

CHRISTIAN PAPILLOU

Bourdieu lesen

Einführung in eine

Soziologie des Unterschieds

Mit einem Nachwort von Loïc Wacquant

Christian Papilloud
Bourdieu lesen

Christian Papilloud, seit 1999 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld, promovierte 2001 in Lausanne und Paris mit einer Arbeit über Georg Simmel und Marcel Mauss (Paris: L'Harmattan). **Loïc Wacquant** ist Professor für Soziologie an der Universität Berkeley (Calif.) und verfasste mehrere Werke mit Pierre Bourdieu.

CHRISTIAN PAPILLOU

Bourdieu lesen

Einführung in eine Soziologie des Unterschieds

Mit einem Nachwort von Loïc Wacquant

[transcript]



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2003 transcript Verlag, Bielefeld

Lektorat: Klaus Latzel, Bielefeld

Umschlaggestaltung und Innenlayout:

Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-89942-102-7

Inhalt

Einleitung	7
Die drei Bedeutungen des Begriffs »Unterschied«	9
Émile Durkheim	10
Max Weber	17
Karl Marx	22
Ein konstruktivistischer Strukturalismus	27
Soziologische Erkenntnistheorie.	
Begrifflichkeit und Artikulationen	29
Die Bestimmung von Individualität	30
Die Bestimmung von Gesellschaft	35
Die individuelle Konstruktion von Gesellschaft	40
Die gesellschaftliche Konstruktion von Individualität	48
Die Gesellschaft der Individuen	51
Von der Grammatik der Praxis zur Praxis der Grammatik	56
Praxeologische Erkenntnis.	
Untersuchung in drei Feldern	59
Die Konstitution der differenzierten Identität von Feldern	60
Die Ordnung in den Feldern	63
Der Kampf in den Feldern	68
Die Reproduktion von Feldern	73
Das besondere Feld der Macht	74
Symbolische Gewalt	77

Französische Kontroversen	79
Raymond Boudon. Das Individuum als logische Grundeinheit .	80
Alain Touraine. Das engagierte Subjekt als kulturelles Projekt .	85
Alain Caillé. »Weder Holismus, noch Individualismus«	89
Weitere Positionen der Kritik	94
Relationismus	97
Anmerkungen	101
Nachwort von Loïc Wacquant:	
Eine Grammatik der Praxis im Handeln	107
Literatur	113
Zitierte Literatur	113
Empfehlenswerte Einführungstexte	121

Einleitung

Pierre Bourdieu (1930-2002) war einer der produktivsten zeitgenössischen Denker der Soziologie. Sein Werk zählt zu den im Fach meistzitierten, doch sein Einfluss reicht noch weit über den Bereich der Soziologie hinaus. Seine Arbeiten erweisen sich zunehmend als anschlussfähig für Nachbardisziplinen wie Kunst- und Literaturwissenschaft, Geschichte, Psychologie und Pädagogik (Bohn/Hahn 1999: 266ff.). Bourdieus internationale Anerkennung beschränkt sich jedoch nicht allein auf den Bereich der Wissenschaft. Als weltweit engagierter Intellektueller hat er darüber hinaus – wie wohl kein anderer – soziologische Erkenntnis als politische Aufklärung der Alltagspraxis wirksam gemacht. Die größte öffentliche Resonanz hat dabei sein Kampf gegen die neoliberale Globalisierung und das von ihr produzierte »Elend der Welt« (Bourdieu 1997a) erreicht.

In der wissenschaftlichen Rezeption gilt Bourdieus Werk als Synthese verschiedener Traditionen und Richtungen der Soziologie, aus denen heraus er eine innovative Theorie sozialer Praxis entwirft. Bourdieu hat in seinen Untersuchungen immer empirische Forschung und theoretische Reflexion eng miteinander verbunden, ob in der Ethnographie der kabyrischen Gesellschaft, der Soziologie des französischen Ausbildungssystems oder der Autopsie der Geschmacksdistinktionen. Er versteht seine Theorie als Versuch, sowohl den Bruch zwischen Logos und Praxis als auch die unproduktive Dichotomie von Subjektivismus und Objektivismus zu überwinden.¹

Zentrale Begriffe dieser Theorie wie etwa »Habitus«, »Kapital« oder »Feld« werden heute in einer Vielzahl von sozial- und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen verwendet. Was aber hält diese Begriffe zusammen? Welche immanente Logik führt zu ihren Bedeutungen? Und wie werden diese miteinander verknüpft? Kurz: Worin liegen die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Bourdieus Werk? Die vorliegende »Einführung in eine Soziologie des Unterschieds« versteht sich als Versuch, Bourdieu unter dieser Fragestellung zu lesen. Sie sieht im Begriff des »Unterschieds« das Grundprinzip seiner Erkenntnistheorie, in der »Unterschied« als Machtbeziehung konzipiert wird.

Um diesen Kern freizulegen, werde ich zunächst betrachten, wie Bourdieu in Auseinandersetzung mit zentralen Konzeptionen von Émile Durkheim (Solidarität), Max Weber (Sinn) und Karl Marx (Macht) seinen Begriff des Unterschieds aus der soziologischen Tradition entwickelt. Im zweiten Kapitel wird die Begrifflichkeit analysieren, mit der Bourdieu auf den erkenntnistheoretischen Ebenen von Individualität und von Gesellschaft die allgemeine soziale Logik der Unterschiede denkt: Akteur, Habitus, Kapital, Feld, sozialer Raum. Das dritte Kapitel untersucht, wie Bourdieu von dieser sozialen Logik in seinen Analysen des Literaturfeldes, des Wissensfeldes (hier des französischen Ausbildungssystems) und des Machtfeldes Gebrauch macht.

Das vierte Kapitel stellt drei mit Bourdieu konkurrierende Positionen der Soziologie vor, die in Frankreich wohlbekannt sind, im deutschsprachigen Raum aber eine vergleichsweise geringe Rolle spielen: die zeitgleich mit Bourdieu entwickelten erkenntnistheoretischen Perspektiven von Raymond Boudon (Individualismus), Alain Touraine (Aktionismus) und Alain Caillé (Sozialanthropologie der Gabe).

Das Buch schließt mit einer Anregung, Bourdieus Konzeption von »Unterschied« als Machtbeziehung auf neue Weise zu problematisieren, nämlich das Verhältnis von Beziehung und Macht seinerseits auf seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu befragen.

Mein besonderer Dank gilt Klaus Latzel (Bielefeld), dessen Kritik mir geholfen hat, dieses Buch zu schreiben, sowie Loïc Wacquant (Berkeley/Paris) für sein Nachwort zu diesem Band.

Die drei Bedeutungen des Begriffs

»Unterschied«

Der Kern von Bourdieus Erkenntnistheorie liegt im Begriff »Unterschied«. Dessen drei Bedeutungen als *Machtbeziehung* zwischen *Identität* und *Differenz* entwickelt Bourdieu in kritischer Diskussion der Werke Émile Durkheims, Max Webers und Karl Marx'.² In den Theorien dieser Klassiker findet Bourdieu wesentliche Elemente, die es ihm erlauben, seine Konzeption von »Unterschied« in der Tradition der Soziologie zu verankern und seine Erkenntnistheorie gleichzeitig als eine *soziologische* Erkenntnistheorie zu legitimieren. »Je stärker er [der Soziologe; CP] wissenschaftlich gerüstet ist, je besser er das von seinen Vorgängern – Marx, Durkheim, Weber und vielen anderen – akkumulierte Kapital an Begriffen, Methoden und Techniken zu nutzen weiß und je »kritischer« er ist, je subversiver die ihn antreibende unbewußte oder bewußte Intention ist, je größer sein Interesse ist, das in der sozialen Welt Zensierte, Verdrängte aufzudecken« (Bourdieu 1993: 22), umso überzeugender wird diese Legitimation ausfallen. Bourdieu greift in diesem Bemühen insbesondere auf Durkheims Konzeption von *Solidarität*, Webers Konzeption von *Sinn* und Marx' Konzeption von *Macht* zurück.

Émile Durkheim

Von den drei genannten Autoren ist Durkheim derjenige, auf den sich Bourdieu in seinem Werk am stärksten bezieht (vgl. Wacquant 1995). Durkheim ist bekanntlich der Gründervater der institutionellen Soziologie in Frankreich, die seither im methodologischen Begriff des sozialen Tatbestandes und allgemein in der Konzeption des sozialen Kollektivs als »Gesellschaft« ihre wissenschaftliche Besonderheit und Legitimität findet. Wie ist Gesellschaft möglich? Die Antwort Durkheims auf diese Frage ist wohlbekannt; sie besteht in zwei zentralen Begriffen, Solidarität und Zwang, deren Bedeutung Bourdieu diskutiert, um seine Konzeption des Unterschieds als Differenzierungsprinzip zu erarbeiten.

Solidarität

Solidarität ist bei Durkheim ein allgemeines Beziehungsprinzip, das die Verbindung bezeichnet, die das Individuum stärker oder schwächer mit der Gesellschaft einerseits wie auch mit der Natur andererseits verknüpft (Durkheim 1996: 73). Die erste Beziehung nennt Durkheim »soziale Solidarität«. Sie verweist darauf, dass »eine gewisse Anzahl von Bewußtseinszuständen allen Mitgliedern einer und derselben Gesellschaft gemeinsam ist« (Durkheim 1977: 150). Die Beziehung des Menschen mit der Natur wird als »reale Solidarität« bezeichnet, die »die Sachen direkt mit den Personen, aber nicht die Personen untereinander [verbindet]« (ebd.: 157). Reale Solidarität ist eine »negative Solidarität«, weil sie keine soziale Integration leistet. Soziale Solidarität dagegen integriert den Menschen in die Gesellschaft und wird deshalb »positive Solidarität« genannt (ebd.: 169f.). Durkheim unterscheidet weiterhin zwei Typen der positiven Solidarität: mechanische und organische Solidarität. Mechanische Solidarität verbindet das Individuum unmittelbar mit der Gesellschaft: »Die Solidarität, die aus den Ähnlichkeiten entsteht, erreicht ihr Maximum, wenn das Kollektivbewußtsein unser ganzes Bewußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt: aber in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null« (ebd.: 181f.). Das Individuum gehört dann der Gesellschaft wie ein »Ding« an (Durkheim 1996:

100). Organische Solidarität hingegen entsteht durch die soziale Arbeitsteilung. Dies setzt voraus, dass die Individuen »sich untereinander unterscheiden. [...] Das Kollektivbewußtsein muß also einen Teil des Individualbewußtseins frei lassen, damit dort spezielle Funktionen entstehen, die es nicht regeln kann. Je größer diese Region [des Kollektivbewußtseins; CP] ist, um so größer ist die Kohäsion, die aus dieser Solidarität entspringt« (Durkheim 1977: 17f.). Mechanische und organische Solidarität können zwar in der sozialen Wirklichkeit nebeneinander existieren. Konzeptionell bilden sie jedoch gegensätzliche Pole. Im Prozess der sozio-kulturellen Ausdifferenzierung dringt die organische Solidarität in jede soziale Beziehung ein und drängt die mechanische Solidarität an den Rand der alltäglichen sozialen Verhältnisse (ebd.: 222ff.). So löst beispielsweise die industrielle Arbeit das Handwerk ab, ohne es völlig zu ersetzen. Das Handwerk existiert weiter, aber eben nicht mehr als dominierende Form der Arbeit, sondern eher als Relikt, als hoch spezialisierte Arbeit oder (häufig traditionelles) Kunsthandwerk.

Wie schließt Bourdieu an diese Überlegungen an? Er spricht zwar nicht explizit von »Solidarität«, doch er greift Durkheims Schema auf, um es zu erweitern: Bourdieu sieht nicht nur eine funktional-quantitative Differenz, die zwischen den archaischen Gesellschaften der mechanischen Solidarität und den modernen Gesellschaften der organischen Solidarität besteht. Er verweist vielmehr auch auf eine qualitative Differenz von Solidarität: Der Differenzierungsprozess der modernen Gesellschaft produziert danach nicht nur funktional die Distribution und Spezialisierung der sozialen Akteure in die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche, sondern er hat darüber hinaus auch eine Ungleichheit zwischen diesen Akteuren zur Folge. Diese übernehmen nicht nur immer mehr gesellschaftliche Funktionen, sondern sie entwickeln auch eine spezifische Identität und entsprechend differenzierte Verhaltensweisen: »So kann man beobachten, Durkheim hat immer wieder daran erinnert, daß soziale Universen, die bei uns differenziert sind (wie Religion, Kunst, Wissenschaft), ursprünglich, das heißt in den archaischen und auch noch in vielen vorkapitalistischen Gesellschaften, noch undifferenziert sind, so daß man dort eine Polysemie und Multifunktionalität [...] des menschlichen Verhaltens beobachtet« (Bourdieu 1998: 148). Die im Zeitalter

der organischen Solidarität produzierten Differenzen dürfen dann nicht als neutrale Differenzen begriffen werden, sondern als Unterschiede im eingangs genannten Sinne. Der Begriff »Unterschied« verweist also auf den Differenzierungsprozess der modernen Gesellschaften. Zur weiteren Erläuterung des Differenzierungsprozesses greift Bourdieu auf den Begriff des »Zwangs« bei Durkheim zurück, den dieser als *A priori* seiner Soziologie wählte. Er kennzeichnet auch Durkheims Solidaritätsbegriff.

Zwang

Mit Zwang bezeichnet Durkheim den unilateralen Einfluss von Elementen der Gesellschaft (von Glaube, sozialer Praxis, kollektiven Vorstellungen, Gewohnheiten usw.) auf die Individuen (vgl. Durkheim 1996: XXI-XXII). Zwang ist die Grundform der »Macht« der sozialen Solidarität und im Allgemeinen die soziale Kraft der Gesellschaft gegenüber den Individuen: »Die erste Macht, die sich die Menschen als solche vorgestellt haben, scheint also die Macht gewesen zu sein, die die Gesellschaft über ihre Mitglieder ausübt. Die Überlegung bestätigt dieses Ergebnis der Beobachtung. Man kann in der Tat zeigen, warum uns dieser Begriff der Macht, der Wirksamkeit, der tätigen Kraft aus keiner anderen Quelle gekommen sein kann« (Durkheim 1981: 489f.). Bourdieu nimmt diese Konzeption des Zwangs auf, um zu erklären, wie der Unterschied als Differenzierungsprinzip eine Sozialordnung schafft, die die individuellen Wahrnehmungskategorien und die sozialen Kategorien harmonisiert: »Sichtbar wird hier, welchen entscheidenden Beitrag zur Wahrung der etablierten Sozialordnung der von Durkheim bezeichnete »logische Konformismus« leistet, d.h. die wechselseitige Abstimmung der Kategorien zur Wahrnehmung der sozialen Welt, die, angepaßt den Teilungen und Gliederungen der herrschenden Ordnung (und damit den Interessen der über sie Herrschenden) und gemeinsames Gut aller gleichsinnig strukturierten Bewußtseine, sich mit allem Schein objektiver Notwendigkeit aufzwingen« (Bourdieu 1982: 735).

Dieser Konformismus ist jedoch nicht nur ein logischer, wie er von Durkheim aufgefasst wurde. Er ist nicht nur das bloß funktionale Ergebnis der Sozialordnung, das durch den Differenzierungsprozess

in den modernen Gesellschaften institutionalisiert wird. Er schafft auch Unterschiede, indem der gesellschaftliche Zwang, den er voraussetzt, nicht von allen in gleicher Weise, sondern unterschiedlich erlebt, hingenommen und ausgeübt wird (Bourdieu 1998: 116ff.). Darum genügt es Bourdieu nicht, von »logischem Konformismus«, d.h. von einer nur funktionalen Anpassung der sozialen Akteure an den gesellschaftlichen Differenzierungsprozess und die durch ihn produzierte Sozialordnung zu sprechen, sondern er betont zudem einen sozio-logischen Konformismus der Anpassung an den Prozess der gesellschaftlichen Unterschiede.

So kann Bourdieu dank der Durkheim'schen Begriffe »Solidarität« und »Zwang« den Unterschied als Differenzierungsprozess – und im Allgemeinen: als Beziehungsprinzip der modernen Gesellschaft – konzipieren, indem er funktional-quantitative und qualitative soziale Differenzierung zusammendenkt, was Durkheim so nicht vermochte. Den Grund dafür sieht Bourdieu in Durkheims metaphysischer Konzeption von Gesellschaft, die er einer Kritik unterzieht. Ziel seiner Kritik ist es, den Begriff »Unterschied« in Bezug auf die Praxis zu konzipieren und damit die eigene erkenntnistheoretische Perspektive von derjenigen Durkheims abzusetzen. Bourdieu sucht also nach einer pragmatischen Fassung seines Begriffs des Unterschieds.

Konkrete Gesellschaft als Praxis der Unterschiede

Zu Anfang der *Reflexiven Anthropologie* (Bourdieu/Wacquant 1996a) definiert Bourdieu – ganz im traditionellen Sinne Auguste Comtes und Émile Durkheims – Soziologie als die Wissenschaft der Gesellschaft. Die »Gesellschaft« ist der Topos im Denken Durkheims, aus dem die Ideen des Kollektivs *sui generis*, der Gruppen, und der Beziehungen zwischen Individuen entstehen. »Wenn wir [...] die Natürlichkeit des sozialen Lebens behaupten, so geschieht das nicht deshalb, weil wir dessen Quelle in der Natur des Individuums finden, sondern weil es unmittelbar aus dem kollektiven Sein abzuleiten ist, das an sich ein Wesen *sui generis* darstellt« (Durkheim 1976: 203).³ Trotz seiner Affinitäten zu den Werken von Rousseau und Montesquieu, über die er seine lateinische Dissertation geschrieben hat (1892), betonte Durkheim, dass die Gesellschaft weder auf einem Konsens

beruht noch das Ergebnis der Verschränkung individueller Willen oder Interessen ist (Durkheim 1996: 180), sondern vielmehr als *Idee* zu begreifen sei: »Sie ist nur in dem Maße wirklich, als sie einen Platz im menschlichen Bewußtsein einnimmt« (Durkheim 1981: 469). Nach der Auffassung Durkheims hat die Gesellschaft eine unmittelbare und zwingende Kraft, die einseitig auf die Menschen wirkt. Diese Konzeption der Übermacht der Gesellschaft über die Individuen wird in der Tradition der Soziologie allgemein als holistisch bezeichnet. Der Holismus Durkheims gilt als »Soziologismus«. ⁴ Von diesem Soziologismus setzt Bourdieu sich ab.

Wie Durkheim versteht auch Bourdieu unter dem Objekt der Soziologie die »Gesellschaft«, aber er formuliert an diesem Punkt eine grundsätzliche Kritik. Nehmen wir an, so Bourdieu, dass die Gesellschaft, wie Durkheim sie konzipiert, die zwingende Substanz ist, die jeder in sich tragen muss. Wenn also die Gesellschaft an sich schon wirkend ist und soziale Differenzierung selbsttätig produziert, dann wäre ein Beziehungsbegriff, wie der der Solidarität, und im Allgemeinen ein Beziehungsprinzip, das soziale Differenzierung erklären könnte, überflüssig. Dann aber verlören die beiden Begriffe der mechanischen und der organischen Solidarität ihre theoretische *raison d'être* und ihre Produktivität für die soziologische Erkenntnistheorie. Und im gleichen Zuge würde das Beziehungsprinzip der sozialen Differenzierung auf eine bloße Tatsache der Entwicklung moderner Gesellschaften reduziert.

Das hat zwei Folgen: Erstens kann die Soziologie Durkheims die sozialen Phänomene nicht unter Berücksichtigung ihrer *Beziehungen in der Wirklichkeit* begreifen ⁵, sondern nur unter dem »ewigen Gesetz« der Allgemeinwirkung einer metaphysischen Gesellschaftsidee (vgl. Bourdieu 1993: 91). Und zweitens ist die Erkenntnistheorie Durkheims zu einem naiven Realismus gezwungen, der sich, »statt bei den Relationen anzusetzen, an die Realitäten hält, in denen diese sich auf der Erscheinungsebene manifestieren« (Bourdieu 1998: 28). Die Wirklichkeit, die uns als *reale* Wirklichkeit gilt, ist jene, die aus den Beziehungen der Akteure entsteht. Gesellschaft ist darum für Bourdieu nur als konkrete Gesellschaft möglich, d.h. als praktische Konstruktion aufeinander bezogener sozialer Akteure (ebd.: 99).

Konstruktion praktischer Unterschiede

Die Unterschiede und die sozial-individuellen Identitäten und Differenzen, auf die der Begriff »Unterschied« verweist und die er miteinander verbindet, entstehen also nicht aus einem als *a priori* gesetzten Kollektiv. Sie hängen vielmehr von den Konstruktionsprozessen der sozialen Akteure ab, in denen sie als praktische Unterschiede erst produziert werden. Ansonsten blieben die Begriffe »Unterschied«, »Identität« und »Differenz« bloße soziologische Artefakte, etwas, das nur im Kopf der Soziologen existiert, ohne Bezug auf alltägliche Beziehungen, auf existierende Individuen oder Gruppen (Bourdieu 1998: 50).⁶ Bourdieu kritisiert die methodologische Auffassung Durkheims, die sozialen Tatbestände als »Dinge« zu behandeln, weil auf diese Weise die praktische Konstruktion der Unterschiede verfehlt würde: »Die berühmte Vorschrift Durkheims, ›soziale Tatsachen wie Dinge [zu] behandeln«, enthält ihre eigene Negation: Es liegt auf der Hand, daß es unnötig wäre, mit großem Getöse ein solches methodologisches Manifest zu verkünden, würde die Alltagswahrnehmung, selbst eine soziale Tatsache und zugleich an der Hervorbringung der sozialen Tatsache beteiligt, tatsächlich die sozialen Tatbestände so behandeln, wie die Wissenschaft es wünscht« (Bourdieu 1982: 398f., Fußnote 30).

»Die sozialen Tatbestände so behandeln, wie die Wissenschaft es wünscht«, bedeutet nach Bourdieu, die sozialen Tatsachen als *praktische Konstruktionen* zu verstehen und diese Konstruktionen unter dem Beziehungsprinzip des Unterschieds zu begreifen, d.h. in der Verbindung von Identitäten und Differenzen. Damit argumentiert Bourdieu jenseits des Dualismus zwischen einer objektiven und einer subjektiven erkenntnistheoretischen Ebene. Diesen Dualismus zu überwinden, nennt er die »wichtigste Absicht« seiner Arbeit (Bourdieu 1992b: 137). Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit⁷ bedeutet, dass die subjektiven Eigenschaften von Individualität objektive Differenzen in den praktischen Beziehungen schaffen (siehe unten Kapitel 2), und dass diese objektiven Differenzen wiederum die subjektiven Identitäten strukturieren. Zum Beispiel hängt die Bedeutung des Wortes »Wasser« nicht von der chemischen Synthese von Wasserstoff und Sauerstoff ab, sondern vom Gebrauch dieses Wortes in unseren alltäg-

lichen sozio-kulturellen Verhältnissen. Die Objektivität von »Wasser« wirkt in unserem Sprachgebrauch mit unserer Subjektivität zusammen. Sie verbindet sich mit der subjektiven Erfahrung des Wassers, und die daraus entstehende Bedeutung kann von Fall zu Fall unterschiedlich sein. Jeder weiß eben, was ihm »Wasser« eigentlich bedeutet. Objektivität und Subjektivität sind also nur in praktischen Beziehungen der sozialen Akteure möglich und verständlich, d.h. für Bourdieu: in gemeinsam konstruierten Unterschieden begründet.

Relationale Wahrheit

Nach Durkheims Auffassung werden Individuen und Gruppen von einer transzendentalen Gesellschaft beherrscht – verstanden als ein Sammelbecken der sozio-kulturellen Kategorien, mittels derer sie die Welt begreifen und klassifizieren. Das »Kollektivgefühl« enerviert individuelles Bewusstsein »spontan« und von »außen« und gibt das Material und die Elemente vor, um soziales Leben konkret zu gestalten (Durkheim 1976: 157ff.). Diese enervierende »Kraft« der Gesellschaft (Durkheim 1981: 493ff.) lässt Bourdieu nicht mehr in der metaphysischen Figur der Gesellschaft entstehen. In seiner Konzeption gründet sie vielmehr in der praktischen Konstruktion sozialer Unterschiede, die die subjektiven Mentalstrukturen mit der Objektivität menschlicher Beziehungen vermittelt: »Dies ist die Grundlage der spezifischen Ontologie der sozialen Gruppen (Familien, Ethnien oder Nationen): Da sie sowohl in die Objektivität der sozialen Strukturen als auch in die Subjektivität der objektiv auf diese abgestimmten mentalen Strukturen eingegangen sind, präsentieren sie sich der Erfahrung, obgleich sie das Produkt von Konstruktionsakten sind, [...] mit der Undurchlässigkeit und Widerständigkeit von Dingen« (Bourdieu 1998: 129). So bestimmt z.B. die Familie als soziale Gruppe die subjektive Idee von Familie; diese Idee wiederum bestimmt die konkrete Existenz und die praktische Relevanz der sozialen Gruppe Familie für die Akteure (vgl. Bourdieu 1998).

Damit bricht Bourdieu mit dem Wahrheits-Korrespondenz-Verhältnis zwischen Ideen und Wirklichkeit, das Durkheim anhand der aristotelischen Logik noch verteidigte (Durkheim 1981: 196ff.). Weder gleicht das Wort der Sache, noch erschafft es sie. Die Soziolo-

gie Bourdieus interessiert sich nicht mehr für die Wahrheit der Wörter und ihre Korrespondenz zur Wirklichkeit, sondern für die konstruierten Bedeutungen der Wirklichkeit, deren Wahrheit in diesem Konstruktionsprozess selbst liegt (vgl. Bourdieu 1990). Die Korrespondenz der Bedeutungen liegt also im gesellschaftlichen Beziehungsprinzip des Unterschieds. Wenn die Akteure sich durch Unterschiede aufeinander beziehen, dann produzieren sie dabei immer auch *Sinn*. Der Begriff »Unterschied« setzt also zugleich *Sinn* in der praktischen Konstruktion der Gesellschaft voraus. An diesem Punkt greift Bourdieu auf das Werk Max Webers zurück.⁸

Max Weber

Das soziologische Werk Webers unterscheidet sich von der Soziologie Durkheims in einem zentralen Punkt. Nach Weber zielt die Grundfrage der Soziologie auf das Handeln: »Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will« (Weber 1972: 1). Handeln definiert Weber als »menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) [...], wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden« (ebd.; Hervorhebung im Original). Mit seiner Definition von Soziologie macht Weber deutlich, dass diese nicht mit einer *Idee der Gesellschaft* zu beginnen habe, sondern mit den handelnden Akteuren, und zwar mit den Individuen, »da diese allein für uns verständliche Träger von sinnhaft orientiertem Handeln sind« (ebd.: 6). Die Soziologie Webers wird deshalb auch als »methodologischer Individualismus« bezeichnet.⁹ Mit der Definition von »Handeln« präzisiert Weber das Objekt soziologischer Untersuchung. Seine verstehende Soziologie interessiert sich für den »subjektiven« Sinn, den die Akteure mit ihrem Handeln verbinden. Was bedeutet in diesem Zusammenhang Sinn?

Sinn zwischen Erkenntnistheorie und Praxis

Weber versteht unter Sinn eine Kategorie der soziologischen Erkenntnistheorie und einen Tatbestand der Praxis, den er auf die Subjektivität der Akteure bezieht. Er verweist damit auf Phänomene, die entweder »typische« oder »tatsächliche« Erscheinungen vom »subjektiv gemeinten Sinn« im Kern des Handelns sind (Weber 1972: ff.). Weber will damit nicht sagen, dass der Soziologe nach einem »objektiv ›richtigen‹ oder einem metaphysisch ergründeten ›wahren‹ Sinn« suchen soll (ebd.). Seine Aufgabe liege vielmehr darin, diesen subjektiven Sinn des Handelns zu *verstehen* und zu *deuten*: »Wir verlangen die Interpretation auf den ›Sinn‹ des Handelns hin« (Weber 1988: 69). Wie soll diese Interpretation durchgeführt werden?

Nach Weber muss zunächst klar zwischen einer erkenntnistheoretischen Konzeption vom Sinn des Handelns und der praktischen Erscheinung dieses Sinns unterschieden werden. Auf der Ebene der Erkenntnistheorie ist Handeln verstehbar, weil und insofern es einen Sinn hat. Auf der Ebene der Praxis ist der Sinn des Handelns in seiner Totalität jedoch schwer zu begreifen und keineswegs immer vollkommen verständlich. »Verstehbare und nicht verstehbare Bestandteile eines Vorgangs sind oft untermischt und verbunden« (Weber 1972: 2). Sie unterscheiden sich nach der »Evidenz des Verstehens« (ebd.). Nach Weber sind die verständlichsten Handlungen diejenigen, die der Wissenschaftler als rationale Handlungen rekonstruieren kann. Diese Rekonstruktion setzt voraus, dass das Handeln Zwecke hat, die die Akteure mit verschiedenen Mitteln zu erreichen suchen. »Jede Deutung eines derart rational orientierten Zweckhandelns besitzt – für das Verständnis der angewendeten Mittel – das Höchstmaß von Evidenz« (ebd.). Handeln, das nicht nach diesem Muster der Zweckrationalität verständlich ist, ist entweder wertrationales, affektuelles oder traditionelles Handeln, dessen »Sinnzusammenhänge [...] am übersehbarsten als ›Ablenkungen‹ von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt« (ebd.) werden können. Weber begreift diese Pluralität des Sinns von Handeln, die Pluralität von Handeln selbst und die verschiedenen Weisen des Verstehens vom Sinn des Handelns als dessen »Sinnzusammenhänge«, »deren Verstehen wir als ein Erklären des tatsächlichen Ablaufs des Handelns

ansehen« (ebd.: 4). Die Erklärung des Soziologen muss darum den Sinnzusammenhang erfassen, in den »ein aktuell verständliches Handeln hineingehört« (ebd.).

Webers Frage ist also nicht: Was *ist* Sinn?, sondern: Wie kann der Sinn des Handelns soziologisch konzipiert werden? Auch Bourdieu fragt nicht danach, was Sinn »objektiv« bedeutet. Seine Konstruktion von Sinn fällt jedoch anders aus als die Webers.

Subjektiver Sinn und praktischer Sinn

Wenn Weber von subjektivem Sinn spricht, verweist er nicht auf den psychologischen Sinn des Handelns, sondern auf Handlungsmotive und -gründe. »Motiv« heißt bei Weber »ein Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter ›Grund‹ eines Verhaltens erscheint« (Weber 1972: 5). Als erkenntnistheoretische Kategorie verweist Sinn allgemein auf die »einzelnen Personen«, die zweckrational, bewusst oder unbewusst, nach Werten oder Affekten usw. handeln (ebd.: 6). Der Soziologe muss Begriffe konstruieren, die sinnadäquat sind. Dafür muss er Handeln so konzipieren, *als ob* es »tatsächlich bewußt sinnorientiert verliefe« (ebd.: 11). Jedoch: Ein »wirklich effektiv, d.h. voll bewußt und klar, sinnhaftes Handeln ist in der Realität stets nur ein Grenzfall« (ebd.: 10).

Bourdieu würde dieser Position Webers zunächst zustimmen. Auch für ihn sind den Akteuren Sinn und Zwecke ihres Handelns selten voll bewusst. »Der Logozentrismus und Intellektualismus der Intellektuellen [...] haben die Einsicht verhindert, daß wir Menschen, laut Leibniz, ›in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten sind« (Bourdieu 1982: 740). Aber dieser Tatbestand hat nicht nur mit der Komplexität und der Vielfalt von Sinn oder mit der Pluralität des Handelns zu tun. Nach Bourdieu ist er primär in der praktischen Situation der Akteure begründet. Damit kritisiert Bourdieu die individualistische Erkenntnistheorie Webers, dessen Trennung zwischen Sinn und Handeln, mit der Handeln von Verhalten unterschieden wird, er nicht nachvollzieht. Für Bourdieu sind Sinn und Handeln vielmehr gleichermaßen »praktisch« – die Akteure »stehen nicht wie Subjekte vor einem Objekt [...]; sie sind, wie man so sagt, ganz bei der Sache (ganz bei dem, was sie zu tun haben): Sie sind präsent für das,

was zu kommen hat, zu tun ist, was ihre Sache (griechisch *pragma*) ist, ein unmittelbares Korrelat der Praxis (*praxis*), das keine gedankliche Setzung, kein planvoll ins Auge gefasstes Mögliches ist, sondern etwas, das angelegt ist in der Gegenwart des Spiels« (Bourdieu 1998: 144).

Mit dem Wort »Spiel« verweist Bourdieu auf die verschiedenen Bereiche der sozialen Wirklichkeit (»die sozialen Universen«; ebd.: 146), in denen die Akteure Sinn entwickeln. Er spricht darum nicht von subjektivem Sinn, sondern vom »Sinn für das Spiel« (ebd.: 148). »Die Akteure, die um der jeweiligen Ziele willen aufeinander einschlagen, können von diesen Zielen besessen sein. Sie können für diese Ziele zu sterben bereit sein, unabhängig von jedem Gedanken an finanzielle, karrierebezogene oder sonstige spezifische Profite« (ebd.: 147f.). Damit betont Bourdieu, dass »Sinn« zwar auch »subjektiver Sinn« bedeutet, aber nicht auf den Akteur bezogen werden soll, sondern auf dessen konkrete soziale Situation in der Gesellschaft, d.h. in den Spielen, an denen er teil hat, zu suchen sei. Sinn wird verstanden als ein »erworbenes Präferenzensystem, ein System von Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien [...], von dauerhaften kognitiven Strukturen [...] und von Handlungsschemata, von denen sich die Wahrnehmung der Situation und die darauf abgestimmte Reaktion leiten läßt« (ebd.: 41). Erkenntnistheoretisch lässt er sich als »Praxis-sinn« definieren.

Praktischer Sinn und sinnhafte Unterschiede

Durch die Konzeption des »praktischen Sinns« setzt Bourdieu das Ziel seiner Erkenntnistheorie von derjenigen Webers ab. Nach Weber soll die Untersuchung über Sinn ein Klassifikationssystem von Sinn und Handeln ergeben, aus dem sich eine soziologische Begrifflichkeit entwickeln lässt. Weber versucht, eine »Ausdrucksweise zu formulieren, was jede empirische Soziologie tatsächlich meint, wenn sie von den gleichen Dingen spricht« (Weber 1972: 1). Wo Weber eine Begriffsklärung im Dienste einer soziologischen Kasuistik des Sozialen schaffen will, zielt Bourdieu darauf ab, eine Art von »Psychoanalyse des Sozialen« (Bourdieu 1982: 31; 1993: 27) anzubieten. Die soziologische Erkenntnistheorie soll dazu dienen, »verborgene und manchmal

verdrängte Dinge« aufzudecken (Bourdieu 1993: 20). Mit Hinweis auf Gaston Bachelard sagt Bourdieu: »Wissenschaft gibt es nur vom Verborgenen« (ebd.: 22). Er stimmt Weber darin zu, dass die sinnhaften und sinnfremden Komponenten des Handelns – also die einer verstehenden Soziologie greifbaren bzw. nicht greifbaren subjektiven Elemente des Handelns – im Handeln vermischt sind. Der »praktische Sinn« bei Bourdieu setzt dies ebenfalls voraus. Aber dieser Begriff soll nicht zur Klärung der Sprache der Soziologie führen, sondern zur Klärung der Sprache der Praxis. »Sie [die Soziologie; CP] verweist auf die objektiven Bedingungen, die vereinigt sein müssen, damit diese oder jene soziale Praktik wirksam werden kann. [...] Sie darf nicht vergessen, daß, damit das Ganze funktioniert, der Akteur glauben muß, selbst Prinzip der Wirksamkeit seines Handelns zu sein« (ebd.: 32). Hier findet sich wieder, was mit dem Ausdruck »Sinn für das Spiel« gemeint war. Der Sinn entsteht aus den sozialen Beziehungen. Er ist ein Konstrukt von Akteuren, die aufeinander und auf gesellschaftliche Bereiche bezogen sind. Diesen Praxissinn kann der Soziologe begreifen, wenn seine erkenntnistheoretische Konstruktion die Prinzipien und Bedingungen der Konstruktionsarten (auf einer *individuellen* Ebene) und der Formen dieser gemeinsamen Konstruktion (auf einer *gesellschaftlichen* Ebene) erfasst. Der praktische Sinn entsteht in der Beziehung zwischen der sozialen Identität und den Differenzen der Akteure, d.h. in ihren Unterschieden, deren Wirkung durch die Konstruktion der sozialen Wirklichkeit Sinn erhält. Das methodologische Interesse der Soziologie liegt also nicht in der verstehenden Rekonstruktion der Motivationen und Gründe des Handelns, sondern im Begreifen des praktisch-sinnhaften Bezugs der individuellen und sozialen Unterschiede sowie der Prinzipien ihrer Strukturierung, auf denen die Konstruktion der Gesellschaft beruht.

Die aufgezeigten Differenzen bedeuten jedoch nicht, dass Bourdieu sich von Weber vollständig entfernt hat. In einem wichtigen Punkt stimmt er dessen methodologischem Programm zu: Auch Bourdieu geht davon aus, dass der Soziologe seine Erkenntnistheorie anhand empirischer Analysen und statistischer Modelle verifizieren muss, um zu prüfen, ob sie die Erfahrung sozialer Akteure adäquat begreifen lässt. Wie Weber¹⁰ verfolgt auch Bourdieu im Rahmen seiner Typenmethodologie eine wissenschaftlich-kritische Konstruk-

tion sozialer Praxis: »Konstruiert man den sozialen Raum, diese unsichtbare, nicht herzeigbare und nicht anfaßbare, den Praktiken und Vorstellungen der Akteure Gestalt gebende Realität, gewinnt man damit zugleich auch die Möglichkeit, theoretische Klassen von größtmöglicher Homogenität in bezug auf die beiden Hauptdeterminanten der Praktiken und aller sich aus ihnen ergebenden Merkmale zu konstruieren. [...] Eben diese Trennschärfe der Klassifikation aber birgt die Gefahr, daß man theoretische Klassen, fiktive Gruppierungen, die nur auf dem Papier bestehen, kraft einer im Kopfe gefällten Wissenschaftlerentscheidung als reale Klassen wahrnimmt, als reale, in der Realität als solche bestehende Gruppen« (Bourdieu 1998: 23).

Mit dieser Konzeption der soziologischen Erkenntnistheorie behält Bourdieu eine grundsätzliche Inspiration Webers bei: Es gibt kein unmittelbares Verhältnis zwischen der Analyse des Soziologen und der Wirklichkeit. Der Soziologe muss jedoch, so Bourdieu, ein Instrumentarium entwickeln, das ihm erlaubt, ein ›Bild‹ der Gesellschaft zu konstruieren, das nicht nur wissenschaftlich überzeugt, sondern gleichzeitig Möglichkeiten politischer Praxis aufzeigt. »Indem man bewußt mit der Logik der sozialen Welt spielt, kann man die Möglichkeiten sich ereignen lassen, die in dieser Logik nicht angelegt scheinen. Wirkliches politisches Handeln besteht darin, sich der Kenntnis des Wahrscheinlichen zu bedienen, um die Chancen des Möglichen zu vergrößern« (Bourdieu 1993: 45).

Diese Auseinandersetzung mit Webers Theorie des Sinns bereitet den Weg für Bourdieus Beschäftigung mit der Sozialphilosophie von Marx, aus der heraus er die normative Eigenschaft seines Begriffs »Unterschied« als Bezeichnung einer *Macht*beziehung zwischen Identität und Differenz entwickelt.¹¹

Karl Marx

Marx konzipiert Macht in sozial-anthropologischer Perspektive als Fähigkeit des Menschen, nicht nur »dies und jenes zu meiden«, sondern »seine wahre Individualität geltend zu machen« (Marx 1972a: 138). Diese Fähigkeit ist jedoch abhängig von der Entwicklung sozialer Machtverhältnisse: »Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist,

so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen« (ebd.). Wesentlich ist hier die Rolle der Arbeitsteilung, die für Marx Bedingung der Differenzierung der Gesellschaften ist und als »eine der Hauptmächte der bisherigen Geschichte« (Marx 1969: 46) gilt. Marx versteht Arbeitsteilung jedoch nicht wie Durkheim als funktionalen Differenzierungsprozess der Gesellschaften innerhalb des Kontinuums von mechanischer und organischer Solidarität. Für ihn liegt die Arbeitsteilung in der praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur begründet. Die erste Form der Arbeitsteilung ist diejenige zwischen den Geschlechtern. Sobald aber die Menschen beginnen, ihre Lebensmittel zu produzieren, entwickeln sie auch die Produktivkräfte. Jede qualitativ neue Produktivkraft führt zu einer neuen Ausbildung der Arbeitsteilung. Damit gehen nicht nur funktionale Ungleichheiten einher, sondern daraus entstehen auch soziale Ungleichheiten und Machtverhältnisse, die sich in der Entwicklung von Eigentums- und schließlich von Klassenverhältnissen niederschlagen.

Von der sozialen Macht zum Kampf

Marx begreift diesen Prozess als dialektische Entwicklung im Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen. Durch die Erfahrung ihrer Klassenlage werden sich die unterdrückten Klassen der Widersprüche der Arbeitsteilung bewusst. Sie geraten in Bewegung zum Kampf gegen die soziale Macht: »Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen« (Marx/Engels 1972c: 462).

In der modernen Gesellschaft, die geprägt ist von dem durch die industrielle Revolution verursachten Antagonismus zwischen der besitzenden Klasse der Bourgeoisie und dem besitzlosen »modernen Proletariat« (Marx 1972b: 141), gewinnt dieser Kampf eine besondere

Bedeutung. Der Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie zielt auf eine kommunistische Ordnung, in der »die Arbeit nicht mehr in Kapital, Geld, Grundrente, kurz, in eine monopolisierbare gesellschaftliche Macht verwandelt werden kann, d.h. [...] wo das persönliche Eigentum nicht mehr in bürgerliches umschlagen kann« (Marx 1972c: 477). Dieser Kampf wird zu einem »Kampf ums Dasein«, in dem »die Leitung der gesellschaftlichen Produktion und Verteilung der dazu unfähig gewordenen herrschenden Kapitalistenklasse abgenommen und der produzierenden Masse übertragen wird« (Engels 1962: 565f.). Kämpfe entwickeln sich des Weiteren nicht nur zwischen Bourgeoisie und Proletariat, sondern auch innerhalb der Bourgeoisie selbst, da deren Reichtum nicht nur »unter Schaffung eines stets wachsenden Proletariats«, sondern auch »unter fortgesetzter Vernichtung des Reichtums einzelner Glieder dieser Klasse« (Marx 1971: 141) erzeugt wird.

Bourdieu folgt der Marx'schen These eines permanenten gesellschaftlichen Kampfes. Auch er begreift die soziale Wirklichkeit als ein Verhältnis dauernder Auseinandersetzungen: »Gegenstand der Sozialwissenschaft ist eine Wirklichkeit, die alle individuellen und kollektiven Kämpfe umfaßt, welche die Wirklichkeit bewahren oder verändern wollen« (Bourdieu 1987: 258). Aber dieser Kampf ist für Bourdieu nicht nur durch die ökonomische Lage gesellschaftlicher Klassen bedingt.

Kampf um Unterscheidung

Bei Marx und Engels wird der Arbeitsteilung ein exklusiv ökonomischer Sinn zugeschrieben, indem sie als ökonomische Spezialisierung aufgefasst wird, bewirkt durch die produktiven Tätigkeiten der Menschen und durch die Ausbildung des Besitzes von Produktionsmitteln. Die darin von Individuen und Klassen entwickelten Interessen verstehen Marx und Engels als sozio-ökonomisch motiviert.

Bourdieu konzipiert die Logik des Kampfes zunächst sehr ähnlich: Der gesellschaftliche Kampf existiert, weil es Klassen gibt, die die soziale Macht besitzen und sich andere Klassen unterwerfen. Aber vom Kampf sind nicht nur antagonistische Klassen betroffen, sondern alle Individuen und alle sozialen Gruppen der Gesellschaft. Denn Bour-

dieu konzipiert soziale Macht nicht nur als sozio-ökonomische Macht, sondern als gesellschaftliche Macht. Weiterhin: Die Macht ist zwar eine soziale Macht – und ist damit nahe beim sozial-anthropologischen Konzept von Marx; sie ist aber gleichzeitig eine Macht der Einzelnen, sich von den anderen Akteuren zu unterscheiden und diese Unterscheidung gesellschaftlich bedeutend zu machen (vgl. Bourdieu 1987: 249). Die Dynamik des gesellschaftlichen Kampfes wird nicht mehr im ökonomischen Primat von Besitzenden/Besitzlosen gedacht, sondern im gesellschaftlich umkämpften Privileg der Definitionsmacht der sozial-individuellen Unterschiede ausgemacht. Obwohl Bourdieu keine explizite Definition von Macht formuliert, findet er den Kern des Begriffs im Unterschied: Macht besteht darin, die eigene *Differenz* in der Gesellschaft geltend zu machen, womit sie in der Gesellschaft *Sinn* macht. Diese Differenz macht dann Sinn, wenn sie von den anderen Akteuren anerkannt wird.

Gesellschaftliche Generalisierung von Macht und die Relativierung des Klassenkampfes

Macht wirkt in jeder sozialen Beziehung, in jedem Unterschied, der die Anerkennung durch die anderen verlangt, um als sinnhafte Differenz in der Gesellschaft zu gelten. Mit dieser Verallgemeinerung von Macht kritisiert Bourdieu das Bild des Klassenkampfes bei Marx und Engels. Diese leugnen, dass die Arbeiterklasse die bürgerliche Herrschaft anerkennt, die aber nur als anerkannte Herrschaft praktisch wirksam sein und gestürzt werden kann. Anders formuliert: Marx und Engels vernachlässigen das subjektive Wahrheitsmoment, die sinnhafte Facette der Differenzen, der Macht und des Klassenkampfes, der die gegenseitige Anerkennung der Einsätze und der Regeln des Kampfes durch die beteiligten Klassen voraussetzt. Darum sagt Bourdieu: »Marx hat aus seinem Modell die subjektive Wahrheit der sozialen Welt eliminiert und gegen sie die objektive Wahrheit dieser Welt als Kräfteverhältnis gestellt. Wäre nun aber die soziale Welt auf ihre Wahrheit als Kräfteverhältnis reduziert, wäre sie nicht auch als legitim anerkannt, würde das Ganze nicht funktionieren. Die subjektive Vorstellung der sozialen Welt als legitime gehört mit zur vollständigen Wahrheit dieser Welt« (Bourdieu 1993: 25).

Mit dem Wort »legitim« bezeichnet Bourdieu »eine Institution oder eine Handlung oder ein[en] Brauch, der herrscht und als herrschender nicht erkannt, also stillschweigend anerkannt wird« (ebd.: 105); oder anders gewendet: eine Definition von Unterschied, die von der Mehrheit der Akteure einer sozialen Gruppe oder einer Gesellschaft angenommen wird, d.h. für sie Sinn macht, und als »gültige Definition« des Unterschieds für diese Gruppe gilt, d.h. sie sinnhaft von anderen Gruppen differenziert.

Nehmen wir ein fiktives Beispiel. Ich trage eine Tätowierung auf dem Arm. Zwar denken meine Freunde ähnlich wie ich, dass es heute kein Problem mehr ist, seinen Körper in der Öffentlichkeit zu zeigen. Die Tätowierung jedoch können einige von ihnen nicht verstehen. Aber kann mir das nicht egal sein, wenn ich sie schön finde? »Schön« gilt hier als Definition meines Unterschieds, tätowiert zu sein, die für mich Sinn macht, und die mich darin von anderen unterscheidet. »Meine Tätowierung schön finden« ist auch eine Machtstellung gegenüber denjenigen, denen Tätowierungen nicht gefallen, d.h. die mein gesellschaftliches Recht, zu sein, wie ich bin, bestreiten können, die also meine Definition dieser Eigenschaft meiner Person und im Weiteren dessen, was ich als Unterschied, als differenzierte Identität bedeute, nicht anerkennen wollen.

Nach Bourdieu muss eine soziologische Erkenntnistheorie die ganze Vielfalt der Erscheinungsformen von Macht begreifbar machen. Der Begriff »Unterschied« gibt ihm die Basis dafür. Die Aufgabe einer kritischen, politisch-engagierten Soziologie liegt für ihn jetzt nicht mehr in der bloßen Betrachtung des Klassenkampfes, sondern in der wissenschaftlichen Analyse der Strukturen sozialer Machtdynamik, d.h. in der Untersuchung der Definitions- und Verteilungsprozesse der sozial-individuellen Unterschiede, also der Klassifikationen, die die Akteure konstruieren und die die Gesellschaft strukturieren. »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« (Bourdieu 1998: 25). Damit gibt es so viele Klas-

sen, wie es Gruppen von sozialen Akteuren gibt, die sich in der Definition eines besonderen sozial-individuellen Unterschieds treffen, also Ähnlichkeiten in der Wahrnehmung und Klassifikation eines bestimmten (gesellschaftlichen) Gegenstandes oder Ereignisses aufweisen. Der Definitionsprozess – also das Erkennen eines Unterschieds – geschieht nach Mustern wie: gut/schlecht, schön/nicht schön, wichtig/unwichtig, grob/fein usw. Hierfür müssen die Akteure nicht zusammenleben oder einander bekannt sein. Eine Klasse kann z.B. auch die Gruppe derjenigen sein, die gern Bordeaux trinkt und sich von einer anderen Gruppe unterscheidet, die lieber Chardonnay genießt und diesen für »feiner« (Machtmerkmal des Unterschieds) als Bordeaux hält.

Ein konstruktivistischer Strukturalismus

Die Aufnahme und produktive Anverwandlung klassischer Grundbegriffe der Soziologie von Durkheim, Weber und Marx erlauben es Bourdieu, sein erkenntnistheoretisches Prinzip des Unterschieds in seinen drei Bedeutungen zu begründen. Der Unterschied ist das Prinzip der konstruierten Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz, die die Gesellschaft strukturieren. Daraus erklärt sich das Etikett der Erkenntnistheorie Bourdieus, die er selbst einen »konstruktivistischen Strukturalismus« nennt: »Hätte ich meine Arbeit in zwei Worten zu charakterisieren, das heißt, wie es heute oft geschieht, sie zu etikettieren, würde ich von strukturalistischem Konstruktivismus oder von konstruktivistischem Strukturalismus sprechen [...]. Mit dem Wort ›Strukturalismus‹ oder ›strukturalistisch‹ will ich sagen, daß es in der sozialen Welt selbst – und nicht bloß in den symbolischen Systemen, Sprache, Mythos usw. – objektive Strukturen gibt, die vom Bewußtsein und Willen der Handelnden unabhängig und in der Lage sind, deren Praktiken oder Vorstellungen zu leiten und zu begrenzen. Mit dem Wort ›Konstruktivismus‹ ist gemeint, dass es eine soziale Genese gibt einerseits der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, die für das konstitutiv sind, was ich Habitus nenne, andererseits der sozialen Strukturen und da nicht zuletzt jener Phänomene, die ich als Felder und als Gruppen bezeichne, insbesondere

die herkömmlicherweise sogenannten sozialen Klassen« (Bourdieu 1992b: 135). Diese Erkenntnistheorie entwickelt Bourdieu weiter, indem er das Prinzip des Unterschieds systematisch auf die Individualität, die gesellschaftlichen Bereiche und die Gesellschaft selbst bezieht.

Soziologische Erkenntnistheorie.

Begrifflichkeit und Artikulationen

Wenn die soziale Wirklichkeit als Summe von praktisch konstruierten Beziehungen verstanden werden kann, dann gilt der Unterschied bei Bourdieu als *primum relationis*, d.h. als Grundbedingung dieser Konstruktion – und damit gleichsam als Individualitäts- sowie als Gesellschaftsprinzip. Der Unterschiedsbegriff in seinen drei Bedeutungen kann dann auf zwei erkenntnistheoretischen Ebenen entwickelt werden, auf der Ebene der Individualität (des sozialen Akteurs) und auf der Ebene der Gesellschaft (des sozialen Raums), die Bourdieu als Ensemble von gesellschaftlichen Bereichen (sozialen Feldern) fasst.

Nach Bourdieu können die Individuen soziologisch als soziale Akteure beschrieben werden, die die Unterschiede verkörpern und repräsentieren, welche sie aus ihrem ursprünglichen sozialen Milieu »geerbt« haben und die sie in Bezugnahme auf und gegenüber anderen Akteuren in Gesten, Worten, Attitüden usw. symbolisieren. Diese Unterscheidungen spiegeln die relationale Struktur der Gesellschaft und ihrer Bereiche wider und erlauben dem Soziologen, die Grundlogik der sozialen Wirklichkeit zu verstehen und zu erklären. Bourdieu fasst die gesamte Artikulation seiner soziologischen Erkenntnistheorie in der folgenden Formel zusammen:

$$[H \times K] + F = \text{Praxis}$$

In dieser Formel steht H für Habitus, K für Kapital(ien) und F für Feld(er) (vgl. Bourdieu 1982: 175). Sie enthält die wesentlichen Begriffe seiner Erkenntnistheorie. Die Begriffe »Habitus« und »Kapital« bezeichnen bei Bourdieu die wechselseitige Dynamik von Individualität und Gesellschaft (bzw. den gesellschaftlichen Bereichen) – also: wie Gesellschaft aus den Beziehungen der sozialen Akteure konstruiert wird, aber auch umgekehrt, wie die Akteure von der Gesellschaft konstruiert werden. Diese beiden erkenntnistheoretischen Ebenen setzt Bourdieu durch die Begriffe Habitus, Kapital und Feld in eine Wechselbeziehung zueinander, die er als dialektische, d.h. als praktische Beziehung der Gesellschaft und der Akteure aufeinander denkt. Ich beginne mit der Bestimmung der erkenntnistheoretischen Ebenen *Individualität* und *Gesellschaft*. Anschließend beschreibe ich die beiden Artikulationen der Erkenntnistheorie Bourdieus, und schließlich untersuche ich ihre dialektischen Implikationen.

Die Bestimmung von Individualität

Bourdieu bestimmt Individualität mit dem allgemeinen Begriff »Akteur«. Dieser Begriff verweist nicht auf die »Person« oder das »Individuum«, sondern meint den »sozialisierten Körper«, der »nicht in Gegensatz zur Gesellschaft [steht]: er ist eine ihrer Existenzformen« (Bourdieu 1993: 28). Der Akteur ist ein erkenntnistheoretisches Konstrukt, ein »Bild« dessen, was jedes Individuum sein kann. Mit diesem Begriff will Bourdieu Individualität auf der Basis des Unterschieds begreifen. »Wirklichkeit ist der zentrale Gedanke, daß in einem Raum existieren, ein Punkt, ein Individuum in einem Raum sein heißt, sich unterscheiden, unterschiedlich sein; oder wie Benveniste von der Sprache gesagt hat: ›Sich unterscheiden und etwas bedeuten ist ein- und dasselbe; bedeuten im Gegensatz zu keine Bedeutung haben – in mehr als einem Sinne. Genauer gesagt [...], ein Unterschied, ein Unterscheidungsmerkmal, weiße Hautfarbe oder schwarze Hautfarbe, Taille oder Bauch, Volvo oder 2CV, Rotwein oder Champagner, Pernod oder Whisky, Golf oder Fußball, Klavier oder Akkordeon, Bridge

oder Skat [...], wird nur dann zum sichtbaren, wahrnehmbaren, nicht indifferenten, sozial relevanten Unterschied, wenn es von jemandem wahrgenommen wird, der in der Lage ist, einen Unterschied zu machen – weil er selber in den betreffenden Raum gehört und daher nicht indifferent ist und weil er über die Wahrnehmungskategorien verfügt, die Klassifizierungsschemata, den Geschmack, die es ihm erlauben, Unterschiede zu machen, Unterscheidungsvermögen an den Tag zu legen, zu unterscheiden – zwischen einem bunten Bildchen und einem Gemälde oder zwischen Van Gogh und Gauguin« (Bourdieu 1998: 22).

Der Begriff »Akteur« dient also dazu, die Individualität jedes Individuums als Beziehung zwischen Identität und Differenz, d.h. als relationale Individualität, zu konzipieren. Dabei setzt die Konstruktion des Begriffs »Akteur« drei aufeinander bezogene Begriffe voraus: »Disposition«, »soziale Position« (»Position, die jemand einnimmt«) und »Position, die jemand bezieht« (vgl. ebd.: 17).

Disposition und soziale Identität des Akteurs

Mit dem Begriff »Disposition« beschreibt Bourdieu die persönlichen Merkmale des Akteurs, die seine Identität ausmachen. Dispositionen beziehen sich auf »Seelenzustände, die auch Körperzustände sind« (Bourdieu 1982: 142), auf persönliche Attitüden und Gesten, auf »Stimmungen« und Vorlieben, die es erlauben, die Persönlichkeit des Akteurs zu identifizieren. Es gibt unzählige Dispositionen (wie beispielsweise für Pop-Musik oder klassische Musik, impressionistische Kunst oder Pop-Art, japanische oder italienische Küche, Informatik oder Philosophie usw.), deren Entstehung und Entwicklung von den sozialen Erfahrungen des Akteurs in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft abhängen. Damit wird Disposition zum relationalen Begriff, der nicht mehr dazu dient, solche Vorlieben als subjektiv zu begreifen – als ob sie nur vom Subjekt produziert würden. Sie können auch nicht mehr als objektiv gedacht werden – als ob sie dem Subjekt allein vom sozialen Kontext aufgeprägt würden. Die Dispositionen des Akteurs müssen in seinen Beziehungen zu den anderen gesehen werden. Sie entstehen aus diesen Beziehungen und werden darin weiterentwickelt. Die Identität jedes Akteurs ist damit eine soziale, also eine

relationale Identität; seine Persönlichkeit ist eine in den sozialen Beziehungen zu den anderen konstruierte Persönlichkeit. Seine differenzierte Eigenidentität wird also gemäß der Bedeutung des Unterschiedsbegriffs als Beziehungsprinzip von Identität und Differenz verstanden.

Disposition und soziale Position. Differenzierte Identitäten

Jacqueline und Torsten unterscheiden sich voneinander nicht nur, weil ihre jeweilige Identität bestimmte Dispositionen voraussetzt. Die Entstehung ihrer Dispositionen hat auch unterschiedliche soziale Wurzeln. Diese Wurzeln liegen in der ursprünglichen sozialen Position von Jacqueline und Torsten in der Gesellschaft, die die Entstehung und Entwicklung ihrer Dispositionen und ihrer Identität bestimmt hat. Die soziale Position umreißt den primären sozialen Kontext, die primären Beziehungen, in denen Jacqueline und Torsten aufgewachsen sind: ihre Familien und ferner ihre ersten Freunde. Mit dem Begriff »Position« bezieht Bourdieu die Konstruktion der sozialen Identität der Akteure nicht nur auf deren je eigene Vorlieben, sondern auch auf ein Differenzierungsprinzip, das diese Konstruktion bestimmt. Jacqueline ist jemand anderes als Torsten nicht nur deshalb, weil Jacqueline »Jacqueline« ist, sondern auch deshalb, weil sie aus anderen sozialen Beziehungen stammt, die andere Prinzipien voraussetzen, mit denen Jacqueline ihre Identität konstruiert und entwickelt hat. Die persönlichen, körperlichen und mentalen Eigenschaften und Attitüden der Akteure können so nicht einfach »an sich« verstanden werden, sondern nur unter Einbeziehung des durch ihren sozio-kulturellen Ursprung bestimmten Erbes.

Dieses Erbe entsteht aus den Beziehungen, die ursprünglich im familiären sozialen Kontext entwickelt wurden. Mit diesen Beziehungen sind soziale, kognitiv-affektive sowie sinnliche Dispositionen verbunden, die der Akteur aus seiner sozialen Gruppe übernimmt, transformiert und verwendet, und damit seine Identität konstruiert. Damit differenziert er sich nicht nur von anderen Akteuren, die aus anderen sozialen Kontexten, d.h. aus anderen sozialen Positionen der Gesellschaft stammen. Er differenziert sich auch von den Mitgliedern seiner Ursprungsgruppe. Der Begriff »soziale Position« verweist da-

rauf, dass jeder Akteur ein differenziertes Leben führt, weil ein jeder an einer bestimmten Stelle in einem Netz von Beziehungen steht. Darum gilt für Bourdieu: »der Unterschied [ist] überall« (Bourdieu 1998: 26).

Der Begriff soziale Position erklärt allerdings noch nicht, wie Bourdieu den Übergang von der *Differenzierung* zum *Unterschied*, d.h. den Übergang von einem neutralen zu einem normativen soziologischen Begriff schafft, einem Begriff, der ermöglicht, »zur Kritik der gesellschaftlichen Illusionen beizutragen« (Bourdieu 1996d: 68). Mit der sozialen Position verbindet er nur die beiden ersten Bedeutungen des Unterschiedsbegriffs, *Identität* und *Differenz*. Noch fehlt diesem Begriff seine Machtkomponente. Diese findet sich in der »Position, die jemand bezieht«.

Positionen, die jemand bezieht.

Der Akteur als Personalisierung des Unterschieds

Während die Begriffe »Disposition« sowie »soziale Position« das Erklärungsinstrumentarium liefern, wie sich die unterschiedlichen Persönlichkeiten der Akteure im Kontext ihrer Beziehungen ausbilden, weist Bourdieu mit dem Ausdruck »Positionen, die jemand bezieht« darauf hin, dass die Dispositionen und die soziale Position jedes Akteurs als seine Identität und seine Differenz in der sozialen Öffentlichkeit erscheinen und von den anderen Akteuren unterschiedlich wahrgenommen werden. Wie sich Jacqueline in Gesten und Worten ausdrückt, wie sie sich kleidet, wie sie andere Personen auf der Straße grüßt, welche Musik sie hört, welche Kneipen sie besucht, welche Filme sie sich anschaut usw. – alle diese Erscheinungsweisen in der Öffentlichkeit vermitteln dem Soziologen nicht nur die Art, wie Jacqueline ihre Dispositionen kombiniert, um ihre Identität zum Ausdruck zu bringen, sondern sie geben auch Auskunft über ihre soziale Position. Dadurch vermittelt Jacqueline auch ein Bild der Gruppe, in der sie ihre sozialen Dispositionen einverleibt und personalisiert hat.

Wenn der Soziologe seine Aufmerksamkeit auf die Rezeption der verschiedenen Erscheinungsweisen Jacquelines in der Öffentlichkeit richtet, stellt er fest, dass diese Rezeption unterschiedlich ausfällt. So mag Eva Jacqueline, weil diese ebenfalls Manga-Comics liest und für

eine Kunstform hält. Torsten hingegen sieht in Jacquelines Vorliebe für Manga-Comics ein Zeichen dafür, dass sie kein Kunstverständnis hat. Dies überrascht ihn nicht, denn für ihn stammt Jacqueline aus einem sozialen Kontext, in dem Kunst nicht mehr als ein Wort ist. Wahrscheinlich fehlte ihr die Möglichkeit, ihren Geschmack für Kunst auszubilden. Sonst hätte sie vermutlich bemerkt, dass Comics mit Kunst wenig gemein haben und diese Assimilation illegitim ist. Eva ist umgekehrt der Meinung, dass Jacquelines Urteil deren Neugier und vielseitig ausgebildete Interessen für verschiedene Bereiche der Gesellschaft beweist. Obwohl Jacqueline kein »legitimes« akademisches Kunstverständnis besitzt, hat sie schon immer diesen »ursprünglichen« Impetus für das gesellschaftliche Abenteuer gezeigt. Er stammt aus ihrer Familie, die Jacqueline stets ermutigt hat, sich für die verschiedensten Facetten des Lebens zu interessieren. Darum ist Jacqueline vom Land in die Stadt gezogen, denn dort findet sie genau das, was ihr entspricht.

Solche »Geschmacksurteile« (Bourdieu 1993: 29) wie die von Eva und Torsten über Jacqueline gelten Bourdieu nicht als neutrale Beziehungen, sondern als Machtbeziehungen, d.h. als Beziehungen der Unterschiede zueinander, die Eva, Jacqueline und Torsten personalisieren. Das, was hier im Spiel ist, das, worum Eva, Jacqueline und Torsten miteinander »kämpfen«, ist eine legitime Definition von Kunst (Ist Kunst das, wozu Manga-Comics gehören?). Solche Definitionen sind immer soziale Definitionen, die von den Akteuren konstruiert und verändert werden. Diese verwenden sie unmittelbar und meist implizit. Die Beziehungen, die sie zu den sozialen Gegenständen und zu den anderen Akteuren herstellen, zeigen, inwiefern sie mit den Definitionen einverstanden sind oder nicht, und inwieweit sie diese verändern können oder nicht. Eva, Jacqueline und Torsten besitzen ihre je eigene »legitime« Definition von Kunst. Sie kämpfen für die Legitimität ihrer Definition gegen die der anderen, die sie für nicht im gleichen Maße legitim halten.

Der Soziologe interessiert sich nicht dafür, welches die »legitimste« Definition von Kunst ist, sondern er analysiert die Konkurrenz dieser Definitionen, und er betrachtet die Logik und die Formen der Machtbeziehungen zwischen den Akteuren. Die Position, die jemand bezieht, zeigt seine Machtposition gegenüber den anderen Akteuren,

und wie diese Machtposition von seiner sozialen Position und seinen Dispositionen bedingt wird. Je stärker die Machtposition des Akteurs in den sozialen Beziehungen zu den anderen ist, desto wahrscheinlicher stammen seine Dispositionen und seine ursprüngliche Position aus einer herrschenden sozialen Gruppe, und vice versa. Denn »die Vorlieben oder die Kenntnisse, die der Sphäre der Legitimität zuzurechnen sind, [verteilen] sich keineswegs nach dem Zufallsprinzip [...], sondern [bilden] tendenziell eine hierarchische oder systematische Struktur« (Bourdieu 1983a: 107). Diese Struktur zeigt die gesellschaftliche Klassifikation von Machtpositionen, die von der Beziehung zwischen individuellen Dispositionen und sozialen Positionen abhängen. Anders formuliert: Sie zeigt die Klassifikation der Unterschiede, die die Struktur der Gesellschaft widerspiegelt. Damit kommen wir zur zweiten Ebene der Erkenntnistheorie Bourdieus.

Die Bestimmung von Gesellschaft

Bourdieu verwendet zwei Begriffe, um die erkenntnistheoretische Ebene der Gesellschaft zu bestimmen: den Begriff »Raum« und den Begriff »Feld«. Wie die Begriffe der Bestimmung von Individualität (sozialer Akteur; Disposition; soziale Position; Position, die jemand bezieht) sind Raum- und Feldbegriff soziologische Konstruktionen, die zur Erkenntnis von Gesellschaft gemäß den drei Bedeutungen von »Unterschied« dienen und erlauben, entweder die gesamte Gesellschaft oder einen ihrer Bereiche als Ergebnis von Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz zu begreifen. Der Raumbegriff ist hiervon der umfassendere Begriff, der der Gesellschaft als Summe aller Unterschiedsbeziehungen zusammenfasst. Der Feldbegriff hingegen bestimmt die gesellschaftlichen Bereiche, deren Gesamtheit den sozialen Raum konstituiert. Er bestimmt Teile der Gesellschaft, d.h. einzelne Bereiche der Unterschiedsbeziehungen.

Machtbeziehungen im Feld

Die Definitionen von Raum und Feld unterscheiden sich nicht grundsätzlich voneinander. Mit dem Raumbegriff bezeichnet Bourdieu ein

»Ensemble von Positionen, die distinkt und koexistent sind, einander äußerlich, bestimmt durch ihr jeweiliges Verhältnis zu allen anderen, durch ihre wechselseitige Äußerlichkeit und durch Relationen von Nähe und Nachbarschaft bzw. Entfernung wie auch durch Ordnungsrelationen wie über, unter und zwischen« (Bourdieu 1998: 18).

Mit dem Feldbegriff bestimmt Bourdieu die Räume innerhalb des sozialen Raums. Er stellt die Felder »als Räume dar, die ihre Struktur durch Positionen (oder Stellen) bekommen, deren Eigenschaften wiederum von ihrer Position in diesen Räumen abhängen und unabhängig von den (partiell durch sie bedingten) Merkmalen ihrer Inhaber untersucht werden können« (Bourdieu 1993: 107). Wie wir gesehen haben, sind die Positionen in den verschiedenen gesellschaftlichen Feldern und allgemein im sozialen Raum diejenigen, die die Akteure einnehmen, und von denen aus sie sich aufeinander beziehen. Felder bezeichnen verschiedene Gruppen von Unterschiedsbeziehungen bestimmter Akteure zueinander, jeweils bestimmte »Räume des Möglichen« für diese (vgl. Bourdieu 1999: 372).

Bourdieu spricht von allgemeinen Feldern, wie dem Feld der Politik, der Schule, der Kultur, der Ökonomie, der Religion usw. In diesen Zusammenhängen können wiederum spezialisierte Kontexte entstehen, die er Unterfelder nennt. So kann das Feld der Kultur die Unterfelder der Philosophie, der Kunst, der Musik usw. enthalten. Die Unterscheidung und Definition der Felder und Unterfelder richtet sich jedoch nicht nach einer in der Gesellschaft schon existierenden Klassifikation. Das Feld der Musik bezieht sich z.B. nicht etwa auf die Akteure, die Musik machen oder hören, sondern auf jene, die um die Definition dessen kämpfen, was legitimerweise als Musik gelten soll. Damit verweist Bourdieu auf eine Grundeigenschaft jedes Feldes: den Kampf. Man weiß, »daß man in jedem Feld einen Kampf – dessen spezifische Formen jeweils zu erforschen sind – [...] finden wird« (Bourdieu 1993: 107). Der Kern des Feldbegriffs besteht darin, dass dort »etwas«, ein Einsatz, im Spiel ist. Der Kampf darum ist der Existenzgrund jedes Feldes, nach dem es von den Akteuren strukturiert wird. Das, was jeweils im Spiel ist, ist von Feld zu Feld unterschiedlich, z.B. die Definition von Erkenntnis im Felde der Wissenschaft, von Kunst im Felde der Kunst usw.

Wir treffen hier die Machtkomponente des Unterschiedsbegriffs wieder. Sie steht im Zentrum der Begriffe »Feld« und »Raum«. Feld und sozialer Raum sind Konzentrationen von Machtbeziehungen zwischen Akteuren. »Die Struktur des Feldes gibt den Stand der Machtverhältnisse zwischen den am Kampf beteiligten Akteuren oder Institutionen wieder« (ebd.: 108). Diese Machtkomponente zeigt sich z.B., wenn ein neuer Akteur in ein gesellschaftliches Feld eintreten will: Er muss die Regeln und Hierarchien dieses Feldes respektieren, die die Beziehungen zwischen den Akteuren im Feld organisieren und strukturieren. In jedem Feld gibt es dominante Gruppen von Akteuren, die dort herrschen, die eine *Orthodoxie* bilden, der sich die anderen Akteure unterwerfen. Und in jedem Feld gibt es unterworfenen, *heterodoxen* oder *häretischen* Akteure, die versuchen, Macht zu erlangen. Der permanente Kampf zwischen Orthodoxen, Heterodoxen und Häretischen macht die konkrete Dynamik jedes Feldes aus, die als eine Dynamik von Unterscheidungsbeziehungen zu verstehen ist, als eine »dynamische Situation« (Bourdieu 1982: 164) von Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz der Akteure. Am Beispiel der Ausbildung eines Wissenschaftlers lässt sich diese jedem gesellschaftlichen Feld innewohnende Machtkomponente deutlich machen.

Um eine akademische Karriere zu machen, muss ein Student bestimmte Regeln respektieren. Zum Beispiel muss er formale Vorgaben berücksichtigen, um einen wissenschaftlichen Artikel zu schreiben, d.h. einen Artikel, der von einer Zeitschrift angenommen und veröffentlicht wird, die von etablierten Wissenschaftlern als »wissenschaftliche Zeitschrift« anerkannt wird. Damit kann er berufliche Kompetenz entwickeln und diese anderen Wissenschaftlern demonstrieren. Er schafft sich Möglichkeiten der Profilierung, um sich auf Stellen bewerben zu können. Dafür aber muss er sich der Hierarchie in der Wissenschaft unterwerfen: Er kann sich zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter an einer Universität bewerben. Ist seine Bewerbung erfolgreich, wird er von den Professoren abhängig sein, die ihn eingestellt haben. Damit schafft er sich langfristig die Möglichkeit, selbst Professor zu werden, und eine herrschende Position im Feld der Wissenschaft einzunehmen. Diese Herrschaft gibt ihm die Macht (das »Monopol«, vgl. Bourdieu 1993: 108), selbst die Kriterien zu defi-

nieren, die die Machtbeziehungen zwischen den Akteuren in diesem Feld regeln, d.h. die der Definition und der Fortexistenz des Feldes der Wissenschaft dienen. Aber warum Wissenschaftler werden?

Das Feld der Wissenschaft setzt wie jedes Feld ein Interesse der Akteure und Gruppen für das voraus, was darin auf dem Spiel steht. Gibt es dieses Interesse nicht, dann gibt es auch kein Feld. Dieses Interesse schafft eine Konkurrenz zwischen den Akteuren, die ins Feld eintreten und dort tätig sein wollen. Im Verlaufe seiner Ausbildung kämpft der Student gegen andere Akteure, die ebenfalls Wissenschaftler werden möchten. Er teilt mit ihnen das Interesse für die Wissenschaft und für den Konkurrenzkampf in diesem Feld, wo er versucht, sich von den anderen Akteuren zu unterscheiden. Die Existenz eines Feldes hängt also von je spezifischen Machtbeziehungen ab, mit denen spezifische Identitäten und spezifische Differenzen bestimmter Akteure verbunden sind.

Identität und Differenz in den Feldern

Die Begriffe »Feld« und »sozialer Raum« setzen die jeweilige Identität jeder Position sowie die Differenzen zwischen den Positionen voraus, die die Akteure darin besitzen. Im Unterschied zur erkenntnistheoretischen Ebene von Individualität bekommen hier die Begriffe »Identität« und »Differenz« eine weitere Bedeutung. Bourdieu denkt sie in diesem Zusammenhang nicht mehr als allgemeinen Fall einer Machtbeziehung, die ein sozialer Akteur verkörpert und repräsentiert, sondern in Bezug auf Gruppen der spezifischen Machtbeziehungen, die ein gesellschaftliches Feld charakterisieren. Jedes Feld zeigt Machtbeziehungen zwischen bestimmten Akteuren, die spezifische Interessen für das Feld besitzen und entwickeln können: »Ein Feld, auch das wissenschaftliche, definiert sich unter anderem darüber, daß die spezifischen Interessen und Interessenobjekte definiert werden, die nicht auf die für andere Felder charakteristischen Interessen und Interessenobjekte reduzierbar sind (man wird einen Philosophen nicht mit Interessenobjekten für Geographen auf Trab bringen) und von jemandem, der für den Eintritt in dieses Feld nicht konstruiert ist, nicht wahrgenommen werden« (Bourdieu 1993: 107f.).

Jacqueline und Eva studieren Philosophie. Jacqueline hat sich auf

die Philosophie der Antike verlegt, weil sie die heutigen Probleme der Philosophie für besser verständlich hält, wenn man ihre geschichtlichen Wurzeln betrachtet. Eva dagegen konzentriert sich auf moderne Philosophie, weil sie umgekehrt denkt, dass die Probleme der Philosophie in jeder Zeit neu definiert werden. So haben beide zwar ein gemeinsames Interesse für die Philosophie, aber ihre jeweilige Identität in diesem Feld lässt auch eine deutliche Differenz erscheinen.

Bourdieu spricht darum von zwei Kategorien von Interessen: den individuellen Interessen einerseits und den gemeinsamen Interessen andererseits. Die gemeinsamen Interessen sind diejenigen, die die Akteure und Gruppen innerhalb eines Feldes teilen: »Alle, die sich in einem Feld betätigen, haben bestimmte Grundinteressen gemeinsam, nämlich alles, was die Existenz des Feldes selbst betrifft. Von daher ihre – trotz aller Antagonismen – objektive Übereinkunft« (ebd.: 109). Es gibt also ein objektives Einverständnis zwischen den Akteuren darüber, worum sie untereinander kämpfen. Die gemeinsamen Interessen zeigen, dass das Feld für jeden Akteur einen anerkannten und gleichzeitig umkämpften Wert hat.

Die individuellen Interessen umfassen die variierenden Strategien der Akteure beim Eintritt in das Feld und im Kampf. Die verschiedenen Felder stimulieren jeweils besondere individuelle Interessen der Akteure. Jedes Feld zeigt bestimmte Identitäten und Differenzen zwischen den Akteuren, die diese von den Akteuren anderer Felder unterscheiden. Jacqueline und Eva unterscheiden sich in ihren Identitäten und Differenzen von Torsten, der sich nicht für Philosophie, sondern für Musik interessiert und Klaviervirtuose werden will. Sie unterscheiden sich nicht nur, weil Jacqueline, Eva und Torsten bestimmte Akteure sind, sondern auch, weil sie in bestimmten Feldern, also nach je spezifischen Unterschiedsbeziehungen leben.

Die Bestimmung von Individualität und Gesellschaft auf der Basis der drei Bedeutungen des Unterschieds erlaubt Bourdieu, eine zirkuläre Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft herzustellen: Die Gesellschaft entsteht aus den Akteuren, die sie konstruieren, und die Akteure entstehen aus der Gesellschaft, die sie konstruiert. Diese wechselseitige Konstruktion gibt der sozialen Wirklichkeit ihre Bedeutung im Sinne sozialer Praxis. Die zirkuläre Beziehung zeigt gleichzeitig die beiden Artikulationen der Erkenntnistheorie Bourdieus, die er

mit der Formel »[H x K] + F = Praxis« zusammenfasst. Im Folgenden beschreibe ich diese Formel auf ihren drei Ebenen. Es wird zu zeigen sein, a) wie die Akteure die Gesellschaft konstruieren (erste Lektüre der Beziehung H x K), b) wie die Gesellschaft die Akteure konstruiert (zweite Lektüre der Beziehung H x K) sowie c) mit welchen Logiken Bourdieu diese beiden Beziehungen als zirkuläre Beziehung begreift (Lektüre der gesamten Formel [H x K] mit F), die er als praktisch-dialektische Beziehung denkt.

Die individuelle Konstruktion von Gesellschaft

Die Akteure unterscheiden sich voneinander – jeder besitzt eine bestimmte Position in der Gesellschaft und bestimmte Dispositionen, die er aus seinem ursprünglichen Milieu geerbt hat und personalisiert. Wie gelingt es nun, dass sich diese unterschiedlichen Akteure aufeinander beziehen und etwas Gemeinsames produzieren, nämlich: Gesellschaft?

Habitus. Vom Unterschied zur Unterscheidung

Nach Bourdieu beziehen sich die Akteure nicht nur aufeinander, weil sie unterschiedlich sind. Ihr jeweiliger Unterschied muss auch von den anderen Akteuren bemerkt und erkannt werden, damit er als »Unterschied«, damit also der Akteur als »dieser Akteur« gilt. Der Unterschied muss also noch zur Unterscheidung werden. Der Übergang vom Unterschied zur Unterscheidung, vom bloßen Zustand der differenzierten Identität des Akteurs zur Anerkennung dieser Identität durch andere, setzt für jeden Akteur voraus, dass er seine besondere Identität zum Ausdruck bringen kann (in Worten, Gesten, Mimiken, Verhaltensweisen, durch die Auswahl von Kleidung, Beruf, durch den Ausdruck eines bestimmten Geschmacks für Kunst, Küche, Autos usw.), dass er also den Unterschied, der er ist, auch die anderen Akteure wahrnehmen lässt. Diesen Übergang vom Unterschied zur Unterscheidung erklärt Bourdieu mit dem Begriff des Habitus.¹²

Der Habitus ist eine abstrakte Konstruktion, die dazu dient, die Grundzüge der einverlebten Dispositionssysteme der Akteure, ihrer

Prinzipien und der Handlungen, die daraus entstehen, in Bezug auf deren Positionen logisch zu organisieren.¹³ Wenn Bourdieu den Habitus als »ein System von Grenzen« (Bourdieu 1992a: 33) bezeichnet, gibt er uns eine verkürzte Variante der folgenden, bekannteren Definition: »Habitusformen [sind] Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ›geregelt‹ und ›regelmäßig‹ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein; die objektiv ihrem Zweck angepaßt sein können, ohne das bewußte Anvisieren der Ziele und Zwecke und die explizite Beherrschung der zu ihrem Erreichen notwendigen Operationen vorauszusetzen, und die, dies alles gesetzt, kollektiv abgestimmt sein können, ohne das Werk der planenden Tätigkeit eines ›Dirigenten‹ zu sein« (Bourdieu 1976: 165; 1993: 126-129; vgl. auch Bourdieu 1986 und 1982: 242-269).

Bourdieu formuliert noch anschaulicher: »Die Habitus sind Prinzipien zur Generierung von unterschiedlichen und der Unterscheidung dienenden Praktiken – was der Arbeiter ißt und vor allem, wie er es ißt, welchen Sport er treibt und wie er ihn treibt, welche politischen Meinungen er hat und wie er sie zum Ausdruck bringt, unterscheidet sich systematisch von den entsprechenden Konsum- und Verhaltensgewohnheiten der Unternehmer in der Industrie; es sind dies aber auch unterschiedliche Klassifikationsschemata, unterschiedliche Klassifizierungsprinzipien, Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien, Geschmacksrichtungen. Mit ihrer Hilfe werden Unterschiede zwischen gut und schlecht, gut und böse, distinguiert und vulgär usw. gemacht, aber eben nicht die gleichen Unterschiede« (Bourdieu 1998: 21).

Der Habitus umfasst auch den Begriff des »Ethos«, den Bourdieu in seinem Frühwerk noch vom Habitus getrennt hatte. In *Die feinen Unterschiede* bestimmt Bourdieu Ethos als »Normen des Ethischen, welche für alle Gesellschaftsklassen die jeweils legitimen Darstellungsgegenstände und Darstellungsweisen definieren, und damit aus dem Bereich des Darstellbaren bestimmte Realitäten wie Arten ihrer Darstellung ausgrenzen« (Bourdieu 1982: 90). Damit weist Bourdieu mit dem Ethosbegriff auf eine praktische, alltägliche Moral des Lebens

hin, die ein Akteur inkorporiert und ausprägt, ohne dafür bewusst eine Ethik entwickelt zu haben. Bourdieu unterscheidet Ethos noch vom »Eidos«, das er als »System logischer Schemata« (Bourdieu 1993: 127) definiert, d.h. als eine praktische, alltägliche *gedankliche* Vorstellung des Lebens. Im Spätwerk Bourdieus finden die Begriffe Ethos und Eidos zwar weiterhin Verwendung, werden aber innerhalb des Habitusbegriffs als zwei seiner Facetten verstanden.¹⁴

Schließlich beinhaltet der Habitus die Hexis. Sie drückt das Verhältnis des Selbst zu seinem Körper aus, darum spricht Bourdieu auch von »körperlicher Hexis«. »Die körperliche Hexis, eine Grunddimension des sozialen Orientierungssinns, stellt eine praktische Weise der Erfahrung und Äußerung des eigenen gesellschaftlichen Stellenwerts dar« (Bourdieu 1982: 739). Hexis umfasst körperlich gespeicherte Erfahrung, und sie zeigt in Körperhaltung, Gestik und Mimik die soziale Position, die man einnimmt oder einnehmen will. Sie bezeichnet die ererbten Regeln und Kriterien des Selbstverhältnisses zum Körper, die inkorporiert, personalisiert und ausagiert werden. Der Habitus ist das »Körper gewordene Soziale« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 161).

Mit dem Habitus begreift Bourdieu, wie die Akteure im Verlaufe ihres Lebens eine bestimmte Organisation von Dispositionen entwickeln.¹⁵ Zugleich personalisieren sich die Dispositionen in diesem Prozess: Die Dispositionen, und damit die geerbten Werte und Normen, werden so stark inkorporiert, dass sie im Laufe der Zeit von der Persönlichkeit der Akteure nicht mehr zu unterscheiden sind. Der daraus entstehende persönliche Lebensstil (vgl. Bourdieu 1993: 180) macht die Akteure im Alltagsleben füreinander sichtbar, erkennbar und voraussehbar. Der Habitus wird damit als Vermittlungsinstanz aufgefasst, die die Verhältnisse zwischen den subjektiven Vorlieben der Akteure begreifen lässt, oder anders formuliert: wie jeder Akteur seinen Unterschied von den anderen erkennen und anerkennen lässt, und wie er deren Unterschied erkennt und anerkennt.

Diese Verhältnisse sind Beziehungen zwischen hierarchisierten, also strukturierten Vorlieben: Jeder Akteur mag, schätzt, kauft usw. gewisse soziale Produkte (seien sie die Vorlieben anderer Akteure; Gegenstände, die gekauft und verkauft werden; Automarken; Markenkleidung usw.). So hält Jacqueline RAP-Musik für die beste Musik, die

je existiert hat. Torsten findet umgekehrt, dass RAP-Musik im Vergleich zur klassischen Musik sehr schlechte Musik ist, wenn sie denn überhaupt als solche bezeichnet werden kann. RAP-Musik kann jeder hören, ohne ein besonderes Musikverständnis zu besitzen. Klassische Musik zu genießen setzt voraus, dass man etwas davon versteht. Darum hält Torsten Jacquelines Musikverständnis für sehr beschränkt. Für Jacqueline ist dies jedoch keine Frage von Musikverständnis. Sie findet RAP-Musik schlicht schöner und nicht so langweilig wie klassische Musik, denn sie gibt ihr Energie, und das ist alles, was sie von Musik verlangt. Das Schema dieser Unterscheidungen ist der »Geschmack«.

Geschmack

Bourdieu begreift mit »Geschmack« die klassifizierende Praxis der Akteure, zwischen verschiedenen Personen, Objekten und Qualitäten zu unterscheiden. Diese Wahrnehmungs- und Bewertungspraxis ist eine Kompetenz der Akteure, die ihre Unterscheidung machen.¹⁶

»Damit es einen Geschmack gibt, muß es klassifizierte Güter geben, Güter des ›guten‹ und des ›schlechten‹ Geschmacks, ›distinguierte‹ oder ›vulgäre‹, klassifizierte und zugleich klassifizierende, hierarchisch geordnete und zugleich hierarchisch ordnende Güter, und Leute, die über Klassifizierungsprinzipien verfügen, über den Geschmack, der es ihnen erlaubt, unter diesen Gütern diejenigen ausfindig zu machen, die ihnen gefallen, ›nach ihrem Geschmack‹ sind« (Bourdieu 1993: 153). Der Geschmack ist so eng mit dem Habitus verbunden (vgl. Bourdieu 1998: 20f.), dass man von der Soziologie Bourdieus fast als einer *Soziologie des Geschmacks* sprechen kann.

Geschmack ist ein Klassifikationsprinzip, das in Verbindung mit dem Habitus erlaubt, Qualitäten, Objekte und Menschen nach Eindrücken wie »gefällt mir/gefällt mir nicht, ist schön/hässlich, gut/schlecht, nützlich/unnützlich« usw. anzuordnen. Geschmack ist ein allgemeines Einschätzungsprinzip, das die objektiven Beziehungen zwischen den verschiedenen Wahlen eines Akteurs (z.B. seinen sportlichen, musikalischen, künstlerischen usw. Vorlieben) sichtbar werden lässt. Soziologisch gewendet überschreitet der Geschmack die »magische« Grenze zwischen den einzelnen Vorlieben der Akteure, indem

er diese Vorlieben organisiert. Die Soziologie gewinnt hier die Möglichkeit, auf der Ebene des Geschmacksprinzips Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen verschiedenen Akteuren und Gruppen zu konstruieren und diese nach ihrem je gemeinsamen Geschmack in logischen Klassen zu organisieren. Das Geschmacksprinzip ist also ein Prinzip der Homogenisierung verschiedener Formen von Praxis (vgl. Bourdieu 1982: 189; 1987: 108ff.).

Zwischen Akteuren einer Gruppe mit ursprünglich gleichem oder ähnlichem Habitus können sich jedoch auch Unterschiede zeigen. So kann eine allmähliche Veränderung des Habitus zwischen den Generationen eintreten, wenn etwa die Eltern die Anforderungen der fortschreitenden gesellschaftlichen Entwicklungen nicht mehr in gleichem Maße wie ihre Kinder integrieren können (wie z.B. neue Kommunikationsformen per E-Mail oder SMS).¹⁷ Diese Trägheit des Habitus nennt Bourdieu »Hysteresis«. In diesem Fall entspricht das Verhalten eines Akteurs nicht mehr den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz. Seine Verhaltensweisen werden sozial unpassend, und er läuft Gefahr, marginalisiert zu werden. Möglicherweise wird er dann jedoch beginnen, für die weitere Anerkennung seiner Verhaltensweisen zu kämpfen.

Der Habitus ist also ein *relationales* Prinzip, das die Akteure mit bestimmten gesellschaftlichen Gegenständen und mit bestimmten anderen Akteuren in Beziehung setzt. Da die Akteure in diesen Beziehungen zu den anderen oder zu sozialen Produkten ihre Welt kreieren, ist der Habitus auch ein *generatives* Prinzip, d.h. das Produktionsprinzip der Welt dieser Akteure.¹⁸ Diese Beziehungen finden immer zwischen hierarchisierten Vorlieben statt, sie sind immer asymmetrische Beziehungen, d.h. in der Begrifflichkeit Bourdieus: Machtbeziehungen. Aus diesem Grund erlaubt es der Habitusbegriff, mehr zu begreifen als nur die Beziehungen zwischen Unterschieden. Er erlaubt zu verstehen, wie ein sozialer Akteur die Unterscheidung machen kann, und wie diese Unterscheidung von den anderen Akteuren wahrgenommen und eingeschätzt, erkannt und anerkannt wird. Der Habitus zeigt also, wie die Beziehungen der Akteure gleichsam die Unterscheidungen zwischen diesen Akteuren generieren.

Das gegenseitige Erkennen und Anerkennen von Unterschieden verläuft auch deshalb unterschiedlich, weil die Akteure nicht über die

gleichen sozialen Ressourcen verfügen, um ihren Unterschied zur Unterscheidung zu machen, um ihre Unterschiede wahrnehmen und gelten zu lassen. Die unterschiedlichen Ressourcen der Akteure erfasst Bourdieu mit dem Begriff »Kapital«.

Kapitalarten. Die Ressourcen der Unterscheidungen

Auch der Bourdieu'sche Kapitalbegriff ist eine soziologische Konstruktion. Er bezeichnet die Gesamtheit der Determinationen des sozialen Akteurs, d.h. die Fülle der Eigenschaften, die er besitzt und entwickelt, die er inkorporiert und repräsentiert.¹⁹ Bourdieu ordnet die unterschiedlichen Kapitalien vier prinzipiellen »Kapitalarten« zu (vgl. z.B. Bourdieu 1993: 54ff.), um die wichtigsten Ressourcen der Akteure zu differenzieren. Im Einzelnen sind dies: ökonomisches Kapital (materieller Besitz verschiedenster Art), soziales Kapital (das Netzwerk verwandtschaftlicher, freundschaftlicher, beruflicher usw. Beziehungen), kulturelles Kapital (Wissen, Bildungstitel, Kunst, Manieren usw.) und symbolisches Kapital (Reputationszeichen, Prestigezeichen usw.) (vgl. Bourdieu 1983b).

Im Verlaufe seines Lebens entwickelt der Akteur diese Kapitalien in der Praxis der Unterschiede und der Unterscheidungen in Bezug auf andere Akteure, mit denen er austauscht, was er ist bzw. was er an Eigenschaften besitzt, besitzen will und zu besitzen hofft. Er gibt seinen Kapitalien »Form und Geltung« (Bourdieu 1982: 185), d.h. *Volumen* und *Struktur*. Jacqueline, Eva und Torsten gehen ins Kasino. Sie möchten Roulette spielen, und dafür brauchen sie Spielmarken. Sie können wählen zwischen gelben Spielmarken zu 50, roten zu 20 und blauen zu 10 Euro. Jacqueline kauft zwei gelbe (100), zwei rote (40) und eine blaue (10); Eva drei gelbe (150), drei rote (60) und drei blaue (30); Torsten eine gelbe (50), fünf rote (100) und keine blaue (0). Eva besitzt dann Spielmarken von höherem Wert als Jacqueline und Torsten, d.h. ihr Kapitalvolumen in Euro ist größer als das von Jacqueline bzw. von Torsten. Jacqueline und Torsten verfügen zwar über das gleiche Kapitalvolumen. Aber die Struktur des Kapitals von Jacqueline unterscheidet sich von der Torstens, weil Jacqueline ihr Kapital anders aufgeteilt hat.²⁰

In der Gesellschaft geschieht es analog. Das *Volumen* jedes Kapi-

tals umfasst die Elemente und Eigenschaften, die ein Akteur während seines Lebens besitzen, sammeln und vermehren kann. Die Akteure besitzen unterschiedliche Volumina von Kapitalien und »spielen« darum in den verschiedenen »Spielen« der Gesellschaft, d.h. in den verschiedenen Beziehungen zu anderen Akteuren, mit unterschiedlichen Ressourcen. Die *Struktur* jedes Kapitals, also das Verhältnis zwischen ökonomischem, sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital, drückt eher den gesellschaftlichen und komparativen Wert des Kapitals eines Akteurs aus. Akteure mit unterschiedlichen Kapitalstrukturen entwickeln in den verschiedenen »Spielen« der Gesellschaft entsprechend unterschiedliche Spielstrategien.

Die Kapitalarten, ihre Volumina und ihre Struktur können also als Ressourcen des Habitus jedes Akteurs verstanden werden. Der Kapitalbegriff lässt erklären, wie eine spezifische Art von Unterschied ihre spezifische Unterscheidung in der Gesellschaft macht. Er wird damit also ebenfalls zu einer Vermittlungsinstanz. Aber als solche unterscheidet er sich vom Habitus, da er nicht den Übergang vom Unterschied zur Unterscheidung bezeichnet, sondern den Grad der Effizienz, mit der dieser Übergang gelingen kann. »In der Praxis [...] sind inkorporierte [Einstellungen] wie objektivierte Merkmale der Akteure (ökonomische und kulturelle Güter) nicht alle gemeinsam und gleichzeitig effizient« (Bourdieu 1982: 194). Diese Effizienz, d.h. die unterschiedliche Überzeugungskraft der Akteure, ihren jeweiligen Unterschied gelten zu lassen, ist abhängig von Volumen und Struktur des jeweils verfügbaren Kapitals.

Die Konvertierung von Kapitalien

Die Macht, seinen Unterschied gelten zu lassen, ist jedoch nicht ein für alle Mal gegeben. Sie hängt auch von der Möglichkeit der »Konvertierung einer Kapitalart in eine andere« (Bourdieu 1993: 56) ab: »In bestimmten ›Spielen‹ (im intellektuellen Feld etwa, um einen literarischen Preis zu bekommen oder, stärker noch, die Wertschätzung der peer-group) lässt sich mit dem ökonomischen Kapital nicht operieren. Damit es operabel wird, muß es einer Umwandlung unterworfen werden« (ebd.). Der Sohn einer Arbeiterfamilie besitzt nicht die gleichen Ressourcen wie der Sohn einer großbürgerlichen Familie. Und mit

der Struktur seiner Ressourcen wird er nicht die gleichen Möglichkeiten haben, eine Kapitalart in eine andere zu konvertieren. Der Akteur aus der großbürgerlichen Familie ist mit erheblich größerem ökonomischem Kapital ausgerüstet und hat darum entsprechend höhere Chancen, sich auch kulturelles Kapital zu verschaffen, Hochschulen zu besuchen, Diplome zu erlangen, in Ausstellungen zu gehen usw. Diese Aktivitäten wiederum erhöhen seine Chancen, sein soziales Netzwerk – und damit sein soziales Kapital – zu erweitern. Solche Konvertierungsoperationen erlauben den Akteuren also, sich soziale Gewinne zu verschaffen. Alltägliche Überlegungen wie »In welchem Beruf kann ich tätig sein, wenn ich Philosophie studiere?«, »Welche Position in der Hierarchie eines Unternehmens kann ich erreichen, wenn ich zwei Jahre im Ausland studiere?« usw. zeigen, wie man sich nach dem »Wechselkurs« (ebd.: 57) der verschiedenen Kapitalarten fragt.

Schließlich sind die Kapitalarten sowie die Konvertierungsoperationen von einer Kapitalart in eine andere und deren »Wechselkurse« »selbst Objekte der Auseinandersetzung in der von uns untersuchten Wirklichkeit« (ebd.). Die Effizienz des Übergangs vom Unterschied zur Unterscheidung wird zur Bedingung der sozialen Bedeutung des Akteurs in der hierarchisierten Gesellschaft. Die herrschenden Akteure in der Gesellschaft sind auch diejenigen, die ein großes Volumen und eine geeignete Struktur von Kapitalarten besitzen, und damit in der Lage sind, ihren Unterschied zur herrschenden Unterscheidung zu machen.

Auch wenn zwei Akteure das gleiche Volumen und die gleiche Struktur der Kapitalarten aufweisen, müssen sie dennoch nicht den gleichen »Spielsinn«, d.h. nicht den gleichen Habitus besitzen.²¹ Das unterscheidet z.B. den Wissenschaftler vom Autodidakten. Sie haben unterschiedliche Möglichkeiten, den Übergang von dem Unterschied, den sie verkörpern und repräsentieren, zur Unterscheidung, die sie in der Gesellschaft machen, zu realisieren. Darum trifft man kaum Autodidakten in der Wissenschaft, wo die Wissenschaftler herrschen, und kaum Wissenschaftler in Quizshows, wo die Autodidakten herrschen.

Wenn sich Wissenschaftler und Autodidakten voneinander unterscheiden, bedeutet das aber nicht nur, dass sie Gesellschaft unter-

schiedlich konstruieren, sondern auch, dass sie von der Gesellschaft unterschiedlich konstruiert werden. Damit kommen wir zur zweiten Dimension der Bourdieu'schen Formel $H \times K$.

Die gesellschaftliche Konstruktion von Individualität

Wie kommt es, dass wir auch durch das konstruiert werden, was wir in Beziehung mit anderen Akteuren konstruieren, nämlich: von der Gesellschaft?

Klassenhabitus. Die soziale Übertragung der Unterschiede

Wie wir gesehen haben, unterscheiden sich die Akteure voneinander nicht nur, weil sie als je »dieser« Akteur existieren, sondern weil sie als Akteure zu bestimmten sozialen Gruppen gehören, die von unterschiedlichen Lebensbedingungen abhängen, die soziale Wirklichkeit unterschiedlich wahrnehmen und sich in dieser Wirklichkeit unterschiedlich verhalten. Ein Akteur stammt immer aus einer Gruppe, deren Dispositionen er sich einverleibt und personalisiert. Bourdieu spricht darum nicht nur von *dem* Habitus, sondern von *den* Habitus und verweist damit auf eine zeitliche und eine räumliche Dimension des Begriffs.

Die zeitliche Dimension des Habitus bezieht sich auf die Unterscheidung eines primären und eines sekundären Habitus. Der primäre Habitus meint die ältesten und darum am nachhaltigsten wirksamen Wahrnehmungs-, Verhaltens-, Denkprinzipien der Akteure, die insbesondere in der frühkindlichen familialen Sozialisation inkorporiert wurden. Der sekundäre Habitus entwickelt sich auf dieser Basis, er präzisiert sich in den sozialen Beziehungen, die im Laufe des Lebens über die primär prägenden Beziehungen hinausgreifen. Die zeitliche Dimension betont, dass der Akteur seinen Habitus nicht »hat«, sondern dass dieser ererbt ist und von ihm in der Handlungspraxis weiterentwickelt wird. Mit der Übertragung von Dispositionen reproduziert sich die soziale Gruppe (z.B. die Familie) nicht nur biolo-

gisch, sondern auch sozial. Damit reproduziert sie auch ihren spezifischen Habitus.

Dies führt Bourdieu zur Betrachtung der räumlichen Dimension des Habitus, die den individuellen und den kollektiven Bezug des Begriffs verbindet. Bezogen auf das Individuum gleicht der Habitus einem organisierenden und generativen Prinzip von Dispositionssystemen und von daraus hervorgebrachten Handlungen. Bezogen auf die soziale Gruppe des Akteurs, auf die »soziale Klasse«, spricht Bourdieu vom *Klassenhabitus*. Der Klassenhabitus homogenisiert durch die gleichen Dispositionssysteme und die daraus entstandenen Handlungen die Alltagserfahrungen der Akteure einer Klasse. Wegen der engen Verbindung des individuellen Habitus mit dem Klassenhabitus unterscheidet sich die Entwicklung eines persönlichen Lebensstils auch nur wenig von dem der Klasse. Die Logik des individuellen Habitus spiegelt im Kleinen die Logik des Klassenhabitus wider: »[Es] ist daran zu erinnern, daß das Kollektiv in jedem Individuum niedergelegt ist, in Form dauerhafte[r] Dispositionen« (Bourdieu 1993: 29).

Während also der individuelle Habitus die Reproduktion objektiver Dispositionssysteme organisiert und generiert, so ist der Klassenhabitus für die Reproduktion objektiver Klassensysteme und -prinzipien verantwortlich. Torsten zieht klassische Musik der RAP-Musik vor und stimmt in dieser Hinsicht mit anderen Akteuren überein. Er zeigt dem Soziologen seinen Habitus. Aber er zeigt auch dessen Wurzeln im Klassenhabitus der sozialen Gruppe, aus der er stammt.

Der Habitus eines Akteurs besitzt eine Struktur, deren Elemente ähnlich wie im Habitus seiner Klasse angeordnet sind; er muss jedoch nicht zwangsläufig die exakte Reproduktion des Klassenhabitus sein. Der Unterschied zwischen Habitus und Klassenhabitus zeigt an, inwieweit sich ein Akteur von seiner ursprünglichen Klasse entfernen kann. Es ist allerdings nur wenig wahrscheinlich, dass er sich von seinem Klassenhabitus radikal trennt. Der Akteur, der seine soziale Geschichte hat, kann diese Geschichte und das, was er darin geworden ist, nicht ablegen, obwohl er sie leugnen oder verschleiern kann. Der Habitus besitzt ein Beharrungsvermögen, das seine hohe Stabilität im Verlaufe der Zeit gewährleistet. Er ist eine *strukturierende* Struktur, die von der Gesellschaft sowie vom individuellen Akteur *strukturiert*, d.h. konstruiert wird.

Kapitalarten. Die soziale Übertragung der Ressourcen

Ähnlich dem Habitus enthält auch der Kapitalbegriff eine zeitliche und eine räumliche Dimension. Das Kapital eines Akteurs vermehrt oder vermindert sich im Laufe der Zeit. Es unterscheidet sich von Klasse zu Klasse in dem Sinne, dass unterschiedliche Klassen unterschiedliche Arten und Kombinationen von Kapitalien voraussetzen und übertragen. Wie Bourdieu von mehreren Arten von Habitus spricht, so auch im Hinblick auf die Kapitalien. Grundlegend unterscheidet er das »geerbte Kapital« und das »erworbene Kapital« (Bourdieu 1982: 143-150).

Das »geerbte Kapital« ist jenes, welches die Akteure von ihrer Klasse übernehmen. Klassen sind soziale Gruppen, in denen die Akteure nicht nur Dispositionen und Dispositionssysteme erben, sondern auch Verwendungszusammenhänge von Dingen, Symbolen, Diplomen, Vermögen, sozialen Beziehungen usw., die gleichzeitig Ressourcen dieser Klassen sind, von denen die einzelnen Akteure profitieren können. Das Volumen der Kapitalien einer Klasse zeigt, wie viele Ressourcen sie ihren Akteuren übertragen kann. Die Struktur der Kapitalarten einer Klasse zeigt, welche Ressourcen in welcher Proportion sie ihren Akteuren vermittelt. Damit wird deutlich, wie eine Klasse nicht nur die soziale Reproduktion ihres Klassenhabitus vollzieht, sondern wie sie diese Reproduktion auch effizienter macht.

Die Kapitalarten einer Klasse sind also Ressourcen, die den Akteuren dieser Klasse zur Verfügung stehen. Dies bedeutet aber nicht, dass diese sie zwangsläufig verwenden werden. Hier gewinnt das »erworbene Kapital« an Bedeutung, indem es Volumen und Struktur des geerbten Kapitals variieren lässt. Wenn der Vater von Torsten Universitäts-Professor und seine Mutter Lehrerin an einer Fachhochschule ist, muss Torsten sein geerbtes schulisches Kapital nicht unbedingt benutzen. Er könnte darauf verzichten und statt einer wissenschaftlichen eine künstlerische Karriere wählen. In der Vergrößerung, Verminderung oder Erhaltung von Volumen und Struktur der geerbten Kapitalarten zeigen die Akteure, inwieweit sie von den Ressourcen ihrer Klasse Gebrauch machen, und inwiefern sie damit die Effizienz der Reproduktion dieser Ressourcen befördern oder gefährden. Diese möglichen Variationen im Umgang mit dem geerbten Kapital machen

es für die Klasse notwendig, die Effizienz der Reproduktion ihrer Ressourcen zu sichern: für ihre weitere dauerhafte Entwicklung durch ihre Akteure, und für die Möglichkeit, sich als Klasse in der Gesellschaft von den anderen Klassen zu unterscheiden.

Die Gesellschaft konstruiert Individualität also nicht nur, indem sie ihr einen »Spielsinn«, d.h. einen Habitus überträgt, sondern auch in dem Sinne, dass sie sie mit Ressourcen ausstattet, mit denen die Akteure auf Dauer am gesellschaftlichen Spiel teilnehmen können. Damit werden sie das Spiel und den Spielsinn reproduzieren. Der Aussage, dass ein Feld aus bestimmten aufeinander bezogenen, um ein gemeinsames Interesse konkurrierenden Akteuren besteht, kann nun hinzugefügt werden, dass diese Akteure sich so verhalten, wie es jeweils für die Reproduktion der Felder notwendig ist, weil, wie Bourdieu sagt, »der Wert einer bestimmten Kompetenz von dem bestimmten Markt abhängt« (Bourdieu 1993: 117). Diese Wechselbeziehung zwischen Gesellschaft und Individualität, in der Gesellschaft Individualität konstruiert, die wiederum Gesellschaft konstruiert, wird von Bourdieu näher erläutert, wenn er die Koppelung zwischen Habitus und Kapitalarten *in situ*, d.h. in Bezug auf die verschiedenen gesellschaftlichen Felder und allgemein auf den sozialen Raum betrachtet. Damit erreichen wir die dritte Lektüre der Formel Bourdieus, gleichzeitig die vollständige Artikulation seiner soziologischen Erkenntnistheorie: $[H \times K] + F$.

Die Gesellschaft der Individuen

Die Kombinationen zwischen Habitus und Kapitalien erlauben einem Akteur, sich in der Gesellschaft von seiner ursprünglichen sozialen Position weg auf andere ihm mögliche Positionen hin zu bewegen. Der Weg, den er sich so konstruiert, ist seine »soziale Karriere« (Bourdieu 1982: 191). Diese hängt ab vom primären und sekundären Habitus, d.h. vom »Prägungseffekt« der sozialen Klasse und vom »Effekt der sozialen Laufbahn« des Akteurs (ebd.: 190). Habitus und Kapitalarten gewinnen also ihre spezifische Bedeutung, wenn ihre Beziehung jeweils in dem bestimmten gesellschaftlichen Feld betrachtet wird, in dem sie erscheint. Deshalb nennt Bourdieu das Kapital

»eine soziale Energie, die Bestand und Wirkung nur in dem Feld hat, in dem sie sich produziert und reproduziert« (ebd.: 194). Mit dem Habitus verhält es sich ähnlich: »Die ›Situation‹ ist gewissermaßen die permissive Bedingung für die Erfüllung des Habitus« (Bourdieu 1993: 129). Die Wechselbeziehung, die die beiden erkenntnistheoretischen Ebenen seiner Soziologie miteinander verbindet, muss also als zirkuläre Beziehung aufgefasst werden. Sie schafft den Zusammenhang zwischen Habitus, Kapitalarten und Feldern, aus dem sich die Praxis des Alltagslebens ergibt. Diese kann als eine dialektische Konstruktion von Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz, also von Unterschieden, begriffen werden.

Die Praxis als Dialektik

Die praktische Konstruktion der Gesellschaft durch die Akteure konstruiert diese wiederum in der Praxis. Bei Bourdieu findet sich Dialektik nicht im Sinne Hegels (These – Antithese – Aufhebung in der Synthese) oder im Sinne Marx' (als Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen). Bourdieu denkt Dialektik im Grunde *politisch*; die Praxis ist eine Summe von Machtbeziehungen, deren Dynamik auf der Verkennung/Anerkennung der »legitimen Herrschaft« ruht. Wenn etwas verkannt wird, werden die verborgenen Kriterien der Herrschaft, die diese Herrschaft erst ermöglichen, anerkannt. Was aber wird verkannt, und was wird anerkannt?

Verkannt wird das dialektische Merkmal der Beziehung zwischen den Ebenen von Individualität und Gesellschaft, d.h. die praktische Abhängigkeit von Gesellschaft und Individualität voneinander in deren wechselseitigen Konstruktionsprozessen. Die Akteure verkennen, dass »ihre« Konstruktionen von Bedingungen abhängen, die durch ihre soziale Position bestimmt werden. Es ist diese Verkennung, die die Akteure anerkennen, d.h. glauben lässt, sie seien die individuellen Produzenten ihrer sozialen Konstruktionen. Wenn ein Akteur die Autorität, die Kompetenzen, die Qualitäten usw. eines anderen Akteurs, einer Institution, einer sozialen Gruppe anerkennt, verkennt er, dass alles, was er von ihm oder ihnen anerkennt, von Bedingungen abhängt, die aufgrund der sozialen Konstruktion dieser verschiedenen Qualitäten bestehen.

Dieses dialektische Prinzip von Verkennung/Anerkennung ist der Kern der zirkulären Beziehung der beiden erkenntnistheoretischen Ebenen von Individualität und Gesellschaft. Die Aufgabe der Soziologie ist deshalb, jede praktische Beziehung nach diesem Prinzip zu analysieren: »Die Soziologie [...] verweist auf die objektiven Bedingungen, die vereinigt sein müssen, damit diese oder jene soziale Praktik wirksam werden kann. Aber sie kann es damit nicht belassen. Sie darf nicht vergessen, daß, damit das Ganze funktioniert, der Akteur glauben muß, selbst Prinzip der Wirksamkeit seines Handelns zu sein« (Bourdieu 1993: 32).

Da Praxis im Sinne Bourdieus immer eine Praxis der Unterschiede, d.h. der Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz ist, sind die praktischen Beziehungen als Machtspiele aufzufassen, an denen alle Akteure in unterschiedlicher Weise teilhaben. Sie haben unterschiedliche Möglichkeiten, Macht zu besitzen und im sozialen Raum oder in einem der gesellschaftlichen Felder zu herrschen. Auch diese Herrschaft beruht auf der Dialektik von Verkennung/Anerkennung. Sie erlaubt den herrschenden Akteuren, ihre Herrschaft über andere auszuüben, weil diese die sozialen Bedingungen dieser Herrschaft gerade aufgrund dieser Herrschaft nur partiell kennen. Partiiell kennen heißt partiell verkennen, also auch: partiell anerkennen.

Die konkreten Erscheinungen der Herrschaft zeigen sich in unterschiedlichen Ausdrucksformen von Gewalt. In den modernen Gesellschaften äußert sich diese Gewalt weniger in physischer, als vielmehr in symbolischer Gewalt. Der Arbeiter, der seine Arbeit nicht exakt ausführt, wird nicht mehr vom Meister geschlagen, sondern erhält weniger Lohn als andere Arbeiter, möglicherweise wird er sogar seine Arbeit verlieren. Die symbolische Gewalt des Arbeitgebers erscheint dem Arbeiter als »legitime« Gewalt, da er die Kriterien dieser Gewalt verkennet, sie also anerkennt. Der Kampf zwischen Akteuren/Klassen im sozialen Raum wird so zum Kampf um die Enthüllung/Verhüllung dieser Kriterien, d.h. um den Besitz und die Definition dessen, was das »Legitime«/das »Illegitime« an dieser Gewalt ist.

Diese Dialektik von Verkennung/Anerkennung und die Herrschaftslogik, die daraus entsteht, liegen allen praktischen Beziehungen zugrunde und können wieder vor dem Hintergrund der beiden

erkenntnistheoretischen Niveaus von Individualität und Gesellschaft untersucht werden. Ich werde dies im Folgenden am Beispiel der Dialektik der »Hexis« erläutern.

Dialektische Beziehungen zwischen Akteuren

In der Selbstdarstellung oder im Gespräch spielen die Akteure mit der Dialektik der Hexis, der gesellschaftliche Kampf ist immer auch ein Körper-gegen-Körper-Kampf. Das Spiel der feinen Unterschiede zielt darauf, die Definition des »legitimen/illegitimen« Körpers bestimmen zu können. In diesem Spiel wählt man den anderen (den Partner eines Gesprächs, den Kollegen, die Ehefrau oder den Ehemann usw.), und man wird gewählt. Jacqueline mag Torsten eigentlich ganz gern. Wenn er sie zum Essen in eine Sushi-Bar einladen will, entsteht jedoch ein Problem zwischen ihnen. Jacqueline ist diese Küche zu fein, und die dazugehörigen Rituale scheinen ihr zu artifiziell. Sie ist unsicher, wie sie sich dort verhalten soll. Zusätzlich fühlt sie sich genötigt, sich passend zu kleiden und zu schminken. Sie würde lieber einfach etwas zu Hause vorbereiten, wo sie sich am wohlsten fühlt und sich ungeschminkt in Alltagskleidung bewegen kann.

Für Torsten heißt das, dass sie keine Esskultur hat, was ihn nicht überrascht. Jacqueline ist vom Land in die Stadt gezogen und hat ihren »natürlichen« Lebensstil mitgebracht. Jacquelines Lebensstil zeigt ihm nur, dass ihr feinere Formen des Geschmacks verschlossen sind. Daher ist Torsten der Umgang mit Eva angenehmer. Sie teilt seinen Geschmack für die feine Küche und für die Küche aus aller Herren Länder. Wie Torsten hat sie immer in der Stadt gewohnt, und es ist die pure Freude, mit ihr auf den Straßen zu spazieren. Ihre Art, sich zu bewegen, und ihre raffinierte Kleidung verleihen ihr einen Charme, dem er sich nicht entziehen kann. Sie hat etwas, das Torsten weder benennen noch begreifen kann, das ihn aber verführt: das er verkennt, also anerkennt. Er fühlt sich mit Eva besser als mit Jacqueline. Deswegen lohnt es sich für ihn eher, die Beziehung zu Eva als jene zu Jacqueline weiterzuentwickeln.

Dialektische Beziehungen im Feld

Auch auf der Ebene des Feldes stellt sich die Frage, ob es sich lohnt, ein gesellschaftliches Spiel zu spielen. Dafür müssen die Akteure und Gruppen ein gemeinsames Interesse für das, was im Spiel ist, entwickeln. Dieses gegenseitige, implizite Verständnis zwischen den Antagonisten innerhalb eines Feldes nennt Bourdieu kurz »Illusio«: die grundsätzliche Anerkennung »des Kulturspiels und seiner Objekte« (Bourdieu 1982: 389) durch die Beteiligten.²² »Illusio« bezeichnet keine Illusion, sondern eine Art von »sozialem Vertrag« zwischen den Teilnehmern im Kampf um den Wert, den das Feld für sie hat. Die Illusio bringt also eine bestimmte Dynamik ins Feld: eine Dialektik der Autonomie/Heteronomie von Akteuren und Gruppen innerhalb des Feldes und gegenüber anderen Feldern. Der Begriff »Autonomie« (ebd.: 92, 601) ist ein *gradueller* – der jeweilige Grad kann an dem Volumen und der Struktur der Kapitalien der Akteure und Gruppen und den Veränderungen der Distributionen von Kapitalelementen und Kapitalien innerhalb eines Feldes gemessen werden. Umgekehrt können Akteure und Gruppen von einem Feld *graduell* abhängig, ihm gegenüber *heteronom* sein. Ein bestimmter Grad der Autonomie von Akteuren/Gruppen in einem Feld oder gegenüber anderen Feldern entspricht also im Umkehrschluss immer auch einem bestimmten Grad der Heteronomie. Wegen dieser Dialektik setzt die Variation innerhalb des Kontinuums von der Autonomie zur Heteronomie eine entsprechende Variation der Positionen im sozialen Raum voraus. Kurz: Je größer die Heteronomie eines Akteurs in einem Feld ist, desto mehr Wert sieht er im Feld, und vice versa.

Wer über die geeignetsten gesellschaftlichen Ressourcen verfügt, um fest an den Wert eines Feldes zu glauben, wird im Feld herrschen, d.h. legitime Gewalt besitzen und ausüben. Diese Gewalt wird von den Akteuren im Feld als legitime Gewalt anerkannt und akzeptiert, weil sie die Kriterien verkennen, auf deren Basis sie ruht. Diese Verkenning ist gleichzeitig auch eine Anerkennung der Legitimität der Felddynamik. Sie verstärkt den Glauben der Akteure an den Wert des Feldes, wodurch wiederum die Autonomie des Feldes gegenüber anderen Feldern gestärkt wird.

Die Akteure und Gruppen produzieren und reproduzieren die

Felder. In der Reproduktion zeigen sich die Beziehungen zwischen den Positionen, die jemand einnimmt, und den Positionen, die jemand bezieht. Ihre Formen hängen von den Beziehungen zwischen Habitus und Kapitalien ab und werden als soziale Praxis verwirklicht. Da die Reproduktion eine nur wahrscheinliche Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung ist, ist es immer möglich, dass einzelne Akteure sich dieser Tendenz widersetzen. Dies kann zur Umstrukturierung der Habitus, der Distribution von Kapitalien und der Felder führen und würde dann eine andere Form der gesellschaftlichen Reproduktion zeigen als die, die zu erwarten war. Im Grunde aber ändert sich die gesellschaftliche Logik der Unterschiede nicht. Sie hängt immer von den sozialen Beziehungen zwischen Akteuren und Gruppen ab, die als dialektische, d.h. praktische Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz charakterisiert wurden. Die oben beschriebenen Beziehungen innerhalb eines Feldes entsprechen den Beziehungen zwischen Habitus und Kapitalien. Die Übereinstimmungen der dialektischen Kontinua zwischen Autonomie und Heteronomie zeigen, dass die Strukturen der Persönlichkeit, der gesellschaftlichen Ressourcen, der Felder und schließlich die des sozialen Raumes zwar nicht gleich sind, aber einander entsprechen, da sie vom gleichen *Unterschiedsprinzip* abhängen. Sie werden darum als homologe Strukturen bezeichnet, d.h., sie sind gleich strukturiert, wenn auch durch unterschiedliche Elemente. Die soziologische Methode Bourdieus kann darum eine Methode der *strukturalen Homologie* genannt werden, d.h. eine Analyse der dialektischen Beziehungen zwischen homologen Strukturen.

Von der Grammatik der Praxis zur Praxis der Grammatik

Gesellschaft soziologisch zu konstruieren heißt für Bourdieu, die Kriterien sozialer Herrschaft zu erkennen und ins öffentliche Bewusstsein zu heben. Seine soziologische Erkenntnistheorie lässt aber noch eine Frage offen: Wie ist seine Grammatik der Praxis²³ mit der sozialen Wirklichkeit, die Bourdieu damit zu begreifen sucht, verbunden?

Die Beziehungen Habitus–Kapitalien–Felder sind hypothetische

Konstruktionen. Sie können als »reale« erst angenommen werden, wenn sie von der Praxis der Akteure und Gruppen im Alltag bestätigt werden. Darum enthält die Erkenntnistheorie Bourdieus die Idee eines epistemologischen Bruchs zwischen Wissenschaftlern und Alltagswelt. Dieser Bruch hat zwei Facetten. Erstens: Was der Forscher von der Gesellschaft weiß oder wissen kann, kann der Mensch in seinem Alltagsleben nicht oder nur partiell wissen. Tatsächlich verbringt dieser seine Zeit nicht damit, die Gesellschaft methodisch zu beobachten, zu analysieren und darüber zu schreiben. Zweitens: Der Wissenschaftler wiederum liefert keine abstrakte »Wahrheit«, die vom Menschen im Alltag nicht schon irgendwie spürbar und erkennbar wäre. Vielmehr begreift er nicht mehr als das, was schon in der Form unbewusster Regelmäßigkeiten des Sozialen praktiziert wird. Er enthüllt das gesellschaftliche Unbewusste. Davon hängt schließlich die Effizienz und die Gültigkeit der Theorie Bourdieus ab: Der Alltagsmensch soll diese Regeln erkennen, um dementsprechend den virtuellen sozialen Raum des Soziologen in der Praxis zu konkretisieren. Die Grammatik der Praxis führt Bourdieu darum zur Praxis dieser Grammatik, um die Stichhaltigkeit seiner Erkenntnistheorie zu prüfen. Soll sie stichhaltig sein, dann müssen die verschiedensten praktischen sozialen Situationen als Realisierung der erkenntnistheoretischen Konzeption gedeutet werden können. Dafür konzentriert Bourdieu seine Analysen auf drei Felder: die Kunst (speziell das Feld der Literatur), das Wissen (speziell das Ausbildungssystem) und die Macht.

Praxeologische Erkenntnis.

Untersuchung in drei Feldern

Inwiefern steht die Formel »[H x K] + F« bei Bourdieu für die Praxis? Um eine Antwort darauf zu geben, untersucht Bourdieu die Felder der Kunst, des Wissens und der Macht. Ich werde zunächst seine Analysen der beiden ersten Felder am Beispiel des Literaturfeldes und des Ausbildungssystems vorstellen.

Bourdieu zeigt, wie die Identität jedes Feldes von vier gemeinsamen Prinzipien abhängt, nämlich: a) der *Konstitution* des Feldes als autonomes Feld der Praxis; b) der *Ordnung* im Feld als hierarchische Struktur dieses Feldes; c) dem *Kampf* im Feld als Eigendynamik des Feldes; sowie d) der *Reproduktion* des Feldes als Bedingung seiner sozialen Dauer in der Praxis. Anhand dieser Prinzipien werde ich zeigen, wie Bourdieu die durch Machtbeziehungen gekennzeichnete Dynamik innerhalb des Feldes erklärt. Diese Machtbeziehungen finden ihren vollkommenen Ausdruck in dem besonderen, quer zu den anderen Feldern liegenden Feld der Macht, wie ich anschließend darstellen werde. Schließlich weise ich auf die praktische Bedeutung der Macht hin, die Bourdieu in der modernen Gesellschaft erkennt, nämlich: der symbolischen Gewalt.

Die Konstitution der differenzierten Identität von Feldern

Die Existenz eines Feldes setzt voraus, dass soziale Akteure in dieses Feld eintreten wollen, dass sie Wert darauf legen, zusammen ein Feld zu konstruieren und in der Handlungspraxis zu reproduzieren.

Feldkonstitution am Beispiel des Literaturfeldes

Bei seinen Analysen des Kunstfeldes und besonders des Unterfeldes der Literatur konzentriert sich Bourdieu auf das allgemeine Problem der Feldkonstitution. Das erste Prinzip der Existenz eines Feldes ist seine relative Autonomie in der Gesellschaft, die ihm seine Existenz als Feld im sozialen Raum ermöglicht. Wie gewinnt das Feld seine Autonomie? In einem bestehenden Feld werden durch Differenzierung und Spezialisierung von Akteuren, die spezifische Interessen für den Kampf um einen neuen Einsatz entwickeln, Unterfelder konstruiert. Bourdieu untersucht die allmähliche Entwicklung des Kunstfeldes am Beispiel Frankreichs. Er macht darauf aufmerksam, dass die Figur des Künstlers und der Begriff »Kunst« im heutigen Sinne nicht vor dem Ende des 18. Jahrhunderts in Erscheinung treten. Davor unterschied man zwischen den »artes liberales« (Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie) und den »artes mechanicae« (Handwerkskünste). Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts treten die ersten Künstler im heutigen Sinne auf. Nun sind alle sozialen Bedingungen vorhanden, die eine relative Autonomie des Feldes der Kunst ermöglichten. Von diesem Feld sondern sich dann mehrere Unterfelder wie das der Malerei, der Bildhauerei und das Feld der Literatur ab (vgl. Bourdieu 1991a und 1991b).

Die relative Autonomie des literarischen Feldes gegenüber dem Kunstfeld und dessen anderen Unterfeldern wird insbesondere von den Naturalisten vorangetrieben, als deren zentrale Figur sich Émile Zola hervortat. Sie begründen mit dem *Roman* eine neue Form von Literatur zwischen Journalismus und literarischen »Nouvelles«, die sich stark von anderen bereits im Kunstfeld existierenden Literaturformen, wie Lyrik und Theaterstück, unterscheidet und die zunehmend die Autonomie des literarischen Feldes innerhalb des Kunstfel-

des befördern wird. Der Roman richtet sich nicht mehr nur an das aristokratische, gebildete Publikum wie das Gedicht oder das Theaterstück, sondern an ein allgemeineres Publikum. Dies ermöglicht den öffentlichen Erfolg des Romans, und es verändert die Kriterien dessen, was als »gute« oder »schlechte« Literatur gilt. Diese Kriterien hängen nicht mehr von akademischen literarischen Institutionen ab, sondern von der Resonanz eines Buches in der Öffentlichkeit, die den symbolischen, sozialen und ökonomischen Erfolg des Schriftstellers kreiert, d.h. seinen Ruf, sein soziales Netzwerk und sein ökonomisches Vermögen. Dadurch kann der Schriftsteller von seiner Kunst nicht nur leben, sondern aus ihr einen von Mäzenaten unabhängigen Beruf machen. So begründen Zola und die Naturalisten ein neues gesellschaftliches »Spiel« mit neuen Einsätzen, die die Literatur von den klassischen literarischen Institutionen und Formen absondern. Gleichzeitig entwickelt sich eine neue Schriftstellerpersönlichkeit.²⁴ Aus dem Kunstfeld erwächst so ein neues Literaturfeld, dessen Autonomie durch eine gesteigerte Heteronomie gegenüber der Öffentlichkeit gewonnen wurde.

Diese Heteronomie wiederum verstärkt die Konkurrenz zwischen den Schriftstellern innerhalb des neuen Literaturfeldes. Die Dominanz des naturalistischen Romans wird allmählich durch den Eintritt von Schriftstellern in dieses Feld gebrochen, die eine neue Romanform anbieten: den psychologischen Roman (vgl. Bidou-Zachariasen 1994; Ponton 1975). Das Publikum wendet sich zunehmend dieser Literaturform zu, womit die Reputation dieser Schriftsteller im Feld steigt, während Zola und die Naturalisten an öffentlicher Anerkennung verlieren. Der Eintritt der Akteure mit neuen literarischen Interessen ins Feld verändert so die Positionen der Akteure, welche sich bereits darin befinden.

Welche Bedingungen bestimmen den Eintritt von Akteuren in die gesellschaftlichen Felder? Bourdieu beschreibt dies am Beispiel des Ausbildungssystems im Feld des Wissens.

Eintritt ins Feld am Beispiel des Ausbildungssystems

Jeder Eintritt von Akteuren in ein Feld hängt von deren sozialem Ursprung, d.h. von ihrem (Klassen-)Habitus sowie von Volumen und

Struktur ihrer Kapitalarten ab. Im Feld des Wissens ist darum die soziale Herkunft der Schüler von großer Relevanz (vgl. Merillé 1983), da die Herkunftsklasse die Beziehungen von Schülern zum Schulsystem prädisponiert hat. Ihre vorschulische Kultur ist klassenspezifisch geprägt, und sie wird klassenspezifisch vererbt und inkorporiert. Der Klassenhabitus derjenigen Familien, die materiell und kulturell im sozialen Raum herrschen, entspricht der Kultur des Ausbildungssystems, die kulturellen Werte der herrschenden Klassen sind die gleichen wie diejenigen, die im Ausbildungssystem »im Spiel« sind. Die herrschenden Klassen versuchen, die soziale Selbstständigkeit ihrer Akteure durch eine lange Ausbildungszeit zu fördern, wohingegen die beherrschten Klassen eher Wert auf eine frühe ökonomische Emanzipation von der Familie legen – und damit auf einen frühen Ausstieg aus dem Ausbildungssystem und einen frühen Einstieg in die Arbeitswelt.

Für die Kinder der herrschenden Klassen ist es selbstverständlich, vor dem Schuleintritt lesen oder schreiben zu können, sich sprachlich gewandt auszudrücken und zu kommunizieren, von den Erwachsenen gehört und verstanden zu werden, von sich selbst und von den eigenen Ideen, Gefühlen usw. zu sprechen: »Man kann [...] keine Sprache übernehmen, ohne damit gleichzeitig eine Einstellung zur Sprache zu übernehmen: Auf kulturellem Gebiet perpetuiert sich die Art des Erwerbs im Gebrauch, der vom Erworbenen gemacht wird« (Bourdieu/Passeron 1971: III).²⁵

Das Ausbildungssystem als Institution der herrschenden Klassen ist auf diese ausgerichtet und übt eine Selektion zu ihren Gunsten aus (vgl. Dannepond 1979). Dies beginnt bereits mit der schulischen Ausbildung, was ein Beispiel aus den Arbeiten Bourdieus zur Struktur des Ausbildungssystems in Frankreich erläutern soll: Nach der *École primaire* (den ersten 5 Schuljahren) hat ein Schüler zwei Möglichkeiten, seine Ausbildung fortzusetzen. Er kann zunächst das *Collège* (4 Jahre) (das in allgemeines und technisches *Collège* geteilt ist) und anschließend das *Lycée* (3 Jahre) besuchen. Bourdieu zeigt, dass diese Wege nicht zufällig gewählt, sondern vom ursprünglichen Klassenerbe bestimmt werden. Im *Collège* ist der Prozentsatz von Schülern aus den beherrschten Klassen höher als der aus den herrschenden. Im *Lycée* ist es umgekehrt: Die Söhne von leitenden Führungskräften haben vier-

zimal höhere Chancen als Arbeitersöhne und doppelt so hohe Chancen wie die Söhne von mittleren Führungskräften, das *Lycée* zu besuchen (vgl. Bourdieu/de Saint Martin 1970).

Die sozialen Ungleichheiten bedingen also die Ungleichheiten beim Eintritt in und beim weiteren Weg durch das Ausbildungssystem. Das bedeutet keine lineare Kausalität auf der Ebene der Laufbahn des einzelnen Akteurs, sondern eher ein Equilibrium im gesamten sozialen System. Je höher die soziale Position einer Klasse, umso höher sind die Chancen ihrer Akteure, sich im Feld des Wissens die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Karriere zu schaffen.

Das Ausbildungssystem schafft durch die unterschiedliche Verteilung der »Begabungen« und der schulischen Gratifikationen zwischen den Akteuren eine Ordnung in diesem Feld, und es hat an der gesellschaftlichen Ordnung teil. Diese Ordnung ist eine hierarchische Ordnung, die von bestimmten Institutionen des Feldes garantiert wird.

Die Ordnung in den Feldern

Die Struktur des Feldes – gleichsam seine Ordnung – ist eine Struktur von Machtbeziehungen zwischen differenzierten Akteuren. Das Prinzip der Ordnung gilt für alle Felder der Gesellschaft, auch wenn sich die einzelnen Elemente der Struktur von Feld zu Feld unterscheiden. Wie verhält es sich im Literaturfeld und im Ausbildungssystem?

Ordnung im Literaturfeld

Akteure, die ins Literaturfeld eintreten wollen, müssen zunächst die Orientierung an kommerziellen Profiten ablehnen – gleichwohl besitzt das anti-kommerzielle Verhalten in diesem Feld seine eigene ökonomische Rationalität. Es erlaubt den Akteuren, symbolische Profite zu erzielen (z.B. sich einen Namen als Schriftsteller zu machen), die anschließend in andere Kapitalien konvertiert werden können. Erfolgreiche Schriftsteller können viel Geld verdienen, sie können sich in der Öffentlichkeit zu verschiedensten Themen äußern und gar sozialpolitische Reputation erlangen (wie dies etwa Zola gelang).

Bourdieu analysiert die sich daraus ergebende Ordnung am Bei-

spiel des französischen Literaturfeldes des 19. Jahrhunderts. Die Differenzierung der Positionen der Schriftsteller im Literaturfeld und die Verteilung der literarischen Institutionen in Paris lässt eine strukturelle Homologie erkennen. Die Stadtviertel von Paris, in denen der Schriftsteller wohnt oder wohnen will, werden zur Bühne der gesellschaftlichen Klassifizierung von sozialen Klassen: Der Wohnort des Schriftstellers zeigt seine Position in den sozialen, ökonomischen und symbolischen Hierarchien des literarischen Feldes. Er verweist zugleich auf die Struktur von dessen Habitus, die hier der Struktur des Raumes »Paris« entspricht.²⁶ Im 19. Jahrhundert residieren die Schriftsteller, die im Literaturfeld herrschen, in den bürgerlichen Vierteln am rechten Seine-Ufer, während diejenigen, die eine mittlere Position im Literaturfeld einnehmen (Bourdieu nennt sie die »Herrschenden-Beherrschten«), in der Mitte der Stadt wohnen. Diejenigen schließlich, die im Literaturfeld beherrscht werden – die intellektuellen Schriftsteller und die Avantgarde –, leben in den ärmsten Stadtvierteln am linken Ufer der Seine (vgl. Bourdieu 1991b, 1999).

Ordnung im Ausbildungssystem

Wie im Fall des Literaturfeldes schlägt sich auch die Ordnung im Ausbildungssystem im geographischen Raum nieder. Die besten Chancen im Ausbildungssystem zu besitzen heißt meist zugleich, in der Metropole zu wohnen. Denn in Paris finden sich erheblich mehr große und spezialisierte Hochschulen als in der Provinz, ihr Renommee zieht die Professoren an. Die Konkurrenz zwischen den Hochschulen verlangt von ihnen, sich dem Wettbewerb in Forschung und Lehre zu stellen, um ihre Position in Paris halten und damit gleichzeitig ihr Prestige weiter steigern zu können. Der gegenüber der Provinz reichhaltigere kulturelle Kontext erlaubt den Studenten, ihre eigene Kultur weiterzuentwickeln und zu pflegen. Diese Unterschiede spielen eine wichtige Rolle in der Hierarchisierung des Ausbildungssystems, dessen hierarchisch strukturierte Angebote der hierarchischen Struktur der Nachfrage durch die sozialen Klassen entsprechen.

Der soziale Unterschied zwischen Klein- und Großbürgertum entspricht dem Unterschied zwischen den Hochschulen, die sich ihre Studenten aus diesen beiden Klassen auswählen. Das Kleinbürgertum

schätzt den Wert der intellektuellen Arbeit, das Großbürgertum hingegen den mondänen Wert der akademischen Ausbildung. So wählen nur wenige Kinder des Pariser Kleinbürgertums die prestigereiche *ENS (École Normal Supérieure)* oder die *Polytechnique*, da hier die sozialen Werte des Kleinbürgertums weniger gelten als in den Universitäten. Die Kinder des Großbürgertums finden sich dagegen häufiger in der *ENS*, und nur wenige schreiben sich in den Universitäten ein. Dies spiegelt die Distribution von gesellschaftlichen Vorrechten zwischen den beiden bürgerlichen Klassen wider. Sie entspricht auf beiden Seiten dem, was Bourdieu die »aristokratische Geburtsideologie« nennt (vgl. dazu Bourdieu 1981b), in der die erworbenen Vorrechte in natürliche Vorrechte umgedeutet und von beiden Klassen akzeptiert werden.

Nicht nur die Wahl der Hochschulen durch die Studenten geschieht gemäß dem Klassenhabitus, sondern auch die Entscheidung für bestimmte Fachbereiche. Der Klassenhabitus zeigt sich etwa, wenn ein Student Philosophie oder Mathematik statt Geschichte oder Naturwissenschaften wählt. Studenten der Philosophie oder Mathematik weisen ein selbstständigeres Verhältnis zur Kultur auf als solche der Geschichte oder Naturwissenschaften. In der Geschichte oder in den Naturwissenschaften wird hingegen eher verlangt, Fähigkeiten zur Reproduktion von Ergebnissen dieser Disziplinen zu entwickeln, von denen die Produktivität der geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Forschung abhängt. Die individuelle Kreativität spielt hier eine geringere Rolle als in der Philosophie oder in der Mathematik (vgl. Bourdieu/Passeron 1964).

Wie wird die hierarchische Ordnung der Felder aufrechterhalten? Bourdieu zeigt, wie sie von verschiedenen Institutionen des Feldes überwacht, bewertet und bestätigt wird.

Garanten der Ordnung des Literaturfeldes

Der Verteilung der Schriftstellerwohnungen im Raum Paris, von der oben gesprochen wurde, entspricht eine Verteilung der literarischen Institutionen, welche die Ordnung im Literaturfeld aufrechterhalten. Sie stehen in enger Verbindung mit den Klassen der Schriftsteller und haben für sie eine regulative und selektierende Bedeutung. So gewinnt

bei den bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts die Institution der literarischen *Salons*, die in ihren Vierteln eröffnet werden, an Bedeutung (vgl. Bourdieu 1999: 86-92). Hier wird die neu erschienene Literatur verbreitet, und hier wird der Eintritt neuer Schriftsteller ins Literaturfeld kontrolliert. Die bürgerlichen Schriftsteller versuchen ihrerseits, die Position der *Salons* im Unterfeld der literarischen Institutionen zu stärken.

Eine weitere literarische Institution stellen die literarischen Zeitschriften dar, die an die *Salons* angebunden sind und die gegen die Zeitschriften der literarischen Avantgarde kämpfen. Diese Zeitschriften konstituieren ein weiteres Unterfeld der literarischen Institutionen. Ihre hierarchische Position entspricht der Position der ihnen zugehörigen Institutionen im Feld der literarischen Institutionen sowie der Position der Schriftsteller, die in diesen Zeitschriften schreiben, im Feld der Literatur. Die Zeitschriften bewirken, dass sich die Schriftsteller – entsprechend ihrer Position in der Hierarchie des literarischen Feldes – innerhalb der räumlich-literarischen Topografie von Paris von Ort zu Ort bewegen können. Während die glücklichsten hoffen dürfen, eines Tages zu den herrschenden Schriftstellern zu gehören, entwickeln die weniger glücklichen einen Glauben an eine Anerkennung *post mortem* – oder sie verlassen das Literaturfeld und suchen ihren Erfolg in einem anderen Beruf, etwa als Journalist oder Lehrer.

Garanten der Ordnung des Ausbildungssystems

Im Ausbildungssystem sind die Schulen und Hochschulen zunächst selbst die Garanten der Ordnung. Das Ausbildungssystem hat jedoch auch noch andere Mittel, die in jeder (Hoch-)Schule institutionalisiert werden. Das Instrument *par excellence* ist das »Examensystem« (Bourdieu/Passeron 1971: 161-190).

Das Examensystem dient der Legitimierung der Urteile des Ausbildungssystems und der Anerkennung der damit legitimierten sozialen Hierarchie (vgl. Pinto 1983). Es führt jeden, der in einer Prüfung durchfällt, dazu, sich »unfähig« zu fühlen. Es verhüllt, dass diese Unfähigkeit die Folge des Ausbildungssystems als Institution im Wissensfeld ist und bescheinigt diesen Schülern und Studenten, dass sie

zu den beherrschten Klassen gehören und darum auch im Ausbildungssystem beherrscht werden. Diejenigen, die ihre Examina erfolgreich ablegen, erhalten dagegen die Bestätigung ihrer »Begabung«, die gleichzeitig ihre Zugehörigkeit zu den herrschenden Klassen legitimiert.

Aber auch die Professoren sind Garanten der Ordnung des Ausbildungssystems. Sie werden vom ihm nach ihrer Effizienz hierarchisiert, diese Ordnung zu bewahren und zu bestätigen, wobei unterschieden wird zwischen Professoren, die bloßes Wissen besitzen, und anderen, die auch über charismatische Macht verfügen. Im Feld des Wissens ist diese Macht symbolisch wichtiger als das Wissen selbst – sie macht gleichsam die ambivalente Position des Professors im Ausbildungssystem aus. Das Charisma, das er besitzt, verschafft ihm seine Position; die Position, die er besetzt, verschafft ihm sein Charisma. Darin findet das Ausbildungssystem die effektivste Form, die herrschenden Werte durch die Professoren zu vermitteln und die eigene Ordnung zu schützen (vgl. Billeter 1977 und Chapoulie 1979).

Die Position des Ausbildungssystems gegenüber den herrschenden Klassen ist ebenfalls eine ambivalente. Die Schulen und Hochschulen sind zwar relativ frei, durch Pädagogik und Didaktik die Form der Verteilung der herrschenden Werte zu gestalten; sie entscheiden jedoch nicht darüber, welche Werte es sind, die übertragen werden sollen. Diese *relative* Freiheit des Ausbildungssystems bezüglich der schulischen Pädagogik stellt für die herrschenden Klassen sicher, dass es ihre Werte sind, die den Studenten aus den eigenen Reihen und denjenigen aus den anderen sozialen Klassen gleichermaßen vermittelt und auch von allen Beteiligten anerkannt werden. In der Dialektik von Verkennung/Anerkennung sagt Bourdieu darum, dass die Selektionsfunktionen des Ausbildungssystems effizienter sind, wenn sie verhüllt werden – wenn es also *scheinbar* einzig pädagogische Ziele zu erfüllen sucht (Bourdieu/Passeron 1971: 123).

Bourdies Analysen der Konstitution und der Ordnung von Feldern machen deutlich, dass diese eine bestimmte Dynamik besitzen. Diese besteht aus dem Kampf – dem dritten, allen Feldern gemeinsamen Prinzip – zwischen den Akteuren.

Der Kampf in den Feldern

Der Kampf der Akteure hängt von der hierarchisierten Ordnung des jeweiligen Feldes, also von ihren sozialen Positionen innerhalb dieses Feldes ab. Er zeigt gleichzeitig, dass die Beziehungen zwischen Identität und Differenz, die jedes Feld strukturieren, Machtbeziehungen sind. Jedes Feld zeigt eine bestimmte Dynamik der Unterschiede und der Unterscheidungen, die sie von den anderen Feldern unterscheidet.

Kampf im Literaturfeld

Wie oben gezeigt, setzt die Dynamik des Kampfes die *Illusio* voraus: den allgemein geteilten Glauben²⁷ an und das Interesse der Akteure für das Feld – sowie ihren »Spielsinn«. Innerhalb des Literaturfeldes wird der Kampf um den Wert des literarischen Werkes und um die Definition des Schriftstellers als *Schöpfer* geführt (vgl. Bourdieu 1975; 1993: 197-212).

Die Möglichkeiten für einen Schriftsteller, Elemente unterschiedlicher Kapitalien zu akkumulieren und eine Kapitalart in eine andere zu konvertieren (z.B. das symbolische Kapital, das er seinem Schreibstil verdankt, in ökonomisches Kapital zu wandeln), fördern seine Legitimität im literarischen Feld und potenziell auch in einem anderen (z.B. im politischen oder im schulischen) Feld. Diese Legitimität, die im dialektischen Kampf der antagonistischen Akteure konstruiert wird, verschafft ihm eine herrschende Position.

Im literarischen Feld unterscheidet Bourdieu eine Opposition zweier Arten von Schriftstellern und ihrer gegensätzlichen Form der Produktion von Werken: a) die bürgerlichen Schriftsteller und Werke, die mit der literarischen »Großproduktion« verbunden sind, und b) die literarische »Avantgarde« von intellektuellen Schriftstellern und Werke der »eingeschränkten Produktion« (vgl. Bourdieu 1982: 40-61). »Großproduktion« und »eingeschränkte Produktion« bilden als Institutionen zwei Unterfelder im Literaturfeld, indem sie Akteure mit bestimmten Interessen in gegensätzliche Lager aufspalten, die gegeneinander für die Veröffentlichung und die Verteilung der Werke der ihnen jeweils zugehörigen Schriftsteller kämpfen.

Das Unterfeld der literarischen Großproduktion ist gegenüber den

klassischen literarischen Bewertungsinstitutionen (z.B. der *Académie Française*) relativ autonom, da hier der kommerzielle Erfolg das Prinzip der hierarchischen Ordnung in diesem Unterfeld ist – und dieser wird primär außerhalb des Unterfeldes bestimmt und diesem auferlegt. Im Falle des Unterfeldes der eingeschränkten Produktion ist es genau umgekehrt: Stark autonom gegenüber der Wirtschaft, hängt es primär von den klassisch literarischen Bewertungsinstitutionen ab. Literarische »Kollegen« entschieden in diesem Unterfeld über die Hierarchie. An der Grenze zwischen den beiden oppositionellen Unterfeldern kommt der Kampf um die Definition dessen ins Spiel, was »Literatur« und »Schriftsteller« bedeuten oder nicht bedeuten.

Die Opposition zwischen bürgerlicher und intellektueller Literatur ist performativ und realisiert sich im Stadtbild von Paris an verschiedenen Örtlichkeiten.²⁸ Auf dem rechten Seine-Ufer findet man die kommerzielle bürgerliche Literatur, die für das allgemeine Publikum produziert wird. Hier gilt als Erfolg, wenn sich viele Bücher in kurzer Zeit verkaufen lassen. Auf dem linken Seine-Ufer findet man die intellektuelle, anti-kommerzielle Literatur der Avantgarde (Bourdieu 1982: 117, 149f., 366f.)²⁹. Erfolg wird hier nicht an Menge und Geschwindigkeit des Verkaufs gemessen, sondern dem dauerhaften Ruf eines Werkes zugeschrieben.³⁰ Dies ist die Strategie der intellektuellen, »häretischen« Schriftsteller³¹ im Kampf gegen die bürgerlichen Schriftsteller und deren Doxa, deren Orthodoxie, um die Definition dessen, was als »echte Literatur« und als »literarischer Schöpfer« gilt. Sie versuchen, die Dynamik des Feldes zu verändern, um selbst das Monopol der literarischen Produktion zu erlangen. In diesem Kampf werden sie von den Institutionen, denen sie sich anschließen, unterstützt, weil ihr Kampf auch deren Kampf um die beste Position im Unterfeld der Institutionen dient. Die Akteure der eingeschränkten literarischen Produktion konstruieren das Ansehen eines Werks und eines Schriftstellers so, dass sie beiden tendenziell die Aura von Unsterblichkeit verleihen.

Im Unterfeld der literarischen Großproduktion wird dagegen ein anderes Ziel verfolgt: die Kreation des Schriftstellers als Schöpfer. Dafür ist in diesem Unterfeld der Produzent (Verleger, Literaturagent) von Literatur verantwortlich, der den von ihm vertretenen Autoren und ihren Werken ökonomische Durchschlagskraft verleiht, um sie

auf dem Markt erfolgreich zu machen. Er gibt dem Autor die Mittel an die Hand, mit denen dieser sein ökonomisches und symbolisches Kapital vermehren kann³² und arbeitet mit Literaturkritikern (eine weitere Institution im Literaturfeld, die dem Unterfeld der literarischen Kritik im Literaturfeld entspricht) zusammen, die mit ihm konform gehen. Deren Aufgabe besteht darin, das Werk oder dessen Autor von den entsprechenden literarischen Institutionen anerkennen zu lassen. Diese Beziehung zwischen Schriftstellern, Produzenten und Kritikern konstituiert den symbolischen Wert des Werkes, der auch zum ökonomischen, sozialen, politischen usw. Wert werden kann – also in andere Kapitalarten konvertierbar ist. Die Komplexität und Vielfalt dieser Beziehung schafft einen Markt für Angebot und Nachfrage nach symbolischen Gütern im literarischen Feld. Dieser Markt produziert eine Konkurrenz innerhalb des Literaturfeldes, die die sozialen Positionen und die Positionen, die jemand bezieht, beeinflusst und bewegt. Als prominentestes Beispiel kann hier der Fall des französischen Philosophen Jean-Paul Sartre gelten (vgl. Bourdieu 1999).

Sartre formulierte eine Philosophie, die den freien Entwurf der Akteure als Prinzip ihrer Existenz definiert. Der Entwurf ist eine bewusste Selbstkreation, die dem Schöpfer erlaubt, sich selbst zu wählen. Sartre schafft damit den Mythos des Glaubens an den unkreierten Schöpfer und definiert den Akteur als allmächtige Person. Damit entwickelt er die Figur des »totalen Intellektuellen« (vgl. Bourdieu 1981a), der gleichzeitig Denker und Schriftsteller, Romanautor und Metaphysiker, Künstler und politischer Philosoph ist. In herrschender Position im Literaturfeld, schafft er sich mit den symbolischen Profiten, die er dort erworben hat, zugleich eine herrschende Position im Feld des Wissens und im Feld der Macht. Dementsprechend überträgt er seine literarische auf die wissenschaftliche und politische Legitimität. Sartre fügt den Feldern auch neue Elemente hinzu: Er erneuert das Unterfeld der Philosophie, indem er eine neue Art entwickelt, Philosophie zu schreiben, davon zu sprechen und davon zu leben. Er institutionalisiert seine Philosophie und seine Existenz als originäre, und er gibt sich selbst das öffentlich anerkannte Recht, den Institutionen und den Akteuren im sozialen Raum die Wahrheit ihrer Existenz zu enthüllen.

Eine Gegenposition im Literaturfeld nimmt Raymond Aron ein, der zum Beispiel des Widerstands gegen das Bild des Intellektuellen, für das Sartre stand, wird. Mit den Waffen der Bürger kämpft er gegen die Intellektuellen, denen er als zu bürgerlich gilt; mit den Waffen des Wissens kämpft er gegen die Bürger, denen er als zu intellektuell gilt. Diese Zwischenposition Arons im Literaturfeld entwickelt sich strukturell gleichermaßen im Feld der Politik. Im Gegensatz zu Sartre, der sich für die linken politischen Bewegungen gegen die rechten engagiert, kämpft Aron gegen die linken *und* rechten politischen Bewegungen. Er benutzt hier die Waffen der Linken gegen die Rechten und umgekehrt.

Kampf im Ausbildungssystem

Was ist im Ausbildungssystem »im Spiel«? Im Zentrum steht der Kampf für die Legitimität der subjektiven Kultur jedes Akteurs. Dieser Kampf ist in den unterschiedlichen Klassen begründet, die ihre Akteure für das Ausbildungssystem vorbereiten. Im Ausbildungssystem wird die Konkurrenz zwischen den unterschiedlichen (Klassen-)Habitus verstärkt. Es verwandelt diese Unterschiede in Unterschiede zwischen den Fähigkeiten der Schüler.

Von den Schülern aus den herrschenden Klassen wird die Ideologie, die das Ausbildungssystem entwickelt, unmittelbar angenommen. Ihnen entspricht der »Spielsinn«, den jeder Akteur besitzen muss, um in diesem Feld zu agieren; sie erkennen die Lehrgehalte und die Kultur des Ausbildungssystems als Vermehrung und Weiterentwicklung ihres Erbes an, und sie finden sich hier ebenso gut zurecht wie in ihrem Ursprungsmilieu. Entsprechend zeigen sie die erwarteten Leistungen, sind eloquent und suchen die symbolischen Profite (die besten Noten usw.), um die Anerkennung zu bekommen, die ihre Zugehörigkeit zu den herrschenden Klassen bestätigt.

Für die Schüler aus den beherrschten Klassen ist die Wirkung des Ausbildungssystems eine andere. Sie müssen sich einer Kultur anpassen, die sich von der ihres Ursprungsmilieus stark unterscheidet und haben Schwierigkeiten, das gelehrte Wissen zu verstehen – es sich *anzueignen*. Sie müssen nicht nur die Inhalte, sondern auch die Formen der neuen Kultur übernehmen, um die Schule erfolgreich zu

absolvieren. In diesem Sinne unterscheidet sich die Bedeutung des Erfolges je nach den sozialen Klassen, der die Schüler entstammen. Entweder bestätigt er gewohnte Klassenvorrechte oder er bedeutet die Chance, ungewohnte Klassenvorrechte zu erlangen. Können die beherrschten Schüler im Ausbildungssystem ihre soziale Position, und damit die Ordnung des Feldes, ändern? Bourdieu untersucht, wie sie es versuchen.

Die Examensituation führt bei den beherrschten Schülern zu Strategien der Nachahmung. Sie versuchen, ihren sozialen Ursprung vergessen zu lassen und den Lehrern die Verhaltensweisen der herrschenden Schüler zu präsentieren. Sie müssen beweisen, dass sie sich von den Werten der beherrschten Klassen entfernen und die verlangte Vertrautheit mit der gelehrten Kultur entwickeln können und dem Lehrer, der die Werte der herrschenden Klassen im Namen des Ausbildungssystems vertritt, sowohl durch Wissen wie durch ihr Auftreten den Eindruck vermitteln, zu diesen zu gehören. Diese »Karikatur der Virtuosität« (Bourdieu/Passeron 1971: 99) ist schwer zu erlernen und zu praktizieren. Die Schüler aus den herrschenden Klassen dagegen müssen nicht nach einer Fiktion streben, sondern können eine vertraute Selbstdarstellung geben, die dem »Kult und [der] Kultur der Person« (Bourdieu 1982: 648), der individuellen Selbständigkeit, die von den herrschenden Klassen geprägt wird, entspricht.

Die Ungleichheit der Fähigkeiten unter den Schülern ist tatsächlich die Ungleichheit ihrer Rechte, sich diese kulturellen Güter anzueignen. Dieser Zusammenhang wird jedoch vom Ausbildungssystem verschleiert und erscheint als Unterschied im Geschmack gegenüber der gelehrten Kultur. Die soziale, vom Ausbildungssystem verteilte und von den Akteuren anerkannte Qualität dieses Geschmacks entspricht der Legitimität der Kultur, die das Ausbildungssystem vermittelt. Je legitimer die subjektive Kultur eines Akteurs ist, desto wahrscheinlicher stammt er aus den herrschenden sozialen Klassen, wird er die renommiertesten Hochschulen besuchen und die entsprechenden Diplome erwerben. Wie Schulen und Lehrer die Legitimität der Kultur der Schüler konstruieren, konstruieren diese auch die Legitimität dieser Institutionen im Ausbildungssystem.

Bourdieu zeigt an diesen Beispielen, wie der Kampf der Existenz eines jeden Feldes als auch der Existenz der Gesellschaft zugrunde

liegt. Ohne diesen Kampf ist in dieser Perspektive nicht zu verstehen, wie Identität und Differenz der Akteure und der Felder eine Gesellschaft konstruieren, die wiederum diese Akteure konstruiert – und wie beide sich wechselseitig reproduzieren.

Die Reproduktion von Feldern

Damit ein Feld Bestand hat, ist es auf die Sicherstellung seiner Reproduktion angewiesen. Wie verläuft diese im Literaturfeld und im Ausbildungssystem?

Wie jedes Feld haben auch das literarische Feld und das Ausbildungssystem eine Geschichte, und auch sie werden »alt«. Dies Altern betrifft die Akteure und Institutionen, die in diesen Feldern gegeneinander kämpfen: Sie können ihr Interesse für dieses Feld, für andere Felder und für die Öffentlichkeit verlieren. Für jedes Feld (wie für jede Klasse und für jeden Akteur) gibt es ein existenzielles Interesse, seinen Unterschied auf Dauer zu stellen und weiter seine Unterscheidung in der Gesellschaft zu machen. Um auf Dauer weiter existieren zu können, muss also das, was in einem Feld im Spiel ist, reproduziert werden, um im Verlaufe der Zeit das Interesse neuer Akteure zu gewinnen.

Im Literaturfeld wie im Ausbildungssystem vollzieht sich die Reproduktion im Ersatz der herrschenden Akteure und Institutionen durch ehemals von ihnen Beherrschte. So werden die einst reputierten Schriftsteller und literarischen Institutionen von der früheren Avantgarde in dem Maße ersetzt, wie diese Erfolge im Kampf innerhalb des Feldes erringt. Sie wird als neue Kraft bestätigt und anerkannt und besetzt nun die herrschenden Positionen im Feld. Die Reproduktion des Feldes durch den Kampf der Akteure bedeutet also nicht die exakte Reproduktion seiner Elemente, sondern seiner Struktur, seiner dynamischen Logik – und damit seiner Ordnung. Bourdieu erläutert dies weiterhin am Beispiel der Geschichte des Ausbildungssystems in Frankreich.

Er stellt fest, dass seit den siebziger Jahren die Nachfrage nach Ausbildung gestiegen ist, obwohl deren Ansehen gesunken ist. Wie lässt sich dieses Paradoxon erklären? Das Abschlusszeugnis zeugt

immer weniger vom kulturellen Wert der Ausbildung, sondern dient zunehmend dazu, das damit erlangte kulturelle Kapital rein pragmatisch als Mittel zur Beschaffung von ökonomischem Kapital einzusetzen. Dieses gilt dann wiederum als Voraussetzung für die Akkumulation symbolischen und sozialen Kapitals – also für den sozialen Aufstieg in der Gesellschaft. Auf diese Weise könnte die Aneignung kulturellen Kapitals die Möglichkeit der Übertragung vornehmlich von ökonomischem Kapital innerhalb und zwischen den Klassen garantieren. Daher wurde das Ausbildungssystem für die beherrschten Klassen – insbesondere Bauern und Arbeiter – geöffnet; diese »Demokratisierung des Ausbildungssystems« sollte ihnen bessere gesellschaftliche Zukunftschancen versprechen.

Bourdieu sieht darin jedoch ein Zeichen für den Druck des ultraliberalen Kapitalismus, unter dem die Klassenhabitus stehen. Durch die »Demokratisierung des Ausbildungssystems« haben sich der Konkurrenzkampf im Wissensfeld und die damit verbundenen Selektionsprozesse erheblich verschärft. Die »Demokratisierung« erweist sich als Ideologie. Trotz seiner steigenden Komplexität bleibt die Ordnung dieses Feldes in seiner Reproduktion erhalten (vgl. Bourdieu 1988; 1989).

Reproduktion, Ordnung und Konstitution der Felder: Sie alle hängen von der Dynamik des Kampfes ab. Diese beruht für Bourdieu auf praktischen dialektischen Beziehungen, die er als Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz denkt und in seiner Theorie der Felder in einem eigenen Machtfeld verortet.

Das besondere Feld der Macht

Das Machtfeld verbindet die Felder miteinander, liegt also gleichsam quer zu diesen. Es ist »kein Feld wie die anderen: Es ist der Raum der Machtverhältnisse zwischen [...] Akteuren, die in ausreichendem Maße mit einer der verschiedenen Kapitalsorten versehen sind, um gegebenenfalls das entsprechende Feld beherrschen zu können, und deren Kämpfe immer dann an Intensität zunehmen, wenn der relative Wert der verschiedenen Kapitalsorten [...] ins Wanken gerät« (Bourdieu 1998: 51). Das Feld der Macht spielt für die anderen Felder der

Gesellschaft eine analoge Rolle wie die Macht für den Unterschiedsbegriff. Wie die Machtbeziehung im Rahmen des Unterschiedsbegriffs eine spezifische Bedeutung als Beziehung hat, hat das Machtfeld auch eine besondere Bedeutung als gesellschaftliches Feld.

Obwohl Bourdieu bereits seit den siebziger Jahren an seiner Theorie des Machtfeldes arbeitete, formulierte er sie erst in seinem Buch *La noblesse d'état* (1989). Darin aktualisiert und verallgemeinert er die Erkenntnisse, die er in *Les héritiers* (1964), *Die Illusion der Chancengleichheit* (1971) und *Homo academicus* (1988) über das Ausbildungssystem gewonnen hatte.

Die Schule ist die soziale Institution *par excellence* geworden, welche die sozialen Unterschiede produziert, reproduziert und bestätigt. Die veränderte Beziehung, die Bourdieu seit den siebziger Jahren zwischen dem kulturellen und dem ökonomischen Kapital beobachtet hatte, beschränkt sich jedoch nicht nur auf die (Pseudo-)Demokratisierung der Schule, sondern ist eine Grundtendenz in der sozialen Laufbahn von Akteuren und Gruppen und hat neue Bedingungen für das Erlangen gesellschaftlicher Machtpositionen geschaffen. Dementsprechend haben sich die Machtstrategien der Akteure im sozialen Raum geändert: Die herrschenden Berufsklassen (wie Mediziner, Juristen, Professoren usw.) sehen in den Bildungstiteln mehr und mehr nur in ökonomisches Kapital konvertierbare Eintrittsscheine, über die schließlich die soziale Karriere gesichert werden soll. Diese veränderten Relationen zwischen kulturellen und ökonomischen Kapitalarten strukturieren die Felder der Gesellschaft in sich und die Beziehungen zwischen diesen Feldern, woraus sich auch eine Veränderung der Machtbeziehungen ergibt.

Die Macht ist überall

Bourdieu betont, dass diese Machtbeziehungen von der Entstehung des rational-formellen Staates entscheidend geprägt wurden und seither ein komplexes Gewebe bilden, das die ganze Gesellschaft zusammenhält und die gesamte Dynamik der Unterschiede steigert. Dieses Gewebe bildet für Bourdieu das Machtfeld.

Wo aber ist der Staat in dieser Soziologie der Macht und des Machtfeldes? Nirgendwo in *La noblesse d'état* ... und überall.³³ Bour-

dieu macht in seinem Buch nicht wirklich deutlich, welche Bedeutung dem Staat im Rahmen seiner Machttheorie zukommt. Aber er lässt erkennen, dass die Macht des Staates in dem Maße steigt, in dem die Macht seiner physischen Gewalt (Militär, Polizei usw.) wahrgenommen und seine symbolische Gewalt (Steuern, Examina, Strafen usw.) verhüllt wird. Im gleichen Maße kann er seine soziale Funktion erfüllen, die in der Monopolisierung und Ausübung der physischen und symbolischen Gewalt liegt: »Der Staat [...] ist ein (noch zu bestimmendes) X, das mit Erfolg das Monopol auf den legitimen Gebrauch der physischen und symbolischen Gewalt über ein bestimmtes Territorium und über die Gesamtheit der auf diesem Territorium lebenden Bevölkerung für sich beansprucht« (Bourdieu 1998: 99).

Dieses Monopol erlaubt dem Staat, jede Form von Macht in symbolische Macht zu transformieren (vgl. Bourdieu 1995). Am Beispiel des Wissensfeldes lässt sich zeigen, wie dadurch symbolische Macht zu allgemeingültiger Macht wird. Das Abschlusszeugnis kann als eine Form staatlich verliehener symbolischer Macht angesehen werden. Die sozialen, kulturellen, ökonomischen usw. Vorrechte, die es verschaffen kann, haben einen Preis: die symbolische Unterwerfung unter die Macht des Staates. Daran zeigt sich, dass der Staat nicht nur *außerhalb* von uns ist. Er erscheint nicht nur in den Formen der Bürokratie, der Schule, der Gesetze usw., sondern der Staat ist, wie man auch mit Foucault sagen könnte (vgl. Foucault 1998), *in* uns, er ist uns inkorporiert: »Wenn der Staat in der Lage ist, symbolische Gewalt auszuüben, dann deshalb, weil er sich zugleich in der Objektivität verkörpert [...] und in der ›Subjektivität‹ oder, wenn man so will, in den Köpfen, nämlich in Form von mentalen Strukturen, von Wahrnehmungs- und Denkschemata« (Bourdieu 1998: 99). Da die soziokulturellen Beziehungen zwischen Akteuren und Gruppen im sozialen Raum Machtbeziehungen sind, da sie von der (unterschiedlichen) Objektivierung/Subjektivierung dieser Beziehungen leben, wird die Macht sowohl von ihnen angenommen und ins Innere getragen als auch wechselseitig ausgeübt. Der Staat ist überall, weil die Macht überall ist – denn die Unterschiede sind überall. Wie die Unterschiede Unterscheidungen machen, zeigt sich die Macht durch Äußerungen der Gewalt, die in der modernen Gesellschaft vor allem symbolischer Art sind.

Symbolische Gewalt

Die symbolische Gewalt entwickelt sich auf der Basis symbolischer Macht (vgl. Bourdieu 1991c), wie die Definition von Bourdieu nahe legt: »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« (Bourdieu 1997a: 82). Die Kraft der symbolischen Gewalt ruht auf zwei Ebenen: Sie ist alltäglich anwesend, aber unsichtbar; sie ist effizient, aber physisch schmerzlos. Sie ist, wie Bourdieu manchmal sagt, »magisch« (z.B. ebd.: 83). Nach Bourdieu erlaubt sie, die Logik der Herrschaft zu verstehen, die im Namen eines symbolischen, von Beherrschten und Herrschenden verkannten und anerkannten Prinzips ausgeübt wird.

Indem er von symbolischer Gewalt spricht, schafft sich Bourdieu die Möglichkeit, das Paradoxon der herrschenden »Doxa« zu enthüllen, die so lange im sozialen Raum herrscht, wie die Verkennung der Konstruktionsprinzipien ihrer Legitimität aufrechterhalten wird. Sie durchsetzt die beherrschten Klassen, indem sie diese dessen Legitimität anerkennen lässt.³⁴ Die Logik der symbolischen Gewalt wird von Bourdieu insbesondere am Beispiel der Geschlechterverhältnisse erklärt (vgl. Bourdieu 1997b: 153-218). In seiner Betrachtung des asymmetrischen Status von Frauen und Männern in der Ökonomie des symbolischen Tausches zeigt er, dass der Glaube an die kulturelle Unterwerfung der Frauen und an ihre Rolle als »Tauschobjekte« in kulturellen Zeremonien (wie z.B. die Hochzeit) die symbolische Herrschaft der Männer über die Frauen verstärkt. Durch die von Männern ausgeübte symbolische Herrschaft werden die Frauen »gezwungen, ständig am Erhalt ihres symbolischen Werts zu arbeiten, indem sie dem männlichen Tugendideal, definiert als Keuschheit und Schamhaftigkeit, entsprechen und sich alle körperlichen und kosmetischen Attribute zulegen, die geeignet sind, ihren physischen Wert und ihre Anziehungskraft zu steigern« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 211).³⁵ Was gibt es angesichts der Macht, der Gewalt, zu tun?

Bourdieu stellt diese Frage auf den ungefähr 850 Seiten von *Das Elend der Welt* (1997a), und er verurteilt in politisch scharfer Form die Indolenz gegenüber den Formen des Alltagslebens³⁶ und des kritischen Denkens, seien sie von den Medien (vgl. Bourdieu 1992c; 1996b)³⁷, der europäischen Politik (vgl. Bourdieu 1996c; 2001) oder den Intellektuellen selbst verursacht. »Die politischen Führer von morgen bewähren sich vielmehr im Rahmen von Fernsehdebatten oder Konklaven ihrer Parteiapparate. Die Regierenden sind Geisel ihres sich aus Jungtechnokraten rekrutierenden Umfeldes, wo man so gut wie nichts vom Alltagsleben normaler Mitbürger weiß und wo nichts und niemand mehr diese Ignoranz ins Gedächtnis ruft bzw. beim Namen nennt« (Bourdieu 1997a: 823). Für Bourdieu heißt das, sich eindeutig für einen einzigen politischen Weg zu entscheiden: den Widerstand aller gegen alle gesellschaftlichen Gewaltformen. »Die politische Aufgabe der Sozialwissenschaft ist es, zugleich dem unverantwortlichen Voluntarismus und dem fatalistischen Szientismus entgegenzutreten und daran zu arbeiten, einen rationalen Utopismus zu definieren, indem sie das Wissen um das Wahrscheinliche dazu benutzt, das Mögliche herbeizuführen« (Bourdieu 1996a: 232-233; vgl. auch Bourdieu 1987: 229-234; 1993: 20). Damit überlässt Bourdieu die Ergebnisse seiner Soziologie der Betrachtung anderer Sozialwissenschaftler, um sich politisch in der Praxis zu engagieren.

Französische Kontroversen

Durch die Ereignisse des Pariser Mai 1968 sah sich die französische Soziologie herausgefordert, die Probleme des Ausbildungssystems ins Zentrum ihres Interesses zu rücken. Parallel zu den Arbeiten Bourdieus legten Raymond Boudon und Alain Touraine eigene Untersuchungen zu diesem Thema vor. Ihre Auseinandersetzung mit Bourdieu erfolgte weniger in einer expliziten Debatte. Vielmehr versuchten sie ähnlich wie Bourdieu, in ihren Werken eine jeweils eigene erkenntnistheoretische Grundlage für die Soziologie zu schaffen, die sich in der Untersuchung der sozialen Praxis des Ausbildungssystems bewähren sollte. Im Ergebnis standen sich schließlich drei von Grund auf kontroverse erkenntnistheoretische Positionen gegenüber: Holismus (Bourdieu), Individualismus (Boudon) und Aktionalismus (Touraine). In den achtziger Jahren unterzog dann Alain Caillé diese Positionen ihrerseits einer grundsätzlichen Kritik. Er stellte der holistischen und der individualistischen Position (zu der er auch Touraine zählt) explizit eine soziologische Erkenntnistheorie entgegen, die anthropologisch begründet ist.

Im Folgenden werden die Positionen von Boudon, Touraine und Caillé im Hinblick darauf vorgestellt, wie sie sich gegen Bourdieus Konzeption des Unterschieds als Machtbeziehung zwischen Identität und Differenz richten. Zum Abschluss kommen mit Jean-Claude Passeron und Luc Boltanski zwei ehemalige Mitarbeiter Bourdieus mit

ihrer methodisch (Passeron) bzw. erkenntnistheoretisch (Boltanski) begründeten Kritik an seinem Werk zu Wort.

Raymond Boudon. Das Individuum als logische Grundeinheit

Boudon vertritt einen »kontextualisierten« (Boudon 1984: 191) methodologischen Individualismus³⁸, d.h. eine Soziologie des Akteurs, die sich vom Individualismus der maximierten Rationalität³⁹ und vom Individualismus der begrenzten Rationalität⁴⁰ unterscheiden lässt. Boudon kritisiert, dass die stark rationalen Postulate dieser beiden Erkenntnistheorien ihre Überlegungen auf einer spekulativen Ebene belassen, da die Individuen im gesellschaftlichen *Kontext* weder die eine noch die andere Variante von Rationalität in reiner Form praktizieren könnten. Weder handeln sie vollkommen rational noch verhalten sie sich nach bloßen Simulations- oder Nachahmungsmodi. Da sie je spezifische gesellschaftliche Positionen einnehmen, entwickeln sie auch eine je spezifische soziale Rationalität. Daher kann das Individuum als ein vieldeutiger, darum aber nicht weniger rationaler Akteur betrachtet werden: »Die guten Gründe [des Akteurs; CP] müssen erklärt werden, die ihn gefordert haben, dieses Verhalten aufzunehmen [...], und gleichzeitig muß anerkannt werden, daß diese Gründe entweder nützlich oder teleologisch, oder auch zu anderen Typen gehören können« (Boudon 1986: 24f.; Übersetzung CP).

Die Soziologie soll daher die Postulate einer Theorie der Gesellschaft definieren, die diese soziale Rationalität des Akteurs begreifen kann, und muss nach dem Handeln und den Reaktionen der Individuen innerhalb des jeweils untersuchten Interaktionssystems fragen. Die Analyse soll dabei nicht introspektiv vorgehen, um den Zusammenhang der verschiedenen Elemente des Interaktionssystems, dem die Individuen jeweils angehören, begreifen zu können. Nur dann kann der methodologische Individualismus erweitert werden – er ist nicht mehr nur rein methodologisch, sondern auch politisch und philosophisch in dem Sinne, dass das Individuum seine Freiheit ausdrücken und für das logische Atom der Gesellschaft gehalten werden

kann. Dieser dreiseitige Individualismus kann dann als soziologischer Individualismus bezeichnet werden.

Soziologischer Individualismus

Der soziologische Individualismus Boudons postuliert drei *Apriori* für eine soziologische Erkenntnistheorie:

- a) die soziologische Analyse muss sich mit dem Individuum befassen, das methodologisch als »Akteur« zu konzipieren ist (Boudon 1984: 62);
- b) die Rationalität des Akteurs ist komplex, d.h., sie ist weder nur rational noch gänzlich irrational⁴¹; beide Kategorien von Rationalität muss die Soziologie im Rahmen einer logischen Sozialtheorie analysieren können (ebd.: 56ff.);
- c) die Akteure gehören zu Interaktionssystemen, die ihre Handlungen und Handlungsmöglichkeiten mehr oder weniger bestimmen (»kontextualisieren«).

Das dritte *Apriori* der Soziologie Boudons bleibt jedoch vage – was versteht Boudon unter einem »Interaktionssystem«?

- a) Ein Interaktionssystem ist ein funktionales System, d.h., es gibt einen Wechselwirkungsprozess zwischen den Rollen der Akteure. Ein Akteur kann verschiedene Rollen gleichzeitig oder nacheinander, befristet oder ein Leben lang übernehmen, ohne dass diese Rollen ihn jedoch vollständig definieren. Diese Analyse soll ein flexibles Verhältnis zwischen Akteur und Rolle entfalten, um die Entwicklung der funktional-soziologischen Perspektive zu fördern. Diese Perspektive allein begründet indes noch keine komplette Analyse, da sich die Soziologie auch mit »Interdependenzsystemen« beschäftigen muss. Darunter sind keine funktionalen Systeme zu verstehen, d.h., sie setzen keine minimale Organisation sozialer Beziehungen voraus (Boudon 1980: 81-113).
- b) Wenn der Arzt ein Rezept ausstellt, wenn der Schriftsteller an einem Buch arbeitet, wenn ein Professor lehrt, dann spielen diese

Akteure Rollen. Wenn aber ein Student sich dafür entscheidet, Soziologie zu studieren, spielt er keine Rolle im Sinne Boudons. Er verhält sich in Bezug auf andere Studenten, die ebenfalls Soziologie oder ein anderes Fach gewählt haben und wählt diese oder jene Richtung, ohne genau zu wissen, wohin sie ihn führen wird. Seine Entscheidung wird auch von den Wahlhandlungen anderer Personen beeinflusst, die sich in der gleichen Situation befinden. In solchen Interdependenzsystemen werden die Handlungen des Akteurs Folgen haben, die er nicht voraussehen konnte und vielleicht auch nicht erzielen wollte. Die Gesellschaft besteht aus solchen Interdependenzsystemen, in denen Aggregateffekte produziert werden, die Boudon auch »Austrittseffekte« nennt (vgl. Boudon 1973: 8f.; auch 1984: 66ff.).

- c) Diese Austrittseffekte werden dadurch charakterisiert, dass sie vom Akteur nicht intendiert wurden, sondern aus der Interdependenz der Akteure entstehen. Boudon entwirft eine Typologie von Austrittseffekten, von denen er einige als »perverse Effekte« bezeichnet (ebd.).⁴²

Sozio-logische Soziologie

Auf diese Weise werden Objekt (die kontextualisiert-individuelle Handlung) und Ziel (die Erklärung rationaler und irrationaler Handlungen) der Soziologie definiert. Das Mittel dafür besteht für Boudon in der Entwicklung sozio-logischer Theorien (vgl. Boudon 1999: 349-387), die er mit drei theoretischen Folgerungen (vgl. Boudon 1980: 187-213) verknüpft:

- a) Das Subjekt der Soziologie ist der *Homo Sociologicus* (Boudon 1977: 187f.; 1984: 55); diesen Begriff wählt Boudon bewusst, um seine Soziologie von ökonomischen Analysen abzusetzen. Der *Homo Sociologicus* kann nicht auf den *Homo Oeconomicus* reduziert werden, da er nicht nur von seinem Eigennutz getrieben wird, sondern auch von Gewohnheiten und übernommenen sozialen, ethischen und politischen Werten. Es gibt darum keine eindeutig festzustellende beste, d.h. *rationalste* Wahl für einen Akteur. Die »beste Wahl« ist selten klar, da sie von den unterschiedlichen so-

zialen Kontexten, in denen der Akteur sich bewegt, von seinen sozialen Rollen, von seiner psychischen Verfassung und von seiner Lebensgeschichte abhängt.

- b) *Jenseits der Opposition Determinismus vs. Freiheit* (Boudon 1977: 12ff., 187ff.): Die Wahlmöglichkeiten des Akteurs zeigen, dass er – anders als bei Bourdieu – nicht von seinem sozio-kulturellen Erbe determiniert wird. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er völlig frei ist, sein Verhalten zu wählen. Immer wenn er sozialen Optionen gegenübersteht, sind seine Wahlmöglichkeiten in unterschiedlichem Maße begrenzt. So kann ich mich zwar frei entscheiden, ob ich ins Kino oder ins Schwimmbad gehen will, jedoch nicht die Höhe meines Gehaltes festsetzen, wenn ich die Arbeitsstelle annehmen will, die mir gerade angeboten wird.
- c) *Jenseits der Opposition Objektivismus vs. Subjektivismus*: Boudon folgt Max Weber darin, dass die Methode der Soziologie in der verstehenden Analyse liegt. Verstehen in seinem Sinne bedeutet aber nicht, dass hierzu subjektive Deutungsmittel verwendet werden sollen. Vielmehr soll die individuelle Lage und Erfahrung des Akteurs in die Analyse einfließen, um prüfen zu können, inwieweit die theoretische Erklärung gelten kann, die konstruiert wird.⁴³

Die Prinzipien der Soziologie Boudons unterscheiden sich also stark von denen Bourdieus (vgl. Boudon/Bourricaud 1982: 310), dessen Soziologie der Machtbeziehungen zwischen Identität und Differenz der Akteure eine logische Theorie ihres Sozialsinnes entgegengestellt wird. Dieser Sozialsinn liegt der Konstitution von Gesellschaft zugrunde. Dies bedeutet bei Boudon jedoch, dass die sozialen Akteure eher die Gesellschaft produzieren, als dass sie von dieser produziert werden. Die Beziehung zwischen den erkenntnistheoretischen Ebenen von Individualität und Gesellschaft ist damit keine dialektische, sondern eine sozio-logische⁴⁴, in der die Summe der Handlungen eine Gesellschaft produziert, die dann von den Akteuren unabhängig wird. Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile, und funktioniert nach anderen, eigenen Prinzipien und Regeln. Boudon kann also die Voraussetzung Bourdieus, dass Individualität wie Gesellschaft auf dialektische Machtbeziehungen reduziert und damit erklärt werden können, nicht teilen.

Eine individualistische Soziologie des Ausbildungssystems

Die Opposition zu Bourdieu erscheint am deutlichsten in Boudons Soziologie des Ausbildungssystems. Bourdieu vertritt die These, dass die Selektion der Schüler in der Schule dem allgemeinen Prinzip der (Re-)Produktion »legitimer«, d.h. herrschender Sozialordnung folgt und die angebliche Gleichheit der Chancen im Ausbildungssystem die Machtbeziehungen lediglich verhüllt. Ähnlich wie Bourdieu arbeitet Boudon mit statistischem Material, gelangt aber aufgrund seiner Theorie zu einer umgekehrten Folgerung: Er sieht tatsächlich eine intendierte Demokratisierung der Chancen im Ausbildungssystem, während die Produktion von ungleichen Chancen nur als deren perverser Effekt zu erklären ist.

Boudon erkennt zwar ebenfalls einen Einfluss des sozio-kulturellen Erbes auf den schulischen Erfolg. Nach Bourdieu variiert dieser Erfolg entsprechend dem sozialen Status und dem sozialen Niveau. Für Boudon ist dies jedoch eine synchronisierende Betrachtungsweise, welche die Wahlmöglichkeiten und Einschätzungen der Akteure vernachlässigt und vergisst, dass sich jeder Akteur in jeder Etappe seines Ausbildungsverlaufs nach seinen nächsten Schritten fragt und seinen Weg jeweils auswählt. Um diese Laufbahn zu verstehen, muss nach der Wahrnehmung der situierten Akteure gefragt werden, insbesondere nach dem subjektiven Interesse, das die Schüler in ihre weiteren Fortbewegungsmöglichkeiten investieren. Ihre Entscheidungen werden jedesmal vom erwarteten Nutzen und den vorausgesehenen Kosten der angezielten sozialen Stellung abhängen. Mit anderen Worten: Die Laufbahn im Ausbildungssystem enthält Risiken, deren Grad individuell variiert, und deren persönliche Einschätzung ständig vor die Alternative stellt, die Ausbildung zu beenden oder sie weiterzuführen.

Auf lange Sicht wirken dabei die Effekte und Austrittseffekte der sozialen Positionen stärker als die Einflüsse des sozio-kulturellen Erbes. Allerdings steigt auch parallel dazu die Möglichkeit der Entstehung »perverser Effekte«, wie am Beispiel der Demokratisierung des Ausbildungssystems gezeigt werden kann.⁴⁵ Diese Demokratisierung, Teil der Erweiterung sozio-kultureller Mobilitätschancen in der Gesellschaft (vgl. Boudon 1973: 35, 301-309), gibt nicht dem einzelnen

Arbeitersohn mehr Chancen, ein Universitätsstudium aufzunehmen, sondern den Arbeitersöhnen als soziale Gruppe. Daraus ergeben sich zwei Folgen:

- a) Obwohl sich die sozialen Ungleichheiten vor dem Ausbildungssystem reduziert haben und die Schulbesuchsquote sich erhöht hat, konnte Boudon anhand statistischer Untersuchungen zeigen, dass dies nicht für eine Steigerung der sozio-kulturellen Mobilität insgesamt spricht.
- b) Die Demokratisierung hat mehr und unterschiedlichen sozialen Akteuren die Türen der Schulen und Hochschulen geöffnet. Dies verlagert aber die sozialen Ungleichheiten ins Ausbildungssystem, was dort zu einer stärkeren Konkurrenz führt. Dies würde jedoch nicht gegen eine Steigerung der sozio-kulturellen Mobilität sprechen.

In beiden Fällen argumentiert Boudon gegen die These einer dialektischen Beziehung zwischen den Chancen des Ausbildungserfolgs und des sozialen Erfolgs. Die Akteure der herrschenden sozialen Klassen werden nicht zwangsläufig im Ausbildungssystem herrschen und auch dort die herrschenden sozialen Positionen erreichen. Die Unterschiede innerhalb des Ausbildungssystems müssen also nicht den gesellschaftlichen Unterschieden entsprechen bzw. diese reproduzieren.

Erkenntnistheoretisch bedeutet dies für Boudon, sowohl die Komponente der Macht, die nach Bourdieu jeder Beziehung zugrunde liegt, wie auch die Machtbeziehung zwischen Identität und Differenz abzulehnen. Doch lassen diese sich auch anders konzipieren, wie die politische Soziologie Alain Touraines zeigt.

Alain Touraine. Das engagierte Subjekt als kulturelles Projekt

»Wir brauchen weder ministeriellen guten Willen noch ein kurzgefasstes Pamphlet, sondern Überlegungen und Handlungen, die dazu führen, den sozialen Protesten mehr Einfluss zu geben, und gleichzei-

tig die Handlungsmöglichkeiten der Regierung besser zu verstehen« (Touraine 1998; Übersetzung CP). In diesem Schluss eines Artikels für die französische Zeitschrift *Libération* hat Touraine den Impetus seiner Sozialtheorie zusammengefasst, welche zwar konzeptuell nicht in dem Maße ausgearbeitet ist wie bei Bourdieu und Boudon, aber nicht weniger empiriebezogen. Bei Touraine steht insbesondere ein Konzept im Zentrum: das engagierte Subjekt als kulturelles Projekt. Damit versucht er zu zeigen, dass die gesellschaftlichen Machtbeziehungen anders konzipiert werden können als bei Bourdieu. Macht ist nach Touraine keine dialektische Beziehung zwischen Identität und Differenzen der Akteure, sondern die kreative Kraft der differenzierten Akteure, die Ordnung, also die Struktur der Gesellschaft, zu verändern.

Macht als Kraft der Selbstständigkeit

Touraine erkennt solche Akteure in den »neuen sozialen Bewegungen« im Gefolge des Mai 68. Die Studentenbewegung sei »eine soziale Bewegung, d.h. eine Aktion, die von besonderen Gesellschaftsgruppen geführt wird, um die Kontrolle des gesellschaftlichen Wandels zu übernehmen. Ihre Ziele und ihr Sinn sind politisch und dürfen also nicht vom Bewußtsein der Akteure, auch nicht von der Krise der Universitätsorganisation her verstanden werden, sondern von den Konflikten und Widersprüchen der Gesellschaft und ihres sozialen und politischen Systems« (Touraine 1972: 97).

Ihre Forderungen entsprechen den post-industriellen Gesellschaften, die von »kulturellen Industrien« beherrscht werden, und sie zeigen eine engere Verknüpfung mit der Freiheit des Subjektes. Anders als Boudon konstruiert Touraine seinen Subjektbegriff nicht in Bezug auf das Individuelle.⁴⁶ Das Subjekt ist insofern ein Ausdruck für »soziale Bewegungen«, als diese direkt oder indirekt seine Freiheit verteidigen. Es verbindet die Kraft der Kombination der Welten instrumentaler Rationalität und kultureller Identitäten, kurzum: die Kraft der Autonomie jedes Akteurs und jeder Gesellschaft für die Konstitution und Entwicklung von sozio-kulturellen Beziehungen.⁴⁷ Anders als der Akteur Bourdieus, der von den gesellschaftlichen Unterschie-

den bestimmt wird, kann sich das Subjekt Touraines von diesen Unterschieden befreien. Was aber motiviert diese Befreiung?

Befreiende Macht

Nach Touraine gilt das klassische Modell der Gesellschaft, das uns die Aufklärung hinterlassen hat, nicht mehr.⁴⁸ Dieses lieferte eine rationalistische Auffassung der Welt, der Gesellschaft, des Individuums, welche die Innen- und Außenwelt in binären Kategorien wie »Gut/Böse«, »Krieg/Frieden«, »König/Volk« definierte. Anders gesagt: Es galt eine verbindliche Darstellung der Ordnung, die im Alltagsleben selbstverständlich war. Heute dagegen, so Touraine weiter, glaubt niemand mehr an den paternalistischen Wohlfahrtsstaat und die schützende Kraft der Gesellschaft. Jedem ist bewusst, dass sich die Einheit der zeitgenössischen Gesellschaft auflöst und den Individuen und Völkern weltweit ein zunehmend pragmatischerer und rationellerer Lebensstil abgefordert wird.

Diese Entwicklung (post-)moderner Gesellschaften produziert Touraine zufolge jedoch gleichzeitig eine Pluralität der Interessen, der Meinungen und der Kulturen: eine Kraftressource der Autonomie des Subjekts, die von jedem Akteur mobilisiert werden kann, um damit eine neue pluralistische gesellschaftliche Ordnung mitzugestalten. Diese steht dem von der globalen Ökonomie produzierten Trend der Rationalisierung und Homogenisierung der Akteure und der Gesellschaften konträr gegenüber. Die entscheidende sozio-kulturelle Aufgabe jeder Gesellschaft muss es sein, die Akteure zum persönlichen »Widerstand«⁴⁹ gegen die Macht der Ökonomie zu führen. Auf diesem Wege kann ein Subjekt entstehen, das weder dem Modell des »guten« Mitglieds noch dem des ausgeschlossenen Subjekts entspricht. Das Subjekt (post-)moderner Gesellschaften ist der selbstständige Akteur, der für seine eigene Geschichte verantwortlich ist. Er wendet sich *innerhalb* der Gesellschaft *gegen* diese, um Macht als Kraft autonomer sozialer Beziehungen zu entwickeln. Sein kulturelles Projekt lautet, eine Rekonstruktion der Gesellschaft und ihrer Macht durch die Assoziation mit den anderen zu schaffen, die immer in ihrer Subjektivität als autonome Akteure anerkannt werden müssen.

Das Beispiel des Ausbildungssystems

Anhand seiner »sozialen Moral«⁵⁰ des Subjekts und seiner Konzeption von Macht und Machtbeziehungen entwickelt Touraine eine Analyse des Ausbildungssystems, die Bourdieus Theorie des soziokulturellen Erbes entgegensteht. Für Touraine, der sich hier dem Standpunkt Boudons annähert, ist das Problem des Ausbildungssystems ein ökonomisches Problem geworden und muss darum nach den ökonomischen Marktregeln verstanden werden. Zwar verfügen die Schulen und Hochschulen weiterhin über die Ausbildungsangebote, die zwischen Familie und Berufswelt vermitteln. Aber diese traditionellen Institutionen verlieren mehr und mehr die Möglichkeit, die Jugend zu sozialisieren. Da die Schüler und Studenten die Ressourcen ihrer Selbstständigkeit nicht mehr in den Systemen von Familie oder Berufswelt finden, versuchen sie, diese im Ausbildungssystem zu finden. Dies verschärft ihre Konkurrenz sowohl innerhalb des Ausbildungssystems wie auch zuvor in der Familie und anschließend in der Berufswelt, wodurch wiederum soziale sowie (hoch-)schulische Ungleichheiten verstärkt werden. Deren Ursache liegt nicht in den Unterschieden zwischen sozialen Akteuren und zwischen ihren entsprechenden sozialen Klassen, sondern in der Trennung zwischen Akteuren und Systemen. Die Konkurrenz im Ausbildungssystem ist ein Symptom der Trennung zwischen Familie, Ausbildungssystem und Arbeitswelt sowie zwischen den Akteuren, die diese Systeme konstruieren.

Gleichzeitig macht Touraine aber auch deutlich, dass diese Trennung für die Gesellschaft wie für die Akteure eine Pluralität neuer Möglichkeiten eröffnet, die ihnen erlauben, Familie, Ausbildungssystem und Berufswelt sowie deren Beziehungen untereinander neu zu konzipieren. Dafür müssen sich Akteure wie Gesellschaft selbst mobilisieren und sich selbstständig dem Projekt widmen, die Ordnung der Gesellschaft neu zu kreieren. So können etwa Schüler und Studenten eine alternative Kultur schaffen, die fähig wäre, die Verbindungen zwischen Familie, Schule und Arbeitsmarkt auf eine neue Grundlage zu stellen. Die Entwicklung solcher Beziehungen kann die (hoch-)schulischen und sozialen Ungleichheiten vermindern, indem sie

andere Integrationsmöglichkeiten innerhalb der Gesellschaft schafft.⁵¹ Was wäre diese neue Kultur?

Nach François Dubet, der in seiner *Soziologie der Erfahrung* eine ähnliche Richtung einschlägt (Dubet 1992, 1994), wäre diese Kultur eine, die die Pluralität der Erfahrungen von Minderheiten in einer pluralistischen Gesellschaft integrieren könnte. In seiner Analyse der Erfahrungen in problematischen Vierteln der französischen Metropolen stellt er z.B. fest, dass die Jugend der »banlieues« eine starke Sozialkultur des Widerstandes entwickelt. Diese »contre-culture« wird allgemein häufig für eine Bedrohung gehalten und beschuldigt, die Gesellschaft zu zerstören. Dubet zufolge ist sie jedoch auch eine »pour-culture«, die versucht, durch ihre je eigenen Kombinationen von Handlungslogiken gesellschaftlich bedeutsam zu werden, um die Gesellschaft zu pluralisieren. »Jugend« ist weder eine »praktische« noch eine »rechtliche« noch eine »theoretische« Kategorie, sondern eine historische situierte Erfahrung, ein Subjekt im Sinne Touraines, das originäre sozio-kulturelle Entwicklungsperspektiven in die Gesellschaft einbringt. Damit kann sie zur Ressource der Autonomie der Akteure werden.

Alain Caillé. »Weder Holismus, noch Individualismus«

Mit dieser Formulierung führt Alain Caillé in eine Kritik ein, die sich sowohl gegen Bourdieu (als Verteidiger des Holismus) als auch gegen Boudon und Touraine (als Vertreter des Individualismus) richtet (Caillé 1996).

Gegen den Individualismus

Für Touraine war das Subjekt dadurch motiviert, dass es die Verbindungen zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen optimieren muss, um das Projekt der »pluralisierten Gesellschaft« zu verwirklichen. Seine Konzeption des Subjekts – von dessen Macht und Autonomie – blieb jedoch abstrakt; und Subjektivität verliert ihre

Autonomie in den praktischen Beziehungen zwischen Akteuren und Systemen. Die Bedingungen der Macht und der Machtbeziehungen sind immer unter verschiedenen sozialen Akteuren geteilt. Um zu verstehen, wie eine gesellschaftliche Mobilisierung der Akteure im Sinne Touraines erfolgen kann, muss daher, so Caillé, die Logik der Macht auf der Basis der Logik dieser sozialen Beziehungen verstanden werden, um schließlich vor diesem Hintergrund die unterschiedlichen Formen von Macht zu verstehen.

Nach Caillé gelingt es Boudon jedoch nicht, die soziale Logik der Beziehungen mit seiner logischen Erkenntnistheorie der sozialen Rationalität der Akteure zu erklären. Diejenigen Beziehungen, die er nicht begreifen kann, muss er darum als »perverse Effekte« von Handlungen bezeichnen. Und selbst wenn diese individualistische Logik für die Konstruktion eines Teils der sozialen Beziehungen zutrifft, heißt das noch nicht, dass sie deren Grundlogik erkennen könne.

Kritik der soziologischen Erkenntnistheorie Bourdieus

Bourdieu hat mit seinem Unterschiedsbegriff auf diese Logik aufmerksam gemacht. Aber er setzt damit immer voraus, dass soziale Beziehungen nur existieren können, wenn es dem Akteur gelingt, seinen Unterschied als soziale Unterscheidung anerkennen zu lassen. Diese Konzeption ist insofern problematisch, als sie die Logik sozialer Beziehungen von dem Gewinn oder Verlust von Unterscheidungen abhängig macht. Für Caillé heißt das, »die soziale Beziehung als eine erweiterte Modalität der ökonomischen Beziehungen zu begreifen« (Caillé 1994: 81). Nach Bourdieu hängt die Konstruktion sozialer Beziehungen von einem Markt ab, auf dem Unterschiede und unterschiedliche (symbolische, kulturelle, soziale, ökonomische) Güter angeboten und nachgefragt werden. Die Machtkomponente des Unterschiedsbegriffs ist also eine ökonomische: Es geht um Gewinne aus den sozialen Beziehungen, die dafür konstruiert werden. Von dieser Metapher hängt die Erklärungskraft der soziologischen Erkenntnistheorie Bourdieus ab.

Wenn aber die Gesellschaft als Summe von Beziehungen, anders als bei Bourdieu, nicht als Markt der Unterschiede und Unterscheidungen funktioniert, dann kann Bourdieus Theorie die Konstitution,

die Entwicklung und die Macht sozialer Beziehungen sowie die darin produzierten Identitäten und Differenzen nicht grundsätzlich verstehen und erklären. Seine Erkenntnistheorie kann zwar einen Teil der praktischen Beziehungen begreifen, nämlich diejenigen, in denen die Akteure versuchen, voneinander zu profitieren, einander zu benutzen, um ihre soziale Karriere anerkennen zu lassen. Aber die soziale Logik dieser Art von Beziehungen kann nach Caillé nicht auf die gesamte Praxis sozialer Beziehungen verallgemeinert werden.

Was dann von der soziologischen Erkenntnistheorie Bourdieus noch bleibt, ist allein die Intuition, das Objekt der Soziologie sei die soziale Beziehung. Wie aber können deren Konstitution und Entwicklungslogik erkannt werden, wenn nicht nach seiner Logik der feinen Unterschiede? Caillé beantwortet diese Frage, indem er auf die Prinzipien der *Gabe* von Marcel Mauss zurückgreift.

Zurück zu Mauss

In den Jahren 1923-24 schreibt Marcel Mauss, der Neffe Émile Durkheims, seinen berühmten Essay *Die Gabe* (Mauss 1968). Anhand von anthropologischen Materialien und von Beispielen aus den ethnologischen Analysen Bronislaw Malinowskis gelangt er zur Schlussfolgerung, die Gabe als Urform sozio-kultureller Beziehungen anzusehen. Die industriellen Gesellschaften sollten dies verstehen, um ihre Lebensführung verändern zu können und das, was als Wertvollstes in ihnen verborgen liegt, zu fördern: die Vergesellschaftung durch die Zirkulation des Gebens, Empfangens und Erwiderns. Dies ist die »magische Formel« der Gabe, die Claude Lévi-Strauss (vgl. Lévi-Strauss 1967) später im Sinne einer strukturellen Austauschtheorie verallgemeinert hat. Caillé folgt beiden Autoren bezüglich deren Interesse für die Prozesse der sozialen Beziehungen. Insbesondere macht er auf die vier Pole der Gabe aufmerksam, von denen Mauss spricht: Freiheit, Interesse, Schuldfreiheit und Zwang. Caillé nimmt diese Pole auf und entwickelt damit die Basis seiner Erkenntnistheorie der sozialen Beziehungen.

Die Prinzipien der Gabe

Caillé strukturiert und systematisiert die Prinzipien der Gabe, die im Werk Mauss' nicht näher ausgearbeitet wurden und zeigt zunächst, dass die Gabe nicht nur von einer der Bedeutungen jener vier Pole her verstanden werden kann. Sie ist nie nur eine interessierte, schuldfreie, freie oder gezwungene soziale Beziehung, sondern ihre praktische Bedeutung im Alltagsleben oszilliert zwischen diesen vier Prinzipien.⁵² Caillé schlägt vor, diese zu kombinieren. Er versucht damit, die drei Momente der Gabe bei Mauss (Geben, Empfangen, Erwidern) neu zu interpretieren: »Bin ich verpflichtet, gebe ich also, um zu erwidern [Verbindung Zwang–Freiheit, mit mehr Zwang als Freiheit; CP]. Bin ich interessiert, gebe ich also, um zu empfangen [Verbindung Interesse–Schuldfreiheit, mit mehr Interesse als Schuldfreiheit; CP]. Bin ich glücklich, gebe ich also, um zu geben [Verbindung Schuldfreiheit–Zwang, mit mehr Schuldfreiheit als Zwang; CP]. Frei gebe ich jenseits des Begehrens zu geben, zu empfangen oder zu erwidern [Verbindung Freiheit–Interesse, mit mehr Freiheit als Interesse; CP]« (Caillé 1991: 110; Übersetzung CP).

Diese minimale Struktur definiert Caillé nicht im Sinne des Strukturalismus als feste Struktur jeder sozialen Beziehung, sondern im Sinne des Zirkulationsprozesses der Gabe bei Mauss. Wie dieser zeigte, unterhalten die Momente des Gebens, Empfangens und Erwiderns die praktische Zirkulation von Dingen, Menschen und Mitteilungen in einer Gesellschaft, die von der ökonomischen Zirkulation von Waren noch nicht dominiert wird. Die Zirkulation der Gabe fördert weder Profite noch Akkumulationsprozesse der gesellschaftlichen Güter, sondern die gleichgewichtige Stabilität und die Regulation der Gesellschaften durch die von ihren sozialen Akteuren konstituierten und entwickelten sozialen Beziehungen.

In seiner Interpretation der Gabe verallgemeinert Caillé diese Betrachtung Mauss' auf jede soziale Beziehung und setzt als konstitutives Merkmal ihre Strukturierung auf der Basis der Kombinationen der Gabeprinzipien voraus. Soziale Beziehungen können darum grundsätzlich nicht nach der ökonomischen Logik von Angebot und Nachfrage funktionieren. Interesse, Freiheit und Schuldfreiheit setzen immer eine Verpflichtung der Akteure aufeinander voraus. Diese

Pflicht wird ihrerseits immer von den Interessen, der Freiheit und der Schuldfreiheit der Akteure relativiert. Warum also bezieht man sich aufeinander, wenn die sozialen Beziehungen keine Profite bringen? Um, so Caillé, die Prinzipien der Konstitution sozialer Beziehungen auf die anderen Akteure zu übertragen. Damit wird die weitere Strukturierung der sozialen Beziehungen, von denen das Leben der Gesellschaft und ihrer Akteure abhängt, gefördert. Durch Geben–Empfangen–Erwidern gebe ich dem anderen mehr als das, was ich ihm gebe; ich gebe ihm *das Prinzip* der Gabe, damit er an diesem Zirkulationsprozess teilnimmt und das Prinzip der Gabe weitergibt. Gleiches gilt für die sozialen Beziehungen. Wenn ich mich auf jemanden anderen beziehe, gebe ich ihm nicht nur die Möglichkeit, mit mir eine soziale Beziehung aufzunehmen, sondern das Prinzip der Beziehung selbst: sich auf jemanden zu beziehen.

Die Bedrohung der Prinzipien der Gabe

Caillé betont nicht nur die Wichtigkeit dieses Zirkulationsprozesses für die Strukturierung jeder sozialen Beziehung, sondern er zeigt gleichzeitig, dass dieser Prozess in unseren modernen Gesellschaften bedroht ist. Deren Dynamik produziert Profite und Akkumulationen von Vermögen, für die ein erheblicher Preis zu zahlen ist: wachsende gesellschaftliche Ungleichheiten, Armut, Anwachsen individueller und staatlicher Schulden usw. Dies bedeutet nicht, dass sich soziale Beziehungen in der modernen Gesellschaft nicht mehr strukturieren können, sondern dass ihre Prinzipien durch ökonomische Prinzipien gefährdet werden.

Caillé zeigt, dass der Zyklus Geben–Empfangen–Erwidern in der modernen Gesellschaft mit einem komplementären Zyklus von Nehmen–Ablehnen–Festhalten gekoppelt werden kann (Caillé 1991: 111) und erklärt damit, dass die moderne Gesellschaft grundsätzlich immer durch soziale Beziehungen strukturiert wird, deren Dynamik auf den Prinzipien der Gabe beruht. Aber ihre Entwicklung produziert eine konkurrierende Strukturierung, die durch die Verallgemeinerung der Prinzipien der Wirtschaftswelt in die Gesellschaft erfolgt. Diese Strukturierung versteht Caillé als Zirkulationsprozess von Nehmen–Ablehnen–Festhalten, der jenseits von Zwang, Freiheit, Interesse und

Schuldfreiheit hergestellt werden kann. In diesem Prozess kann das, was ein Akteur einem anderen gibt, von diesem anderen Akteur genommen, ohne je in irgendeiner Form erwidert zu werden. Aus dieser Struktur kann sich keine soziale Beziehung ergeben. In dem Maße, in dem diese Struktur die modernen Gesellschaften durchdringt, macht sie soziale Beziehungen unmöglich.

Nach Caillé muss darum eine zeitgemäße soziologische Erkenntnistheorie beide Prozesse der Strukturierung sozialer Beziehungen (Geben–Empfangen–Erwidern und Nehmen–Ablehnen–Festhalten) in der modernen Gesellschaft erfassen. Dies würde dann auch eine Konzeption von Macht ermöglichen, die sich von der Bourdieus radikal unterscheidet. Macht soll dabei nicht mehr als Macht der Unterschiede konzipiert werden, sondern als Macht der Strukturierung sozialer Beziehungen auf der Basis der Gabeprinzipien.

Weitere Positionen der Kritik

Die Kritik an Bourdieus Erkenntnistheorie der Unterschiede wurde nicht nur von außerhalb geführt, sondern auch von einigen der ehemaligen Mitarbeiter Bourdieus. So betonten Jean-Claude Passeron, der mit Bourdieu zusammen verschiedene Bücher verfasst hat (vgl. Bourdieu/Passeron 1964; 1970) und Claude Grignon in *Le savant et le populaire* (1989) die Begrenztheit einer Soziologie, die sich fast nur auf die Logik von Herrschaft konzentriert und deshalb die Logik des sozialen Sinnes nicht hinreichend erfassen könne. Bourdieu konzipiert Machtbeziehungen einseitig im Sinne der gesellschaftlichen Hierarchie. Es gebe aber eine andere wichtige Dimension der Gesellschaft, die die Entwicklung von Beziehungen auf gleichem gesellschaftlichem Niveau bezeichne. Wie bereits Michel de Certeau et al. (1980) gezeigt haben, entwickelten sich Solidaritäten und Kulturen der Nähe zwischen solchen Personen, die keine gesellschaftlichen Profite durch Unterscheidungsstrategien suchten, sondern durch Kommunikation und Teilung ihrer Differenzen zusammen leben wollten. Durch diesen Pluralismus von Lebensformen und deren Austausch würden komplexe gesellschaftliche Bewegungen und Verschiebungen bedingt, die ebenfalls vom Soziologen verstanden werden müssten. Um aber

eine soziologische Theorie in diesem Sinne zu entwickeln, bedürfe eine solche Analyse einer solideren erkenntnistheoretischen Basis.

In diesem Sinne formuliert Passeron in *Le raisonnement sociologique* (1991) noch eine zweite Kritik an die Soziologie Bourdieus. Dessen Theorie leide darunter, dass sie Geschichte und Soziologie methodologisch unbefriedigend koppelte. So habe die Soziologie bei Bourdieu zwar ihre Sprache, die sich auf quasi-experimentelle Methoden beziehe (z.B. Untersuchungen anhand von Umfragen). Sie muss aber auch, so Passeron, auf den geschichtlichen Vergleich von Kontexten achten. Würde sie darauf verzichten, würden die Ergebnisse ihrer Analysen zu schnell für allgemeingültige »Wahrheiten« gehalten. Diese Kritik richtet sich insbesondere gegen das Buch, das Passeron selbst mit Bourdieu herausgegeben hat: *La reproduction* (Bourdieu/Passeron 1970b). Passeron kritisiert, dass sie darin die historische Dimension der Position der (Hoch-)Schulen im französischen Ausbildungssystem nicht genügend berücksichtigt hätten. Dies bedeute nicht, dass man in *La reproduction* falsche Ergebnisse veröffentlicht habe, sondern dass die Theorie der Reproduktion von Klassenunterschieden durch die Konkurrenz der Unterschiede im Ausbildungssystem, die dem Buch zugrunde liegt, nur für einen zeitlich und räumlich begrenzten Fall gälte. Deshalb formuliert Passeron den Anspruch, die Soziologie müsse ihre Theorien auf begrenzte Bezirke beziehen, d.h., sie solle keine »grand theory« anbieten, sondern soziologische Perspektiven mittlerer Reichweite.

In den Büchern *L'Amour et la justice comme compétences* (Boltanski 1990) und *Les économies de la grandeur* (Boltanski/Thévenot 1991) stellt Luc Boltanski, ein ehemaliger Kollege Bourdieus, eine alternative Soziologie vor, deren Erkenntnistheorie nicht mehr vorgeworfen werden kann, auf der Basis einer den Akteuren unbekanntem Macht der Unterschiede begründet zu sein. Wie Bourdieu geht auch Boltanski davon aus, dass die Wirklichkeit relational ist und dass die sozialen Beziehungen Machtbeziehungen sind. Aber die Machteigenschaft dieser Beziehungen liege nicht im Kampf der Unterschiede gegeneinander, sondern im bewussten Kampf der Akteure für ihre gesellschaftliche Anerkennung. Daher lehnt er die Grundannahme Bourdieus von einer sich selbst nicht bewussten, d.h. teilweise verkannten Logik der Praxis ab. Stattdessen spricht Boltanski von Menschen, die im Grunde

nur in zwei Ordnungen von Beziehungen (Streit und Frieden) und nach der Polarität Gleichheit/Ungleichheit leben können. Die Kombinationen zwischen diesen Ordnungen und ihren jeweils zwei Modalitäten schaffen entweder den Boden für offene Beziehungen oder Gewalt. Wenn die Soziologie Macht begreifen wolle, dann werde sie deren Grundlage nicht in verborgenen Reproduktionsmechanismen von Unterschieden finden, sondern in Legitimationsprozessen von Konflikten und sozialer Ungerechtigkeit.

Im Grunde können alle diese Kritiken in einer Frage zusammengefasst werden: Ist die Wirklichkeit in *der* Weise relational, wie es Bourdieu behauptet?

Relationismus

»Meine ganze wissenschaftliche Arbeit lebt [...] von der Überzeugung, daß sich die innerste Logik der sozialen Welt nur erfassen läßt, wenn man ganz in die Besonderheit einer empirischen, in der Geschichte räumlich und zeitlich bestimmaren Realität eindringt, aber nur, um sie als ›besonderen Fall des Möglichen‹ zu konstruieren, wie Gaston Bachelard das nannte« (Bourdieu 1998: 14f.). Die außerordentliche Produktivität, die beeindruckende Spannweite und das intellektuelle und methodische Raffinement, die sich in Bourdieus Umsetzung dieser Überzeugung zeigen, sind in der Rezeption seines Werks zu Recht immer wieder konstatiert worden. Diese Qualitäten zeichnen auch Bourdieus Beitrag zur soziologischen Erkenntnistheorie aus. Dennoch soll hier abschließend auch auf eine Grenze dieser Erkenntnistheorie hingewiesen werden, an der Bourdieu mit seinen Überlegungen innehält.

Mit seiner Soziologie des Unterschieds erfasst Bourdieu die Wirklichkeit als relationale Praxis, welche als Machtbeziehung zwischen Identität und Differenz verstanden wird. Bourdieu nimmt den Unterschied als Apriori seiner Soziologie, einzig beglaubigt durch den Status von Evidenz, den er ihm verleiht. Das unbestreitbare *factum brutum* des Unterschieds im Alltagsleben erhebt er damit zur Leitkategorie seiner Erkenntnistheorie. Die im letzten Kapitel vorgestellten Kritiken an Bourdieus Werk fragen nun nicht nach einer grundsätzlichen Begründung dieses Apriori »Unterschied«, sondern entwickeln je

eigene Konzeptionen von Unterschied auf der Basis alternativer Apriori: der subjektiven Rationalität bei Raymond Boudon, des autonomen Subjekts bei Alain Touraine und der Zirkulation der Gabe bei Alain Caillé.

Eine Kritik des Unterschiedsbegriffs müsste dagegen bei Bourdieus Auffassung des Relationismus ansetzen, die da an ihre Grenzen stößt, wo er Relationen, also soziale Beziehungen, a priori setzt und sozusagen als automatische Produktion und Reproduktion ihrer selbst funktionieren lässt. Auf diese Weise lässt sich jedoch nicht die Genese der hierbei stets vorausgesetzten Unterschiede erklären. Sie liegen der Existenz der Akteure und Felder immer schon zugrunde. Die Kategorien Habitus, Kapital und Feld erklären bei näherer Betrachtung nur, wie die vorausgesetzten Unterschiede jeweils praktisch bestimmt werden und wie sie dann die Unterschiede als Unterscheidungen anerkennen lassen. Nehmen wir ein alltägliches Beispiel, den Gruß.

Ein Angestellter und sein Chef begegnen sich jeden Morgen auf dem Flur und begrüßen sich. Sie sind unterschiedlich gekleidet, sie unterscheiden sich in ihrer Körperhaltung, der Angestellte grüßt stets zuerst, worauf der Chef den Gruß erwidert usw. In dieser Situation verkörpern beide einen bestimmten Habitus, der gleichzeitig die wechselseitige Anerkennung ihrer unterschiedlichen sozialen Positionen gewährleistet. Mit Bourdieu könnte man diese Situation als Beispiel für die Machtbeziehung zwischen Identität und Differenz begreifen. Dabei wird gefragt, warum sie sich *unterschiedlich* grüßen, aber nicht, warum sie sich überhaupt *grüßen*. Wenn man eine Antwort auf die zweite Frage sucht, dann hilft der Begriff des Unterschieds nicht mehr weiter – man gelangt nur zur Feststellung, dass es sich beim Grüßen um eine soziale Konvention handelt. Die Frage richtet sich jedoch auf die konstitutiven Bedingungen des Grüßens, oder, allgemein gesprochen, auf die konstitutiven Bedingungen jeder sozialen Beziehung: Wie ist Beziehung möglich?

Bourdies implizite Antwort auf diese von ihm nicht mehr gestellte Frage besteht in der Reduktion der konstitutiven Bedingungen sozialer Beziehungen auf eine einzige: die Macht. Oder besser: Bourdieu verlegt diese einzige Bedingung in die Beziehung selbst, indem er Beziehung als Machtbeziehung identifiziert. Damit wird jedoch das Problem nur verschoben: Welches wären dann die konstitutiven Be-

dingungen von Macht? Für Bourdieu lautet die Antwort: Die konstitutive Bedingung der Macht ist die Beziehung, die konstitutive Bedingung der Beziehung ist die Macht.

Auf diese Weise wird der Unterschied zwischen Beziehung als Gattungsbegriff und Macht als einer der möglichen Eigenschaften dieser Gattung verwischt. Um dies zu vermeiden, müsste die erkenntnistheoretische Ebene der Konstitution sozialer Beziehungen betreten werden. Auf dieser Ebene würden Beziehungen nicht mehr als Apriori der Soziologie gelten, sondern als Gegenstand der sozial-anthropologischen Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Erst in diesem Rahmen ließe sich dann die Frage beantworten, wie Macht als eine der möglichen Eigenschaften von Beziehungen entstehen kann. Der »Unterschied« wäre dann ein zwar weiterhin wichtiger, aber eben nur ein »besonderer Fall des Möglichen«.

Anmerkungen

1 | Zur Einführung in die Soziologie Bourdieus siehe den Abschnitt »Empfehlenswerte Einführungstexte« im Literaturverzeichnis S. 121f.

2 | Eine kurze Einleitung in Bourdieus Diskussion der Gründerväter der Soziologie bietet Wacquant (vgl. Wacquant 1995). In einem Gespräch mit Pierre Thuillier, der auf das Problem, die unterschiedlichen Ansätze von Durkheim, Marx und Weber zu verbinden, hinweist, entgegnet Bourdieu: »In der Wissenschaft lassen sich in mehr als einem Fall Fortschritte nur erzielen, indem gegensätzliche Theorien in Verbindung gebracht werden, die häufig in Opposition zueinander entwickelt worden sind. Dabei geht es nicht um jene falschen eklektischen Synthesen, die häufig in der Soziologie ihr Unwesen getrieben haben« (Bourdieu 1993: 24).

3 | Vgl. auch Durkheim 1981: 36f. und seine Einleitung zu den *Règles de la méthode sociologique* (1996: XVI-XVII).

4 | Der »Soziologismus« Durkheims wurde schon zu seiner Zeit stark kritisiert. Vgl. z.B. Déploige 1905, 1906, 1907, 1908, 1909 und die neuere Diskussion z.B. bei Anthony Giddens (vgl. Giddens 1971) sowie bei Massimo Borlandi und Laurent Mucchielli 1995.

5 | »[D]as Wissen um die Realitäten macht zum Realisten« (Bourdieu 1993: 91).

6 | Bourdieu nennt dieses distanzierte Verhältnis des Soziolo-

gen zur Wirklichkeit »Außenbeziehung« oder auch »objektivistische Beziehung«; vgl. Bourdieu 1993: 30.

7 | Vgl. Berger/Luckmann 1980, die Bourdieu oft zitiert.

8 | Eine explizite Auseinandersetzung Bourdieus mit Weber liegt vor in Bourdieu 2000; vgl. auch Bourdieu 1982b: 25.

9 | Vgl. Giddens 1988; Hennis 1996: 61; Mommsen 1974.

10 | Vgl. auch Weber 1972: 2-3, wo er vom »konstruierten rein zweckrationalen Verlauf« des Handelns spricht, und im Allgemeinen von »typenbildender wissenschaftlicher Betrachtung«.

11 | Eine Einführung in die Auseinandersetzung Bourdieus mit Marx findet sich in Bourdieu/Boltanski 1975.

12 | Zu Begriff und Bedeutung des Habitus in Bourdieus Werk vgl. Kraus/Gebauer 2002.

13 | Warum spricht Bourdieu statt von Habitus nicht von Gewohnheit? »Unter Gewohnheit wird spontan etwas Repetitives, Mechanisches, Automatisches, eher Reproduktives als Produktives verstanden. Ich wollte aber den Gedanken betonen, daß der Habitus eine sehr stark produktive Größe ist. Der Habitus ist, kurz gesagt, ein Produkt von Konditionierungen, das die objektive Logik der Konditionierungen tendenziell reproduziert, sie dabei aber einer Veränderung unterwirft; er ist eine Art Transformationsmaschine, die dafür sorgt, daß wir die sozialen Bedingungen unserer eigenen Produktion »reproduzieren«, aber auf eine relativ unvorhersehbare Art, auf eine Art, daß man nicht einfach mechanisch von der Kenntnis der Produktionsbedingungen zur Kenntnis der Produkte gelangt« (Bourdieu 1993: 128).

14 | »Der Begriff Habitus schließt den Begriff Ethos mit ein [...]« (Bourdieu 1993: 126).

15 | Der Begriff Disposition wurde im Laufe der Zeit von Bourdieu modifiziert. In *Die feinen Unterschiede* (1982) spielen die Dispositionen eine »konstitutive« Rolle für »Habitus« und »Ethos« (Bourdieu 1982: 163f.) und werden als konzeptuelle Basis dieser Begriffe definiert. In der *Praktischen Vernunft* (1998) identifiziert er dagegen die Dispositionen sowohl mit Habitus als auch mit Ethos (Bourdieu 1998: 17). Dies zeigt die Nähe der drei Begriffe.

16 | Vgl. hier insbesondere Bourdieu und de Saint Martin 1976.

17 | Bourdieu spricht hier auch von »sozialem Altern« (Bourdieu 1982: 189).

18 | Bourdieu präzisiert, dass man *Die feinen Unterschiede* nicht nur von einem relationalen, sondern auch von einem generativen Standpunkt aus lesen müsse (Bourdieu 1998: 27).

19 | Diesen Unterschied zwischen Habitus und Kapital sowie ihre Nähe zueinander formuliert Bourdieu so: »[...] der Habitus ist ja auch ein Kapital, nur dass es, weil es inkorporiert ist, den Anschein von etwas Angeborenem erweckt« (Bourdieu 1993: 127f.).

20 | Ein vergleichbares Beispiel findet sich bei Bourdieu 1993: 57ff.

21 | Bourdieu bezeichnet die Autodidakten unserer Zeit in Bezug auf ihren Habitus als »neue Autodidakten«, die längere Zeit die Schule besucht und dadurch einen »kultivierten« Bezug zur Kultur, aber keinen Schulabschluss erworben haben oder doch nicht alle Abschlüsse, die ihnen aufgrund ihrer ursprünglichen sozialen Position verheißen waren« (Bourdieu 1993: 12).

22 | Bourdieu verwendet manchmal auch das Wort »Libido«: »Auch libido wäre durchaus passend, um auszudrücken, was ich *illusio* oder Investition genannt habe. [...] Ist doch die Arbeit der Sozialisation der *libido* genau das, wodurch Triebe in spezifische Interessen verwandelt werden, in sozial begründete Interessen, die nur im Zusammenhang mit einem sozialen Raum existieren, in dem bestimmte Dinge wichtig und andere gleichgültig sind, und auch nur für Akteure, die so sozialisiert, so konstituiert sind, dass sie die Unterschiede, die den objektiven Unterschieden in diesem Raum entsprechen, auch tatsächlich machen« (Bourdieu 1998: 142f.).

23 | Zumindest in Bezug auf die generative Funktion des Habitus spricht Bourdieu selbst von generativer Grammatik »in Analogie zur generativen Grammatik von Chomsky«, betont allerdings gegen diesen, dass er sie als »durch Erfahrung erworbene«, nicht als angebotene auffasst (vgl. Bourdieu 1992b: 28).

24 | Zola gelingt dies durch die »Erfindung« einer neuen Schriftstellerfigur, des politisierten Intellektuellen; vgl. Pinto 1984.

25 | Vgl. dazu auch Labov 1993.

26 | Vgl. insbesondere Charle 1975 und 1977.

27 | Zu Bourdieus Konzeption der Produktion des Glaubens vgl. Bourdieu 1977.

28 | Vgl. die entsprechende Analyse von Castelnovo und Ginzburg (1981) für die italienische Kunst.

29 | Vgl. zum besonderen Fall der »Avantgarde« der »Arts incohérents« Grojnowski 1981 und die Bemerkungen von Riout 1981.

30 | Mit der Gegen-Kultur tritt eine andere, d.h. beherrschte Kultur im Kunstfeld auf, die unter dem Namen »Avantgarde« anerkannt wird, und die als solche gegen die herrschenden Klassen des Kunstfeldes kämpft, um selbst die herrschenden Positionen zu erlangen: »Nichts steht einer derartigen Objektivierung ferner als jene artistische Infragestellung der Kunst, der sich gewisse Künstler hingeben [...], oder jene unter dem Etikett ›Gegen-Kultur‹ firmierenden Manifestationen, die schlicht nichts anderes machen als eine Kultur einer anderen entgegensetzen – eine im relativ autonomen Feld der Kulturproduktion und -diffusion dominierte Kunst [...] einer dominanten Kunst – und so die stets schon vorgesehene Rolle einer kulturellen Avantgarde spielen, die durch ihre eigene Existenz am Fortspinnen des kulturellen Spiel mitwirkt« (Bourdieu 1982: 390f., Fußnote 25).

31 | Bourdieu illustriert dies so: »Diese Kämpfe zwischen dem ›reinen‹ Schriftsteller oder Künstler, der keine anderen Abnehmer als die eigenen Konkurrenten hat, von denen er Anerkennung erwartet, und dem ›bürgerlichen‹ Künstler, der Berühmtheit im gesellschaftlichen Leben und kommerziellen Erfolg anstrebt, sind eine der Hauptformen des Kampfs um die Durchsetzung des herrschenden Herrschaftsprinzips, der im Feld der Macht den Gegensatz zwischen den ›Intellektuellen‹ und den ›Bürgerlichen‹ bestimmt [...]« (Bourdieu 1998: 69). Vgl. dazu auch Chamboredon 1975.

32 | Vgl. zur die Geschichte dieser Geschäftsleute im 19. Jahrhundert Boime 1979.

33 | Vgl. dazu auch Genet 1997.

34 | Vgl. Bourdieu 1976: 122-132 über die Herrschaftsmodi.

35 | Vgl. dazu auch Goffman 1977 und Guillemin 1984.

36 | Hier denken wir auch an das Engagement Bourdieus zugunsten der algerischen, insbesondere kabyllischen Kultur.

37 | Vgl. dazu auch Benson 2000 und Riout 2000.

38 | Später nuanciert Boudon diesen Ausdruck und versteht unter methodologischem Individualismus das »Webersche Paradigma des Handelns« (Boudon 1977: 230-235; vgl. auch Boudon 1984: 42).

39 | Hauptvertreter dieser Denkströmung sind Georges C. Homans, Mancur Olson sowie die ökonomische Public School von James Buchanan und Gordon Tullock. Vgl. insbesondere Homans 1958; Olson 1992; Buchanan/Tullock 1962.

40 | Vgl. hier unter anderem die Werke von Albert O. Hirschman, Michel Crozier, und Paul Lazarsfeld, insbesondere Hirschman 1984; Crozier 1970; Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1975.

41 | Boudon lässt sich hier von der sozio-ökonomischen Theorie Vilfredo Paretos (Pareto 1917/1919: § 159) anregen. Nach Pareto reicht das Handlungsmodell der Ökonomie nicht aus, um das »unlogische« Handeln von Individuen – d.h. Handlungen, die nicht rational erscheinen – zu erklären. Daher schlägt er vor, Ökonomie und Soziologie voneinander zu trennen: Die Ökonomie solle sich mit den rationalen, die Soziologie mit den irrationalen Handlungen der Individuen befassen. Boudon löst diese Trennung auf, indem er die Rationalität der Handlung nur in Bezug auf soziale Kontexte/Systeme betrachtet. Er versucht so, eine allgemeine Theorie der Handlung zu konstruieren, die die rationalen Handlungen als Grenzfall der soziologischen Analyse betrachtet.

42 | Z.B. kann die Angst der Sparer vor einer Bankpleite sie dazu verleiten, ihr Geld massenhaft von der Bank abzuheben, was dann tatsächlich die Bankpleite zur Folge hat.

43 | Boudon nähert hier sich dem Verifikationismus Poppers (vgl. Boudon 1984: 49ff.; vgl. auch Popper 1989).

44 | Die Theorie Boudons zielt darauf ab, eine Logik des Sozialen zu konstruieren, die sich von der rationellen Logik inspirieren lässt und gleichzeitig distanziert. Dieser Versuch findet sich insbesondere in *La Logique du social* (Boudon 1979).

45 | Vgl. dazu das paradigmatische Beispiel zur kurzen Hochschulausbildung (Boudon 1977: 72ff. und 102ff.).

46 | »Das historische Subjekt, d.h. das Einheits- und Bedeutungsprinzip eines historischen Handlungssystems kann niemals mit einem konkreten individuellen oder kollektiven Akteur, also mit kei-

nem Chef einer Nation, keinem Sprecher einer Klasse oder einem intellektuellen Führer einer Generation identifiziert werden« (Touraine 1974: 156).

47 | Wie Bourdieu und dessen Kritiker ist auch Touraine davon überzeugt, dass der Gegenstand der Soziologie die soziale Beziehung ist: »So müssen wir denn auf die lästige Frage zurückkommen: Was ist der Gegenstand der Soziologie? Die Antwort lautet: die sozialen Beziehungen. Ist das banal? Ich glaube nicht« (Touraine 1976: 26).

48 | Vgl. die Erklärung Touraines anhand der vier Situations-typen des industriellen Kapitalismus, die dessen Entwicklung zusammenfassen (Touraine 1974: insbesondere 383ff.).

49 | Seit dem Ende der sechziger Jahre taucht dieser Begriff im Werk Touraines häufig auf.

50 | Touraine zweifelt manchmal daran, dass seine Theorie eine Soziologie ist, und bezeichnet sie oft als soziale Philosophie oder als soziale Moral.

51 | An jedem dieser Prozesse nimmt auch der Soziologe teil: »Das Ziel der Soziologie ist die Aktivierung der Gesellschaft, ist die Sichtbarmachung ihrer Bewegung, ist es, zu ihrer Herausbildung beizutragen und alles zu zerschlagen, was der Kollektivität eine substantivistische Einheit: Wert oder Macht, aufzuzwingen trachtet« (Touraine 1976: 236). In diesem Sinne nähert sich Touraine der Position Bourdieus, der der Öffentlichkeit ebenfalls die Bedingungen der sozio-kulturellen Herrschaft enthüllen will.

52 | Caillé formuliert später die von Mauss definierten Dimensionen der Gabe um: anstatt »Zwang«, »Freiheit«, »Interesse« und »Schuldfreiheit« finden wir bei ihm »Pflicht«, »Spontaneität«, »Interesse« und »Lust« (Caillé 1991: 110).

Eine Grammatik der Praxis im Handeln

LOÏC WACQUANT

Wenn es wahr ist, dass die symbolische Gewalt die Welt regiert, ist es wichtig, diese in eine Forschung wieder einzuführen, die vorzugeben scheint zu wissen, wie die Welt funktioniert. Es ist eine wissenschaftliche ebenso wie eine politische Herausforderung, die beiden Dinge sind nicht voneinander zu trennen.

Pierre Bourdieu, öffentliche Debatte zu
La domination masculine, Paris 1998.

In das Denken Pierre Bourdieus einzuführen, ist ein herausforderndes, wenn nicht gar unmögliches Unterfangen. Dies in erster Linie schon wegen des *Umfangs und der herausragenden Vielfältigkeit seiner Schriften*, deren Thematik vom algerischen Subproletariat und den Béarneser Bauern (Bourdieu's Heimatregion im Süden Frankreichs), von denen seine ersten ethnologischen Untersuchungen handeln, hin zur soziojuristischen Konstruktion fortgeschrittener kapitalistischer Ökonomien und zur Funktionsweise des Wissenschaftsuniversums, die er zu Themen seiner letzten beiden Bücher gemacht hat, reicht.

Dabei streift er die Erfindung der Ästhetik, die männliche Herrschaft, die Rolle des Bildungssystems in der Reproduktion und der Transformation der Klassenstruktur hochentwickelter Gesellschaften, die Epistemologie der Sozialwissenschaften und den Journalismus, die Ökonomie der symbolischen Güter und die spezifischen Besonderheiten des politischen Feldes, die Familie und den Staat, die Grundlagen und die sozialen Formen der »zeitgenössischen Misere«, die linguistischen Praktiken und die historische Funktion der Intellektuellen – die Objekte, an denen Bourdieu sein Denken entfaltet hat, beschreiben einen thematischen Bogen mit einer selten übertroffenen Spannweite, die vom Exegeten wie auch vom Leser erfordert, das wissenschaftliche Begehren wie auch die wissenschaftlichen Kompetenzen zu erweitern.

Dies auch deshalb, weil sein bewusst transdisziplinäres Denken nicht nur die *kanonische Trennung zwischen Theorie und Empirie*, sondern darüber hinaus auch die »theologischen« Konflikte zwischen den theoretischen Gruppierungen ignoriert. Christian Papilloud zeichnet in diesem Buch die Ursprünge der Theorien Pierre Bourdieus nach, die sich in den Werken von Karl Marx (dessen Materialismus und Betonung der Ungleichheit der Klassen er beibehält), von Max Weber (dessen agonistische Anschauung der sozialen Welt und Gefühl für die Autonomie des Kulturellen er teilt) und von Émile Durkheim (mit dem er den angewandten Rationalismus verteidigt und die »grundlegenden Erfahrungen« untersucht, die den versteckten Zusammenhang zwischen sozialen Strukturen und symbolischen Systemen offenbar werden lassen) finden lassen. An dieser Stelle ist es angebracht zu erwähnen, dass die theoretischen Konstruktionen Bourdieus sich im Gegensatz zu denen von Niklas Luhmann oder Jürgen Habermas unmittelbar auf empirische Arbeit stützen, die fortwährend auf den neuesten Stand gebracht wird und die Theorie im Gegenzug zu leiten und zu schärfen versteht. Es gibt beim Autor von *Die feinen Unterschiede* keinen Gegensatz zwischen der Ausarbeitung von Konzepten und der Forschungspraxis oder zwischen Erklären und Verstehen, der Analyse von Ursachen und der Interpretation der Gründe. Die Aporien des *Positivismusstreits*, die einst rechts des Rheins viel Tinte fließen ließen, lösen sich von selbst durch eine in der Praxis untrennbar verbundene theoretische und empirische Forschung. Deren wesentliche Besonderheit besteht darin, dass sie von einer ständigen Refle-

xion über die Voraussetzungen des Möglichen und die Grenzen der soziologischen Erkenntnis angetrieben wird; diese wiederum sind dadurch bedingt, dass die soziologische Erkenntnis von einem besonderen Akteur produziert wird, dem Wissenschaftler, dem es darum geht, die Welt, von der er sich mit dem Ziel ihrer Beobachtung zurückgezogen hat, darzustellen: wie ein Schauspiel, das es zu entziffern gilt; begriffen als eine Aufeinanderfolge von konkreten Aufgaben, die es gemäß den Anforderungen des Augenblicks zu erfüllen gilt. Und all dies beeinflusst von dem stillschweigenden Wissen, das in den einverlebten Dispositionen verankert ist. Die epistemische Reflexivität, zu der Bourdieu ohne Unterlass ermahnt, hat zum Ziel, das im Blick zu haben, was Bourdieu den »scholastischen Umweg« nennt – die Sicherstellung der Gewissenhaftigkeit und Präzision der soziologischen Analysen. Oder, um es mit einem Wort zu sagen, das heutzutage aus der Mode gekommen ist, die Beharrung auf ihrer *Wissenschaftlichkeit*. In seinem paradigmatischen Buch *Homo academicus* liefert Bourdieu eine Art Sozioanalyse des Handelns der Analytischen, die darauf abzielt, ihm die Beherrschung des professionellen und des institutionellen Unbewussten, das er in sich trägt, zu liefern.

Man muss ebenfalls darauf hinweisen, dass Bourdieu mit Vorliebe die Perspektiven des »konstruktivistischen Strukturalismus« und des »strukturalistischen Konstruktivismus« verknüpfte, um – zu Recht – die Untrennbarkeit dieser beiden Perspektiven auf die soziale Welt zu betonen. Beide Momente sind jeder menschlichen Handlung eigen: ausgeführt und sich ausführend, gehandelt und handelnd, strukturiert und strukturierend, materiell und symbolisch, objektiviert in der Institution und subjektiviert in Form von Wahrnehmungskategorien. Der »konstruktivistische Strukturalismus« nährt sich darüber hinaus aus anderen bedeutenden theoretischen Strömungen, die jedoch diesmal auf der Seite der Philosophie angesiedelt sind. Die erste Strömung ist der *historische Rationalismus*, diese epistemologische Schule, die von Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, André Cavaillès, Alexandre Koyré und Jules Vuillemin eingebracht wurde, und die Bourdieu früh für die Sozialwissenschaften adaptiert hatte (in *Le métier de sociologue/Der Beruf des Soziologen*, erstmals 1968 erschienen). Dies sollte die Wichtigkeit unterstreichen, die der »Konstruktion des Objekts« in der Wissenschaft zukommt, was sich im Falle der Soziologie aufgrund

ihrer Natur als besondere Schwierigkeit darstellt. Die zweite Strömung ist die *Phänomenologie*, wie sie von Edmund Husserl und Martin Heidegger vertreten wurde (bei denen Bourdieu die Grundlagen der Analyse der Erfahrung der alltäglichen Welt als doxisches Verhältnis, beruhend auf der Selbstverständlichkeit, findet), aber auch von Maurice Merleau-Ponty (dessen Konzeption des »Eigenleibs« [*corps propre*] über die Neuformulierung Aufschluss gibt, die Bourdieu dem alten aristotelischen Begriff des Habitus verleiht). Darüber hinaus sollten hier als weitere Einflüsse – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – erwähnt werden: die Philosophie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer; der organisierte Skeptizismus des späten Wittgenstein und die Sprach- und Erkenntnisanalysen von John Austin. Nicht zu vergessen der Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss, die amerikanische kulturalistische Anthropologie, die post-Saussure'sche Linguistik und Ethnomethodologie, die Bourdieu seit ihren Anfängen aufmerksam beobachtet hat und denen er seitdem vor allem über die Arbeiten von Aaron Cicourel folgt.

Es heißt zu zeigen, ob der theoretische Raum und die wissenschaftliche Praxis, in denen und durch die sich das Denken Pierre Bourdieus gebildet hat, die enge franco-französische Debatte, die Papilloud im Kapitel 4 des vorliegenden Buches darstellt, überschreitet und ausweitet. In Hinblick auf pädagogische Ziele ist es zweckdienlich, die Divergenzen der Positionen zwischen Bourdieu und einigen seiner Zeitgenossen in der Soziologie schematisch zusammenzufassen – es hat jedoch weder mit diesen disziplinären oder nationalen Feldern noch mit diesen Autoren und ihren Herangehensweisen zu tun, dass sich die theoretischen Positionen und die methodologischen Dispositive Bourdieus formiert haben. Davon zeugt der besondere Stellenwert, der dem Begriff der »symbolischen Gewalt« zukommt, und den Christian Papilloud zu Recht in eine prominente Position des Bourdieu'schen Werkes rückt. Dieser polysemische und schwer zu fassende Begriff umfasst all das, was im sozialen Leben aus *der Macht, die die Wieder-Erkennung [Re-connaissance] verleiht* und sich als solche verleugnet, entsteht: Ansehen, Charisma, Glück, Einfluss, Nominierung, Legitimation, lautlose Einschärfung, stillschweigende Unterwerfung, sanftes und unsichtbares Sich-Durchsetzen. Dies alles sind soziale Effekte, die aus der kognitiven Haltung des sozialen Akteurs zu

den sozialen Beziehungen stammen, in denen er oder sie eingebunden ist – die eine Verklärung von Machtbeziehungen zu Sinnbeziehungen darstellen. Der Begriff der symbolischen Gewalt ist in der Schablone der Gegensätze zwischen »Holismus« und »Individualität« oder zwischen »Positivismus« und »Konstruktivismus« oder auch alleine schon in der französischen intellektuellen Tradition buchstäblich undenkbar. Denn er offenbart die naiven Gegensätze zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, dem Bewussten und dem Unbewussten, der Wahl und dem Zwang, dem Materiellen und dem Ideellen, die als Plattform dienen für eine Reihe von Diskussionen, in die sich die Bourdieu'sche Soziologie verwickelt sah.

Um das zu verstehen, ist es notwendig nachzuvollziehen, wie Bourdieu die Konzepte im Laufe der Jahre und mit Praxisnähe verfeinert: von seiner Analyse der Logik der Ehre bei den kabyllischen Bauern über die Untersuchung des Staates als höchste Instanz der Klassifikation und der Bestätigung bis hin zu seiner Vivisektion der männlichen Herrschaft als paradigmatische Form der symbolischen Gewalt, die nur deswegen so durchschlagend ist, weil sie auf das unfreiwillige Einverständnis des Dominierten trifft. Wenn man, wie Bourdieu es vorschlägt, die Praxis nicht nur als *opus operatum* versteht, als »fertiges Produkt« und konstituierte Gesamtheit, sondern auch und vor allem als *modus operandi*, Verfahren der Produktion und laufende Abrechnung, dann ist das beste Verfahren, um das wissenschaftliche Projekt Bourdieus zu erfassen, immer noch, es in der Bewegung einzufangen, wie eine Grammatik der Praxis im Handeln, die die wissenschaftliche Praxis des Soziologen leitet – wie auch die jedes anderen historischen Akteurs.

Paris, Dezember 2002

Literatur

Zitierte Literatur

Die Abkürzung ARSS wurde für Actes de la Recherche en Sciences Sociales (Zeitschrift von Pierre Bourdieu, Paris) verwendet.

Benson, Rodney (2000): »La logique du profit dans les médias américains«. *ARSS*, Nr. 131-132, S. 107-115.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/Main: Fischer.

Bidou-Zachariasen, Catherine (1994): »De la ›maison‹ au salon. Des rapports entre l'aristocratie et la bourgeoisie dans le roman proustien«. *ARSS*, Nr. 105, S. 60-70.

Billeter, Jean-François (1977): »Contribution à une sociologie historique du mandarinat«. *ARSS*, Nr. 15, S. 3-29.

Boime, Albert (1979): »Les hommes d'affaires et les arts en France au XIX^e siècle«. *ARSS*, Nr. 28, S. 57-75.

Boltanski, Luc (1990): *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris: Métailié.

Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent (1991): *Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard.

Borlandi, Massimo/Mucchielli, Laurent (Hg.) (1995): *La sociologie et sa méthode. Les règles de Durkheim un siècle après*, Paris: L'Harmattan.

- Boudon, Raymond (1973): *L'inégalité des chances*, Paris: Armand Colin.
- Boudon, Raymond (1977): *Effets pervers et ordre social*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Boudon, Raymond (1980): *Die Logik des gesellschaftlichen Handelns*, Darmstadt: Luchterhand; zuerst 1979: *La logique du social*, Paris: Hachette.
- Boudon, Raymond/Bourricaud, François (Hg.) (1982): *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Boudon, Raymond (1984): *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Boudon, Raymond (1986): *L'Idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Paris: Fayard.
- Boudon, Raymond (1999): *Le Sens des valeurs*, Paris: PUF/Quadrige.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1964): *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre/de Saint Martin, Monique (1970): »L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français«. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 25. Jg., Nr. 1, S. 147-175.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1971): *Die Illusion der Chancengleichheit*, Stuttgart: Klett; zuerst 1970: *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1975): »L'invention de la vie d'artiste«. *ARSS*, Nr. 2, S. 67-93.
- Bourdieu, Pierre/Boltanski, Luc (1975): »La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de Quelques remarques critiques à propos de »Lire le Capital««. *ARSS*, Nr. 5-6: S. 65-79.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1972: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève-Paris: Droz.
- Bourdieu, Pierre/de Saint Martin, Monique (1976): »Anatomie du goût«. *ARSS*, Nr. 11, S. 5-81.
- Bourdieu, Pierre (1977): »La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques«. *ARSS*, Nr. 13, S. 3-43.
- Bourdieu, Pierre (1981a): »Die Erfindung des totalen Intellektuellen«.

- Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 5. Jg., Nr. 4, S. 385-391.
- Bourdieu, Pierre (1981b): »Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux grandes écoles«. *ARSS*, Nr. 39, S. 3-70.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1979: *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre/Boltanski, Luc/Castel, Robert/Chamboredon, Jean-Claude/Lagneau, Gérard/Schnapper, Dominique (1983a): *Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1965: *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1983b): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«. In: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten*. Sonderheft 2 der Zeitschrift *Soziale Welt*, Göttingen: Schwartz, S. 183-198.
- Bourdieu, Pierre (1986): »Habitus, code et codification«. *ARSS*, Nr. 64, S. 40-44.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1980: *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1988): *Homo academicus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1984: *Homo academicus*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1989): *La Noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1990): *Was heißt sprechen. Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien: Braumüller; zuerst 1983: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Librairie Arthème Fayard & Poitiers.
- Bourdieu, Pierre (1991a): »Le champ littéraire: avant-propos«. *ARSS*, Nr. 89, S. 2.
- Bourdieu, Pierre (1991b): »Le champ littéraire«. *ARSS*, Nr. 89, S. 3-46.
- Bourdieu, Pierre (1991c): »Politisches Feld und symbolische Macht (Gespräch mit Effi Böhlke und Joachim Wilke)«. *Berliner Journal für Soziologie*, 1. Jg., Nr. 4, S. 483-488.

- Bourdieu, Pierre (1992a): *Die verborgenen Mechanismen der Macht, Schriften zu Politik & Kultur 1*, Hamburg: VSA.
- Bourdieu, Pierre (1992b): *Rede und Antwort*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1987: *Choses dites*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1992c): »Politik und Medienmacht (Gespräch mit Ulrike Ackermann)«. *Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte*, 39. Jg., Nr. 9, S. 804-815.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Soziologische Fragen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1980: *Questions de sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1995): »L'Etat et la concentration du capital symbolique«. In: Bruno Théret (Hg.), *L'Etat, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne*, Paris: La Découverte, S. 73-105.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1996a): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1992: *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1996b): »Kann das Fernsehen das Fernsehen kritisieren? Analyse eines Versuchs, zu Wort zu kommen«. *TAZ*, Nr. 4897: S. 9.
- Bourdieu, Pierre (1996c): »Warnung vor dem Modell Tietmeyer. Europa darf sich den neoliberalen Theorien des Bundesbankpräsidenten nicht unterwerfen«. *Die Zeit*, Nr. 45, 1. November, S. 2.
- Bourdieu, Pierre (1996d): »Störenfried Soziologie«. In: Joachim Fritz-Vannahme (Hg.), *Wozu heute noch Soziologie?* Opladen: Leske + Budrich, S. 65-70.
- Bourdieu, Pierre (Hg.) (1997a): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz: UVK; zuerst 1993: *La misère du monde*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997b): »Die männliche Herrschaft«. In: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 153-218.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1994: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des*

- littéraires Feldes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1992: *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Gegenfeuer 2. Für eine europäische soziale Bewegung*, Konstanz: UVK; zuerst 2001: *Contre-Feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris: Raisons d'Agir.
- Buchanan, James/Tulloch, Gordon (1962): *The calculus of consent*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Caillé, Alain (1991): »Une soirée à l'Ambroisie«. Rudiments d'une analyse structurale du don«. *Revue du MAUSS*, Nr. 11, S. 106-113.
- Caillé, Alain (1994): *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris: La Découverte/MAUSS.
- Caillé, Alain (1996): »Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don«. *Revue du MAUSS*, Nr. 8, S. 12-59.
- Castelnuovo, Enrico/Ginzburg, Carlo (1981): »Domination symbolique et géographie artistique dans l'histoire de l'art italien«. *ARSS*, Nr. 40, S. 51-72.
- Certeau, Michel de/Giard, Luce/Mayol, Pierre (1980): *L'invention du quotidien*, Band I und II, Paris: Union Générale d'Éditions.
- Chamboredon, Jean-Claude (1975): »Marché de la littérature et stratégies intellectuelles dans le champ littéraire«. *ARSS*, Nr. 4, S. 41-43.
- Chapoulie, Jean-Michel (1979): »La compétence pédagogique des professeurs comme enjeu de conflits«. *ARSS*, Nr. 30, S. 65-85.
- Charle, Christophe (1975): »L'expansion et la crise de la production littéraire (2^e moitié du XIX^e siècle)«. *ARSS*, Nr. 4, S. 44-65.
- Charle, Christophe (1977): »Situation sociale et position spatiale. Essai de géographie sociale du champ littéraire à la fin du XIX^e siècle«. *ARSS*, Nr. 13, S. 45-59.
- Crozier, Michel (1970): *La société bloquée*, Paris: Seuil.
- Dannepond, Geneviève (1979): »Pratique pédagogique et classes sociales. Étude comparée de trois écoles maternelles«. *ARSS*, Nr. 30, S. 31-45.
- Déploige, Simon (1905): »Le conflit de la morale et de la sociologie«. *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, Nr. 14, S. 405-418.

- Déploige, Simon (1906): »Le conflit de la morale et de la sociologie«. *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, Nr. 14, S. 135-163, S. 281-313.
- Déploige, Simon (1907): »Le conflit de la morale et de la sociologie«. *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, Nr. 14, S. 329-392, S. 606-621.
- Déploige, Simon (1908): »Le conflit de la morale et de la sociologie«. *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, Nr. 15, S. 499-517.
- Déploige, Simon (1909): »Le conflit de la morale et de la sociologie«. *Revue Neo-Scholastique de Philosophie*, Nr. 16, S. 47-92.
- Dubet, François (1992): *Les quartiers d'exil*, Paris: éditions Aubier/Montaigne.
- Dubet, François (1994): *Sociologie de l'expérience*, Paris: Seuil.
- Durkheim, Émile (1892): *Quid Secundatus Politicae Scientiae Institutenda Contulerit*, Bordeaux: Gounouilhou.
- Durkheim, Émile (1976): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Darmstadt: Luchterland; zuerst 1894: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile (1977): *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1893: *De la division du travail social*, Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1912: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Alcan.
- Engels, Friedrich (1962 [1886]): »Dialektik der Natur«. In: *Marx/Engels Werke*, Band 20, Berlin: Dietz, S. 554-568.
- Engels, Friedrich (1975 [1865]): »Die preußische Militärfrage und die deutsche Arbeiterpartei«. In: *Marx/Engels Werke*, Band 16, Berlin: Dietz, S. 37-78.
- Foucault, Michel (1998): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Genet, Jean-Philippe (1997): »La genèse de l'état moderne: enjeux et bilan d'un programme de recherche«. *ARSS*, Nr. 118, S. 3-18.
- Giddens, Anthony (1971): *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1988): »Max Weber und Émile Durkheim: Divergierende Zeitgenossen«. In: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang

- Schwentker (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 273-282.
- Goffman, Erving (1977): »La ritualisation de la féminité«. *ARSS*, Nr. 14, S. 34-50.
- Grojnowski, Daniel (1981): »Une avant-garde sans avancée. Les ›Arts incohérents‹, 1882-1889«. *ARSS*, Nr. 40, S. 73-86.
- Guillemin, Alain (1984): »›Doucement, c'est tout de même une femme‹. Remarques sur le statut de la violence dans les manifestations paysannes«. *ARSS*, Nr. 52-53, S. 42-48.
- Hennis, Wilhelm (1996): *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werkes*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hirschmann, Albert O. (1984): *Engagement und Enttäuschung: Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Homans, Georges C. (1958): »Social behavior as exchange«. *American Journal of Sociology*, Band LXIII, H. 6, S. 597-606.
- Jahoda, Marie/Lazarsfeld, Paul F./Zeisel, Hans (1975): *Die Arbeitslosen von Marienthal: Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Krais, Beate/Gebauer, Gunter (2002): *Habitus*, Bielefeld: transcript.
- Labov, William (1993): »Peut-on combattre l'illettrisme? Aspects sociolinguistiques de l'inégalité des chances à l'école«. *ARSS*, Nr. 100, S. 37-50.
- Lévi-Strauss, Claude (1967): *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Paris: Mouton & Co.
- Marx, Karl (1969 [1846]): »Die deutsche Ideologie«. In: *Marx/Engels Werke*, Band 3, Berlin: Dietz, S. 5-530.
- Marx, Karl (1971 [1859]): »Zur Kritik der Politischen Ökonomie«. In: *Marx/Engels Werke*, Berlin: Dietz, Band 13, S. 3-160.
- Marx, Karl (1972a [1845]): »Die heilige Familie«. In: *Marx/Engels Werke*, Band 2, Berlin: Dietz, S. 3-223.
- Marx, Karl (1972b [1885]): »Das Elend der Philosophie«. In: *Marx/Engels Werke*, Band 4, Berlin: Dietz, S. 63-182.
- Marx, Karl (1972c [1848]): »Manifest der Kommunistischen Partei«. In: *Marx/Engels Werke*, Band 4, Berlin: Dietz, S. 459-493.
- Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst

- 1923/24: Essai sur le don, In: *L'Année Sociologique*, 2. Serie, Bd. I, S. 30-186.
- Merillé, Dominique (1983): »Une nomenclature et sa mise en œuvre: les statistiques sur l'origine sociale des étudiants«. ARSS, Nr. 50, S. 3-47.
- Mommsen, Wolfgang (1974): *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Olson, Mancur (1992): *Die Logik des kollektiven Handelns: Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen*, Tübingen: Mohr.
- Pareto, Vilfredo (1917/1919): *Traité de sociologie générale*, Lausanne: Payot.
- Passeron, Jean-Claude/Grignon, Claude (1989): *Le savant et le populaire*, Paris: Gallimard-Seuil.
- Passeron, Jean-Claude (1991): *Le raisonnement sociologique*, Paris: Nathan.
- Pinto, Louis (1983): »L'école des philosophes. La dissertation de philosophie au baccalauréat«. ARSS, Nr. 47-48, S. 21-36.
- Pinto, Louis (1984): »La vocation de l'universel. La formation de la représentation de l'intellectuel vers 1900«. ARSS, Nr. 55, S. 23-32.
- Ponton, Rémy (1975): »Naissance du roman psychologique«. ARSS, Nr. 4, S. 66-81.
- Popper, Karl R. (1989): *Logik der Forschung*, Tübingen: Mohr.
- Riout, Denys (1981): »Remarques sur les ›Arts incohérents‹ et les ›avant-gardes«. ARSS, Nr. 40, S. 87-88.
- Riutort, Philippe (2000): »Le journalisme au service de l'économie«. ARSS, Nr. 131-132, S. 41-55.
- Touraine, Alain (1972): *Die postindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1969: *La société post-industrielle*, Paris: Denoël.
- Touraine, Alain (1974): *Soziologie als Handlungswissenschaft*, Darmstadt: Luchterhand; zuerst 1965: *Sociologie de l'action*, Paris: Seuil.
- Touraine, Alain (1976): *Was nützt die Soziologie?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp; zuerst 1974: *Pour la sociologie*, Paris: Seuil.
- Touraine, Alain (1998): »La gauche vivante«. *Libération*: 19.05.1998.
- Wacquant, Loïc (1995): »Durkheim et Bourdieu. Le socle commun et ses fissures«. *Critique*, Nr. 579-580, S. 646-660.
- Weber, Max (1972 [1921]): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Weber, Max (1988 [1922]): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) UTB.

Empfehlenswerte Einführungstexte

In französischer Sprache

- Accardo, Alain (1991): *Initiation à la sociologie – Une lecture de Pierre Bourdieu*, Bordeaux: Le Mascaret.
- Accardo, Alain/Corcuff, Philippe (1989): *La Sociologie de Bourdieu – Textes choisis et commentés*, Bordeaux: Le Mascaret.
- Héran, François (1987): »La seconde nature de l’habitus – Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique«, *Revue Française de Sociologie*, Band 28, Nr. 3.

In deutscher Sprache

- Bohn, Cornelia (1991): *Habitus und Kontext: ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bohn, Cornelia/Hahn, Alois (1999): »Pierre Bourdieu«. In: Dirk Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie. Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu*, Band 2, München: Beck, S. 252-271.
- Daniel, Ute (2001): *Kompendium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Froehlich, Gerhard/Ingo Moerth (1994): *Das symbolische Kapital der Lebensstile: Zur Kultursociologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*, Frankfurt/New York: Campus.
- Jurt, Joseph (1995): *Das literarische Feld: das Konzept Pierre Bourdieus in Theorie und Praxis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Krais, Beate/Gebauer, Gunter (2002): *Habitus*, Bielefeld: transcript.
- Müller, Hans-Peter (1986): »Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kultursociologie P. Bourdieus«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialwissenschaften*, Band 27, S. 163-190.
- Schwingel, Markus (1993): *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Hamburg: Argument-Verlag.
- Schwingel, Markus (2002): *Pierre Bourdieu zu Einführung*, Hamburg: Junius.

In englischer Sprache

- Fowler, Bridget (1997): *Pierre Bourdieu and cultural theory: critical investigations*, London: Sage.
- Harker, Richard/Cheleen, Mahar/Wilkes, Chris (Hg.) (1990): *An introduction to the work of Pierre Bourdieu. The practice of theory*, London: Macmillan.
- Jenkins, Richard (1992): *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
- Johnson, Randall (1993): *The field of cultural production by Pierre Bourdieu*, Cambridge: Polity Press.
- Robbins, Derek (1991): *The work of Pierre Bourdieu: recognizing society*, Milton Keynes: Open University Press.
- Wacquant, Loïc (1992): »How to read Bourdieu«. In: Pierre Bourdieu/Loïc Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, Chicago: University of Chicago Press, S. 261-264.
- Wacquant, Loïc (1992): »Writings by Pierre Bourdieu«. In: Pierre Bourdieu/Loïc Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, Chicago: University of Chicago Press, S. 273-282.

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Uwe Schimank, Ute Volkmann

**Gesellschaftliche
Differenzierung**

1999, 60 Seiten,
kart., 9,00 €,
ISBN: 3-933127-06-8

Urs Stäheli

**Poststrukturalistische
Soziologien**

2000, 88 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-11-4

Sabine Maasen

Wissenssoziologie

1999, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-08-4

Klaus Peter Japp

Risiko

2000, 128 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-12-2

Volkhard Krech

Religionssoziologie

1999, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-07-6

Ludger Pries

Internationale Migration

2001, 84 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-27-0

Raimund Hasse, Georg Krücken

Neo-Institutionalismus

2000, 86 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-28-9

Gunnar Stollberg

Medizinsoziologie

2001, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-26-2

Theresa Wobbe

Weltgesellschaft

2000, 100 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-13-0

Paul B. Hill

Rational-Choice-Theorie

2002, 92 Seiten,
kart., 9,50 €,
ISBN: 3-933127-30-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Einsichten. Themen der Soziologie

Bereits erschienen:

Martin Endreß

Vertrauen

2002, 110 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-78-5

Jörg Dürrschmidt

Globalisierung

2002, 132 Seiten,
kart., 12,00 €,
ISBN: 3-933127-10-6

Stefanie Eifler

Kriminalsoziologie

2002, 108 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-62-9

Thomas Kurtz

Berufssoziologie

2002, 92 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-50-5

Beate Kraus, Gunter Gebauer

Habitus

2002, 94 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-17-3

Peter Weingart

Wissenschaftssoziologie

März 2003, 172 Seiten,
kart., 13,80 €,
ISBN: 3-933127-37-8

Veronika Tacke

Soziologie der Organisation

Juni 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-933127-29-7

Ansgar Thiel

Soziale Konflikte

März 2003, 102 Seiten,
kart., 10,50 €,
ISBN: 3-933127-21-1

Hannelore Bublitz

Diskurs

Juni 2003, ca. 100 Seiten,
kart., ca. 10,50 €,
ISBN: 3-89942-128-0

transcript Verlag (Hg.)

CD-ROM Einsichten - Vielsichten

Lesewege und Interviews zu
Themen der Soziologie

2001, 150 Seiten,
CD, 2,50 €,
ISBN: 3-933127-79-3

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**