

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: 171f.). 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 *Apriori* 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* begreifen⁵, 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« energiert individuelles Bewusstsein »spontan« und von »außen« und gibt das Material und die Elemente vor, um soziales Leben konkret zu gestalten (Durkheim 1976: 157ff.). Diese energierende »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 verlief« (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.