

Title	Die Sprache der Toten. : die historische Dimension des „Habitus“-Begriffs und die „Pathosformel“ bei Aby Warburg
Sub Title	死者たちの言葉：「ハビトゥス」概念の歴史的位相とアビィ・ヴァールブルクの「情念定型」
Author	大宮, 勘一郎(Omiya, Kanichiro)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2023
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.125, (2023. 12) ,p.151 (34)- 170 (15)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	香田芳樹教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01250001-0151">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01250001-0151</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# **Die Sprache der Toten. Die historische Dimension des „Habitus“-Begriffs und die „Pathosformel“ bei Aby Warburg**

**Kanichiro Omiya**

## **Vorbemerkung**

Der vorliegende Beitrag basiert auf dem Vortrag beim 61. Kultureseminar der Japanischen Gesellschaft für Germanistik am 21. 3. 2019 in Tateshina, das von unserem Kollegen Yoshiki Koda mit dem Thema „Literarischer Habitus“ geleitet wurde. Der Verfasser bedankt sich vom Herzen bei ihm für das Zureden zur Teilnahme und für die gut gelungene Zusammenarbeit. Anlässlich seiner Emeritierung möchte der Verfasser mit diesem kleinen Beitrag die dauerhafte Freundschaft erweisen.

\*

Das Ziel dieses Aufsatzes ist im Titel angedeutet. Es handelt sich also um den historischen Aspekt des „Habitus“, jedoch nicht gerade um die historische Veränderung der menschlichen Gewohnheit, sondern vielmehr um die historische Bedingung des Habitus-Diskurses, konkreter gesagt gilt es darüber nachzudenken, aus welcher Notwendigkeit der Habitus erneut unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht und wie darüber geredet wird.

Der ungefähre Entstehungsdatum und die Stichwortgeber des zeitgenössischen Habitus-Diskurses sind bereits bekannt: Ende der 1960er Jahre traten Norbert Elias und Pierre Bourdieu damit auf den Plan. Wohl erschien „Über den Prozess der Zivilisation“<sup>1</sup> von Elias schon 1939, aber durch die Nazis wurde die Rezeption des Werks wie dessen Autor in Deutschland gehemmt und erst in seiner 2. Auflage aus dem Jahr 1969 allgemein bekannt. Nicht zuletzt von Elias angeregt begann

Bourdieu seinerseits gerade Ende der 60er Jahre, den Begriff in seine soziologische Theorie einzubauen, deren Gegenstand prinzipiell die zeitgenössische französische Gesellschaft ist.

Neben diesen vereinzelt Bemühungen gibt es jedoch einen weiterreichenden Kontext, in dem die Rehabilitierung bzw. die Re-Habitualisierung des Habitus als eines wissenschaftlichen Begriffs erst möglich geworden ist. Um es vorweg zu nehmen, ist dieser Kontext ganz grob als Infragestellung des überzeitlich normativen Status der Moderne und deren Ideale wie Freiheit und Gleichheit der Individuen, die als die einzigen Akteure der Moderne gegolten haben, zu erfassen.

### **1 Begriffsgeschichte: der Habitus als Ordnungsbegriff in der historischen Semantik**

Die deutsche Geschichtswissenschaft des 20. Jahrhunderts, vor allem der zweiten Hälfte desselben, ist durch eine Erweiterung des Forschungsfelds und durch die dazu erforderliche Erneuerung der Historik gekennzeichnet. Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts gibt es nämlich eine recht starke Strömung der Sozialgeschichte, die sich von der bisherigen Politikgeschichte kritisch distanziert. Einer ihrer theoretischen Versorger ist die Begriffsgeschichte. Ich gehe hierfür auf die nicht einwandfreie politische Vergangenheit der Sozial- bzw. Begriffshistoriker wie Otto Brunner oder Werner Conze nicht ein.

Die Begriffsgeschichte ist keine bloße Beschreibung des Bedeutungswandels wie in der Etymologie, sondern versteht sich als geschichtswissenschaftliche Basistheorie und zielt darauf ab, die Vielschichtigkeit der geschichtlichen Zeit, welche sich durch die Ungleichheit zwischen dem Änderungsmechanismus und -tempo des Begriffs einerseits und dem des Sachverhalts andererseits formt, sachgemäß zu erfassen. Alle prägnanten Begriffe, die so tief in der Geschichte verankert sind, dass sie zum größten Teil bis in die Antike zurückgehen, und in der Neuzeit noch gebräuchlich sind, haben „Zeitschichten“, die aus verschiedenen Bedeutungs- und Sachverhaltswandeln bestehen.

Der „Habitus“ geht begriffsgeschichtlich auf die „hexis“ in der Kategorienlehre von Aristoteles’ „Organon“ zurück. Ganz allgemein bedeutet dieses Wort „Beschaffenheit“ oder „Charakter“, nämlich: in der Lebenspraxis (teilweise unbewusst, teilweise durch

Bestrebungen) Angeeignetes, Erworbenes einerseits, und die Tat („praxis“) des sich Aneignens oder sich Erwerbens andererseits. Nur variieren sowohl die Lebenspraxis als auch das, was man sich darin aneignet oder aneignen sollte, je nach der sozialen Gruppe und dem Zeitalter. Die Unterscheidungsart der Lebenspraxis selber war maßgebend für die Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit einzelner Menschen zur jeweiligen Gruppe und fernerhin für ihre Stellung in derselben. Der Habitus bedeutete in der vormodernen Gesellschaft stillschweigender Einklang von Können, Wollen und Müssen und war von normativer Bedeutung. Insofern war er auch ein durchaus strenger gesellschaftlicher Integrationsfaktor der Menschen und damit ein *Ordnungsbegriff* per excellence. Wenn man heutzutage hingegen unter Habitus nur scheinrelativistisch die Denkweise und Gewohnheit des einen oder anderen sich-Benehmens versteht, wie dies in manchen Wörterbüchern der Fall ist, geschieht dies selber als Folge der Begriffsverarmung in der Moderne. Nur dadurch, dass man komplexe Bedeutungen des Begriffs, die in den vergangenen Zeiten noch lebendig waren aber durch den Epochenwandel nach und nach verloren gingen, berücksichtigt, kann man den wirklichen Tatbestand der vergangenen Menschenleben adäquat auffassen. Dieser Schichten des Begriffs und des Prozesses der Schichtung habhaft zu werden, bemüht sich die Begriffsgeschichte. Deswegen versucht die Begriffsgeschichte die Begriffe vor allem auf deren „Grenzbegriffe“ hin darzustellen, sowohl im Sinne von Kant als auch von Carl Schmitt, d.h. als diejenigen, die sich gegen eine „Anmaßung der Sinnlichkeit“ wehren und sich im existenziell krisenhaften Zustand gestalten. Begriffe werden demnach nicht einfach alltagssinnlich erfassbar, sondern erhalten ihre Gestaltungskraft nur in der besonderen kritischen Situation. Wobei natürlich die Begriffsgeschichte auch nicht außer Acht lässt, dass ein solcher Gestaltungswille der Begriffe über die Pathetik hinaus manchmal ins pathologische hinausreicht.

Zwangsläufig konzentriert die Begriffsgeschichte ihre Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Zeit(spanne), in der die Sachverhalte instabil werden und sich der Kampf um den Begriff so zuspitzt, dass er die Beunruhigung der erfahrenen Sachverhalte — wohl nicht gerade hervorbringt, so doch — in die unsichere „Erwartung“ hinein beschleunigt, in welche Richtung auch immer. Die größte Zäsur in der deutschen Geschichte stellt die Zeit von der zweiten Hälfte des 18. bis Anfang des 19. Jahrhunderts dar, die Reinhard Koselleck „Sattelzeit“ nennt. So kommt es, dass das Lexikon „Geschichtliche

Grundbegriffe“ dem Leser vor allem durch ihre besonders intensive Beschreibung dieses Epochenwandels in fast jedem Artikel imponiert. Hingegen sehen die Darstellungen der Wandlung einiger Grundbegriffe vor allem im 19. Jahrhundert so aus, als handelte es sich um deren Verfallsgeschichte — dies nur beiläufig gesagt. Was den Habitus angeht, ist seine Einheit von Können, Wollen und Müssen gerade in der genannten Zeit um 1800 vor allem durch das (Sich-)Emanzipieren vom Wollen definitiv auseinandergegangen und musste transzendentalphilosophisch neu begründet werden.

Die sozialgeschichtliche Ausrichtung teilt die Begriffsgeschichte auch mit der Mentalitätsgeschichte der französischen *Annales*-Schule, so beschränken sich ihre Materialien z.B. nicht nur auf die geschriebenen offiziellen Urkunden.

Die gesprochene Rede oder gelesene Schrift und das jeweils sich vollziehende Geschehen können in actu nicht getrennt, nur analytisch unterschieden werden. Wer von einer Ansprache überwältigt wird, der erfährt das nicht nur sprachlich, sondern am ganzen Leib; und wer durch eine Tat zum Verstummen gebracht wird, wem es „die Sprache verschlägt“, der erfährt um so mehr seine Verwiesenheit auf Sprache, um sich wieder bewegen zu können. Dieses personale Wechselverhältnis von Rede, Tun und Leiden läßt sich auf alle Ebenen der zunehmend komplexer werdenden gesellschaftlichen Handlungseinheiten übertragen. Vom individuellen Verhalten bis zu seinen vielfachen gesellschaftlichen Vernetzungen, kraft derer sich Ereignisse in ihren Zusammenhängen einstellen, reicht die aufgewiesene Verschränkung der sogenannten Sprachhandlungen mit dem „tatsächlichen“ Geschehen.<sup>2</sup>

Von der Begriffsgeschichte kann der Habitus-Diskurs zwei Anstöße für seine Formierung und Entstehung erhalten haben, von denen der eine die Miteinbeziehung des nichtsprachlichen Elements, der andere das Interesse an der semantischen Struktur ist. Auf den ersten Blick ist der Habitus-Diskurs in diesem gesteigerten Interesse sowohl an verschiedenen Ausdrucksformen der Mentalität als auch an Semantik zu situieren. Auf den zweiten erscheint eins jedoch noch unerklärt, warum nämlich gerade in der Spätmoderne, zumal in einer nicht besonders krisenhaften Gesellschaftslage

die Rede vom Habitus aufkam, und zwar im soziologischen statt im historischen und geschichtswissenschaftlichen Kontext.

In dieser Hinsicht lohnt sich ein Umweg.

## **2 Vom Ordnungsbegriff zum Funktionsbegriff: Niklas Luhmanns „gesellschaftliche Semantik“ als deutsches Pendant zur modernen „Habitus“-Lehre**

Niklas Luhmann beschreibt in seiner relativ frühen Arbeit „Gesellschaftsstruktur und Semantik“<sup>3</sup> den historischen Wandel Europas im 18. Jahrhundert. Darin steht schon die systemtheoretische Analyse der gesellschaftlichen Struktur in Europa genauso im Vordergrund wie in seinen späteren Werken. Jedoch lässt sich als Basis für seine Darstellung des Epochenwandels die Begriffsgeschichte im Kontext der Verfassungsgeschichte unterstellen, die Luhmanns akademische Grundbildung als Staatsrechtler einmal geprägt haben dürfte. In der Tat zögert er nicht zu gestehen, dass er den Terminus „Semantik“ nicht im linguistischen Sinne, sondern im Anschluss an Koselleck verwendet. Allerdings steht seine so entstandene Theorie mit der Begriffsgeschichte zugleich in einem gespannten Verhältnis. Vor allem wird sie vom Standpunkt der letzteren für ihre unwiderlegbare und unkontrollierbare Allgemeinheit beanstandet, während Luhmann diese für die neuzeitliche Begriffsbildung überhaupt unabweisbar findet.

In der neuzeitlich gesteigerten Abstraktion und universalen Verallgemeinerung der Begriffe liegt noch ein weiterer Befund für die Moderne beschlossen. Die unmittelbaren Erfahrungsräume enthalten seit der globalen Interdependenz aller Ereignisse nicht mehr alle Faktoren, die diese Erfahrung konstituieren. Das heißt, die wirkliche Erfahrung hier und jetzt, die unseren Alltag bestimmt, wird zunehmend bedingt durch soziale und politische Faktoren, die sich dieser Erfahrung entziehen. Diese aufklaffende Differenz kann nur überbrückt werden durch eine politische Terminologie, die universal und übergreifend verwendbar ist. Hinter den zahllosen schlagwortartigen Abstraktionen der heutigen Sprache steht ein Zwang zur gesteigerten Abstraktion, unter dessen Vorgebot heute Politik gemacht wird.<sup>4</sup>

Luhmanns systemtheoretisches Frühwerk zeichnet sich durch die Einführung des Begriffs der „Semantik“ in die Gesellschaftstheorie aus, welcher zwar von Kosellecks „historischer Semantik“ angeregt, aber bei ihrer kritischen Übernahme die konkreten Referenzen im jeweiligen historischen Kontext ausgeklammert hat. Dementsprechend wird der „Sinn“ auch ganz formalistisch und damit allgemein als Operationsprozedur des Selektionsvollzugs beim menschlichen Erleben und Handeln aufgefasst: Sinngebung—Sinngebrauch—Sinnerneuerung usw. Die Gesamtheit der Formen dieser Rekurrenz, in welcher der Sinn nur noch auf dessen *formale* Funktion reduziert ist, heißt bei Luhmann Semantik.

Unter Semantik verstehen wir demnach einen höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn. Damit ist zunächst noch an einen Alltagsgebrauch (...) von Sinn gedacht. Die Semantik einer Gesellschaft ist auf dieser einfachen Ebene ausschnittweise, und die Ausschnitte überschneiden sich, für jedermann verfügbar. Hier zählt jeder Fluch der Ruderer in den Galeeren. Zusätzlich entwickelt sich aber schon sehr früh für ernste, bewahrenswerte Kommunikation eine besondere Variante der Vertextung. Sie übernimmt zugleich auch die Funktion, die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks und die Risiken der Formulierung zu kontrollieren. Man könnte in diesem Bereich von „gepflegter“ Semantik sprechen, die ihrerseits dann den take off einer besonderen Ideenevolution ermöglicht.<sup>5</sup>

„Semantik“ ist in der Systemtheorie der Beschreibungsapparat des Funktionsbegriffs „Sinn“ geworden. Luhmanns Semantik ist eine Lehre vom auf Funktion reduzierten, insofern „entleerten“ Sinn. Demnach ist in der Moderne der Sinn an sich, der von Raum und Zeit unabhängig gültig wäre, ein metafunktionales Ideal, das höchstens dem Kompensationsbedarf des stets in Unsicherheit geratenden Lebenserfahrungsraum zu entsprechen scheint. Wenn wir auch von der Ontologisierung des Sinns noch versucht werden, geschieht dies nur deshalb, weil uns eine solche ontologische Basis vom vornherein versperrt ist. Vom eingedeutschten Hamlet bis zu Werther gibt es zahlreiche

literarische Beispiele einer solchen paradoxen Sinnbesessenheit. Die Formalisierung der Semantik ist selber Folge des semantischen Wandels (take off) in der Neuzeit.

Luhmanns Unterscheidung der Gesellschaftssysteme teilt prinzipiell die Erkenntnis seines Bielefelder Kollegen, dass Begriffe in jener Sattelzeit aufgehört haben, sich auf die Erfahrungen und den Erfahrungsraum zu stützen, stattdessen und ganz dialektisch angefangen haben, sich auf Erwartung hin neu zu begründen. Luhmann beschreibt diesen Vorgang der neuzeitlichen „Ideenevolution“ wie immer etwas spöttisch:

Die Verlagerung der ernst gemeinten, wichtigen Semantik in die Funktionssysteme und deren Systemorientierungen (Funktion, Reflexion, Leistung) löst, ganz abgesehen von den Sinnverschiebungen im überlieferten semantischen Material, Folgewirkungen in mehreren Richtungen aus. Vor allem wird die Vorstellung, gepflegte Semantik sei weltbezogenes Wissen, gesprengt. Normative, wertmäßige, ästhetische Urteile verselbständigen sich gegenüber dem, was als Wissen (mit Zumutung intersubjektiver Zustimmung) noch Anerkennung findet. Gerade an der Spannweite des Versuchs von Kant, noch ein zu Grunde liegendes kritisches Interesse an Vernunft zu postulieren, läßt das Auseinanderstreben sich ablesen.<sup>6</sup>

Von der „Weisheit“ als der gepflegten Semantik in den alten Hochkulturen wird das „Wissen“ abgehoben, dessen Einheit und Weltbezogenheit durch die „notwendige Abhängigkeit“ der einzelnen kontingenten Existenz von der „Ursache“ in der obersten Schicht der vormodernen Gesellschaft vergewissert war.

Den Erfahrungsraum der „alteuropäischen“ Gesellschaft charakterisiert er mit der Bezeichnung „stratifikatorisch differenzierte Gesellschaft“, in der die verschiedenen, sich aufeinanderhäufenden Stände als *Subsysteme* mit den jeweils eigenen und unabhängigen Lebensformen praktizierten und innerhalb derer kommunizierten und dennoch eine insgesamt hierarchische und lose Einheit bildeten. Und Luhmann beobachtet genauso wie die Begriffshistoriker, dass im Laufe des 18. Jahrhunderts, d.h. im Übergang zur Moderne, diese ständisch-stratifikatorische Ordnung durch die *funktional* ausdifferenzierte Gesellschaft, in der wir gerade leben, abgelöst wurde. Im selben Zug wird das Wissen in die



Wissenschaft, ferner noch in die Wissenschaften verwandelt, welche die Weltbezogenheit, die das Wissen einst besaß, verloren haben und sich selber nicht vergewissern können. Als ein Teil- bzw. *Funktionssystem* des modernen Gesellschaftssystems steht die Wissenschaft durch In- und Exklusion mit der Umwelt in einem oszillatorischen Verhältnis. Ihre Umwelt sind die anderen Funktionssysteme, auf die nicht nur ihre Geltung, sondern auch ihr Fortbestehen überhaupt angewiesen ist. (In der Tat geraten heutzutage wegen Eingriffe von anderen Teilsystemen bestimmte Wissenschaftsbereiche in eine Lebenskrise...)

Wegen dieses begriffsgeschichtlichen Zäsurenbewusstseins ist Luhmann wohl dazu befähigt, den historisch-semanticen Wandel von diesen vormodernen Schichtungen zur mehr oder weniger einschichtigen Gesellschaft formalistisch und damit allgemein zu beobachten. Denn eine universale „Theorie der Gesellschaft“ aufzustellen, wäre ein tollkühnes, gar unmögliches Unternehmen gewesen, hätte man nur die moderne Gesellschaft ins Auge gefasst, in der die Teilsysteme wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft oder Kunst gewiss einmal auseinanderzudriften schienen, aber in der späten Moderne immer tiefer ineinandergreifen bis ins ununterscheidbare. Luhmanns Einblick in die elementaren Systemausdifferenzierung, die der modernen Gesellschaft zugrunde liegt, blieb von diesem Verwirrungsprozess dadurch unbehelligt, dass er vormoderne gesellschaftliche Konstanten in seine Überlegung mit einbezogen hat. Das vermochte er auch deshalb, weil in ihm der vormoderne Erfahrungsraum nicht abgestorben, sondern noch stets lebendig war.

Gewiss ist die „Theorie der Gesellschaft“ ihrem Anspruch auf universale Kompetenz nach selber das Produkt der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft. Aber die Semantik entwickelt sich mit einem anderen Tempo als die Entwicklung der Gesellschaftsstruktur und bleibt träge hinter ihr zurück, sodass die moderne Gesellschaft immer noch mit den alten Begriffen beschrieben wird. Wenn Luhmann die Rolle eines Wissenschaftlers *der* modernen Gesellschaft mimte, hat er die ihr adäquaten Begriffe verwendet, die allerdings nicht dazu dienen, die moderne Gesellschaft „total“ oder „einheitlich“ zu beschreiben. Statt solcher altsemanticen Vorstellungen pflegte er von der „gesteigerten Komplexität“ oder deren „Reduzierung“ zu sprechen.

Luhmanns Theorie begießt uns in der Moderne dergestalt mit kaltem Wasser, und zwar dort, wo wir aus der vormodernen Semantik Ideen und Werten ohne Traditionsbrüche erfolgreich übernommen zu haben glauben. Ideen, Werte oder Würde haben in der Moderne

nur noch funktionale Bedeutung: Sie zaubern nämlich die geschichtliche Kontinuität. Sein nüchterner, aber doch etwas humoristischer und ein wenig bissiger Schreibstil ist von der Erkenntnis dessen getragen, was in der Moderne einmal unwiederbringlich verloren gegangen ist. Darin kann man jedoch keine Melancholie eines stolzen Gelehrten ehrbarer Abstammung (Lüneburger Braurechtshaber väterlicherseits und Zürcher Stadtadel mütterlicherseits) finden. Seine Darstellung ist vielmehr rein wissenschaftlich motiviert: die Erkenntnishindernisse zwischen der vormodernen und der modernen Gesellschaft wegzuschaffen, vormoderne Begriffe ohne deren moderne Verzerrung aufzufassen und umgekehrt moderne Begriffe sachgemäß neu zu schmieden.

Dazu braucht man einerseits die begriffsgeschichtliche Einstellung, wie Brunner in seinem Umgang mit Begriffen wie Land, Herrschaft oder Fehde deren reichen Gehalt für die territorial reziproke Ordnung ans Licht brachte und sie vor dem Missverständnis der gewalttätigen Unordnung des finsternen Mittelalters rettete.

Jede politische Geschichte des Mittelalters, die an der Fehde vorbeisieht, versperrt sich selbst den Zugang zu Einsichten, aus denen politisches Handeln im Mittelalter erst verstanden werden kann. Sie kann aber auch niemals den inneren Bau, die Verfassung dieser Welt begreifen, wenn sie ein grundlegendes Bauprinzip beiseite schiebt. Erst von der Fehde her kann überhaupt der innere Zusammenhang von Politik und Staat, von Macht und Recht im Mittelalter begriffen werden. Alle mittelalterliche Politik vollzieht sich, soweit sie an die Entscheidung der Waffen appelliert, im Wege der Fehde.<sup>7</sup>

Auf der anderen Seite muss das Umfeld der neuzeitlichen Gesellschaftsordnung bzw. -struktur von dem der vormodernen abgegrenzt und verselbstständigt werden, was allerdings in Luhmanns systemtheoretischem Aufbau die moderne Gesellschaft durch ihren reflexiv-rekursiven Charakter von selbst tut, indem sie nicht aufhört, sich selbst zu beschreiben. Die Selbstbeschreibung der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft ist die stetige systematische Ausgrenzung dessen, was funktionell nicht dazu gehörig ist, als ihre Umwelt.

Nicht bloß distanziert sich Luhmanns Systemtheorie kritisch von der historischen

Semantik der Begriffsgeschichte, sondern eher radikalisiert sie sie, indem die Semantik systemtheoretisch funktionsgemäß formalisiert wird. Während Luhmann in seinen Werken die moderne Gesellschaft als funktionales Ausdifferenzierungssystem formal und von selbst sich beschreiben lässt, bestätigt er die Existenz der vormodernen Gesellschaft davon klar abgegrenzt und frei von der modernen, oft nostalgischen Imagination.

Aber das Rätsel bleibt, was Luhmann als nachholender Wissenschaftler zur Theoriebildung der modernen Gesellschaft veranlasst hat, statt etwa zur Geschichtsforschung. Friedrich Kittler aus seiner gegenkonstruktivistischen Stellung vermutet dahinter den Spott über die beschriebene moderne Gesellschaft.<sup>8</sup> Ethnologische Neugier eines „Alteuropäers“ auf die Moderne könnte auch eine mögliche Erklärung sein. Oder vielleicht besaß er ein an sich vormodernes Ethos wie: „Nach Arbeit fragen / Wo welche ist“. Rettung der alten Gesellschaftsordnung aus der begrifflichen Kontamination hätte er demnach als seinen ehrbaren Dienst oder quasi als seine „Lehenpflicht“ verstanden. Wie dem auch sei, steht eins doch fest: In Luhmann finden wir einen inzwischen selten gewordenen „Gelehrten-Habitus“, der in der alten Semantik tief verwurzelt ist. Mit anderen, systemtheoretischen Worten nahm Luhmann selber in der modernen Gesellschaft deren Ausnahmestatus ein. Eine für das System maßgebende Erkenntnis wird immer von jenseits dessen, von der Umwelt also, gebracht, und zwar als intervenierende Geräusche, die Luhmann ausnahmsweise vernehmen konnte. Luhmann könnte sogar selbst diese Geräusche gewesen sein. Allerdings geht es hierbei überhaupt nicht um Luhmann als Mensch.

Die Überschrift dieses Abschnitts ‚Luhmanns ‚gesellschaftliche Semantik‘ als deutsches Pendant zu ‚Habitus‘-Lehre‘ könnte Sie vielleicht in Verwunderung gesetzt haben, da in seiner Gesellschaftstheorie dem Habitus schließlich kein maßgeblicher Stellenwert beigemessen wird. Dies wohl deshalb, weil in der Moderne der Habitus gerade die zauberische Funktion haben könnte, dass die vormoderne Ordnung als unzeitgemäße Phantasie in die Moderne einbricht. Aber wie die Tatsache selbst, dass Luhmann die allgemeine Theorie der Gesellschaft gebildet hat, nicht einfach als Kontingenz, sondern als eine große, notwendige Ausnahme anzusehen ist, so sollte man einmal unterstellen, dass der Habitus mitten in die Moderne auch aus einer, vielleicht sogar aus derselben, Notwendigkeit zurückgekehrt ist.

### **3 Klassen oder Phantom der Stände? Die moderne Gesellschaft als unbewusste Stratifikation in Bourdieus Habitus-Lehre**

Zu Luhmanns bemerkenswert folgerechter Verdrängung des Habitus als eines Ordnungsbegriffs aus der systemtheoretisch gedachten funktionalen Semantik der Moderne steht Pierre Bourdieus Rehabilitierung desselben im Kontrast. Bourdieu hat seinen Habitus-Begriff durch die Beobachtung der zeitgenössischen französischen Gesellschaft gewonnen. Es wundert uns gar nicht, dass er lediglich von den „Klassen“ als dem ökonomisch verursachten Rangunterschied spricht, da in der schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Republik gewordenen französischen Gesellschaft, die jede ständische Privileg grundsätzlich abgeschafft hat, kein anderes senkrechtes, Schichten bildendes Merkmal der Gruppierung denkbar ist als Klassenunterschied. Aber die Klasse ist freilich ökonomischer Natur und ist, anders als die Stände, durch Liquidität charakterisiert. Ein gesellschaftlicher Aufstieg wurde trotz verschiedener Blockadevorkehrungen immer üblicher (oder sollte es werden), während eine Fehlkalkulation (sowohl persönlicher als auch kollektiver Art) oder ein Konjunkturwandel einen jähen Abstieg bedeuten konnte. Der Habitus als Funktionsbegriff steht mit dieser unsicheren Lebenslage in einem paradoxen Verhältnis: Einerseits fungierte er eben als Blockademerkmale gegen eine Entgrenzung der Klassenunterschiede, indem er den gesellschaftlichen Status der Bourgeoisie stabilisiert, die nun als Besitzer des „ökonomischen Kapitals“ der alleinige Akteur der Gesellschaft ist und ihre Stellung durch die Übernahme der adligen Verhaltensweise und der Kulturgüter, d.h. des „kulturellen Kapitals“, legitimieren will, wie dies Elias schon dargestellt hat, während Bauern und Arbeiter ohne eigenen politischen Repräsentanten davon entfernt wurden (wie Marx Louis Bonapartes Staatsstreich aus diesen Umständen erklärte). Die bourgeoise Lebenspraxis wird erst durch diese Mimesis sinnvoll. Bourdieu gibt den Formationsprozess des Habitus zuerst ganz allgemein zum Ausdruck:

Mit dem Habitus als inkorporierter Notwendigkeit, verwandelt in eine allgemeine und transponierbare, sinnvolle Praxis und sinnstiftende Wahrnehmung hervorbringende Disposition, erfährt die den jeweiligen Lernsituationen immanente Notwendigkeit über die Grenzen des direkt Gelernten hinaus systematische Anwendung: Der Habitus bewirkt, daß die Gesamtheit der

Praxisformen eines Akteurs (oder einer Gruppe von aus ähnlichen Soziallagen hervorgegangenen Akteuren) als Produkt der Anwendung identischer (oder wechselseitig austauschbarer) Schemata zugleich systematischen Charakter tragen und systematisch unterschieden sind von den konstitutiven Praxisformen eines anderen Lebensstils.<sup>9</sup>

Jedoch gilt diese schematische Erklärung nur den modernen Gesellschaftsformationen, denn bei den vormodernen Gesellschaften kann von der *Sinnstiftung* oder *Konstitution* der Praxisformen gar keine Rede sein. Diese Erklärung der Formation von Habitus kann nur aus der modernistischen Sicht möglich sein, nämlich erst nachdem sich in der Moderne — auf der anderen Seite — der substantielle Bezug des Habitus zur ganzen Lebenspraxis abgeschwächt hat, so dass lediglich der ostentative Charakter als leere Form zurückbleibt. Bourdieu unterzieht den Habitus in der Spätmoderne einer Hermeneutik und stellt das Paradox heraus, das bereits der bourgeoisen Selbstinszenierung in der Klassengesellschaft des 19. Jahrhunderts inhärent war. Wenn der Habitus im 19. Jahrhundert als „Klassifizierung nach Stratifizierung“ vom bürgerlichen zuerst mimetischen, dann bloß mimischen Willen hervorgebracht wurde, so ist heutzutage der Habitus eher durch die „Entbergung“ (heideggerianisch) der Differenz in der Lebensstandardisierung ans Licht gebracht. Der moderne Habitus wird zwar in je nach Klasse unterschiedlichen Praktiken geformt, aber innerhalb einer Klasse noch weiter differenziert. Außerdem ist er weder endogen aus eigenen Lebensverhältnissen entstanden noch aus eigenem Willen. Bourdieu setzt fort:

Der Habitus ist nicht nur strukturierende, die Praxis wie deren Wahrnehmung organisierende Struktur, sondern auch strukturierte Struktur: das Prinzip der Teilung in logische Klassen, das der Wahrnehmung der sozialen Welt zugrunde liegt, ist seinerseits Produkt der Verinnerlichung der Teilung in soziale Klassen. Jede spezifische soziale Lage ist gleichermaßen definiert durch ihre inneren Eigenschaften oder Merkmale wie ihre relationalen, die sich aus ihrer spezifischen Stellung im System der Existenzbedingungen herleiten, das zugleich ein *System von Differenzen*, von unterschiedlichen Positionen darstellt. Eine

jede soziale Lage ist mithin bestimmt durch die Gesamtheit dessen, was sie nicht ist, insbesondere jedoch durch das ihr Gegensätzliche: soziale Identität gewinnt Kontur und bestätigt sich in der Differenz.<sup>10</sup>

„Die inneren Eigenschaften und Merkmale“ sind demnach selber Produkte der Verinnerlichung der Klassenteilung. Der Habitus einer mit „Klassen“ bezeichneten Gesellschaftsgruppe wird im System von Differenzen erst heteronom und damit ex negativo bestimmt. Erst dadurch, dass die einen ohne zu wissen tun, was die anderen nicht tun, kommt der wechselseitige Ausschluss und dann die Aggregation zustande.

Dieser Prozess der Habitus-Bildung ist zugleich autopoietisch, da der so gebildete Habitus sich selbst durch oszillatorische Interventionen mit den anderen Aggregaten alias „Umwelt“ weiter ausdifferenziert, so dass die Distinktionen nur mit einer demgemäß feineren Aufmerksamkeit erkennbar werden.

So betrachtet erweist sich der Habitus-Diskurs in der Mitte des 20. Jahrhunderts als Parallelerscheinung des hochkapitalistischen Produktion-Konsum-Verhältnisses, in welchem es galt, Bedarf neu zu wecken statt zu erfüllen. Da wurde tatsächlich der Kampf um die Differenz geführt. Dieser Zusammenfall gibt dem modernen Habitus-Diskurs den Anschein, als handle es sich dabei um die Reaktionsbildung in der Konsumgesellschaft. Aber die Theorie der Konsumgesellschaft ist schon als Beweismaterial nicht hinlänglich, weil der Habitus anders als die nur modische Verhaltensweise selber kein Konsumgut ist, sondern die Motivationsquelle zur Konsumierung bestimmter Artikel.

Die Subtilität der Ausdifferenzierung und die sich daraus ergebende latente Ausschließlichkeit erinnert vielmehr an die vormoderne ständische Ordnung, die sich durch geringe Mobilität auszeichnet. Natürlich wäre es ein schierer Anachronismus zu behaupten, dass in der Spätmoderne noch der alte Stratifikationsmechanismus habituell unversehrt lebendig wäre, denn dessen Stabilität, die von Begriffen wie „Ehre“ oder „Würde“ getragen war, fehlt dem modernen Klassenhabitus durchaus. In Deutschland sollte einmal der Bildungsbegriff die Ordnungsfunktion des Bürgertums leisten, der sich allerdings schon im Laufe des 19. Jahrhunderts in eine eitle Bescheinigung für das soziale Prestige verwandelte. Einerseits ging die Fixierung des Klassenunterschieds dadurch gewiss einigermaßen vonstatten. Auf der anderen Seite verkompliziert sich im Prozess der allmählichen

Legitimationsverluste insbesondere die Unterscheidung zwischen dem elitären Habitus und den Präentionen der Parvenüs. Prousts Roman z.B. ist voll von Darstellungen solcher Ununterscheidbarkeit zwischen dem Authentischen und den Vortäuschungen. Außerdem erscheint es nach dem Auftreten der gestaltlosen Masse und deren kulturellen Hegemonie soziologisch überhaupt irrelevant, Lebensgewohnheiten je nach der Klasse zu unterscheiden. So sollte der Ausgang des Kampfs zwischen den untergehenden Eliten und den sie teils sehnsüchtig imitierenden, teils missgünstig anfeindenden Masse eindeutig gewesen sein.

Aber wenn sich das System der Differenz nach dem Untergang der Bildungseliten trotzdem weiter schichtenbildend differenzieren und die so gebildeten sozialen Schichten stabilisieren will, wie Bourdieu beobachtet, müsste es hinter dem Ostinato noch ein anderes Motiv geben als das ökonomische wie zum Schutz der erworbenen Klassenprivilegien. Mit dem (klassen-)soziologischen Gesichtspunkt wäre dieses Motiv nicht hinreichend zu erläutern.

Bourdieu selber konnte den Habitus als körperliche Reaktion schon deshalb tiefgreifend auffassen, weil er sich Phänomenologie und Psychoanalyse als Methode aneignete. Aber seine ziemlich pessimistische Schlussfolgerung, die er aus dem Fortbestehen der feinen Unterschiede des Habitus zieht, lautet, dass der gesellschaftliche Rangunterschied durch Wohnverhältnisse oder durch verschiedenen Einrichtungen wie Schulausbildungen über die Generationen hin befestigt und reproduziert wird, als ob wir in unseren Habitus eingekerkert seien. Das Problem würde nicht dadurch gelöst, dass wir etwa willentlich auf den Habitus verzichten, was ja prinzipiell nicht möglich wäre. Der Habitus ist auf seiner elementaren Ebene etwas uns Vorgegebenes, was wir nicht meiden können. Und wenn man nun den Habitus begrifflich weiter aufarbeiten will, sollte man die soziologischen Schranken einmal aufheben und sich wieder einen Weg in die historische Dimension des Habitus bahnen. Dies aber nicht in dem Sinne, dass die historische Veränderung des Habitus in einer Kultur etwa von einem Zeitalter nach dem anderen zu verfolgen sei, sondern vielmehr sollte man zu einem anderen, besonderen Anachronismus greifen, der in den Dingen, die unzeitgemäß oder fehl am Platz sind, jene Sinnträchtigkeit sucht, die sich bisher nicht aktualisieren konnte, aber in einer gleichsam versteinerten Form doch eine gewisse, rätselhafte Lebendigkeit unaufhörlich ausstrahlen. Um dieses

Rätsel zu lösen und uns von Luhmanns Fluch zu befreien, ist für von diesem anderen Anachronismus Gebrauch zu machen.

#### **4 Pathosformel als Kehrseite des Habitus**

In der Idee der „Pathosformel“ des Kunsthistorikers Aby Warburg kann man den Versuch sehen, aus diversen Kunstwerken die verborgene Konstante im räumlichen Abstand und im zeitlichen Wandel herauszuholen. Das Grundprinzip des historischen Wandels bei Warburg heißt bekanntlich pflanzenmetaphorisch „Inokulation“ oder „Pfropfung“. Dieses ermöglicht das „Überleben“ gewisser unauffälliger Formen durch die Zeit hindurch als Pathosformeln. Zu beachten ist dabei jedoch, dass die Pathosformel Ausdruck des Spannungsverhältnisses ist, das zwischen der äußerlichen, aktiven Macht und der innerlichen, passiven Reaktion darauf erst sichtbar wird, was zugleich heißen will, dass die Pathosformel selbst ein aktives, operatives Deutungsmuster der Geschichte darstellt, wodurch sie nun als das erscheint, was zwischen der destruktiven Macht und dem jeweiligen Leben unter zahlreichen rätselhaften Spuren vergleichbar geprägte Figuren zurückbleibt. Warburgs Ikonologie ist die Kunst, auf die Rede solch lebloser Figuren gegen den Druck der Zeit zu horchen.

Ist die Pathosformel mit dem Habitus vergleichbar? Anscheinend nicht ganz. Denn erstens wird die Pathosformel erst in erhöhten Emotionszuständen ausgelöst und nimmt eine bestimmte Form an, während der Habitus ein wiederholtes Verhaltensmuster zumeist bei den alltäglichsten Angelegenheiten ist. Zweitens: Eine Pathosformel wird in verschiedensten kulturellen Räumen und Zeiten entdeckt, und die Verfahrensweise ist nicht ganz frei vom Verdacht, dass es sich letztendlich um bloße Willkür und Poesie handele; hingegen ist der Habitus eine seit der Antike anerkannte Kategorie und damit ganz ehrbarer Herkunft, und sein Bestand, in welcher Form auch immer, wird nie bezweifelt. Drittens wird die Pathosformel meistens aus den Objekten herausgefunden, die mit uns in keinem organisch-lebendigen Zusammenhang mehr stehen und insofern bereits „tot“ sind und von denen deshalb nur noch das „Nachleben“ zur Rede steht, während der Habitus immer in der *Lebenspraxis* erkannt wird.

Aber durch einen einzigen, gemeinsamen Zug (*trait unaire*) sind die beiden doch



miteinander verbunden: durch Wiederholung. Sowohl die Pathosformel als auch der Habitus basiert auf der Wiederholung, genauer: dem Vermögen der Wiederholung und der Wahrnehmung der wiederholten Gebärden. Beide gehen auf das Zeitalter zurück, in dem die Gebärden entweder als Ritual oder als Sittlichkeit mehr oder weniger geregelt waren. Der Habitus wiederholt ohne Widerstand die sittengemäße Gebärde in der alltäglichen Situation, während in der Pathosformel ein emotioneller Ausnahmefall zum Ausdruck gebracht wird.

Die Einsicht in die Pathosformel konnte nur in der Moderne, nämlich in deren Infragestellung gewonnen werden, genauso wie der Habitus-Diskurs. Der Habitus ist ein Nachlass aus der vormodernen Zeit, wo er einst von weltbezüglichem Sinn angefüllt war. Er ist in der Moderne nur noch auf Nachbildung eines gewissen Vorbilds, z.B. eines Klassenvorbilds, herabgesetzt worden, obwohl er uns immer noch manchmal „elementares, naturnahes Menschenleben“ einbilden lässt und damit von ästhetischer Qualität ist. Somit wird der Habitus in der Moderne ganz verarmt aufgefasst. Wenn man den Habitus mit der Pathosformel vergleicht, kann man ihn gerade aus dieser Verarmung retten.

Die Pathosformel ist als Wiederkehr des Verdrängten zu bezeichnen, das in der Geschichte außer Acht gelassen wurde. Anders als der Habitus, der das Ethos des einzelnen lebendigen Menschen beweist, drückt die Pathosformel entweder den hohen Grad des leidenden Gefühls oder der Emotionsregung in der gewissen Gebärde oder in der flüchtigen Bewegung des Beiwerks wörtlich formelhaft wiederholt aus. In solcher formel- und zwanghaften Wiederholung hat Warburg einen anderen geschichtlichen Trieb erahnt, der am Rande des Habitus gerade noch am Leben ist.

Die genaue Restitution oder Rekonstruktion eines bestimmten vergangenen Zeitalters hat Warburg allerdings nicht beabsichtigt. Nicht das Altertum selber hat ihn so sehr gefesselt, als vielmehr die Wiederkehr von dessen oft ziemlich zerstückelten Teilen in der Nachwelt wie etwa in Renaissance. Immer nur mit Unzulänglichkeit ist solche historische, genauer: archäologische Forschung zu erkaufen, wessen sich Warburg vollständig bewusst war. Diesem Nachleben ist allerdings ein Paradox inhärent, auf das George Didi-Huberman aufmerksam macht. Er spricht von Warburgs Überzeugung, die er mit Nietzsche und Freud teilte:

[.....] wonach in einer Kultur stets die *am stärksten verdrängten*, die ob-  
skursten, die fernsten und zähesten Elemente überleben. Die *am vollständigsten*  
*toten*, weil am tiefsten vergrabenen und phantomartigsten Elemente, die jedoch  
zugleich auch *am lebendigsten*, weil am stärksten bewegt, am nächsten und am  
triebhaftesten sind. Das ist die seltsame Dialektik des Nachlebens. Davon ging  
Warburg aus — wie vor ihm schon ein Künstler wie Donatello dies getan hatte:  
In der Textur der florentinischen Totenmasken, diesen neuzeitlichen Versionen  
der römischen *imago*, kündigt sich die „Lebendigkeit“ der realistischen Renais-  
sanceporträts an.

Auf den Wänden der Sarkophage tanzen antike Mänaden, die uns anrühren und  
ihre paradoxe *Lebensenergie* in *versteinerte Bewegungen* verwandeln.<sup>11</sup>

Der Archäologe Warburg sieht in seinen „Überleben“ genannten Ausgrabungen Leben  
und Tod zugleich, mit anderen Worten: ein Phantom oder die Geister. Sein geübter  
Blick, dem die zähe Lebendigkeit der versteinerten Figuren nicht entgeht, verfolgt das  
oszillatorische Beben zwischen dem Lebendigen und dem Toten, welches das dialektische  
Verhältnis der beiden in Form von „Nachleben“ spürbar macht. Die Suche nach solchem  
Nachleben, die Evozierung und Sichtbar- und Wahrnehmbarmachung des Phantoms aus  
der tiefsten Tiefe der Zeitschichten benötigt eben den Anachronismus als Methode, der  
die Zeit liquidiert und das Nachleben aus dem Druck der angehäuften Zeiten zu retten.

Warburgs Einstellung dem Nachleben gegenüber erinnert ganz zwanglos an die des  
Allegorikers bei Walter Benjamin, der sich ja auch darum bemüht, voneinander isolierter  
und bruchstückhaft verlassener Dinge habhaft zu werden. Diese Dinge evoziert die  
Einsicht des gelehrten Allegorikers eben deshalb, weil sie des Sinns beraubt sind. Und  
die allgemeine Sinnberaubung in der Moderne fungiert also als Inkunabel des Interesses  
an dem, was nur flüchtig und spurenhafte zurückbleibt. Berthillons kriminologische  
Anthropometrie oder Darwins Ausdrucksphysiognomie sind Beispiele für eine solche  
Spurensuche. Scheinbar leblose Dinge sind mit der stärksten Lebensenergie beladen—  
dies ist die Entdeckung sowohl Darwins als auch Warburgs.

Florenz, die Geburtsstätte moderner selbstbewußter städtisch- kaufmännischer

Kultur, hat uns nicht nur die Bilder längst Verstorbener in einziger Fülle und packender Lebendigkeit erhalten; in hunderten gelesener und in den tausenden ungelesener Urkunden des Archivs leben auch Stimmen der Abgeschiedenen noch, und historische Pietät vermag den unhörbaren Stimmen wieder Klangfarbe zu verleihen, wenn sie die Mühe nicht scheut, die natürliche Zusammengehörigkeit von Wort und Bild wieder herzustellen.<sup>12</sup>

Dies ist weder eine einfache Betonung der Wichtigkeit von Dokumenten und Urkunden in der Kunstgeschichte noch eine kausale Erklärung der Werke aus den gesellschaftlichen Bedingungen noch eine Bestätigung des Status der Künstler und ihrer Werke. Warburgs Aufmerksamkeit ist vielmehr auf die „tausenden ungelesener Urkunden“ und die „unhörbaren Stimmen“ gerichtet als auf die auffälligen Dokumente oder Persönlichkeiten. Der Ausdruck „die natürliche Zusammengehörigkeit von Wort und Bild wieder herzustellen“ ist hierfür vor allem bemerkenswert. „Zusammengehörigkeit“ ist mehr als enge Beziehung. Sie stellt die ursprüngliche Untrennbarkeit zwischen Wort und Bild dar. Wort ohne Bild gab es genauso wenig wie Bild ohne Wort. Wort war keine Träger des Bildes, und umgekehrt Bild keine visuelle Darstellung des Wortes. Es gab eine feste Bindung zwischen den beiden im Ursprung, welche jedoch verloren ging. Warburgs Neuprägung „Ikono-logie“ ist eben der wissenschaftliche Versuch, diese Bindung zwischen Wort und Bild wiederzubeleben und wiederherzustellen.

Warburgs Angelegenheit ist in gewissem Sinne die Vorwegnahme von Ernst Cassirers Begriff der „symbolische Formen“, vor allem der „symbolische Prägnanz“, wonach Bilder dynamische Ahnungen der zu konstituierenden Wirklichkeit seien, Worte hingegen deren eingeprägte und fortbestehende Festlegungen. Im Prozess der Sinnstiftung der symbolischen Prägnanz waren die beiden von Anfang an genauso ununterscheidbar ineinander verwickelt wie Warburgs Wort und Bild. Aber während Cassirer für die Lebendigkeit des Geistes plädierte, hat Warburg diese Zusammengehörigkeit allein in Nachleben und Spuren gesucht, nämlich in der zweideutigen Zone zwischen Leben und Tod.

Der Idee der Pathosformel steht so dem Begriff des Habitus trotz ihrer scheinbaren Gattungsdifferenz nahe. Der Vergleich wird zur Habitus-Forschung dadurch beitragen, dass sie der eigenen Geschichte gewahr wird. Greifen doch beide in die unbewusste

semantische Oszillation von Sinnggebung, Sinnberaubung und Sinnwiederherstellung des menschlichen Handelns ein, sei es in den Kunstwerken, sei es in der Gesellschaft, um auf den Mechanismus der Geschichtskonstruktion jeweils ein neues Licht zu werfen, indem beide einer über Generationen hin wirkenden Macht gewahr werden, deren Wirkung am Rande der stilistischen Vorschriften oder des sittlichen Kodexes erst vernehmbar wird. Zwangsläufig lehnen sich beide methodisch gleichermaßen an die unsystematische Serendipität und die intuitive Momentaufnahme an und weniger an präzisierte Begrifflichkeit. Beide sind aus der Trägheit der Semantik als Ahnung entstanden.

Wie Pathosformeln keine bloßen Requisiten der Kunst sind, so dient der Habitus nicht einfach der Beschreibung der stillschweigenden gesellschaftlichen Normierungen. Vielmehr stellen beide den konstruktiven Faktor der Geschichte dar, in welcher sich willenslose Anpassungserscheinung an einen jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Zwang und Widerstand gegen denselben verschränken. Nicht gerade in den ostentativen Abweichungen von der Norm oder im Gestus des Widerstands, sondern eben in den automatisierten, sinnentleerten Gewohnheiten und im formelhaften emotionalen Ausdruck sind die Spuren solcher Verschränkungen zu suchen. Sprichwörtlich gesagt: Die Pathosformel ist die Gestalt, in der der Habitus sich selbst begegnet, als sein eigenes Versagen und seine eigene Verwandlung.

## Anmerkungen

---

- 1 Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Berlin (Suhrkamp) <sup>28</sup>2021.
- 2 Reinhard Koselleck: *Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte*. In: ders.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2006, S. 17.
- 3 Niklas Luhmann: *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*. In: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1980, Bd. I, S. 19, Anm. 13.
- 4 Koselleck: *Die Verzeitlichung der Begriffe*, a.a.O., S. 85.
- 5 Luhmann, a.a.O.
- 6 A.a.O., S. 55.

- 7 Otto Brunner: *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*. Darmstadt 1990, Nachdruck v. Wien <sup>5</sup>1965, S. 108.
- 8 Friedrich Kittler, Niklas Luhmann. *Gibt es eigentlich den Berliner Zoo noch?* in: ders.: *Unsterbliche. Nachrufe, Erinnerungen, Geistergespräche*, München (W. Fink) 2004, S. 93-99.
- 9 Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M. 1982, S. 278f.
- 10 Ebd.
- 11 Georges Didi-Huberman: *Das Nachleben der Bilder*, Berlin 2010, S. 170f.
- 12 Aby Warburg: *Bildniskunst und Florentinisches Bürgertum*, 1902, in: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, Baden-Baden 1980, S.96.