich nach eigenen Interessen. Der Abbau und die Verlagerung von Arbeitsplätzen in Billiglohnländer führen zum Rückgang des Einkommens.

All dies heißt, dass die betroffenen Bevölkerungsschichten für die Zeit der Nichterwerbstätigkeit selbst vorsorgen müssen. Nachvollziehbar ist in dieser Hinsicht die These Winterhoff-Spurks, dass die Ängste, den Arbeitsplatz zu verlieren und keine neue Stelle bekommen zu können, das Seelenleben vieler Europäer gefährdet. Diese Angst vor der Nichterwerbstätigkeit ist nicht unbegründet, weil der Staat die zivilisatorischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts, vor allem Demokratie und Wohlfahrtsstaat, in ihrem Bestand nicht erhalten wird können.<sup>1357</sup>

Das allgemeine Lebensgefühl aus Angst und Unsicherheit ist allerdings nach sozialen Schichten unterschiedlich ausgeprägt: Immerhin fühlen sich die Reichen nach Winterhoff-Spurk in über 75 % ihrer Lebenszeit glücklich und zufrieden und die „Normalbürger“ in 62 %.<sup>1358</sup> Hermeneutisch weist dieser statistische Unterschied darauf hin, dass die materielle Sicherheit und die darauf basierende Freiheit von existenziellen Zwängen schon das allgemeine Wohlbefinden fördert. Daraus darf man aber keinen den Fehlschluss ziehen, dass Reichtum ein Garant für ein „Leben ohne Angst und Unsicherheiten“ ist. Denn auch die sozial hoch situierten Führungskräfte, besonders die sozialen Aufsteiger, sind von der „Angst vor dem persönlichen Versagen in Karriere und Unternehmen“ betroffen, vor dem (Wieder-)Abstieg in eine ungeliebte soziale Lage. Ihre positiven Lebensgefühle, Zufriedenheit, Lebensfreude, Optimismus, Gelassenheit, Gleichmut, Unbekümmertheit, sind dadurch beschränkt. Daraus zieht der Autor seine Diagnose: Die beunruhigende ökonomische Globalisierung zeigt ihre negativen Auswirkungen in einer „Bindungsunsicherheit“ und dem damit verbundenen neuen Sozialcharakter vieler Menschen, die „innere Leere häufig mit dem ausgeprägten Erlebnishunger nach den aufregenden äußeren Ereignissen“<sup>1359</sup> zu füllen.<sup>1360</sup>

Winterhoff-Spurks Darstellung über die negativen Auswirkungen des globalisierungsbedingten, gesellschaftlichen Wandels auf das Wohlbefinden der Einzelnen ist nicht neu. Bereits Simmel thematisierte in der *Philosophie des Geldes* die bei vielen Menschen seiner Zeit beobachtbaren negativen Gefühlszustände wie Unruhe, Nervosität, Anspannung, Neurasthenie etc. und ihre hastige Suche nach ästhetischen Sensationen und Anreizen als Reaktion auf den gesellschaftlichen Transformationsprozess des 19. Jahrhunderts in die Moderne. Für Simmel ist das

---

<sup>1356</sup> Vgl. ebd., S. 146ff.

<sup>1357</sup> Vgl. ebd., S. 69.

<sup>1358</sup> Ebd., S. 145.

<sup>1359</sup> Ebd., S. 253.

<sup>1360</sup> Am Ende des Buches benennt der Autor als Lösungsvorschlag die von amerikanischen Kulturkritikern definierten fünf Säulen der Zivilisation, die den betroffenen Menschen die Angst und die Unsicherheit nehmen und ihren brüchigen Identitäten einen stabilen Boden schaffen: 1. soziale Bindungen in der Familie und soziales Engagement in der Gemeinde; 2. Bildung als Grundlage, komplexe ökonomische und soziale Zusammenhänge zu durchschauen; 3. Sozial- und Geisteswissenschaften, die Orientierung für die Einzelnen und die Gesellschaft geben; 4. das Subsidiaritätsprinzip, das den Vorzug individueller Selbstverantwortlichkeit vor dem staatlichen Handeln betont; 5. die gesellschaftliche Steuerung und Kontrolle auf politischer Ebene.

## Zusammenfassung

treibende Motor für diesen gesellschaftlichen Wandlungsprozess die nationale Grenzen überschreitende Bewegung des Geldes als universaler Gleichmacher der Moderne, der im heutigen Kontext die ökonomische Globalisierung beinhaltet. In dieser Hinsicht steht Simmels Studie in hohem Maße im Einklang mit den Ausführungen Winterhoff-Spurks.

Was die Menschen heute in die Unruhe treibt, sind die existenziellen Ängste vor dem Leben in einer schwieriger werdenden Arbeitswelt. Die Unruhe der Menschen in der zweiten Phase der Globalisierung, zu Simmels Zeit also, hat aber einen anderen Charakter. Wir haben hier mit den Beschleunigungsprozessen des allgemeinen Lebenstempos, dem wirtschaftlichen Leistungszwang im Gefolge der industriellen Revolution und der geldwirtschaftlichen Entwicklung zu tun. Die geldwirtschaftliche Entwicklung ermöglichte über den Weg von Rationalisierungsprozessen den einzelnen Individuen eine doppelte Freiheit: von ständischen Bindungen und Zwängen und zur individuellen Lebensgestaltung. Dennoch erlebten viele Menschen, die im Gemeinschaftsleben Geborgenheit, Schutz und Wärme fanden, den Geltungsverlust allgemeinverbindlicher, gemeinschaftsorientierter Werte, die Versachlichung bzw. Monetarisierung der auf gegenseitigem Vertrauen basierenden traditionellen zwischenmenschlichen Beziehungen als *Entwurzelung* und *Heimatlosigkeit*. Für sie war die der Industrialisierung zugrunde liegende ökonomistische Zeitperspektive, die eine Überfülle der Wahlmöglichkeiten zur Lebensgestaltung mit immer schnellerem Tempo wechselt, eine Quelle innerer Unruhe, die ihre geistige Existenz gefährdete.<sup>1361</sup>

An der ökonomischen Zeitstruktur hat sich zwischen der zweiten und dritten Globalisierungsphase nichts verändert. Inzwischen ist nur der Tempowahn durch den härter werdenden Überlebenskampf in der Arbeitswelt noch verstärkt worden. Dennoch gab es in der zweiten Globalisierungsphase wenigstens die *Arbeitsplatzsicherheit* im System der industriellen Massenproduktion, die in Verbindung mit dem Außenhandel vom eigenen Staat unterstützt wurde.

So hat das Phänomen „Unruhe“ in der zweiten und dritten Globalisierungsphase eine ganz unterschiedliche Bedeutung. Unverändert bleibt dabei zwar die Herausforderung der Moderne, dass das Individuum die Verantwortung für das Gelingen oder das Scheitern seines Lebens nicht mehr dem Staat oder der Kirche überlassen kann, sondern letztendlich selbst übernehmen muss.

Die Bedeutung individueller Eigenverantwortung hat aber in der heutigen Globalisierungsphase deutlich zugenommen, allein weil sich die ehemaligen stabilen Gesellschaftsstrukturen und Beschäftigungsverhältnisse und die damit verbundene Lebensweise permanent verändern. Die Menschen benötigen ein neues Konzept zur Gestaltung von Arbeit und Leben. Sie wissen aber nicht genau, welche Instanzen dabei helfen können. Es fällt ihnen schwer, der Forderung zur Eigenverantwortung gerecht zu werden.

An dieser Stelle hebe ich hervor, dass das Lebensstilkonzept Simmels diesen Menschen, die in Konfrontation mit den Anpassungszwängen eine Neuorientierung suchen, eine nützliche Orientierungshilfe bietet. Die Stärke des Lebensstilkonzeptes Simmels ist sein dualistisches Stilverständnis gemäß der analytisch getrennten Kategorien des Individuums und der Klasse.

Auf der individuellen Ebene soll der Lebensstil der Konstituierung eines starken Selbst und dem Management des Wohlbefindens im hektischen modernen Alltag dienen. Alltägliche Lebensführung in der durch Komplexitäts- und Temposteigerung gekennzeichneten modernen Gesellschaft kann schnell belasten, wenn das Individuum einer chaotischen Fülle von Möglichkeiten keine zeitlich und räumlich überschaubare Struktur gibt. Hier versteht Simmel unter Stil die Struktur und unter der Stil- oder Formgebung die Strukturierung in praktisch-organisatorischer Hinsicht. Er konstatiert,

---

<sup>1361</sup> Vgl. den Teil II dieser Arbeit.

dass die Strukturierungsarbeit des Alltags vom Individuum tagtäglich geleistet werden muss und gerade deswegen eine positive Wirkung auf die Ausbildung eines kohärenten Selbst und den Haushalt physisch-psychischer Energieressourcen hat.

An dieser Stelle leistet Simmels Lebensstilkonzept einen beachtlichen Beitrag zur Vertiefung der aktuellen Globalisierungsdebatte unter den thematischen Schwerpunkten von (postmoderner) *Identität*, Alltagsorganisation und *Glück*.

### **Bedeutung einer kohärenten Identität im Zeitalter der Globalisierung**

Kemper und Sonnenschein bezeichnen in *Glück und Globalisierung* den Alltag in der heutigen Globalisierung als „Arena“, in der jeder Überlebenskämpfe im Dschungel unsicherer und komplexer werdender Lebenszusammenhänge in Arbeit und Familie, Netzwerken und Privatsphäre austragen und bestehen muss.<sup>1362</sup> Sie betonen, dass der globalisierte Alltag den Einzelnen viele neue Chancen zur Verknüpfung von beruflichen und privat nützlichen Kontakten anbietet. Gleichzeitig kann es aber zu ungeahnten Problemen kommen wie der Zersplitterung von vertrauter Umgebung und dem damit einhergehenden Zerfall fester Ordnungen und der Diffusion einer kohärenten Identität.

Vielen Autoren ist die Ansicht gemeinsam, dass die Herausbildung einer kohärenten Identität unter den durch die gegenwärtige Globalisierung völlig veränderten Arbeits- und Lebensbedingungen schwieriger wird. Kemper<sup>1363</sup> verweist auf die mächtiger werdende Kulturindustrie und das Diktat des wirtschaftlichen Liberalismus', die eine „totale Vermarktung aller Werte, Maßstäbe und Kriterien“ inklusive der menschlichen Verhaltensweisen sowie der moralischen und religiösen Überzeugungen bewirken. Infolge dieser Vermarktungstendenz der Persönlichkeitssphäre ist die Identität der Menschen stärker mode- und medienabhängiger und es mangelt ihr an Kohärenz und Kontinuität. Wer die Medien benutzt, der kommt täglich „mit einer viel größeren Anzahl von kulturellen Codes und kulturellen Möglichkeiten der Selbstverständigung, Ideen des guten Lebens usw. in Berührung, als noch vor vielleicht 30 Jahren“<sup>1364</sup> und kann sich „aus dem Überangebot der kulturellen Stile, Accessoires und Codes“ sein jeweiliges Ich immer neu formen.<sup>1365</sup>

Kemper steht diesen Trends zur mode- bzw. konsumabhängigen Identitätsbildung skeptisch gegenüber und unterstützt Sennetts Ansicht, die Bedeutung einer kohärenten Identität gerade in der heutigen beunruhigenden Welt zu betonen. Sennett, ein amerikanischer Soziologe der Chicago-Schule, deren Gründung Simmel über seinen Schüler R. E. Park mitbewirkte, erregte mit seinem Bahn brechenden Buch *Der flexible Mensch* viel Aufsehen in letzten Jahren. Dort präsentiert Sennett die inzwischen viel diskutierte These, dass der globalisierte Kapitalismus heute von vielen Menschen „eine grenzlose Flexibilität“ und schnelle Anpassung an eine kurzfristiger und flüchtiger werdende Dynamik der Marktverhältnisse verlangt und damit ein neues Modell der durch Brüche und ein „Patchwork“ zusammenhangloser Versatzstücke definierten Lebensgeschichte prägt. Das Motto dieses globalen Kapitalismus' ist „nichts Langfristiges“, nachdem die unbefristete Stelle in der traditionellen Arbeitswelt durch kurzfristige Projekte ersetzt wird. *Als ein besserer Panzer im Überlebenskampf in Berufswelt und Privatsphäre erweisen sich Distanz, oberflächliche Kooperationsbereitschaft und schwache Bindungen als die auf Loyalität, Verlässlichkeit und Vertrauen beruhenden Verhaltensweisen.*

<sup>1362</sup> Siehe Kemper/Sonnenschein, *Glück*, S. 9.

<sup>1363</sup> Kemper, *Global denken*, S. 19.

<sup>1364</sup> Ebd., S. 19f.

<sup>1365</sup> Ebd., S. 20.

## Zusammenfassung

Dieses neue Lebensmodell unter den Anpassungszwängen des heutigen, kurzfristig agierenden globalen Kapitalismus' hindert, dem Autor zufolge, viele Menschen an der Entwicklung einer festen und *kohärenten Identität*. Denn die im Alltagsleben allgegenwärtige, ökonomische Zeitstruktur erlaubt es den Einzelnen kaum, die disparaten und brüchigen Erfahrungen zu einer kohärenten und kontinuierlichen Lebensgeschichte zu verarbeiten. Dennoch spielt eine kohärente Identität eine entscheidende Rolle für das Glücksempfinden in unserem Leben. Sennett betont: „Meines Erachtens aber sollten wir uns im sozialen Leben darauf konzentrieren, Wege zu finden, auf denen die Menschen ihre eigenen Identitäten entwickeln können.“<sup>1366</sup> Als Lösungsvorschlag empfiehlt Sennett dem Individuum die „Bewahrung seiner *Eigenzeit*“, ohne sich völlig der flexiblen und flüchtigen Zeit des Marktes zu überantworten und sein Selbstwertgefühl in allen Datenfluten und Netzwerken zu verlieren.

„Wenn Du dich treiben lässt, dann kannst du dein Leben nicht mehr durch deine Arbeit definieren. Es kommt aber gerade darauf an, wie man die Einzelheiten seiner Erfahrung ordnet, die ja in Bewegung ist, eine Handlung besitzt, Schlussfolgerungen zieht, Brüche überwindet und so etwas wie Zeitstruktur besitzt, weil sie ein Jahr mit dem nächsten verbinden kann“.<sup>1367</sup>

Es ist zweifelsfrei, dass die Bewahrung einer eigenständigen Zeitstruktur, unbeirrt von modischen Entwicklungstrends, dem Individuum zur Entwicklung einer eigenen, kohärenten Identität verhilft. So weist Sennett denjenigen Menschen, die eine sichere und kontinuierliche Identität suchen, eine klare Richtung.

Dennoch zieht Sennett nicht in Erwägung, dass nicht alle, sondern letztendlich nur wenige Individuen, die autonom denken und handeln können, letztendlich zur Bewahrung ihrer Eigenzeit fähig sind. Denn es gibt keine Kontrollinstanz gegenüber der Online-Welt und den elektronischen Medien, die weder Tag noch Nacht kennen. Das Individuum kann nur dann die eigene Zeitstruktur bewahren, wenn es täglich das sich steigernde allgemeine Lebenstempo entschleunigt und entgegen der ökonomischen Zeitstruktur der Gegenwart extra Mußezeit für die Verarbeitung miteinander zusammenhangloser Einzelerfahrungen innerhalb der alltäglichen Lebensführung plant. Ohne praktische Umsetzung in die Alltagspraxis bleibt individuelle Autonomie ein leeres Wort. Individuelle Autonomie lässt sich nicht als eine natürliche Eigenschaft des Individuums, sondern als eine durch eine Vielzahl praktischer Übungen erworbene Attitüde und Fähigkeit begreifen. Sennett berücksichtigt aber dieses Verhältnis zwischen der Strukturierungsarbeit alltäglicher Lebensführung und der Konstruktion einer kohärenten Identität nicht. Demzufolge bleibt sein Lösungsvorschlag zur Bewahrung der Eigenzeit nur auf einer abstrakten Theorieebene.

Hierbei hebe ich hervor, dass Simmels sozialpsychologisches Konzept des Lebensstils als Medium zur Ich-Suche des modernen Individuums genau diese Lücke ergänzt. Sein von der Gleichsetzung von Stil und Mensch ausgehendes, voluntaristisches Stilverständnis macht anschaulich, dass die Stilisierung des Alltagslebens nach einem individuell geregelten Distanz- und Zeitmanagement dem modernen Individuum dazu verhilft, ein einzigartiges, verlässliches Selbst zu konstituieren. In diesem Punkt hat sein Lebensstilkonzept vielerlei Anknüpfungspunkte an Behringers psychologischen Ansatz zur alltäglichen Lebensführung als Identitätsarbeit, das aus meiner Sicht eine wichtige Stelle innerhalb der aktuellen Selbstkonzept- und Identitätsforschung einnimmt und darüber hinaus einen Lösungsvorschlag zur Identitätsproblematik<sup>1368</sup> innerhalb der aktuellen Globalisierungsdebatte anbietet.

---

<sup>1366</sup> Ebd., S. 22.

<sup>1367</sup> Ebd., S. 23.

<sup>1368</sup> Bei Simmels Lebensstilanalyse taucht normalerweise der Begriff Identität kaum auf. Simmel verwendet

Nach meiner Meinung kann die aktuelle Theoriedebatte um postmoderne Identität und Globalisierung aus dem Lebensstilansatz Simmels einen großen Nutzen ziehen. Um dies zu verdeutlichen, halte ich es für sinnvoll, im Folgenden zunächst kurz die aktuelle Postmoderne-Identitätsdebatte zu skizzieren und dann Behringers Ansatz zur Lebensführung als Identitätsarbeit einzuführen.

### Postmoderne-Identitätsdebatte

Seit Foucault avancierte das „*Ende des Subjekts*“ zu einem Schlagwort der Postmoderne-Debatte. In der deutschen Denktradition taucht diese Thematik bereits bei Simmel und Weber, dann später bei Adorno, Habermas, Luhmann und Beck auf. Gemeint ist damit das Verschwinden bzw. Minimalisieren des Subjekts im Gefolge des gesellschaftlichen Rationalisierungs- und Institutionalisierungsprozesses, das die genannten deutschen Autoren als Unbehagen an der Moderne sehen. Gemeinsam ist diesen deutschen soziologischen Theoretikern der Moderne der vielfältig variierte Topos der *Individualisierung*. Für sie ist das Kennzeichen der Moderne die Notwendigkeit zur Individualisierung: Eine einzigartige Individualität und Identität aus sich selbst zu schöpfen, ist zu einem notwendigen Kulturgut und zu einem normativen Zwang geworden.

Dass jeder in der modernen Gesellschaft nach einer einzigartigen Individualität strebt, führt aber zu einem paradoxen Ergebnis, zur Schwächung des autonomen und authentischen Individuums. Nach Luhmann mündet diese Entwicklung „in eine massenhafte Anfertigung und Nachahmung von gesellschaftlich produzierten Standardidentitäten, sodass der Anspruch der Einzigartigkeit uneinlösbar wird“.<sup>1369</sup> Diese so genannte Institutionalisierung der Individualisierung zeigt weitreichende Konsequenzen in der Identitätsbildung des postmodernen Selbst.

In einem ähnlichen Problemzusammenhang lieferte der amerikanische Sozialpsychologe K. Gergen eine psychologische Studie über postmoderne Identitäten, die vielfach im Einklang mit den vorne dargestellten Denkansätzen von Kemper und Sennett steht. In seiner Kulturkritik der „Technologie der sozialen Sättigung“, thematisiert er die Last durch Vielfalt und verlorene Einheit des postmodernen Lebens. Das „übersättigte“ Selbst, ohne Identität, durchlebt eine dreistufige Phase: vom „Zerfall des Glaubens an ein grundlegendes Selbst“ über die „gemischte Persönlichkeit“ zum „Aufkommen des Beziehungs-Selbst“.<sup>1370</sup> Mit dem Verschwinden eines „wahren und unabhängigen Selbst“ taucht eine negative Form des postmodernen Subjekts, nämlich die multiple Persönlichkeit<sup>1371</sup> auf.

Als Ursache dafür benennt Gergen den revolutionären Fortschritt der *Informationstechnologie*, der den Menschen eine gleichzeitige Kontaktaufnahme mit verschiedenen Personen an allen Orten in der Welt ermöglicht. Auf der ständigen Suche nach persönlichen Reizen und Befriedigungen im Alltagsleben nimmt das postmoderne Subjekt eine Reihe verschiedener Meinungen, Werte und Lebensstile unbegrenzt und unverarbeitet auf. Daraus entsteht „ein gestückeltes Selbst ohne eine feste und einheitliche

---

aber den Begriff Individualität oder Selbstbild im ähnlichen Kontext. So konzeptualisiert Simmel den Lebensstil als Stütze für die Identitätssuche des modernen Selbst.

<sup>1369</sup> Vgl. Ebers, Nicola: Individualisierung. Georg Simmel - Norbert Elias - Ulrich Beck, S. 41.

<sup>1370</sup> Siehe Gergen, Kenneth J.: Das übersättigte Selbst, S. 230-271.

<sup>1371</sup> Die Gestalt der multiplen Persönlichkeit ist der Kulturgeschichte nicht fremd. Es hat in verschiedenen Kulturen und Kulturepochen immer wieder vor allem literarische Darstellungen solcher Persönlichkeiten gegeben. Die Gestalt der multiplen Persönlichkeit ist also prinzipiell nicht neu, hat aber durch die Lebensbedingungen der Postmoderne neue Relevanz in der Sozialpsychologie gewonnen, und zwar in der Gestalt der Multiphrenie. Der multiphrenie Zustand ist noch keine Form der Krankheit, geht oft mit dem Gefühl der Erweiterung der subjektiven Möglichkeiten einher. Siehe Gergen, Das übersättigte Selbst.

## Zusammenfassung

Identität, eine gemischte Persönlichkeit, „ein soziales Chamäleon, das sich fortwährend Teile von Identitäten jeglicher verfügbarer Quellen ausleiht und sie nach Nutzen oder Wunsch für die jeweilige Situation konstruiert“. <sup>1372</sup> Der Preis für die unbegrenzte Expansion der sozialen Beziehungen zugunsten des Vorankommens in der Gesellschaft ist die Konstruktion eines je nach Situation unterschiedlich funktionierenden „Selbst“ ohne ein einheitliches und integrales Zentrum:

„Wenn es nicht das individuelle ‚Ich‘ ist, das Beziehungen schafft, sondern es Beziehungen sind, die das ‚Ich‘-Gefühl schaffen, ist das ‚Ich‘, das gut oder schlecht usw. eingeschätzt wird, nicht mehr das Zentrum für Erfolge oder Versagen. ‚Ich‘ bin nur ein ‚Ich‘ durch die bestimmte Rolle, die ich in einer Beziehung spiele. Erfolge und Versagen, die Erweiterung des Potentials, Verantwortung usw. sind einfach Eigenschaften, die jedem Wesen zugewiesen sind, das einen bestimmten Platz in gewissen Beziehungsformen einnimmt“. <sup>1373</sup>

Diese Diagnose Gergens steht im Einklang mit den neuen psychologisch orientierten Lebensstilansätzen, <sup>1374</sup> die es als Aufgabe sehen, eine anhaltende Identität im Chaos des postmodernen Alltagslebens herzustellen. Aus ihrer Perspektive ist ein erfülltes Leben nur durch die erfolgreiche Bewältigung der gegebenen Umstände und Aufgaben in einzelnen Lebensphasen erreichbar. Doch das ist nicht einfach, weil die Lebensführung heute durch grenzlose Vernetzungsmöglichkeiten einem Überfluss an widersprüchlichen Erfahrungen und Eindrücken, Aufgaben und Anforderungen ausgeliefert ist. Im Vergleich zu früher werden alltägliche Lebensinhalte immer komplexer, kurzlebiger und unüberschaubarer. Damit gehen die festen Orientierungspunkte für einen langfristigen Lebensentwurf wie Familie, Arbeit, Freizeit und Bildung verloren, die uns ein gewisses Maß an Schutz und Geborgenheit gewährten. Der Alltag ist nicht mehr der Ort für die Herstellung des seelischen und körperlichen Wohlbefindens, sondern ein *Kampfplatz*, auf dem das Individuum die für sein Wohlergehen wichtigen Orientierungspunkte ständig neu aushandeln muss. <sup>1375</sup>

Diese psychologischen Ansätze bestätigen die weiter oben angeführte These, dass die heute im Alltagsleben allgegenwärtige ökonomische Zeitstruktur dem Einzelnen kaum die Möglichkeit zur Entwicklung einer kohärenten Identität gibt. Unbestreitbar bleibt aber die Einsicht in die *unverkennbare* Bedeutung einer stabilen und verlässlichen Identität für ein glückliches Leben. Viel diskutiert werden in diesem Zusammenhang die Fragen: wie sich die langfristigen Ziele der „Familie“ mit der auf Kurzfristigkeit angelegten Gesellschaft vereinbaren lassen?; welche Strategien nötig sind, aus einer Überfülle an miteinander unverbindlichen Erlebnissen und Erfahrungen eine kohärente Identität zu bündeln?

Einen viel versprechenden Lösungsvorschlag zu diesen Fragestellungen liefert Behringers Theorie, angesiedelt im Grenzbereich zwischen Soziologie und Psychologie: „Lebensführung als Identitätsarbeit des (post-) modernen Subjektes“, die mit ähnlichen Denkfiguren den Stellenwert des Lebensstilkonzeptes Simmels für die aktuelle Theoriedebatte verdeutlicht.

## Lebensführung als Basis der Identitätsarbeit

---

<sup>1372</sup> Ebd., S. 247.

<sup>1373</sup> Ebd., S. 257.

<sup>1374</sup> Diese Ansätze betrachten die Funktion des Lebensstils gemeinhin als „Identitätssicherung“. Siehe Lütke, Hartmut: Strukturelle Lagerung und Identität, S. 313-332; Kneer, Georg: Statuspassagen und Karriere, S. 158-173.

<sup>1375</sup> Vgl. Meyer, Thomas, 2002: Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Frankfurt a. M.

## Zusammenfassung

Zur Bearbeitung des Zusammenhangs von Lebensführung und Identität greift Behringer zunächst auf das Konzept alltäglicher Lebensführung zurück. Alltägliche Lebensführung bezeichnet das, was Menschen den ganzen Tag und jeden Tag aufs Neue tun. Im Vordergrund der Betrachtung steht dabei die Frage der Gestaltung bzw. Strukturierung: Wie bringen Menschen in ihrem Alltagshandeln widersprüchliche Anforderungen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen ausbalanciert mit individuellen Ansprüchen, Bedürfnissen und Interessen in eine überschaubare Ordnung? Die vielfältigen Tätigkeiten des Alltags wie Beruf, Hausarbeit, Familienarbeit, Freizeitaktivität, ehrenamtliche Arbeit, Weiterbildung etc. müssen also nicht nur im Einzelnen reguliert und strukturiert, sondern *in einen kohärenten und kontinuierlichen Zusammenhang* gebracht werden.<sup>1376</sup>

Ein Problem ist, dass Tätigkeiten und Anforderungen in unterschiedlichen Lebensbereichen nach *differenten* Funktionslogiken strukturiert sind und *differenten* Zeitlogiken gehorchen und deswegen schwer aufeinander abgestimmt und zusammengeführt werden können. In dieser Hinsicht betont Behringer die aktive Rolle und Leistung des Individuums als Gestaltendes, der diese disparaten Tätigkeiten in Auseinandersetzung mit eigenen Ansprüchen, Werten, Bedürfnissen und Lebensplänen jeden Tag neu verarbeitet, in der alltäglichen Lebensführung koordiniert, organisiert und integriert und somit eine dauerhafte Ordnung, Struktur und Gestalt des Alltagslebens herstellt. Befindet sich die Gesellschaft in einer Umbruchsituation, dann muss das Individuum größere Anstrengungen zur Konstruktion und Strukturierung des Alltagslebens erbringen, um die Stabilität und die Kontinuität seiner Existenz zu bewahren. Die *einmal hergestellte* Ordnung und Struktur des Alltagslebens ist jedoch nicht ohne weiteres veränderlich und neigt zu relativer Stabilität, Kohärenz und Kontinuität.<sup>1377</sup>

In diesem Zusammenhang thematisiert Behringer die „tägliche Strukturierungsleistung des Alltags als Identitätsarbeit“. Es geht ihr dabei zunächst um die Frage: „Wie kann ich noch ein und dieselbe Person sein, obwohl ich mich in unterschiedlichen Situationen und in unterschiedlichen Rollen sehr unterschiedlich verhalte?“ Behringer konstatiert, dass vielfältige und widersprüchliche Erfahrungen im Alltag, in verschiedenen Lebensbereichen, mit ihren unterschiedlichen Anforderungen, Logiken und Beziehungen, zur Ausbildung unterschiedlicher Teilidentitäten führen. Als Beispiel gibt Behringer die freiberuflich als Journalistin und privat als Mutter tätige Frau. Als Journalistin erfährt sich diese Frau als fachlich kompetent und selbstbewusst und bestimmt das Arbeitstempo und die Arbeitsinhalte im Wesentlichen selbst. Als Mutter dagegen lebt sie fremdbestimmt: Nicht sie, sondern ihre Kinder bestimmen das Tempo und die Inhalte ihres Alltags. Nach Behringer produzieren diese zwei entgegengesetzten Rollen zwei Teilidentitäten mit unterschiedlichen, gar widersprüchlichen persönlichen Qualitäten, die nur schwer miteinander verbunden werden können.

Interessant ist in dieser Hinsicht die Frage, ob diese Teilidentitäten als postmodernes „pluralistisches Selbst“ oder „Beziehungsselbst“ im Sinne von Gergen zusammenhanglos nebeneinander bestehen oder ob die Vielheit des Subjekts anhand einer spezifischen Strategie als Einheit erfahren werden kann? Dabei bezieht sich Behringer gemäß ihrer empirischen Befunde auf die durch Straus und Höfer<sup>1378</sup> vertretene zweite Position, dass die Subjekte über die Ausbildung verschiedener Teilidentitäten hinweg einen *übergeordneten* Zusammenhang des Selbst, eine Art „Meta-Identität“ herzustellen vermögen. „Auch wenn die Subjekte sich in verschiedenen Situationen unterschiedlich wahrnehmen, zerfällt ihr Selbst nicht in diese unterschiedliche Perspektiven, vielmehr entwickeln sie Strategien, anhand derer sie Kohärenz herstellen und sich

<sup>1376</sup> Vgl., Behringer, Lebensführung, S. 41.

<sup>1377</sup> Vgl. ebd., S. 43.

<sup>1378</sup> Vgl. ebd., S. 216.

## Zusammenfassung

eine, den Teilidentitäten übergeordnete Identität erarbeiten.“<sup>1379</sup> Die Strategie zur Herstellung einer kohärenten Identität ist das Arrangement alltäglicher Lebensführung in einer „dauerhaften“ Struktur. Behringer macht klar, dass die Identitätsbildung wie die Strukturierung alltäglicher Lebensführung kein irgendwann feststehender Zustand, sondern eine *Lebenslang* zu erbringende Leistung des Individuums ist.

„Identität bezeichnet eine Leistung des Subjekts, sich selbst zum Objekt seiner Reflexion zu machen, sich die Frage zu stellen: Was für ein Mensch bin ich und was für ein Mensch will ich sein und werde ich in der Zukunft sein? Es geht zum einen um die Leistung, vielfältige und disparate Erfahrungen zu einem Gesamtbild zu integrieren und auszubalancieren, zum anderen um die Leistung, sich als Person seiner Einzigartigkeit und Individualität zu vergewissern, diese zu präsentieren und zugleich zu dokumentieren, daß man mit den jeweiligen anderen bestimmte Erwartungen an einen selber teilt.“<sup>1380</sup>

Behringer betont, dass die Menschen in der traditionellen Gesellschaft, um ihre soziale Einbindung zu gewinnen und zu erhalten, die für ihre Identitätsbildung verbindlichen, vorgegebenen Werte und Normen befolgen mussten. Die Menschen in der modernen Gesellschaft dagegen, aus der diese mit festen Vorgaben verbundenen, traditionellen Sicherheiten schwanden, müssen ihre soziale Einbindung und Wertvorstellungen *individuell* erarbeiten und das Vertrauen in andere sowie die eigene Person aktiv erringen. Identitätsbildung erfordert vom Individuum eine Kompetenz, die Kohärenz und Kontinuität seines Selbstbildes aktiv herzustellen und hierfür diskontinuierliche und widersprüchliche Erfahrungen, verarbeitet in eine einheitliche Lebensgeschichte, integrieren zu können. Und diese Identitätsarbeit geschieht durch das alltägliche Handeln, indem die Subjekte eine einmal hergestellte Struktur alltäglicher Lebensführung über widersprüchliche Erfahrungen und Beziehungen hinweg aufrecht halten. In diesem Zusammenhang bezeichnet Behringer Lebensführung und Identität als zwei Seiten einer Medaille.

„Lebensführung stellt die praktische Außenregulierung des Lebens, Identität die sinnstiftende Innenregulierung dar. Lebensführung ist gleichermaßen praktischer Ausdruck von Identität wie Strukturierungsleistung zur Herstellung von Identität. Im alltäglichen Handeln manifestiert sich die Identität, gleichzeitig strukturieren Subjekte, indem sie handeln, Identität. Lebensführung ist in diesem Sinne nicht nur Rahmen für die Identitätsfindung, sondern auch Strategie der Identitätsbildung.“<sup>1381</sup>

Behringers Verdienst ist die Entdeckung, dass die Herstellung von Kohärenz und Kontinuität im Arrangement von Lebensführung und Identität, die ein Mindestmaß an Schutz und Geborgenheit bietet, eine individuelle Leistung ist. Sie erkannte, dass in den Zeiten, in denen die Gesellschaft in ihrer wechselhaften Entwicklung keine klaren Orientierungspunkte wie Familie, Arbeit, soziale Beziehung bietet, die Eigenverantwortung des Individuums für sein gelungenes oder gescheitertes Leben zunimmt. Dabei findet sie heraus, dass die tägliche Strukturierungsleistung des Alltagslebens der Konstruktion einer verlässlichen, kohärenten Identität dient. Dieses Konstrukt Behringers, alltägliche Lebensführung als Identitätsarbeit zu konzeptualisieren, ist meines Erachtens eine nützliche Orientierungshilfe für diejenigen Menschen, die nach neuen, festen Orientierungspunkten für ein glückliches Leben in der heutigen Zeit der Globalisierung suchen. Ihr Ansatz ist eine richtige Antwort auf die Frage: „Welche Fähigkeiten und Strategien einer neuen ‚Lebenskunst‘ sind notwendig, um den

---

<sup>1379</sup> Vgl. ebd., S. 216.

<sup>1380</sup> Ebd., S. 46.

<sup>1381</sup> Behringer, Lebensführung, S. 55.



täglichen Herausforderungen unserer diffuser werdenden Welt zu begegnen?“ Allerdings bezieht Behringer die Themen der aktuellen Globalisierungsdebatte nicht in ihre Arbeit ein und benennt demzufolge die Strukturierungsdimensionen des Alltags relativ unscharf.

Ich betone, dass Simmels sozialpsychologische Konzeption des Lebensstils einerseits viele Anknüpfungsmöglichkeiten an Behringers Ansatz zur alltäglichen Lebensführung als Identitätsarbeit, andererseits an die Ansätze zum globalisierten Alltag innerhalb der aktuellen Globalisierungsdebatte bietet.

### **Aktualität des Lebensstilkonzeptes Simmels für die aktuelle Globalisierungsdebatte**

Die erste Anknüpfungsmöglichkeit zwischen Behringers Ansatz zur alltäglichen Lebensführung und Simmels Lebensstilkonzept ist ihr gemeinsamer Ausgangspunkt, die für die Modernisierungstheorie grundlegende Individualisierungsthese: Das moderne Individuum muss das eigene Leben selbstverantwortlich in die Hand nehmen, selbst entscheiden, praktisch organisieren und strukturieren. Dazu Behringer:

„Moderne bedeutet nicht mehr Offenheit von Handlungsbedingungen und die Orientierung an Selbstverwirklichung als biographisches Prinzip, sondern gleichzeitig Notwendigkeit, die bestimmten Leistungen individuell zu erbringen, die früher durch Traditionen und verbindliche Verhaltensregeln vorgegeben waren und fraglos adaptiert werden konnten und mussten.“<sup>1382</sup>

Dass die moderne Gesellschaft ihren Mitgliedern nicht mehr vorgibt, wie das Leben geführt werden soll, ist auch der Ausgangspunkt des Lebensstilkonzeptes Simmels. Simmel lebte zu einem Zeitpunkt der „Frühmoderne“ und beschreibt viel detaillierter die Unterschiede zwischen der durch die Geldwirtschaft formierten modernen Gesellschaft und der auf der Naturalwirtschaft aufgebauten traditionellen ständischen Gesellschaft. Leitidee seines Modernitätsverständnisses ist die Individualisierung im doppelten Sinne: Die Ablösung der ständischen Gesellschaft und der damit verbundene Geltungsverlust traditioneller allgemeinverbindlicher Werte, Normen und Lebensformen verleiht dem Individuum die Chance zur autonomen Lebensgestaltung ohne gesellschaftliche Vorgabe, fügt aber gleichzeitig den normativen Zwang dazu, sein Leben selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen. Daraus entwickelt Simmel die gleiche Ansicht wie Behringer, dass die Formgestaltung alltäglicher Lebensführung in der modernen Gesellschaft zur „individuellen Leistung“ geworden ist, wobei hier mit der Form die Struktur gemeint ist.

Trotz dieser Gemeinsamkeit bestehen einige Differenzen zwischen Behringers Konzept und Simmels Lebensstilkonzept, die ich für einander ergänzend halte. Ein typischer Aspekt ist die Problematik des Zusammenhangs zwischen permanentem gesellschaftlichen Wandel und schwieriger werdender Bildung einer kohärenten Identität. Simmel charakterisiert die Moderne durch Flüchtigkeit und Kurzlebigkeit, Wechselhaftigkeit und Brüche, eine Pluralität der Stilangebote ohne einheitlichen Zusammenhang etc. Diese Inhalte des simmelschen Konzeptes des Selbst entsprechen dem oben illustrierten Begriff der kohärenten Identität. Doch verwendet Simmel in seinen Schriften den Identitätsbegriff kaum. Diese begriffliche Unschärfe bei Simmel hebt Behringer in ihrem Deutungsversuch auf, die Strukturierung alltäglicher Lebensführung als Basis und Medium zur Bildung einer kohärenten Identität zu begreifen.

Behringers Konzept alltäglicher Lebensführung ist wiederum zu sehr eingeschränkt auf die Identitätstheorie. Unbeachtet bleibt der für die heutige Glücksforschung zent-

<sup>1382</sup> Behringer, Lebensführung, S. 22.

rale, neuropsychologische und gesundheitliche Aspekt, dass die Aufrechterhaltung fester und klarer Strukturen und Ordnungen in der alltäglichen Lebensführung nicht nur eine kohärente Identität herstellt, sondern auch Ruhe, Zufriedenheit und Mittel gegen Nervosität und Stress schenkt und darüber hinaus das Wohlergehen von Körper und Seele reguliert. Das Ziel unseres Alltagshandelns, eine chaotische Ansammlung bunter Lebensinhalte in eine überschaubare Ordnung zu bringen, ist heute vorrangig am Management dieses Glücksgefühls angelegt. Das ist eine natürliche Reaktion auf die zunehmenden Belastungen unseres durch grenzlose Vernetzung definierten, globalisierten Alltags.

So gesehen ist es kein Zufall, dass die Definition des Glücks im Zentrum der aktuellen Debatte um die „Globalisierung im Alltag“ steht.<sup>1383</sup> Behringer aber betrachtet alltägliche Lebensführung kaum unter dem Aspekt der Globalisierung und argumentiert darum auch nicht über den Zusammenhang zwischen der Strukturierung des Alltags und dem Wohlbefinden des modernen Menschen.

Die Relevanz dieses gesundheitlichen Aspekts zeigt Schmidts Ansatz, Gesundheit im Sinne von „Sorge des Selbst um sich, einer guten Verfassung von Seele und Körper“ als Lebenskunst zu thematisieren. Das Thema *Selbstsorge* hat Konjunktur. Das zeigt sich in einer Vielzahl angebotener Stressbewältigungskurse, Yoga z. B. und einem boomenden Wellnessmarkt, unübersehbaren Möglichkeiten bei den Freizeitaktivitäten und Ratgebern zur Lebenskunst, die im Rekurs auf die Idee des glücklichen Lebens in der Antike die Problematik von Zeitmanagement und Wohlergehen behandeln. Behringer berücksichtigt trotz ihrer Kenntnis der Komplexitätssteigerung des postmodernen Alltags diesen gesundheitlichen Aspekt nicht. Daher definiert sie unklar, nach welchen Dimensionen das Alltagsleben strukturiert werden soll. Simmels Lebensstilkonzept ergänzt genau diese Lücke im Ansatz Behringers.

Einen hohen Stellenwert hat seine Beobachtung, dass die Beschleunigung des allgemeinen Lebenstempos und der damit schwindende Rhythmus von Tag und Nacht, Arbeit und Pause, Bewegung und Ruhe in allen gesellschaftlichen Bereichen die seelische und körperliche Verfassung des modernen Menschen aus dem Gleichgewicht bringt. Er entdeckt, dass die innere Unruhe und körperliche Erschöpfung vieler Menschen mit dem unregelmäßigen Rhythmus von Mehr-Arbeit und Wenig-Pause zusammenhängen und diese Zustände nur durch die „veränderte Lebensweise“ überwunden werden können. Simmel gelangt zu der Erkenntnis, dass die Quelle für das psychisch-physische Wohlbefinden des modernen Menschen in der Strukturierung des Alltagslebens nach der individuellen Regelung der drei räumlich-zeitlichen Stilbestimmtheiten zu finden ist: der Distanz, des Rhythmus' und des Tempos. Dabei macht Simmel *uns* darauf aufmerksam, dass wir als moderne autonome Individuen den Kampf um die Durchsetzung unserer individuellen Strukturierung gegen das von der Gesellschaft vorgegebene, allgemeine Strukturierungsprinzip nicht scheuen dürfen. Konkret: Diktiert die Gesellschaft aus dem rationalistisch-ökonomischen Weltbild heraus eine uneingeschränkte Tempobeschleunigung und die Verwischung der Grenzen von Arbeit und Pausen, so muss das Individuum einen individuellen Zeitstil, finden, ein dem *eigenen* Wohlbefinden dienendes, individuelles Tempo und einen gesundheitsfördernden individuellen Rhythmus. Wird eine unkontrollierbare Überschreitung räumlicher Grenzen diktiert, so muss das Individuum eine individuelle Regelung von Distanz und Nähe gegenüber verschiedenen Lebensinhalten finden. Sie soll dann für ihn Simmel zufolge als eine Art des psychologischen Schutzmechanismus vor unnötigen Berührungen und Reibungen fungieren.

Simmel ergänzt mit dieser Idee der drei Stilbestimmtheiten die Lücke in Behringers Ansatz zu alltäglicher Lebensführung. Er zweifelt nicht daran, dass die tägliche Strukturierungsleistung des Alltagslebens durch individuelle Spielregeln zur

---

<sup>1383</sup> Vgl. Kemper/Sonnenschein, Glück und Globalisierung.

Kristallisation eines kohärenten Selbstbildes beiträgt. Auch in den Augen der andern ist es ein Ausdruck individueller Persönlichkeit, wenn jemand entgegen der gesellschaftlich herrschenden ökonomischen Zeitstruktur seinen Alltag nach einem individuellen Zeitstil von Entschleunigung und klar strukturierendem Rhythmus von Tag und Nacht, Arbeit und Pause lebt. Neben dieser sozialpsychologischen Funktion des Stils als einer Grundlage für die Konstruktion eines kohärenten Selbstbildes interessiert sich Simmel für einen weiteren Aspekt: Das moderne Individuum muss für sein Wohlbefinden selbst sorgen und aus der Selbstsorge heraus seinem Alltag eine klare Struktur und Ordnung geben.

Viele Autoren des Sammelbandes *Globalisierung und Glück* liefern Orientierungshilfen im Dschungel des „globalisierten Alltags“ jeweils nach den thematischen Schwerpunkten von Zeitmanagement, Identitätsbildung, Umgang mit einem Überangebot von Wahlmöglichkeiten auf dem Markt der Weltökonomie. Gemeinsam ist ihren Orientierungshilfen die Betonung, dass das Individuum bei der Alltagsorganisation „individuelle Autonomie“ im Umgang mit den knapper werdenden Ressourcen und dem üppi-ger werdenden Konsumangebot zeigen muss. Nur so kann es Kontinuität und Kohärenz in seine Lebensgeschichte und seine Identität bringen.

Die Vorüberlegungen für all diese Problematiken und Orientierungshilfen finden sich nach meiner Ansicht integriert in dem Sozialpsychologie, Kultursoziologie und Lebensphilosophie übergreifenden Lebensstilkonzept Simmels. Als Kultursoziologe erkannte Simmel das durch die Globalisierung realisierte Schicksal der modernen Kulturmenschen: Die Weltökonomie bietet mit ihrer verselbstständigten Entwicklungsdynamik täglich einen Überfluss an Optionsmöglichkeiten auf dem Markt der Lebensstil- und Kulturindustrie, der mehr und mehr Menschen zum mode- und konsumabhängigen Lebensstil verlockt und damit die Entwicklung einer authentischen Individualität eher hemmt als fördert.

Simmel wusste, dass keiner aus dieser Entwicklung der modernen Kultur aussteigen kann. Aber das Individuum kann, wenn es will, durch eine autonome Lebensgestaltung zumindest den antihumanen Diktaten entgegenwirken. Das Autonomiestreben im Zeit- und Distanzmanagement war für Simmel der richtige Lösungsweg nicht nur zur Bildung eines kohärenten Selbst, sondern auch zum Management des Wohlbefindens. Diese Gedankengänge Simmels sind wegweisend für die aktuelle Globalisierungsdebatte.

### Von Simmel zu Schmid

Simmels These, die tägliche Strukturierung des Alltags sei Quelle des Wohlfühls, hat einen starken Berührungspunkt mit Schmid's ökologischem Ansatz.

Gemeinsam ist den beiden Autoren die kritische Reflexion der negativen Auswirkungen und unkontrollierbaren Entwicklung der freien Märkte. Auf den Märkten der Welt wird täglich eine bunte Palette „lebensstilrelevanter“ Güter angeboten. Die Menschen im globalen Dorf werden ins „Paradies des Konsums“ gelockt, wo sinnliche Reize und Erlebnisse eine glückliche Stimmung erzeugen sollen. Diese Erlebnis- und Spaßgesellschaft im Zeichen der Kultur- und Lebensstilindustrie findet sich bereits in der Glückseligkeit von Bentham, das „Glück sei eine Maximierung von Lust sowie Minimierung oder besser noch Eliminierung von Schmerz“.<sup>1384</sup> Diese Glücksvorstellung setzte sich in den europäischen Industrieländern durch. Eine Mehrheit der Menschen sucht ihre glücklichen Momente im Konsum lebensstilrelevanter Güter. Dabei weckt die Kulturindustrie durch feinere und neuere Konsumgüter neue kulturelle Bedürfnisse bei den Konsumenten.

---

<sup>1384</sup> Vgl. Schmid, Wilhelm: Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist, S. 18.

## Zusammenfassung

Schmid macht klar, dass diese Art Glück nicht nur nicht lange hält, sondern auch abhängig macht, weil „die Dosis stets gesteigert werden muss“.<sup>1385</sup> Angelehnt an die neurobiologische Glücksforschung, argumentiert Schmid, „das Glück in einer Art von Dauerlust zu suchen“, ist „der sicherste Weg, unglücklich zu werden“,<sup>1386</sup> denn die *Kontrasterfahrung* fehlt.<sup>1387</sup> Die Kontrasterfahrung durch Schmerz ist wichtig, weil sie die Lust erst fühlbar macht. Ein beruflicher Erfolg oder das Familienglück ist umso mehr zu genießen, wenn er große Mühe und Anstrengung gekostet hat. Ohne dieses bringt die Maximierung der Lust letztlich nur die Erschöpfung der Nervenkraft.

Bentham zieht durch seine Fixierung des einseitigen *Lustprinzips* diese paradoxen Aspekte unseres Erlebens nicht in Betracht und treibt mit seinem unrealistischen Versuch, die Schmerzen aus dem menschlichen Leben zu verbannen, die Menschen systematisch ins Unglück.<sup>1388</sup> Nach Schmid können die Menschen nicht nur aufgrund innerer und äußerer Ursachen krank werden, sondern auch aufgrund *dieser* Auffassung von Glück, die nur die angenehmen, lustvollen und positiven Seiten des Lebens anerkennt, den Sinn des Schmerzes aber verkennt.

Demgegenüber besteht Schmid auf der grundsätzlichen Aussage, dass das menschliche Leben jeder Epoche und jeder Gesellschaft immer geprägt war vom „Wechselspiel von Lust und Schmerz, Licht und Schatten“. Wie überzeugend im modernen Menschen- und Weltbild auch dargestellt werden mag, dass alles positiv sein kann, – es gibt „negative“ Dinge, die trotz des stetigen Fortschritts nicht verschwinden. Wer ein dauerhaftes Glück sein ganzes Leben lang genießen will, der muss, nach Schmid, die Polarität des Lebens zwischen Erfolg und Misserfolg, Freude und Trauer, Zufriedenheit und Unzufriedensein akzeptieren und aus dieser Haltung heraus die Gegensätze austarieren können: etwa die Beschleunigung durch Verlangsamung, die Veränderung durch Beharrung. Diese Art des Glücks lässt sich nicht einfach gewinnen, sondern nur durch die leibliche Aneignung und Umsetzung der entsprechenden Lebensphilosophie in die Alltagspraxis erwerben.

Schmid wendet sich dem in Aristoteles' Buch *Nikomachische Ethik* dargestellten, vielschichtigen Begriff des Glücks zu. Nach Aristoteles ist das *Glück* „das höchste Gut des Lebens“, nach dem alle streben. Ausgehend davon, benennt Aristoteles sieben Bestimmungen des Glücks, die Schmid in seinen philosophischen Ansatz zur Lebenskunst integriert hat. Pointiert ausgedrückt: Das Glück ist nicht etwas, „das den Einzelnen ohne eigenes Zutun einfach überbekommt“.<sup>1389</sup> Man muss sich die beglückende Erfahrung durch „konsequentes, exzellentes Handeln“ verdienen, durch eine exzellente Ausübung banaler alltäglicher Tätigkeiten: wie das Einhalten eines regelmäßigen Rhythmus' von Arbeit und Pause, die Pflege einer guten Freundschaft und sozialer Beziehungen, die Weiterentwicklung der selbst gewählten Hobbys. Glückliche Menschen leben ihren Alltag so, dass er zu einem „Werk“ wird. Ein Problem ist, dass viele Menschen durch unerwartete Schicksalsschläge einen *Bruch* beim praktischen Einüben solcher Gewohnheiten erleben.

Aristoteles betont, dass Glückseligkeit das Erlernen einer geistigen Haltung ist, die negativen und unglücklichen Zeiten als einen unerlässlichen Teil des gesamten Lebens anzuerkennen und mit dieser widrigen und negativen Realität leben zu können, ohne dabei die Lust am Schönen und Freudigen zu verlieren. Die Quelle dieser geistigen Haltung ist die auf der Dualität des Negativen und Positiven beruhende Lebensphilosophie, mit deren Hilfe man den „Sinn der Einzelereignisse im gesamten Lebenszusammenhang deuten“ kann. Ein glücklicher Mensch weiß mit Hilfe dieser

---

<sup>1385</sup> Ebd., S. 20

<sup>1386</sup> Ebd., S. 23.

<sup>1387</sup> Ebd., S. 23.

<sup>1388</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>1389</sup> Schmid, Wilhelm: Der Weg zum Glück.

## Zusammenfassung

Lebensphilosophie den Sinn und die Bedeutung des Lebens in der Welt zu erschließen, damit auch die Schicksalsschläge mit Heiterkeit zu tragen und „aus dem Gegebenen immer etwas schönes zu machen“,<sup>1390</sup> mit einem Wort: Für sich selbst in jeder Lebenslage zu sorgen.

Im Hinblick auf die „Selbstsorge“ entwickelt Schmid sein Konzept der Subjekt orientierten Lebenskunst, in dessen Zentrum die „aktive Rolle des Subjekts“ steht, selbstverantwortlich sich selbst und sein eigenes Leben zu gestalten. Schmid's Konzept der Lebenskunst erlebt hierzulande seit einiger Zeit eine hohe Konjunktur. Das werde ich als Zeichen dafür, dass einige Bevölkerungsschichten in kritischer Distanz zu den beunruhigenden gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen unter dem Globalisierungsdruck einen festen Halt suchen. Für diese Menschen liefert Schmid eine klare Orientierung: Die Quelle ihres Glückselns liegt in der individuell erarbeiteten, verlässlichen Struktur alltäglicher Lebensführung. Hier liegt meiner Meinung nach ein Anknüpfungspunkt von Simmels Lebensstilkonzept zu Schmid's Ansatz zur Lebenskunst.

Wie Schmid bemüht sich Simmel aus der Kritik an der von *Steigerungslogik* und *Fortschrittsglauben* gefesselten modernen Kultur um die Verbreitung der lebensphilosophischen Ansicht Goethes und Nietzsches, das Leben als ein dialektisches Wechselspiel von Lust und Schmerz, Licht und Schatten zu betrachten und somit nicht nur das Angenehme und das Positive, sondern auch das Unangenehme und Negative als gleich bejahenswerte Teile des Lebens zu akzeptieren. Schmid's neuropsychologische Einsicht, dass das wahre Glückserlebnis die Kontrasterfahrung von Schmerz benötigt, bestätigt Simmel in seiner Auffassung, dass der Mensch die Abwechslung der Eindrücke braucht. „Wie der Mensch in sensorischer Beziehung ein auf den Unterschied angewiesenes Wesen ist, d. h. nur den Unterschied gegen den bisherigen Zustand empfindet und wahrnimmt, so ist er es auch in motorischer Beziehung, insofern die Energie der Bewegung sich außerordentlich schnell abstumpft, wenn sie keine Unterschiede enthält.“<sup>1391</sup>

Simmels Geldtheorie lehrt uns, dass das Geld und der Konsum *kein Garant* für das Glückseln ist. Simmel erkannte das Problem des modernen Kulturlebens, dass viele Konsumenten diese materiell so üppig gestaltete kulturelle Lebenswelt nicht nur als Bereicherung, sondern auch als Last empfinden können (siehe Kap. II) und der mode- und konsumabhängige Lebensstil letztendlich die Entwicklung einer authentischen Individualität behindert. Simmel entwickelte eine ähnliche Vorstellung vom Glück. Er plädiert dafür, dass sich die modernen Menschen mit der Frage nach dem „geregelten Alltag als Quelle des dauerhaften Glücks“ auseinandersetzen und daraus ihre Freiheit zur kreativen, autonomen Lebensgestaltung schöpfen, ohne den massenhaften Trends konsum- und modeabhängigen Lebensstils zu verfallen. Diese Gedankengänge Simmels entsprechen Schmid's Konzeption der autonomen Lebenskunst.

Ich möchte hervorheben, dass dieses Lebensstilkonzept Simmels von einer *doppelten Perspektive von Modernisierung und Globalisierung* heraus der individuellen Eigenverantwortung eine große Bedeutung beimisst, eine viel versprechende Lösung für die unter den Anpassungszwängen der Globalisierung leidenden, eine Neuorientierung suchenden Menschen in den asiatischen Industrieländern wie Japan und Korea anbietet.

### **Selbstbewusst strukturierte Lebensführung als Quelle des Glücks in unsicheren Zeiten der Globalisierung**

<sup>1390</sup> Schmid, Wilhelm: Das Ziel der Lebenskunst, S. 178.

<sup>1391</sup> Ebd., S. 283.

## Zusammenfassung

„Denn wozu dient all der Aufwand von Sonnen und Planeten, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreute?“<sup>1392</sup>

In dieser Formulierung vertritt Goethe die Grundidee des westlichen Individualismus', die vor dem Hintergrund der europäischen Aufklärung entstand und sich als grundlegende Lebensauffassung der westlichen Moderne etablierte. Nach dieser Grundidee ist *jeder* ein einzigartiges und gleichberechtigtes Individuum jenseits von Standes-, Geschlechts-, Alters-, und Nationalitätsunterschieden, das die Quelle für das Glück oder Unglück seines eigenen Lebens „bei sich selbst“ suchen muss und nicht bei den anonymen Institutionen, wie Staat, Kirche etc. In Abgrenzung zu Kants Auffassung des Individualismus' im 18. Jahrhundert, nach der sich *das Individuell-Besondere dem Allgemein-Menschlichen unterwerfen* soll, legt Goethe seinen Akzent des Individualismus' darauf, dass „jeder bei sich anfangen und zunächst sein eigenes Glück machen müsse, woraus dann zuletzt das Glück des Ganzen unfehlbar entstehen werde“.<sup>1393</sup>

Diese von Goethe formulierte Idee des Individualismus' war bis gestern für die Menschen in vielen asiatischen Ländern eine fremde Weltsicht der Westler. Länder wie Japan und Korea haben „ohne die vollständige Überwindung des Erbes der ständischen Gesellschaft“ *einen anderen Weg zur Moderne* eingeschlagen und daher die stark am Kollektivismus orientierte kulturelle Tradition kontinuierlich bewahrt. Aber meiste Westler dagegen halten auch bis heute den Individualismus für eine *universale* Idee der Moderne und entwickelten daraus die universelle Gültigkeit der Menschenrechte.<sup>1394</sup> Beachtet werden muss aber hier die innerhalb der Ethnozentrismusdebatte gewonnene jüngere Erkenntnis, dass die Ideen des Individualismus' und der Menschenrechte einen christlich-abendländischen Ursprung haben und insofern nicht einfach auf die Gesellschaften eines anderen Kulturkreises *übertragbar* sind.

Beispielsweise der asiatische Kulturkreis in der Tradition des Konfuzianismus' hat eine ganz andere Vorstellung von Menschenwürde und Demokratie. Um es mit Kluxen zu formulieren: „Aufklärung, Revolutionen und Folgeerscheinungen gehören als Vorgänge zur europäischen oder, wenn man die Bedeutung Amerikas berücksichtigt, zur „westlichen“ Geschichte.“<sup>1395</sup> Die Vorstellung vom Gegensatz des westlichen Individualismus' und des asiatischen Kollektivismus' wird häufig als unveränderliche kulturanthropologische Konstante angesehen. Diese Meinung bestätigt gar eine Majorität der Asiaten, die noch die „Sicherheit“ des traditionellen Gemeinschaftslebens der Freiheit der autonomen Lebensgestaltung vorziehen.

Dennoch zeigt die Geschichte, wie Kluxen weiter argumentiert, wiederum „die Bewegung, Veränderung, Begegnung und Vereinigung von Kulturen, Zusammenfassung in großen Einheiten und wieder deren Auseinandertreten mit der Bildung neuer Identitäten“.<sup>1396</sup> Auch die Identität und das *Selbstverständnis* der asiatischen Kulturen wandeln sich im realen Geschichtsprozess. Dies zeigt sich daran, dass die Mentalität, die Denk- und Verhaltensweisen und der Lebensstil der Japaner und Koreaner heute

<sup>1392</sup> Simmel, Georg: Kant und Goethe, S. 157.

<sup>1393</sup> Ebd., S. 153.

<sup>1394</sup> Doch erweisen viele unvorhersehbar auftretenden Konflikte und Verständigungsprobleme im zunehmenden interkulturellen Dialog, dass die universelle Gültigkeit der Menschenrechte problematisch ist, weil sich je nach Kultur und Tradition unterschiedliche, teilweise miteinander konkurrierende Konzepte der Menschenrechte ergeben. Hinzu kommt, dass nicht jeder Kulturkreis eine eigene und komplexe Idee der Menschenrechte hervorgebracht hat. Dazu gehört der konfuzianistisch geprägte chinesische Kulturkreis. Für die christlich-abendländische Tradition seit der Aufklärung leiten sich die Menschenrechte aus der Idee der universell, allen Menschen gleichermaßen gegebenen Menschenwürde ab, weil jeder Mensch als *Abbild Gottes* betrachtet wird. Diese Vorstellung der Menschenwürde existiert nicht in der chinesischen kulturellen Tradition, in der die Menschen ihre Würde *aus* ihrer gesellschaftlichen Beziehungsfähigkeit *erwerben* müssen.

<sup>1395</sup> Kluxen, Wolfgang: Abstrakte Vernunft und konkrete Geschichte, S. 21.

<sup>1396</sup> Ebd., S. 16.

stark vom Individualismus geprägt sind. Viele Menschen streben danach, ihr Leben selbstverantwortlich in die Hand zu nehmen, aus den gegebenen Lebensbedingungen das Beste zu machen und hierfür ihr Leben nach der Maxime der „Sorge für sich selbst“ zu entwerfen und zu führen. Diese Tendenz zur Individualisierung ist mittlerweile so stark, dass eine umstrittene These neue Nahrung bekommt: Die Individualisierung setzt sich als universale Idee der Moderne in allen Kulturkreisen durch, ungeachtet ihrer abendländisch-christlichen Herkunft. Wie erklärt sich das? Was soll das bedeuten?

Nach meiner Meinung weisen diese zwei Fragen darauf hin, dass die Anpassungszwänge der Globalisierung die bestehenden Sozialstrukturen und Kulturen in den asiatischen Industrieländern verändert und die einzelnen Bürger in dieser gesellschaftlichen Umbruchsituation eine neue Orientierung benötigen.

### **Asiatische Schwellenländer als Globalisierungsgewinner, oder -verlierer?**

Bis zum Ende der 1990er Jahre hielten viele Autoren das durch eine gelungene Verbindung von Tradition und Moderne charakterisierte asiatische Kapitalismus-Modell, das mit „weniger Demokratie“ das Wirtschaftswachstum und sozialen Zusammenhalt erreichen konnte, dem angelsächsischen wie dem rheinischen Modell überlegen.<sup>1397</sup> Dies ist keine leere These, wenn man die spezifische Entwicklungstendenz auf einem „anderen Weg zur Moderne“ in Japan, in Korea und in China berücksichtigt, auf dem die rapide Wirtschaftsentwicklung von den traditionellen kulturellen Werten wie dem Primat der Gemeinschaft vor der Individualität, der Solidarität und Ehre vor materiellem Gewinnstreben enorm profitierte. Diese Prämissen sorgten für sozialen Zusammenhalt trotz der politisch miserablen Lage und darüber hinaus für anhaltendes Wirtschaftswachstum.

So gesehen überrascht es nicht, dass manche Autoren, wie Cohen, die asiatischen Tigerstaaten wie Singapur, Korea und Taiwan als Globalisierungsgewinner bezeichnen, die mit schlichten Mitteln wie Sparen, Investieren und Ausbilden der Arbeitskräfte danach streben, die reichsten westlichen Industrieländer einzuholen.<sup>1398</sup> Meines Wissens ist diese These umstritten. Dafür sprechen allerdings einige Indikatoren der gegenwärtigen Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklung in diesen Ländern, die fast das Niveau der führenden europäischen und amerikanischen Staaten entsprechen:<sup>1399</sup> die Entwicklung der innovativen Hoch-Technologie, der Ausbau der für die Etablierung der Demokratie konstitutiven, institutionellen Rahmenbedingungen wie der Einführung des Rechtsstaates, sozialer Sicherungssysteme, der Menschenrechte, der Entwicklung des Bildungs- und Gesundheitswesens etc. Der Ausbau dieser zivilgesellschaftlichen Infrastruktur und der dennoch billigeren Lohn verlocken viele europäische Unternehmen, Arbeitsplätze in diese asiatischen Länder zu verlagern, was wiederum das Schwinden der Arbeitsplatzsicherheit in europäischen Staaten verursacht.

Dennoch dürfen diese äußerlichen Merkmale nicht zu dem Fehlschluss führen, dass die asiatischen Schwellenländer von der Globalisierung *nur* profitieren. Denn die Mehrheit der Bevölkerung in diesen Ländern führt heute *kein besseres Leben* im Vergleich zu früher und ist von den düsteren Folgen der durch die *Digital-Revolution* gekennzeichneten Globalisierung genau so hart betroffen, wie die Bevölkerung in den europäischen Ländern. Ein signifikantes Beispiel dafür ist der derzeit in vielen asiatischen Schwellenländern stattfindende Wertewandel vom Kollektivismus hin zum Individualis-

<sup>1397</sup> Vgl. Dahrendorf, Globalisierung, S. 24.

<sup>1398</sup> Cohen, Fehldiagnose, S. 47.

<sup>1399</sup> Vgl., Brock, Globalisierung, S. 65.

## Zusammenfassung

mus.<sup>1400</sup> Entgegen der Meinung mancher Globalisierungstheoretiker haben diese Länder mit den Anpassungszwängen der Globalisierung zu kämpfen, wie z. B. mit schwerwiegenden sozialen Problemen. Der Überlebenskampf auf dem Arbeitsmarkt wird härter, die Fälle sozialen Abstiegs vermehren sich und die soziale Ungleichheit wird schärfer. Die Koreaner und die Japaner der jetzigen, jungen Generation erleben in Konfrontation mit dem historisch beispiellosen Wandel der Arbeits- und Lebensverhältnisse und der damit gefährdeten existenziellen Sicherheit in materieller und geistiger Hinsicht, das Schicksal des „flexiblen Menschen“ unter dem Diktat des globalen Kapitalismus', das Sennett ursprünglich in Bezug auf Amerikaner und Europäer bezogen hat. Um überhaupt einen Job zu haben, sind sie darauf gefasst, dass ihre persönliche Lebensführung in eine Fülle zusammenhangloser Bruchstücke ohne eine kontinuierliche Geschichte zerfällt.<sup>1401</sup>

Dass die asiatischen Schwellenländern einschließlich Japans von den düsteren Folgen des globalen Kapitalismus' nicht verschont bleiben, stellt Mies<sup>1402</sup> aus einer familiensoziologischen Perspektive dar. Mies geht davon aus: „Wer heute einen Job im globalen Kapitalismus behalten will, kann kaum noch feste Beziehungen oder eine Familie aufbauen.“ Um im härter werdenden Konkurrenzkampf innerhalb der Arbeitswelt zu überleben, bleiben immer mehr junge Menschen ungebunden und verfolgen nur noch ihr individuelles Lebensziel, ohne „den Zusammenhang zwischen ihrem jeweiligen Privatinteresse und dem Gemeinwohl zu verstehen und zu verteidigen“.<sup>1403</sup> Die Folge davon ist die Atomisierung und die Entsolidarisierung, was letztendlich den Zusammenhang der Gesellschaft als solche gefährdet. Besonders gefährdet ist der Zusammenhalt zwischen den Generationen. Mehr und mehr Arbeitsplätze werden aufgrund der „komparativen Kostenvorteile“ nur noch mit jungen Menschen besetzt.

Die Autorin bezieht diese Schattenseite der Globalisierung bezeichnenderweise auf Japan, dessen Kultur bis „gestern“ vom Primat des Kollektivismus', vom Vorrang des Gemeinwohls und der Solidarität vor den individuellen Privatinteressen geprägt war. Nach Angaben der Autorin sollen in den vergangenen Jahren etwa 30.000 Manager in Japan Selbstmord begangen haben, weil ihr Firma pleite ging, oder weil sie entlassen wurden. Eine andere Ursache dafür ist die schärfer werdende Konkurrenz zwischen den Alten und den Jungen. Einen weiteren maßgeblichen Beitrag leistet die zunehmende Zahl der auf den Arbeitsmarkt drängenden jungen Frauen,<sup>1404</sup> von denen ein großer Teil ohne Heiratspläne als Single oder allein erziehende Frau lebt. Dieses Phänomen hat nach Mies mit einem härter werdenden Überlebenskampf auf dem durch die schwindende Arbeitsplatzsicherheit bedrohten Arbeitsmarkt zu tun. Viele junge Frauen wissen, dass sie für die eigene Existenz selbst sorgen zu müssen, denn eine Familiengründung mit Nachwuchs ist mittlerweile eine teure, riskante Angelegenheit geworden und die Ehe funktioniert nicht mehr als Versorgungsinstitution. Sie können als Singles den beruflichen Forderungen des globalisierten Kapitalismus', mobil und flexibel zu sein, am besten gerecht werden.

Daraus ergibt sich nicht nur die Individualisierung und Pluralisierung des Lebensstils, sondern auch drastisch sinkende Zahlen bei den Eheschließungen Geburtsraten. Allein diese beiden Tendenzen können als ein Zeichen für das Ende der Normalbiographie und die Etablierung der Bastelbiographie einerseits und die baldige Alterung der Gesellschaft andererseits gedeutet werden. Auch der demographische Wandel hat eine Auswirkung auf den Sozialstrukturwandel und die damit einhergehenden Strukturbrü-

<sup>1400</sup> Dazu gehört z. B., dass die Verstärkung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit die Erwerbstätigen unter starken Druck setzt, immer mehr und neue berufliche Qualifikationen zu erlernen.

<sup>1401</sup> Vgl. Kemper, Global denken, S. 22.

<sup>1402</sup> Mies, Maria: Mythen des globalen Kapitalismus, S. 35.

<sup>1403</sup> Ebd., S. 33.

<sup>1404</sup> Ebd., S. 37.



## Zusammenfassung

che in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, wie z. B. der Erosion der traditionellen Familie. Somit gehen auch die Bedeutung des Kollektivismus' verloren und die Orientierung an traditionellen Normen und Werten. In dieser grundsätzlich veränderten Lebenssituation, in der jeder für sich selbst sorgen muss, setzt sich nun der Individualismus in allen gesellschaftlichen Bereichen durch.

Diese Daten und Tendenzen belegen, dass das gegenwärtige Japan von der düsteren Folgen der Globalisierung genau so hart betroffen ist, wie die entwickelten europäischen Länder. Hier ist die Betroffenheit sogar viel krasser, als in Europa, weil der größte Teil der Bevölkerung sehr schnell die so lange gültige Tradition und damit die Sicherheit verliert.<sup>1405</sup>

Berücksichtigt man, dass die an Kollektivismus und Familie orientierte überlieferte Tradition in Japan und Korea bis zum Anfang der 1980er Jahren als Stütze für den schnellen Wirtschaftserfolg gedient hat und den sozialen Zusammenhalt bewirkte, dann ist nachvollziehbar, inwieweit die Verlusterfahrung der Sicherheit im Gefolge des vom Globalisierungsdruck beherrschten Modernisierungsprozesses viele Menschen dieser Länder in die „Heimatlosigkeit und Entwurzelung“ versetzt hat. Sie suchen nach westlichem Vorbild Orientierungshilfe im Individualismus. So halten viele junge Asiaten heute die oben geschilderte Lebensmaxime Goethes nicht mehr für fremd, dass das eigene Glück der Ausgangspunkt und der Maßstab aller Dinge in unserem Kulturleben ist und außer der eigenen Person niemand für das Glück oder Unglück des eigenen Lebens verantwortlich sein kann. Sie betrachten den Zwang zur Individualisierung als ein normatives Kulturgut unserer Zeit und streben danach, als selbstständiges Individuum, ein glückliches Leben zu führen.<sup>1406</sup>

Die Asiaten können eine viel versprechende Orientierungshilfe gerade von Simmels Lebensstilkonzept erwarten, dessen Akzent auf der Verstärkung individueller Autonomie und Eigenverantwortung liegt. Simmel formuliert zwei bis heute geltende Einsichten: 1. Der klar strukturierte Alltag nach individuellen Regeln des Distanz- und Zeitmanagements kann als Schutzmechanismus vor gesellschaftlichen Zumutungen dienen; 2. das Individuum muss diese Strukturierungsarbeit des Alltags selbst leisten und lernen seine individuelle Freiheit auszuschöpfen.

Aus einer Kultur vergleichenden Perspektive war die westliche Zivilisation seit dem 19. Jahrhundert in punkto Demokratie, industrieller Revolution und wissenschaftlich-technologischem Fortschritt weiter als die asiatische. Dementsprechend setzten die Asiaten die Modernisierung häufig mit einer *Verwestlichung* gleich. Die Westorientierung gilt bis heute als Symbol für Modernität und Fortschritt. Zunehmender Konsum von Medien, in denen vornehmlich die amerikanische Massenkultur eine große Rolle spielte, verstärkte diese Tendenz. Ritzers „McDonaldisation“ als Zeichen der kulturellen Globalisierung und des globalen Massenkonsums durch Online-shopping ist ohne diese Gleichsetzung durch die Asiaten nicht denkbar. Mittlerweile sind sie meines Erachtens mehr von der durch die Medien verbreiteten, am Konsum orientierten Glücksvorstellung gefährdet als Europäer.

Das Lebensziel vieler Menschen in Asien richtet sich auf die Erlangung materieller Güter. Mehr und mehr Menschen arbeiten Schichten übergreifend für materiellen Wohlstand und sozialen Erfolg. Andererseits sind Beruf und Alltag so hart, dass sie allmählich das Gefühl dafür verlieren, ihren Alltag durch Distanz von unwichtigen Inhalten der Kultur, durch ein mäßiges Tempo und einen klaren Rhythmus von Tag und Nacht, Arbeit und Pause, Anstrengung und Ruhe zu gestalten. Dies hat negative gesundheitliche Folgen und ruft auf Dauer ein Unglücksgefühl hervor.

---

<sup>1405</sup> Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die Familie in Japan von diesem überlieferten kulturellen Erbe her eine einmalige Bedeutung und einen besonderen Stellenwert fürs Leben hat. Vgl. auch Kevenhörster u. a.: Japan.

<sup>1406</sup> Dieser Aussage liegen eigene Beobachtungen in meiner Heimat Korea zu Grunde.

## Zusammenfassung

Ich halte es für notwendig, dass die Asiaten die bis jetzt als selbstverständlich angesehenen, durch die Medien verklärten, ideologischen Vorstellungen von Modernität, Individualisierung und Glück in Frage stellen und über die Quelle eines „wahren“ Glücks reflektieren, eines realen Glücks, das sie trotz der knapper werdenden materiellen, zeitlichen und emotionalen Ressourcen erreichen können. Diesen nach Neuorientierung suchenden Asiaten bieten meines Erachtens die oben erwähnten drei Autoren eine Orientierungshilfe. Schmid macht mit seinem Ansatz der autonomen Lebenskunst klar, wie die Menschen trotz der Brüche und Schicksalsschläge in Beruf oder Gesundheit und mit begrenzten Ressourcen ein glückliches Leben führen können. Nach Schmid haben die glücklichen Menschen die Fähigkeit, „aus dem Gegebenen das Schönste zu machen“ und „das Leben als dialektisches Wechselspiel von angenehmen und widrigen Zeitspannen zu verstehen und durch Deuten und Interpretieren die Zusammenhänge hinter den Dingen, Menschen, Erfahrungen und Begebenheiten herauszufinden und dem Leben Sinn zu geben. Dabei betont Schmid, dass eine wichtige Rolle für dauerhaftes Glück die vertrauenswürdigen und langfristigen sozialen Beziehungen, wie eine auf Wechselseitigkeit beruhende Freundschaft, spielen. Deren Aufbau ist nach Sennett schwieriger geworden und zu einer individuellen Leistung. In diesem Punkt steht Schmidts Ansatz der Lebenskunst im Einklang mit Sennetts Lösungsvorschlag, dass die Menschen, die in einer bedrohlichen Welt traditionelle Werte wie Gemeinschaft, Sicherheit und Solidarität brauchen, eine genau auf diese Werte abgestimmte individuelle Zeitstruktur entwickeln sollten.

Die Gedankengänge beider Autoren würden nach meiner Meinung zwei Gruppen Denkanstöße zum Wert der eigenen kulturellen Tradition geben: der Harmonie vor dem Kampf, der Gemeinschaft vor dem Individuum. Sie bekämen wieder die Möglichkeit, Tugenden wie Solidarität, Loyalität und Mitmenschlichkeit zu schätzen. Eine Gruppe ist die den westlichen Individualismus blind nachahmenden „Mächtigen und Erfolgreichen“, die andere Gruppe die Mittellosen und Schwachen.<sup>1407</sup> Nicht zu übersehen ist dennoch, dass sowohl die Europäer als auch die Asiaten den Anpassungszwängen des Globalisierungsprozesses nicht ausweichen können. In diesem Kontext habe ich schon darauf hingewiesen, dass Sennetts Lösungsvorschlag, eine individuelle Zeitstruktur zu entwickeln, zwar wichtig, aber schwer umzusetzen ist.

In diesem Zusammenhang mache ich auf den Vorzug des Lebensstilkonzeptes Simmels aufmerksam. Simmel macht klar, dass das Glück nicht ein durch materielle Ressourcen käufliches Gut, sondern durch wiederholendes, praktisches alltägliches Handeln zu erarbeiten ist. Simmel wusste, dass eine exzellente Ausübung banaler alltäglicher Tätigkeiten auf Dauer eine feste Zeitstruktur bildet, die unbeeinflusst von äußerlichen Eindrücken ihr Eigenleben führt. Diese feste Zeitstruktur verleiht dem chaotischen und bunten modernen Alltag eine überschaubare Ordnung, Berechenbarkeit und Sicherheit, die dem Wohlbefinden dienen und darüber hinaus eine beglückende Erfahrung bereiten.

Heutzutage wissen viele Menschen im asiatischen Kulturkreis, dass ein Schlüssel zur glücklichen Lebensführung weder in einer einseitigen Aneignung der westlichen Kultur noch in einer starren Verfolgung der eigenen kulturellen Tradition liegt, sondern in einer gelungenen Kombination beider. Sie sehen die Chancen der Globalisierung im Nutzen der Interkulturalität und suchen ein neues Lebenskonzept in der „Hybridisierung von eigener und fremder Kultur“. Nur wissen sie nicht genau, wie und inwieweit sie die Elemente der traditionellen asiatischen Kultur einerseits und die Elemente der modernen westlichen Kultur andererseits in ihrem Lebensstil kombinieren können.

Gerade diesen Asiaten liefert Simmel eine nützliche Orientierungshilfe mit seiner Individualisierungsthese, dass das moderne Individuum die früher gesellschaftlich vor-

---

<sup>1407</sup> Vgl. Baumann, Zygmunt: Gemeinschaften, S. 74.

## Zusammenfassung

gegebene traditionelle Sicherheit der Familie, der sozialen Bindungen und des Lebenslaufes heute selbstverantwortlich arrangieren muss, dass es dafür die Konstituierung eines stabilen Selbst, einer kohärenten Identität benötigt und zur Gewinnung dieser Ressource permanent an der Strukturierung seines Alltags arbeiten muss. Das auf dieser These fußende Modernitätsverständnis Simmels lehrt die Asiaten, dass die Rede von der „Rückkehr des Individuums“ im Zusammenhang mit der Reduzierung der fürsorglichen Rolle des Wohlfahrtsstaates innerhalb der aktuellen Globalisierungsdebatte kein realitätsverkennendes, ideologisches Konstrukt der Befürworter des Neoliberalismus' ist, sondern ein nüchterner Hinweis darauf, was im Gefolge des Globalisierungsprozesses auf jeden einzelnen Menschen zukommen wird. Gleichzeitig bietet Simmel den Asiaten, die den westlichen Individualismus häufig mit einem Egoismuskult verwechselt haben, ein vorzügliches Konzept des „Individuums als Drittes jenseits von Individual- und Sozialwesen“ an, das eine unversöhnliche Spannung zwischen riskanter individueller Freiheit und gemeinschaftlicher Sicherheit in Unfreiheit beleuchtet. In diesem dualistischen Konzept vom Individuum können die Asiaten, die in Konfrontation mit den Herausforderungen der Globalisierung eine Neuorientierung suchen, sicherlich einen Horizont für die Grenzziehung finden, inwieweit sich sie auf traditionelle Werte der asiatischen Kultur zurückbesinnen und zugleich auf das westliche Kulturgut der individuellen Freiheit einlassen können.

## Literatur

*Anders, Günter*: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980.

*Adler, Harald/Hoegen, Achim von*: Kultureller Wandel in Korea, Nürnberg 1995.

*Aron, R.*: Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Systematische Einführung in das soziologische Denken. Übersetzt und bearbeitet von I. Fetscher, Stuttgart 1969.

*Adorno, Theodor W.* (u. a.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Frankfurt a. M. 1989.

Ders.: Einleitung. In: Adorno u. a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, S. 7-81.

*Archer, Margret*: Sociology for One World. Unity and Diversity. International Sociology 6/2, 1991, S. 131-147.

*Baecker, Dirk*: Wozu Kultur? Berlin 2001.

*Baeriswyl, Michel*: Das Hexeneinmaleins des Zeitmanagements und die Angst, etwas zu verpassen. In: Kemper/Sonnenschein (Hg.): Globalisierung im Alltag, S. 63-73.

*Baraldi, Claudio/Vorsi, Giancarlo/Esposito, Elena*: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a. M. 1998.

*Barber, B./Lobel, Lyle S.*: Fashion in Women's Clothes and the American Social System. In: Social Forces 31, 1952, S. 124-131.

*Baumann, Zygmunt*: Gemeinschaften, Frankfurt a. M. 2009.

Ders.: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt a. M. 1995.

Ders.: Flüchtige Moderne, Frankfurt a. M. 2003.

*Beck, Ulrich*: Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formen und Identitäten. In: Kreckel (Hg.): Soziale Ungleichheiten, S. 35-74.

Ders.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

Ders. (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 1998.

Ders.: Eigenes Leben in einer entfesselten Welt. In: Hutton/Giddens (Hg.): Die Zukunft des globalen Kapitalismus, S. 202ff.

Ders.: Was zur Wahl steht, Frankfurt a. M. 2005.

Ders./Beck-Gernsheim, Elisabeth: Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1994.

Ders./Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus? Opladen 1997.

Behringer, Luise: Lebensführung als Identitätsarbeit. Der Mensch im Chaos des modernen Alltags, Frankfurt a. M. 1998.

Berger, Peter A.: Lebensstile – strukturelle oder personenbezogene Kategorie? Zum Zusammenhang von Lebensstilen und sozialer Ungleichheit. In: Dangschat: Lebensstile in den Städten, S. 137-149.

Ders./Hradil, Stefan (Hg.): Lebenslagen, Lebensläufe und Lebensstil. Soziale Welt, Sonderband 7, Göttingen 1990.

Berghaus, Margot: Luhmann leicht gemacht. Eine Einführung in die Systemtheorie, Köln/Weimar/Wien 2003.

Bervers, Antonius M.: Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes, Berlin 1985.

Biesenbach, Klaus Peter: Subjektivität ohne Substanz. Georg Simmels Individualitätsbegriff als produktive Wendung einer theoretischen Ernüchterung, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1988.

Blumenberg, Paul: The Decline and Fall of The Status Symbol. Some Thoughts on Status in a Post-Industrial Society. In: Social Problems 21, 1974, S. 480-498.

Bohman, James/Hiley, David/Shusterman, Richard (Hg.): The Interpretative Turn, Ithaca, NY, 1991.

Böhme, Hartmut u. a.: Orientierung Kulturwissenschaft: was sie kann, was sie will, Reinbek 2000.

Böth, Gitta/Mentges, Gaby (Hg.): Sich kleiden. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, 1989.

Bohn, Cornelia: Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus, Opladen 1991.

Bollenbeck, G.: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, München 1994.

Bolz, Norbert: Selbsterlösung. In: Bolz/Reijen (Hg.): Heilsversprechen, S. 209-220.

Ders.: Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik, München 1999.

Ders./Reijen, Willem van (Hg.): Heilsversprechen, München 1998.

Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1976.

Ders.: Kult der Einheit und kultivierte Unterschiede. In: Bourdieu u. a. (Hg.): Eine legitime Kunst.

Ders. u. a. (Hg.): Eine legitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie, Frankfurt a. M. 1983.

Ders.: Die feinen Unterschiede, Frankfurt a. M. 1987.

Ders.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1987.

Ders.: Was heißt Sprechen? Wien 1990.

Ders.: Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1992.

Ders.: Die historische Genese der reinen Ästhetik. In: Gebauer/Wulf (Hg.): Praxis und Ästhetik, S. 14-32.

Ders.: Soziologische Fragen, Frankfurt a. M. 1993.

Ders.: Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a. M. 1994.

Ders.: Die männliche Herrschaft. In: Dölling (Hg.): Ein alltägliches Spiel, S. 165.

Ders.: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft, Konstanz 1997.

Ders.: Sozialer Raum, symbolischer Raum. In: Bourdieu, Praktische Vernunft, S. 21.

Ders.: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a. M. 1998.

Ders.: Über das Fernsehen, Frankfurt a. M. 1998.

Ders.: Die Regeln der Kunst, Frankfurt a. M. 1999.

Ders.: Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft, Konstanz 2001.

Ders.: Gegenfeuer 2. Für eine europäische soziale Bewegung, Konstanz 2001.

Ders.: Interventionen 1961-2001, Bd. 3/4, Hamburg 2004.

Ders.: Der Staatsadel, Konstanz 2004.

Ders.: Wissenschaftler und soziale Bewegung. In: Bourdieu: Interventionen, S. 264-267.

Ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg, 2005, unveränderter Nachdruck von 1992.

Ders./Chamboredon, Jean-Claude/Passeron, Jean-Claude: Soziologie als Beruf, Berlin 1991.

Ders./Passeron, Jean-Claude: Die Illusion der Chancengleichheit, Stuttgart 1971.

Dies.: Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt. In: Lepenies (Hg.): Geschichte der Soziologie, Bd. 3, S. 496-551.

Ders./Wacquant, Loïc J. D.: Reflexive Anthropologie, Frankfurt a. M. 1996.

Dies.: Störenfried Soziologie. In: Fritz-Vannahme (Hg.): Wozu heute noch Soziologie? S. 65-70.

Bovenschen, Silvia (Hg.): Die Listen der Mode, Frankfurt a. M. 1986.

Braungart, Wolfgang/Kaufmann, Kai (Hg.): Essayismus um 1900, Heidelberg 2005.

Brock, Ditmar: Globalisierung. Wirtschaft – Politik – Kultur – Gesellschaft, Wiesbaden 2008.

Brocker, Manfred/Nau, Heinrich (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997.

Brose, Hans-Georg/Hildebrand, Bruno (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen 1988.

Brunkhorst, Hauke: Kultur und bürgerliche Gesellschaft. Die Einheit der Vernunft in der Entzweiung der Gesellschaft. In: Honneth u. a. (Hg.): Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, S. 426-452.

Cohen, Daniel: Fehldiagnose Globalisierung. Die Neuverteilung des Wohlstandes nach der dritten industriellen Revolution, Frankfurt a. M./New York 1998.

Conrad, Christoph: Die Sprache des Wohlfahrtsstaates. In: Lessenich (Hg.): Wohlfahrtstaatliche Grundbegriffe, S.55-72.

Dahme, Heinz-Jürgen: Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. Zur Genese und Systematik einer Problemstellung. In: Dahme/Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne, S. 202-230.

Ders./Rammstedt, Otthein (Hg.): Georg Simmel. Schriften zur Soziologie, Frankfurt a. M. 1983.

Dies. (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien, Frankfurt a. M. 1984.

Dahrendorf, Ralf: Anmerkungen zur Globalisierung. In: Kemper/Sonnenschein (Hg.): Globalisierung im Alltag, S. 13-25.

Dangschat, Jens (Hg.): Lebensstile in den Städten. Konzepte und Methoden, Opladen 1994.

Danto, Arthur C.: Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst, Frankfurt a. M. 1991.

Dölling, Irene (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt a. M. 1997.

*Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut* (Hg.): Soziologie – Kapitalismus – Kritik, Frankfurt a.M. 2009.

*Drengwitz, Elke*: Das Trickle-down der weiblichen Mode. In: Böth/Mentges: Sich kleiden.

*Dürschmidt, Jörg*: Globalisierung, Bielefeld 2002.

*Dumont, Louis*: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt a. M./New York 1991.

*Durkheim, Emile*: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1988.

*Ebers, Nicola*: Individualisierung. Georg Simmel – Norbert Elias – Ulrich Beck, Würzburg 1995.

*Eder, Klaus* (Hg.): Klassenlage Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie, Frankfurt a. M. 1989.

*Egger, Stephan*: An den Herdfeuern des sozialen Lebens. Zu einer Psychologie sozialer Klassen bei Maurice Halbwachs. In: Halbwachs, Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen, S. 177-198.

*Eickelpasch, Rolf*: Struktur oder Kultur? Konzeptionelle Probleme der soziologischen Lebensstilanalyse. In: Hildebrandt u. a. (Hg.): Verlust der Sicherheit, S 9-25.

*Eisenstadt, Shmuel N.*: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.

*Eisermann, Gottfried*: Georg Simmel (1858-1918), in: Silbermann, Klassiker der Kunstsoziologie, S. 64-84.

*Elias, Norbert*: Über den Prozess der Zivilisation, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1990<sup>15</sup>.

*Featherstone, Mike* (Hg.): Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity, London 1990.

Ders. (Hg.): Global Modernities, London 1995

Ders.: Postmodernismus und Konsumkultur: Die Globalisierung der Komplexität. In: Robertson/Winter (Hg.): Kulturwandel und Globalisierung, S. 77-106.

*Fitzi, Gregor*: Darstellungen der Simmelschen Lebensphilosophie, Rezensionen, Simmel Newsletter, Vol. 6, Nr. 1, 1996, S. 98-91.

*Flaig, Egon*: Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis (1972). In: Erhart/Jaumann (Hg.): Jahrhundertbücher, S. 358-382.

Ders./Berthold, Bodo/Ueltzhöffer, Jörg: Alltagsästhetik und politische Kultur. Zur ästhetischen Dimension politischer Bildung und politischer Kommunikation, Bonn 1993.

*Foucault, Michel*: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1971



*Frank, Manfred*: Subjekt, Person, Individuum. In: Frank u. a. (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt.

Ders./*Raulet, Georg/Reijen, Willem van* (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a. M. 1988.

*Frisby, David*: Sociological Impressionism, London 1981.

Ders.: Fragmente der Moderne. Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin, Rheda-Wiedenbrück 1989.

*Fritz-Vannahme, Joachim* (Hg.): Wozu heute noch Soziologie? Opladen 1996.

*Fuchs, Max*: Mensch und Kultur. Zu den anthropologischen Grundlagen von Kulturarbeit und Kulturpolitik, Opladen 1999.

*Funke, Harald/Schroer, Markus*: Lebensstilökonomie. Von der Balance zwischen objektivem Zwang und subjektiver Wahl. In: Hildebrandt u. a. (Hg.): Verlust der Sicherheit, S. 9-25.

*Galtung, Johan*: Methodology and Development. Essays in Methodology, Kopenhagen 1988.

*Gassen, Kurt/Landmann, Michael*: Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958, Berlin 1958.

*Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph* (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus, Frankfurt a. M. 1993.

*Gehlen, Arnold*: Urmensch und Spätkultur, Frankfurt a. M. 1974.

*Geißler, Rainer*: Die Sozialstruktur Deutschlands, Opladen 1996.

*Georg, Werner*: Soziale Lage und Lebensstil. Eine Typologie, Opladen 1998.

*Gergen, Kenneth J.*: Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben, Heidelberg 1996.

*Giddens, A.*: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1996.

*Giegel, Hans-Joachim*: Distinktionsstrategie oder Verstrickung in die Paradoxien gesellschaftlicher Umstrukturierung? Die Stellung der neuen sozialen Bewegung im Raum der Klassenbeziehung. In: Eder (Hg.): Klassenlage Lebensstil und kulturelle Praxis, S. 140-190.

*Glottz, Peter*: Die beschleunigte Gesellschaft. Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus, München 2001.

*Goodman, Nelson*: Sprachen der Kunst. Ein Aufsatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt a. M. 1973

*Greshoff, Reiner/Kneer, Georg/Schimank Uwe* (Hg.): Die Transintensionalität des Sozialen, Opladen 2003.

*Gross, Peter*: Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1994.

*Grosser, Alfred*: Wie anders sind die Deutschen? München 2003.

Ders.: Wie anders ist Frankreich? München 2005.

*Guéhenno, Jean-Marie*: Das Ende der Demokratie, München/Zürich 1994.

*Günther, H.* (Hg.): Karl Philipp Moritz – Werke Bd. 3, Frankfurt a. M. 1981.

*Habermas, Jürgen*: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985.

Ders.: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985.

*Hänseroth, Albin*: Erwin Panofsky (1892-1968). In: Silbermann (Hg.): Klassiker der Kunstsoziologie, S. 183-199.

*Halbwachs, Maurice*: Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen. Über die gesellschaftlichen Antriebe des Menschen, Konstanz 2001.

*Haller, M.*: Klassenstrukturen und Mobilität in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften. Ein vergleichende Analyse der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs, Frankreichs und der Vereinigten Staaten von Amerika (unveröff. Habilitationsschrift), Mannheim 1983.

*Harbach, Heinz*: Konstruktivismus und Realismus in den Sozial- und Verhaltenswissenschaften, Münster 2004.

Hartmann, Michael/Kopp, Johannes: Eliteselektion durch die Bildung oder Herkunft?. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 53, 2001, S. 436-466.

*Hauser, Arnold*: Philosophie der Kunstgeschichte, München 1958

Ders.: Soziologie der Kunst, München 1974.

*Hebdige, Dick*: Fax to the Future. In: Jacques (Hg.): Marxism Today, London 1990.

*Hegel, G. F. W.*: Phänomenologie des Geistes. In: Ders.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft II, Bd. 9.

*Heitmeyer, W.*: Autoritärer Kapitalismus. Demokratieentleerung und Rechtspopulismus. Eine Analyse von Entwicklungstendenzen. In: Loch/Heitmeyer (Hg.): Schattenseiten der Globalisierung, S. 497-532.

*Hildebrandt, Frank/Kneer, Georg/Kraemer, Klaus* (Hg.): Verlust der Sicherheit. Lebensstile zwischen Multioptionalität und Knappheit, Opladen 1998.

*Hitzler, Ronald*: Die Sinnwelten. Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur. Opladen 1988.

Ders.: Der Vorhang im Tempel zerreißt. Orientierungsprobleme im Übergang zu einer „anderen“ Moderne. In: Beck/Sopp (Hg.): Individualisierung und Integration, S. 49-64.

*Hörning, Karl/Michailow, M.:* Lebensstil als Vergemeinschaftungsform. Zum Wandel von Sozialstruktur und sozialer Integration. In: Berger/Hradil: Lebenslagen, S. 481-500.

Ders./Ahrens, Daniele/Gerhard, Anette (Hg.): Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne, Frankfurt a. M. 1997.

*Honneth, Axel* u. a. Hg.: Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1989.

*Horkheimer, Max:* Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970, Frankfurt a. M. 1972.

*Hradil, Stefan:* Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft. Von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus, Opladen 1987.

Ders.: System und Akteur. Eine empirische Kritik der soziologischen Kulturtheorie Pierre Bourdieus. In: Eder (Hg.): Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis, S.111-142.

Ders.: Soziale Ungleichheit in Deutschland, Opladen 1990.

*Hübner-Funk, Sibylle:* Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel. In: Böhringer/Gründer (Hg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende, S. 45-70.

*Hutton, Will/Giddens, Anthony* (Hg.): Die Zukunft des globalen Kapitalismus, Frankfurt a. M. 2001.

*Inglehart, Ronald:* Cultural Shift in Advanced Industrial Society, Princeton 1990.

*Ittelson, W. H.* u. a. (Hg.): Einführung in die Umweltpsychologie, Stuttgart 1977.

*Jaeger, Friedrich:* Die Geschichtswissenschaft im Zeichen der kulturwissenschaftlichen Wende. In: Müller (Hg.): Phänomen Kultur, S. 211-238.

*Jaques, Martin* (Hg.): Marxism Today, London 1990

*Jung, Thomas/Müller-Doohm, Stefan:* Einleitung. In: Jung/Müller-Doohm: Wirklichkeit im Deutungsprozeß, S. 9-27

Dies. (Hg.): Wirklichkeit im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M. 1993.

*Jung, Werner* (Hg.): Georg Simmel. Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik, Hamburg 1990.

Ders.: Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik, Hamburg 1995.

*Kaden, Wolfgang:* Finanzkrise: Der von Amerika ausgehende Crash führt zum Beinahezusammenbruch des europäischen Bankensystems. In: Der Spiegel, Jahres-Chronik 2008, S.14-15; S. 19; S. 21.

*Kaesler, Dirk* (Hg.): *Klassiker der Soziologie von Auguste Comte bis Norbert Elias*, 2 Bände, München 2000.

Ders.: Vorwort. In: *Kaesler* (Hg.): *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, S. 11-38.

*Kaiser, Roland*: *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland*, Frankfurt a. M. 1961.

*Kant, Immanuel*: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798/1800), *Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. VII, Berlin 1912/13.

Ders.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, S. 44ff.

*Karady, Victor*: Strategien und Vorgehensweisen der Durkheim-Schule im Bemühen um die Anerkennung der Soziologie. In: *Lepenies* (Hg.): *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2, S. 206-262.

*Kauffmann, Manfred*: *Struktur und Dynamik sozialer Prozesse. Makrosoziologische Aspekte der Kulturentwicklung bei Georg Simmel*, München 1990.

*Kemper, Peter*: Global denken, lokal leben. Tägliche Folgen der Globalisierung. In: *Kemper/Sonnenschein* (Hg.): *Glück und Globalisierung*, S. 15-26.

Ders./*Sonnenschein, Ulrich* (Hg.): *Globalisierung im Alltag*, Frankfurt a. M. 2002.

Dies. (Hg.): *Glück und Globalisierung. Alltag in Zeiten der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 2003.

*Keupp, Heiner/Bilden, Helga* (Hg.): *Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel*, Göttingen/Toronto/Zürich 1989.

*Kevenhörster, Paul/Pascha, Werner/Shire, Karen*: *Japan. Wirtschaft – Gesellschaft – Politik*, 2. akt. Auflage, Wiesbaden 2010.

*King, Charles W.*: Mode und Gesellschaftsstruktur. In: *Specht/Wiswede* (Hg.): *Marketing-Soziologie*, S. 375-392.

Ders./*Ring, Lawrence J.*: Fashion Theory: The Dynamics of Style and Taste, Adoption and Diffusion. In: *Advances in Consumer Research*, VII, PP. 13-16.

*Klages, Ludwig*: *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3. verb. Aufl. Bonn 1934, S. 1222. Zitiert nach *Wendorff, Rudolf*: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*.

*Kluxen, Wolfgang*: Abstrakte Vernunft und konkrete Geschichte. In: *Brocker/Nau*, *Ethnozentrismus*, S. 21ff.

*Kneer, G./Nassehi, A./Schroer, M.* (Hg.): *Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnose*, München 1994.

*Kneer, Georg*: Statuspassagen und Karriere. Neue Unsicherheiten im Lebenslauf? In:

Hildebrandt u. a.: Verlust der Sicherheit, S. 158-173.

*Köhnke, Klaus Christian*: Georg Simmel als Jude. In: Georg Simmel Gesellschaft (Hg.): Simmel Newsletter, Vol. 5, Nr. 1, Bielefeld 1995, S. 53-72.

*Kohli, Martin*: Erwartungen an eine Soziologie des Lebenslaufs. In: Kohli (Hg.): Soziologie des Lebenslaufes, S. 9-31.

Ders. (Hg.): Soziologie des Lebenslaufes, Darmstadt/Neuwied 1978.

Ders.: Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes. In: Brose/Hildebrandt (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, S. 33-53.

*Kornadt, Hans-Joachim/Trommsdorff Gisela* (Hg.): Deutsch-japanische Begegnungen in den Sozialwissenschaften, Konstanz 1993.

*Kraemer, Klaus*: Entwertete Sicherheiten. Kulturelles Kapital im Zeichen verkürzter Halbwertszeiten. In: Hildebrandt u. a. (Hg.): Verlust der Sicherheit, S. 103-136

*Krämer, Hans Leo*: Die Durkheimianer Marcel Mauss (1872-1950) und Maurice Halbwachs (1877-1945). In: Kaesler (Hg.): Klassiker der Soziologie, Band 1, S. 252-277.

*Kreckel, Reinhard* (Hg.): Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt Sonderband 2, Göttingen 1983.

*Kron, Thomas*: Transintensionalität – Simmel und Goffman im Vergleich. In: Greshoff u.a. (Hg.): Die Transintensionalität des Sozialen, S. 72-107.

*Kudera, Werner*: Lebensführung als individuelle Aufgabe. In: Gegenwartskunde 2, 1995, S. 155-166.

*Lamont, M.*: Das Wesen der Tugend. Symbolische Grenzen in der französischen und amerikanischen oberen Mittelklasse. In: Berliner Journal für Soziologie 6, 1996, S. 15-32.

*Lamprecht, Karl*: Deutsche Geschichte. 1. Ergänzungsband: Zur jüngsten deutschen Vergangenheit, Berlin 1902, zitiert in: Hübner-Funk: Ästhetizismus.

*Leiris, Michel*: Ethnographie und Kolonialismus. In: Leiris: Die eigene und fremde Kultur, S. 15-16.

Ders.: Die eigene und fremde Kultur. Ethnologische Schriften Bd. I, Frankfurt a. M. 1977.

*Leisering, Lutz*: Desillusionierung des modernen Fortschrittsglaubens. Soziale Exklusion als gesellschaftliche Selbstbeschreibung und soziologisches Konzept. In: Schwinn, Thomas (Hg.): Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung. Frankfurt a.M. 2004, 2.Auflage, S. 238 – 264.

*Lepenies, Wolf* (Hg): Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. Bd. 1, 2, 3, 4, Frankfurt a. M. 1981.

*Lepsius, Sabine*: Vom deutschen Lebensstil, Leipzig 1917.

*Lessenich, Stephan* (Hg.): Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse, Frankfurt a. M./New York 2003.

*Levine, Donald*: Simmel's Influence on American Sociology, Vol. I and II. In: American Journal of Sociology 81, 1976, S. 813-845, 1112-1130.

Ders.: Ambivalente Begegnungen: Negationen Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons. In: Dahme/Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne.

*Lichtblau, Klaus*: Das Pathos der Distanz. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel. In: Dahme/Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne, S. 231-281.

Ders.: Das Verstehen des Verstehens. Georg Simmel und die Tradition einer hermeneutischen Kultur- und Sozialwissenschaft. In: Jung/Müller-Doohm (Hg.): Wirklichkeit im Deutungsprozeß, S. 27-56.

Ders.: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt a. M. 1996.

Ders.: Die Sehnsucht nach dem Absoluten. In: Ders.: Georg Simmel, S. 114-127.

Ders.: Georg Simmel, Frankfurt a. M./New York 1997.

*Loch, D./Heitmeyer, W.* (Hg.): Schattenseiten der Globalisierung, Frankfurt a. M. 2001.

*Loo, Hans van der/Reijen, Willem van*: Modernisierung. Projekt und Paradox, München 1992.

*Lüdtke, Hartmut*: Strukturelle Lagerung und Identität. Zum Zusammenhang von Ressourcen, Verhalten und Selbstbildern in Lebensstilen. In: Dangschat: Lebensstile in den Städten, S. 313-332.

Ders.: Expressive Ungleichheit. Zur Soziologie der Lebensstile, Opladen 1989.

Ders.: Lebensstile als Dimension handlungsproduzierter Ungleichheit. In: Berger/Hradil (Hg.): Lebenslagen, Lebensläufe und Lebensstil, S. 433-454.

*Luhmann, Niklas*: Gesellschaftliche Strukturen und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1980.

Ders.: Protest, Systemtheorie und soziale Bewegungen, herausgegeben und eingeleitet von Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt a. M. 1996.

Ders.: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2006<sup>6</sup>, S. 1116f.

*Lukács, Georg*: Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954.

*Maase, K.*: Grenzloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850-1979, Frankfurt a. M. 1997.

*Martin, Hans P./Schumann, Harald:* Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Wohlstand und Demokratie. Reinbek 1996.

*Mayer, Karl Ulrich/Blossfeld, Hans Peter:* Die gesellschaftliche Konstruktion sozialer Ungleichheit im Lebenslauf. In: Berger/Hradil (Hg.): Lebenslagen, Lebensläufe und Lebensstil, S. 297-318.

*Mauthner, Fritz:* Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Zürich 1980.

*Mentzer, Alf:* Die Qual der Wahl. Vom Leben und Leiden in der Multioptionsgesellschaft. In: Kemper/Sonnenschein (Hg.): Glück und Globalisierung, S. 295-306.

*Meulemann, Heiner:* Wertewandel in der Bundesrepublik zwischen 1950 und 1980. Versuch einer zusammenfassenden Deutung vorliegender Zeitreihen. In: Dürrschmidt u. a. (Hg.): Wirtschaftlicher Wandel, religiöser Wandel und Wertewandel, S. 391-411.

*Michailow, Mattias:* Lebensstilsemantik. Soziale Ungleichheit und Formationsbildung in der Kulturgeellschaft. In: Mörtz/Fröhlich: Das symbolische Kapital der Lebensstile, S. 118.

*Mies, Maria:* Mythen des globalen Kapitalismus. In: Kemper/Sonnenschein: Glück und Globalisierung, S. 35ff.

*Mishima, Kenichi:* Versuch einer Bestimmung des japanischen Kulturkonzepts durch den Weg-Begriff. In: Kornadt/Trommsdorff (Hg.): Deutsch-japanische Begegnungen in den Sozialwissenschaften, S. 105-124.

*Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard:* Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu, Frankfurt a. M./New York 1994.

*Mottier, Véronique:* Praxis, Macht und Interpretation. Garfinkel, Bourdieu, Foucault. In: Reckwitz/Sievert (Hg.): Interpretation, Konstruktion, Kultur, S. 126-157.

*Müller, Hans-Peter:* Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kultursoziologie Pierre Bourdieus. In: Neidhardt u. a. (Hg.): Kultur und Gesellschaft, S. 162-190.

Ders.: Sozialstruktur und Lebensstile. Der neue theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit, Frankfurt a. M. 1992.

Ders. (Hg.): Soziale Differenzierung und Individualität. Georg Simmels Gesellschafts- und Zeitdiagnose. In: Berliner Journal für Soziologie, 3. Jg., Heft 2, 1993, S. 127-139.

Ders.: Kultur und soziale Ungleichheit. Von der klassischen zur neueren Kultursoziologie. In: Mörtz/Fröhlich: Das symbolische Kapital der Lebensstile, S. 55-74.

Ders.: Differenz und Distinktion. Über Kultur und Lebensstile. In: Merkur 49, Heft 9/10, 1995, S. 927-934.

Ders.: Emile Durkheim. In: Kaesler (Hg.): Klassiker der Soziologie, Band 1, S. 150-170.

Ders./Wehrich, Margit: Lebensweise – Lebensführung – Lebensstile, München 1990.

*Müller, Klaus*: Globalisierung, Frankfurt a. M. 2002.

Ders. (Hg.): Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften, Bielefeld 2003.

Ders.: Das Unbehagen mit der Kultur. In: Ders.: Phänomen Kultur, S. 13-48.

*Müller-Schneider, Th.*: Subjektivität und innengerichtete Modernisierung – Erlebniskultur in der Metamorphose. In: Hildebrand u. a. (Hg.): Verlust der Sicherheit, S. 137-157.

*Mutius, Bernhard von*: Geschwindigkeit und Flexibilität. In: Kemper/Sonnenschein, (Hg.): Globalisierung im Alltag, S. 49-57.

*Nagel-Docekal, H./Vetter, H.* (Hg.): Tod des Subjekts? Wien/München 1987.

*Nassehi, Armin*: Sozialer Sinn. In: Nassehi/Nollmann: Bourdieu und Luhmann, S. 155-190.

Ders./Nollmann, Gerd: Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich, Frankfurt a. M. 2004.

*Neckel, Sieghard*: Soziale Scham. Unterlegenheitsgefühle in der Konkurrenz von Lebensstilen. In: Gebauer/Wulf (Hg.): Praxis und Ästhetik, S. 270-291.

Ders.: Krähwinkel und Kabylei. Mit Pierre Bourdieu durch Deutschlands Kulturosoziologie. In: Hildebrand u. a. (Hg.): Verlust der Sicherheit, S. 206-218.

*Nedelmann, Brigitte*: Georg Simmel (1858-1918). In: Kaesler u. a. (Hg.): Klassiker der Soziologie, Bd. 1, S. 127-149.

*Neidhardt, Friedhelm*: Einleitung. In: Neidhardt u. a. (Hg.): Kultur und Gesellschaft, S. 10-19

Ders./Lepsius, Rainer/Weiß, Johannes (Hg.): Kultur und Gesellschaft, KZfSS Sonderheft 27, Opladen 1986.

*Nelson, Benjamin*: Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt a. M. 1976.

*Nietzsche, Friedrich*: Fröhliche Wissenschaft. In: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. II.

Ders.: Genealogie der Moral. In: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. III.

Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin 1980.

Ders.: Menschliches, Allzumenschliches. In: Frenzel (Hg.): Friedrich Nietzsche, Werke, S. 111-230.

*Nipperdey, Th.*: Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays, München 1991.



*Nollmann, G./Strasser, H.:* Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2004.

Dies.: Individualisierung als Programm und Problem. In: Nollmann/Strasser: Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft, S. 21.

*Oberndörfer, Dieter:* Die offene Republik. Zur Zukunft Deutschlands und Europas, Freiburg/Basel/Wien 1991.

*Otten Mattias/Sceitza, Alexander/Cnyrim, Andrea* (Hg.): Interkulturelle Kompetenz im Wandel, Bd. 1, Grundlegungen, Konzepte und Diskurse, Frankfurt a. M. 2007.

*Panofsky, Erwin:* Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1975.

*Petzke, Martin:* Soziale Differenzierung im Werk Georg Simmels – mit besonderem Blick auf Wilhelm Dilthey. In: Tyrell, Hartmann/Rammstedt, Otthein/Meyer, Ingo (Hg.), Georg Simmels große Soziologie – Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren, Bielefeld 2011.

*Pieterse Nederveen, Jan:* Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural. In: Beck (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, S. 87-124.

Ders.: Globalization as Hybridization. In: Featherstone (Hg.): Global Modernities, S. 45-68.

*Pohlmann, Friedrich:* Individualität, Geld und Rationalität. Georg Simmel zwischen Karl Marx und Max Weber, Stuttgart 1987.

*Pongs, Armin:* In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich, München 1999.

*Projektgruppe* (Hg.): Alltägliche Lebensführung. Arrangement zwischen Traditionalität und Modernisierung, Opladen 1995.

*Rabinow, Paul/Sullivan, William M.* (Hg.): Interpretative Social Science: A Second Look, Berkeley 1987.

*Rammstedt, Otthein:* Deutsche Soziologie 1933-1945. Die Normalität einer Anpassung, Frankfurt a. M. 1986.

Ders. (Hg.): Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber, Frankfurt a. M. 1988.

Ders.: Die Attitüden der Klassiker als unsere soziologischen Selbstverständlichkeiten. Durkheim, Simmel, Weber und die Konstruktion der modernen Soziologie. In: Rammstedt, O. (Hg.): Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a. M. 1988, S. 275-307.

Ders.: Simmels Philosophie des Geldes. In: Kintzelé/Schneider (Hg.): Georg Simmels Philosophie des Geldes, S. 13-46.

Ders.: Georg Simmels Fremder, Ms. Jan. 1994. Bisher nur französisch: L'étranger de Georg Simmel. In: Revue des Sciences de la France de l'Est 21, 1994, S. 146-153.

Ders. : Soziologie und/oder Kulturwissenschaft. Georg Simmels theoretische Zugänge zum Gesellschaftlichen. In: Bernhard Schäfers (Hg.), *Soziologie in Deutschland*, Opladen 1995, S. 99-107.

Ders.: Das Durkheim-Simmel Projekt einer „rein wissenschaftlichen Soziologie“ im Schatten der Dreyfus-Affäre, In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 26, Heft 6, 1997.

Ders.: Georg Simmels „Henkel-Literatur“. Eine Annäherung an den Essayisten. In: Braungart/Kaufmann (Hg.): *Essayismus um 1900*, S. 177-191.

*Rapp, Friedrich*: Die Dynamik der modernen Welt. Eine Einführung in die Technikphilosophie, Hamburg 1994.

*Ray, L./Sayer, A.*: Introduction. In: Ray/Sayer (Hg.): *Culture and Economy After the Cultural Turn*, S. 1-24.

Dies. (Hg.): *Culture and Economy After the Cultural Turn*, London 1999.

*Reckwitz, Andreas*: Praxis-Autopoiesis-Text. In: Reckwitz/Sievert (Hg.): *Interpretation, Konstruktion, Kultur*, S. 19ff.

Ders.: Die Grenzen des Sozialen und die Grenzen der Moderne. Niklas Luhmann, die Kulturtheorien und ihre normativen Motive. In: *Mittelweg* 36, 12 Jg. 2003, S. 61-79.

Ders.: *Sujekt*, Bielefeld 2010.

Ders./*Sievert, Holger* (Hg.): Aber irgendwann wechselt die Farbe. Einführende Anmerkungen zum gegenwärtig stattfindenden Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften. In: Reckwitz/Sievert (Hg.): *Interpretation, Konstruktion, Kultur*, S. 19-49.

Dies. (Hg.): *Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften*, Opladen 1999.

*Rehbein, Boike*: Die Soziologie Pierre Bourdieus, Konstanz 2006.

*Rifkin, Jeremy*: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft, Frankfurt a. M./New York 1995.

*Ritzer, George*: *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, London 1993.

Ders.: *Die Globalisierung des Nichts*, Konstanz 2005.

*Robertson, Caroline Y./Winter, Carsten* (Hg.): *Kulturwandel und Globalisierung*, Baden-Baden 2000.

*Robertson, R.*: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Beck (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, S. 192-220.

*Rocek, R./Schatz, O.* (Hg.): *Philosophische Anthropologie heute*, München 1974.

*Rosa, Hartmut*: Operatives Paradigma und objektiver Geist. Kuhn, Taylor und die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit. In: Reckwitz/Sievert (Hg.): *Interpretation, Konstruktion, Kultur*, S. 158-180.

Ders.: Beschleunigung – Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne, Frankfurt a.M. 2005.

*Sander, U.*: Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1998.

*Schad, S. P.*: Empirical Social Research in Weimar, Germany, Paris 1972.

*Schimank, Uwe*: Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 1996.

*Schmid, Wilhelm*: Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist, Frankfurt a. M./Leipzig 2007, S. 18.

Ders.: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M. 2000.

Ders.: Das Ziel der Lebenskunst. In Ders.: Schönes Leben, S. 178ff.

Ders.: Der Weg zum Glück und die Kunst, dem Leben Sinn zu geben. In: Ders.: Schönes Leben.

Ders.: Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2000.

*Schnabel, P. E.*: Positivismus, Ästhetizismus, Impressionismus und Hegelianismus. Simmel-Renaissance in der Sackgasse? In: Dahme/Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne, S. 282-317.

*Schnädelbach, Herbert*: Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer. In: Honneth u. a. (Hg.): Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, S. 231-261.

*Schnierer, Thomas*: Modewandel und Gesellschaft. Die Dynamik von „in“ und „out“, Opladen 1995.

*Schroer, Markus*: Zwischen Engagement und Distanzierung. Zeitdiagnose und Kritik bei Pierre Bourdieu und Niklas Luhmann. In: Nassehi/Nollmann: Bourdieu und Luhmann, S. 233-270.

*Schulze, Gerhard*: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M./New York 1992.

*Schwingel, Markus*: Pierre Bourdieu zur Einführung, Hamburg 1998.

Ders.: Bourdieu und das intellektuelle Feld Frankreichs. In: Ders.: Pierre Bourdieu zur Einführung, S. 18-24.

*Schwinn, Thomas*: Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung, Frankfurt a. M. 2004.

Ders.: Soziale Ungleichheit, Bielefeld 2007.

*Sennett, Richard*: Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds, Frankfurt a. M. 1994.

Ders.: Drift. In: Kemper/Sonnenschein (Hg.): Globalisierung im Alltag, S. 74-88.

*Silbermann, Alphons* (Hg.): Klassiker der Kunstsoziologie, München 1979.

*Simmel, Georg*: Kant. 16 Vorlesungen, Berlin 1904.

Ders.: Bergson und der deutsche Zynismus. In: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 9, 1914/15.

Ders.: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze, München/Leipzig 1917.

Ders.: Das Geld in der modernen Kultur. In: Dahme/Rammstedt (Hg.): Georg Simmel. Schriften zur Soziologie, S. 78-94.

Ders.: Zur Psychologie der Mode. In: Dahme/Rammstedt (Hg.): Georg Simmel. Schriften zur Soziologie, S. 131-139.

Ders.: Das Gebiet der Soziologie. In: Ders.: Das Individuum und die Freiheit, S. 177-191.

Ders.: Die Großstädte und das Geistesleben. In: Ders.: Das Individuum und die Freiheit, S. 192-204.

Ders.: Das Individuum und die Freiheit. Essays, Berlin 1984.

Ders.: Grundfragen der Soziologie, Berlin 1984.

Ders.: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Philosophische Kultur, S. 195-218.

Ders.: Die Mode. In: Ders.: Philosophische Kultur, S. 37-63.

Ders.: Exkurs über das Problem „Wie ist die Gesellschaft möglich“? In: Ders., Soziologie, S. 42-61.

Ders.: Rodin. In: Ders.: Philosophische Kultur, S. 151-165

Ders.: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Berlin 1986.

Ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt 1987.

Ders.: Die Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Bd. 1, hrsg. von Otthein Rammstedt u. a., Frankfurt a. M. 1989,

Ders.: Philosophie des Geldes, Bd.6, hrsg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a. M. 1989.

Ders.: Über soziale Differenzierung. In: Ders.: Aufsätze 1887-1890, GSG Bd. 2, S. 109-295.

Ders.: Das Problem des Stils. In: Jung (Hg.): Georg Simmel, S. 295-309.

Ders.: Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870. In: Ders.: Schopenhauer und Nietzsche, S. 7-34.

Ders.: Schopenhauer und Nietzsche, Hamburg 1990.

Ders.: Exkurs über den Schmuck. In: Ders.: Soziologie, GSG Bd. 11, S. 414-421.

Ders.: Exkurs über das Problem „Wie ist die Gesellschaft möglich“? In: Ders., Soziologie, GSG Bd. 11, S. 51ff.

Ders.: Soziologie, GSG Bd. 11, hrsg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt 1992.

Ders.: Germanischer und klassisch-romanischer Stil. In: Ders.: Das Individuum und die Freiheit, S. 146-152.

Ders.: Ästhetik der Schwere. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen, 1901-1908, GSG Bd. 7, S. 43-48.

Ders.: Zur Philosophie der Herrschaft. Bruchstück aus einer Soziologie. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, GSG Bd. 8, S. 158.

Ders.: Die beiden Formen des Individualismus. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen, 1901-1908, GSG Bd. 7, S. 49-58.

Ders.: Zum Verständnis Nietzsches. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen, 1901-1908, GSG Bd. 7, S. 57-63.

Ders.: Aufsätze und Abhandlungen, 1901-1908, GSG Bd. 7, hrsg. von Otthein Rammstedt u. a., Frankfurt a. M. 1995.

Ders.: Kant und Goethe. In: Philosophie der Mode, GSG Bd. 10.

Ders.: Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche, GSG Bd. 10, hrsg von Michael Behr/Volkhard Krech/Gert Schmidt, Frankfurt a. M. 1995.

Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, GSG Bd. 12, hrsg. von Otthein Rammstedt u. a., Frankfurt a. M. 2000.

*Smart, Barry*: Sociology, Globalization and Postmodernity. Comments on The Sociology For One World Thesis. International Sociology 9/2, 1994, S. 149-159.

*Soeffner, H. G.*: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1992.

Ders.: Die Perspektive der Kulturosoziologie. In: Müller (Hg.): Phänomen Kultur, S. 171-194.

*Sombart, Werner*: Der moderne Kapitalismus, Bd. 2, Leipzig 1902.

- Ders.: Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1923.
- Ders.: Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfsgestaltung. In: Bovenschen (Hg.): Die Listen der Mode, S. 80-105.
- Soto, Hernando de*: Freiheit für das Kapital! Warum der Kapitalismus nicht weltweit funktioniert, Berlin 2002.
- Steinbacher, Franz*: Kultur: Begriff – Theorie – Funktion, Stuttgart 1976.
- Steinrück, Margareta* (Hg.): Pierre Bourdieu. Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur, Frankfurt a. M. 1992.
- Dies.: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Pierre Bourdieu, S. 7-13.
- Stern, Fritz*: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Bern/Stuttgart/Wien 1963.
- Tenbruck, Friedrich H.*: Georg Simmel. In: KZfSS 10, 1958, S. 587-614.
- Toffler, Erwin*: Der Zukunftsschock, Bern/München 1979.
- Tomlinson, John*: Kosmopolitismus als Ideal und Ideologie. In: Robertson/Winter (Hg.): Kulturwandel und Globalisierung, S. 341-358.
- Touraine, Alain*: Critique of Modernity, Cambridge 1995.
- Troeltsch, Ernst*: Die deutsche Idee von Freiheit. In: Neue Rundschau 1916, H. 1, S. 50-75, zitiert in: Dumont: Individualismus, S. 144, FN 1.
- Thurow, L. C.*: Die Zukunft des Kapitalismus, Düsseldorf 1996.
- Turner, B.*: The Two Faces of Sociology: Global or National? In: Featherstone (Hg.): Global Culture, S. 343-358.
- Tylor, Edward B.*: Die Anfänge der Kultur: Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Bd. I, Leipzig 1873.
- Tyrell, Hartmann/Rammstedt, Otthein/Meyer, Ingo* (Hg.): Georg Simmels große Soziologie – Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren, Bielefeld 2011.
- Veblen, Thorstein*: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, Frankfurt a. M. 1989.
- Vester, Michael* u. a.: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Köln 1993.
- Vetter, Helmuth*: Welches Subjekt stirbt? In: Nagel-Docekal/Vetter (Hg.): Tod des Subjekts? S. 22ff.
- Vielmetter, Georg*: Postempiristische Philosophie der Sozialwissenschaften. Eine Positionsbestimmung. In: Reckwitz/Sievert (Hg.): Interpretation, Konstruktion, Kultur, S. 50-66.

*Voß, Günther*: Entwicklung und Eckpunkte des theoretischen Konzeptes. In: Projektgruppe (Hg.): Alltägliche Lebensführung, S. 23-45.

*Wahl, Klaus*: Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt, Frankfurt a. M. 1987.

*Waters, Malcolm*: Globalization, London 1995.

*Weber, Max*: Soziologie – universalgeschichtliche Analysen – Politik, hrsg. von Johannes Winkelmann, Stuttgart 1973.

Ders.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hrsg. von Winkelmann, Johannes, Tübingen 1972.

Ders.: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: Ders.: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 186-262.

*Wehler, Hans-Ulrich*: Politik in der Geschichte, München 1998.

*Weiß, Johannes*: Georg Simmel, Max Weber und die Soziologie. In: Rammstedt (Hg.): Simmel und die frühen Soziologen, S. 36-63.

*Welsch, Wolfgang* (Hg.): Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993.

Ders.: Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1993.

*Welzk, Stefan*: Geld regiert die Welt. Aber wie? In: Das liebe Geld, Kursbuch 130, Berlin 1997, S. 1-16.

*Wendorff, Rudolf*: Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa, Opladen 1985.

*Weymann, Ansgar* (Hg.): Handlungsspielräume. Untersuchungen zur Individualisierung und Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne, Stuttgart 1989.

*Wielenskys, H. L.*: Wird ökonomische Ungleichheit durch staatliches Handeln reduziert? Eine international vergleichende Analyse. In: Krüger/Strasser (Hg.): Soziale Ungleichheit und Sozialpolitik, S. 143-170.

*Wimmer, Andreas*: Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht. In: Brouck/Nau: Ethnozentrismus, S. 120-140.

*Winterhoff-Spurk, Peter*: Unternehmen Babylon. Wie die Globalisierung die Seele gefährdet, Stuttgart 2008.

*Winterswyl, Ricarda*: Selbstverwirklichung im Zeitalter des Narzissmus. In: Kemper/Sonnenschein (Hg.): Glück und Globalisierung, S. 281-287.

*Wittgenstein, Ludwig*: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, Göttingen 1968.

*Wohlrab-Sahr, Monika:* Individualisierung: Differenzierungsprozesse und Zurechnungsmodus, Opladen 1997.

*Young, Michael:* Es lebe die Ungleichheit. Auf dem Wege zur Meritokratie, Düsseldorf 1961.

*Zapf, Wolfgang* u. a.: Individualisierung und Sicherheit. Untersuchungen zur Lebensqualität in der Bundesrepublik Deutschland, München 1987.

*Ziehe, Thomas:* Moralität und Subjektivierung. In: Zoll (Hg.): Ein neues kulturelles Modell, S. 118-129.

Ders.: Vom Lebensstandard zum Lebensstil. In: Welsch (Hg.): Die Aktualität des Ästhetischen.

*Zoll, Rainer* (Hg.): Ein neues kulturelles Modell. Zum soziokulturellen Wandel in Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas, Opladen 1992.