

3 Entwicklung der Theorie sozialer Felder

3.1 Probleme und Orientierung bei den Klassikern

Nach den Ursprüngen soziologischer Begriffe zu fragen, heißt im Allgemeinen nach den Fragen zu fragen, auf die sie eine Antwort bilden sollen. Dies gilt für weite Teile soziologischer Begriffs- und Theoriebildungen und für Bourdieus Begriffsinstrumentarium ganz besonders. Um einige Beispiele zu geben: Die Begriffe der *sozialen Handlung*, der *Kommunikation*, der *sozialen Praxis* oder auch *Institution* und *soziales System* antworten genau wie auch beispielsweise Durkheims Begriff der *soziologischen Tatsache*¹ auf die Frage, wie sich das Soziale als Objektbereich konzipieren lässt, worum es also geht, wenn man als Soziologe sagt, man konstruiert die soziale Welt als Objektbereich, um sie zu analysieren und zu erklären.² Diesem Verständnis der Orientierung von Begriffsbildung folgend, erscheint es fraglich oder von geringem Interesse zu sein, einigen Wurzeln soziologischer Tradition nachzuspüren, die als Einfluss und Modell für die Begriffe und Konzeptionen einzelner Theorien betrachtet werden können. Für Bourdieu gilt dieser Zweifel insbesondere, da er für seine eigene soziologische Arbeit eine solche empirie- und problembezogene Begriffsbildung in Anspruch und von einer begriffsgeschichtlichen Ausarbeitung

1 Durkheim bietet sich an dieser Stelle als Bezugsgröße an, da er das Problem der disziplinären Objektbestimmung wie kaum ein zweiter mit dem Begriff der soziologischen Tatsache auf den Begriff gebracht hat.

2 So mag zum Beispiel Niklas Luhmann mit dem Problem gerungen haben, wie sich das genuin Soziale, im strengen Sinne von Durkheims Forderung, Soziales nur durch Soziales zu erklären, konzipieren lässt, ohne auf Bewusstsein, Motive, Ziele und Pläne von Akteuren zurückgreifen zu müssen; in ähnlicher Weise, aber mit anderen Gewichtungen, ist auch Habermas mit Blick auf das Intersubjektivitätsproblem dazu veranlasst, von einem vernünftigen Subjekt auf kommunikative Rationalität umzustellen.

seiner Theorie bewusst Abstand genommen hat. Für die Genese seines Feldbegriffes vermerkt er entsprechend, dass er problembezogen entwickelt worden ist und Grundzüge teilt, die eigentlich allen Begriffen und Konzepten moderner Wissenschaften zukommen:

„Hier gilt einmal mehr, daß die Erforschung der Genealogie – sie würde zu einander so fernstehenden Autoren wie Trier und Kurt Lewin führen – unendlich viel weniger erbrächte als der Bezug auf die Vorfahren oder die theoretische Richtung, in die die Verwendung des Wortes das ganze Unternehmen einreicht: Die relationale – eher denn strukturalistische – Denkweise, die, wie Cassirer, indem er sie explizit machte, gezeigt hat, die der gesamten modernen Wissenschaft ist, ist sicherlich das, was scheinbar so verschiedene Arbeiten wie die der russischen Formalisten – insbesondere Tynianows – und Lewins oder Elias’ und selbstverständlich auch des linguistischen oder anthropologischen Strukturalismus eint.“ (Bourdieu 1997: 67)

Verschiedene wissenschaftliche Begriffe sind derart vergleichbar im Hinblick auf die gemeinsame Einsicht in die Relationalität wissenschaftlichen Denkens, die in ihnen zum Ausdruck gebracht werden soll. Für die Soziologie wie insgesamt für die Sozialwissenschaften ist dies mit den besonderen Schwierigkeiten verbunden, mit der Alltagssicht auf die soziale Welt zu brechen, mit Hilfe der sprachlichen Mittel, die eben auch im Alltag gebraucht werden. Die für wissenschaftliche Analysen möglichst präzise und dem Objekt ‚angemessene‘ Definition muss dauerhaft im Unterschied zur Alltagssprache mit bedacht und durchgesetzt werden. Dabei kann es kaum möglich sein, die Einzelbegriffe gleichsam für sich zu definieren; vielmehr kommt es darauf an, sie im Sinnzusammenhang einer theoretischen Terminologie einsinnig zu verwenden. Das hat trotz zuweilen begriffslogischer Orientierungen in seiner Theorie neben Bourdieu von den gegenwärtigen Soziologen kaum jemand so stark betont wie Niklas Luhmann (vgl. 1981: 174f.).³

Auch wenn Luhmann stärker auf das Problem wissenschaftlicher Verständigung und Verständlichkeit rekurriert, also thematisiert, welche

3 „Schließlich möchte ich nochmals sehr allgemein von einem Sachverhalt sprechen, den man soziologisch der im 17. Jahrhundert einsetzenden Ausdifferenzierung eines besonderen Wissenschaftssystems zurechnen könnte. Ich möchte es *Steigerung des Auflöse- und Rekombinationsvermögens* nennen. Gaston Bachelard hat diese Tendenz modellhaft am Begriff der Materie vorgeführt. Das, was zunächst als Einheit gedacht und mit Eigenschaften belegt war, wird als Relation umbegriffen. Das, was als Element fungiert, wird tiefer gelegt – nur um im nächsten Entwicklungssprung seinerseits aufgelöst zu werden. Es bilden sich dann Gegenbegriffe, die eine dem Auflösungs niveau entsprechende Rekombination formulieren – zum Beispiel Emergenz, Evolution, System. Die eigentlichen wissenschaftlichen Aussagen beziehen sich jetzt auf Relation oder auf Korrelation bzw. Covariationsverhältnisse [...].“ (Luhmann 1981a: 174f.)

kommunikativen Verstehens- und damit Annahmeprobleme mit theoretischen Nomenklaturen verbunden sind, zielt er mit dem gemeinsamen Traditionshintergrund Bachelard auf das Problem der sprachlichen Darstellung relationaler Begriffe und Konzepte. Dabei geht es auch um die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit des Bruchs mit der Alltagssprache, die die Hörer oder Leser, vor allem die soziologischen unter ihnen, mit gesundem Menschenverstand im Sinne von *Gemeinplätzen* und einem *sens commun* ausstattet. Die Distanzierung von *Theorie und Praxis*, von, um mit Weber zu reden, *Begriff und Wirklichkeit*, erscheint in diesem Zusammenhang nicht mehr nur zur negativen Abgrenzung vom objektivistischen Paradigma soziologischer Theoriebildung, sondern durchweg in positiver methodologischer Wendung als *Bedingung der Möglichkeit* von wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Instrumentarien, die relationales Denken möglich und operationalisierbar machen, sind neben einer konsequenten Terminologie, wie sie auch Luhmann im Blick hat und die ein Verweisungszusammenhang von Begriffen ist, deren Bedeutung sich eben nur durch ihren Gebrauch in genau diesem Verweisungszusammenhang ergibt, vor allem auch statistische Analysen.⁴ Die Überführung der bedeutungskompakten und damit verweisungsreichen Alltagsbegriffe in operationale Definitionen zwingt zum einen dazu, Wörter in verschiedene Variablen aufzulösen und damit erst wissenschaftliche Begriffe zu erarbeiten, und zum anderen dazu, die praktische Relevanz der alltäglichen Begriffe zu überprüfen. Es lässt sich dann beispielsweise nach Maßgabe sorgsam ausgewählter Merkmalseigenschaften beobachten, dass im wissenschaftlichen Feld der französischen Soziologie Veröffentlichungen im *Nouvel Observateur* durch Fachkollegen mal positiv, mal negativ gewertet werden und dass dieser Sachverhalt mit unterschiedlichen sozialen Positionen im wissenschaftlichen Feld signifikant korreliert. Kurzum: Den *sens commun* der französischen Soziologen gibt es nicht, sondern eine Pluralität, je nach der sozialen Position im wissenschaftlichen Feld (vgl. Bourdieu 1988: 44f.). Und genau diese Auflösung der Gruppe ‚der Professoren‘, wie sie alltagssprachlich als *praktisch wirksam* angesehen wird, erfordert dann eine weitere Analyse, die sich der Erklärung der Unterschiede widmet. Diese wird von Bourdieu mit der Feldanalyse mitgeliefert.⁵ Die Beispiele ließen sich erweitern bis hin zu stark ‚naturalisierten‘ Kategorien wie Mann/Frau, die sich bei genauerer Betrachtung auch nicht als praktisch wirksam erweisen, insofern zumindest nicht, als sich, zumindest gegenwärtig, kaum derart geschlechtsspezifisch homogene Verhaltensweisen finden lassen, die es als

4 An solche denkt Luhmann in diesem Kontext nun gerade nicht.

5 Dieses Erklärungsmodell ist ganz im Sinne von Webers Motivationsverstehen, da hier die Positionierungen der Professoren zunächst ihrem Sinngehalt nach als unterschiedlich verstanden werden, um sie dann in einen erweiterten Sinnzusammenhang, den des Feldes, einzuordnen, der zu einem um Motivationskontexte erweiterten Verstehen zuführt, das, da es regelmäßig festzustellen ist, zudem eine soziologische Erklärung ist.

selbstverständlich und unproblematisch erscheinen ließen, die Geschlechterdifferenz als unüberprüfte Grundkategorie für jede statistische Analyse zu tradieren. Genau in einem solchen Verzicht auf die Reflexion der alltäglichen und der, wenn man so will, wissenschaftlich alltäglichen Kategorien liegt für Bourdieu das Problem der *Spontansozioologie* (vgl. Bourdieu 1988: 16; 1991: 41ff.) begründet. Die Techniken des *rupture épistémologique*, die Bourdieu vor allem in den wissenschaftlichen Instrumenten der Objektivierung findet, führen allerdings nur dann zu einer wirklich reflektierten und damit möglichst objektiven Soziologie, wenn der Soziologe beständig sein Kategoriensystem in Frage stellt; und dies gelingt nur, wenn er seine eigene Position im sozialen Gefüge im Allgemeinen und dann im wissenschaftlichen Feld im Speziellen mit den Mitteln der Soziologie analysiert. Nicht nur kann so eine Erklärung des eigenen Denkens und Forschens erfolgen, sondern zudem kann sich der Soziologe nur so davor schützen, eine perspektivisch reduktionistische Position einzunehmen, die ihren Grund nicht, zumindest nicht allein, in sachlichen Erwägungen hat, sondern in der sozialen Position, die eine besondere Stellung im wissenschaftlichen Feld bedeutet. Mit einer solchen *Sozioanalyse* ist auf Dauer die optimistische Hoffnung verbunden, dass sich Soziologen über die rein sozialen Hemmnisse der Produktion objektiver soziologischer Erkenntnisse klar werden und sie so weit wie möglich einschränken. Im Idealfall, und dies lässt sich in dieser Idealisierung kaum anders als als *regulative Idee* verstehen, findet sich irgendwann eine Analyse des soziologischen Feldes, die es erlaubt, die einzelnen Paradigmen und Theorien zusammenzuführen – ohne dass damit das Ende der wissenschaftlichen Konfrontation projiziert wäre.⁶ Dies meint nicht die Einzelleistung einer Reflexionstheorie des erlangten Standes soziologischen Wissens, wie sie beispielsweise noch von Parsons für die Konvergenz klassischer Positionen behauptet wurde, sondern die sukzessive Integration der Perspektiven der Akteure des soziologischen Feldes über Theorien und Methoden.⁷ Getragen ist dieser Gedanke offensichtlich von der Überzeugung, dass alle Soziologen letztlich dieselbe soziale Welt erforschen, die sie durch ihre Theorien und Methoden als wissenschaftliches Objekt erst konstruieren.

Für Bourdieu stellt die Feldtheorie das analytische Instrumentarium bereit, mit dem eine Analyse des soziologischen Feldes möglich ist und das in Selbstanwendung die Relationierung der eigenen Position erlaubt.

6 Denn: „Du fait que la vérité du monde social est un enjeu de luttes dans le monde social et dans le monde (sociologique) qui est voué à la production de la vérité sur le monde social, la lutte pour la vérité du monde social est nécessairement sans fin, interminable.“ (Bourdieu 2001a, 221)

7 So formuliert Bourdieu in seiner Abschlußvorlesung sehr deutlich: „Mais ce ‚géométral de toutes les perspectives‘ n’est autre que le champ où, comme je n’ai pas cessé de le rappeler, les points des vue antagonistes s’affrontent selon les procédures réglées et s’intègrent progressivement, par la vertu de la confrontation rationnelle.“ (Bourdieu 2001a: 222)

Die Selbstanwendung ist allerdings nichts anderes als ein Spezialfall der allgemeinen Anwendung der Feldtheorie auf die gesamte soziale Welt, von der die Wissenschaft und die Soziologie je separate Bereiche sind. Wie die anderen Begriffe seiner Theorie der Praxis auch antwortet die Feldtheorie auf konkrete Forschungsprobleme und stellt vor allem einen Versuch dar, eine weitere, vom Dualismus des Subjektivismus und Objektivismus ableitbare Unterscheidung in ihren jeweiligen Einseitigkeiten zu vermeiden. Sie wendet sich sowohl gegen einen (Vulgär-)Marxismus, der noch alle kulturellen Phänomene und Wissensbestände einer Gesellschaft als Reflex objektiv-materieller Strukturen begreifen will und damit keine Eigenlogik der Ideenentwicklung denken kann, als auch gegen eine postmodernistische Semiologie, die den materiellen Strukturen die soziale Relevanz für die Entwicklung kultureller Wissensproduktion abspricht und diese in reine Diskurse auflöst. Bourdieu geht es also um die Aufhebung dieser Denkextreme in eine Feldtheorie, die beides zugleich zu denken versucht: die immanente und die externe Erklärung (vgl. Bourdieu 1998o: 16ff.).

In dieser zweiten Verwendungsweise dient die Feldtheorie der Analyse autonomisierter gesellschaftlicher Bereiche und besetzt das Thema einer Theorie der Moderne als Theorie differenzierter Gesellschaft(en). Der Anspruch der Feldtheorie geht aber über die Formulierung einer Theorie der Moderne hinaus. Im Hinblick auf die Sozioanalyse der wissenschaftlichen Arbeit kommt ihr primär die Funktion zu, eine Methode systematischer Verbesserung der soziologischen Analysen zu liefern. Dass sie dabei immer auch etwas zur Analyse der Moderne beiträgt, steht an dieser Stelle nicht im Zentrum. Man könnte in diesem Zusammenhang von einer wissenschaftssoziologischen wie auch wissenschaftstheoretischen Verwendungsweise im Unterschied zur differenzierungstheoretischen sprechen. Insgesamt lassen sich zumindest drei Verwendungsweisen des Feldbegriff unterscheiden: *Zum Ersten* auf der Ebene der allgemeinen Sozialtheorie eine problembezogene Verwendungsweise; *zum Zweiten* eine differenzierungstheoretische Verwendungsweise und *zum Dritten* eine wissenschaftssoziologisch-wissenschaftstheoretische Verwendungsweise. Die unterschiedlichen Verwendungsweisen weisen darauf hin, dass die Feldtheorie neben ihren inhaltspezifischen Anwendungen zunächst insofern einen methodologischen und epistemologischen Status hat, als Bourdieu mit diesem Begriff seine spezifische wissenschaftstheoretische Position in sein analytisches Instrumentarium umsetzt, das zur Analyse sozialer Prozesse insgesamt dienen können soll. Die Prämissen, die in die Feldtheorie eingehen, sind diejenigen, die im vorangegangenen Kapitel schon kurz als *relationales Denken* zur Sprache gekommen sind und die Bourdieu im Anschluss an Gaston Bachelard und vor allem an Ernst Cassirers wegweisende Arbeit *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer 1969) entwickelt.

Ein Rückgriff auf die wissenschaftstheoretische Tradition Cassirers lohnt sich dann insofern und entgegen der angeführten Einwände gegen solcherart begriffsgeschichtlicher Analyse, als sie möglicherweise Aufschlüsse über den Status des Feldbegriffs in Bourdieus Theorie ermöglicht, der so offensichtlich in Bourdieus Arbeiten nicht zu finden ist. Deutlich wird dies daran, dass sich die Weberinterpretation von Bourdieu als eine Übersetzung in Relationsbegriffe lesen lässt (vgl. Kap. 3.5). Der Rückgriff ermöglicht es zudem, eine über terminologische Ähnlichkeiten hinausgehende begründete Verbindung zu dem Klassiker der Feldtheorie in der Psychologie und den Sozialwissenschaften herzustellen: Kurt Lewin. Die Konstruktion des Feldbegriffs aus dem wissenschaftstheoretischen Verständnis Cassirers bei Lewin scheint systematisch mit Bourdieus Feldbegriff verbunden zu sein, der gleichermaßen seine grundlegende wissenschaftstheoretische Orientierung in die Tradition Cassirers einordnet (vgl. Bourdieu 1998b: 15).

3.2 Substanzbegriff und Funktionsbegriff

Die Brücke zwischen Lewin und Bourdieu findet sich mit Cassirers erstem systematischen Werk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* aus dem Jahr 1910. Die Untersuchung der begrifflogischen Entwicklungen in der Mathematik und den naturwissenschaftlichen Disziplinen der Physik und Chemie interessiert hier nicht im Detail, sondern nur im Hinblick auf die Unterscheidung der Funktionsbegriffe von den Substanzbegriffen. Sowohl die spezifische Form von Funktionsbegriffen als Relationsbegriffen als auch die von Cassirer vertretene Auffassung der Induktion eines Gesetzes vom Einzelfall finden sich bei Lewin und Bourdieu; wobei allerdings nur Lewin den Anspruch auf eine Gesetze im strengen Sinn formulierende Sozialwissenschaft vertritt, während Bourdieu weiterhin in seiner Grundorientierung an Weber Soziologie als historisch vergleichende Wissenschaft betreibt. Allerdings scheint auch bei Bourdieu der Anspruch gegeben, seine hauptsächlich am Einzelfall der französischen Gesellschaft gewonnenen Erkenntnisse auf alle anderen Fälle, die strukturell homolog und damit vergleichbar sind, übertragen zu können. In diesem Sinne geht es auch ihm um strukturelle Invarianten, die bestimmte Geschehensabläufe und Dynamiken erzeugen. Auch wenn die jeweilige gesellschaftliche Struktur historisch gewachsen ist, so heißt dies doch nicht, dass die Ergebnisse nur für die analysierte Gesellschaft Gültigkeit beanspruchen können. Mit möglicherweise einigen Einschränkungen lässt sich Lewins in Abgrenzung zum reinen Kausalmodell generalisierter Gesetzesbegriff auch für Bourdieus Theorie und hier vor allem für das Raum- und das Feldkonzept übertragen.

Cassirer zeichnet die Entwicklung der modernen Wissenschaften anhand der Ablösung von *Substanzbegriffen* durch *Funktions-* bzw. *Relationsbegriffe* nach. Die Bildung von Substanzbegriffen ist das Grundprinzip der aristotelischen Logik. Begriffe werden nach dem Grundprinzip der Angabe eines *genus proximum* und der *differentia specifica* gebildet. Die beobachtbaren Gegebenheiten der Welt werden im Hinblick auf ihre Ähnlichkeit in Gattungen oder Klassen eingeteilt:

„Nichts anderes wird in der Tat vorausgesetzt, als das Dasein der Dinge selbst in ihrer zunächst unüberschbaren Mannigfaltigkeit und das Vermögen des Geistes, aus dieser Fülle der individuellen Einzelexistenzen diejenigen Momente herauszuheben, die einer Mehrheit von ihnen gemeinsam zugehören. [...] Die wesentlichen Funktionen, die das Denken hierbei betätigt, sind also lediglich die des Vergleichens und Unterscheidens gegebener sinnlichen Mannigfaltigkeiten.“ (Cassirer 1969: 5f.)

Die durch Feststellung von Ähnlichkeitsbeziehungen gewonnenen Begriffe sind insofern Substanzbegriffe, als sie auf eine Metaphysik verweisen, die der aristotelischen Logik zugrunde liegt. Die metaphysischen Annahmen schließen die logische Lücke dieser Logik, die darin besteht, dass die Vergleichskriterien, die zur Begriffsbildung herangezogen werden, selbst nicht logisch abzuleiten sind. So bilden die Begriffe letztlich die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihre Gattungsbeziehungen ab. Die logisch richtige Begriffsbildung durch Vergleich und fortschreitende Abstraktion führt letztlich nicht zu mehr oder minder willkürlichen Klassenbildungen, sondern zu Wesensbegriffen:

„Die Bestimmung des Begriffs durch seine nächsthöhere Gattung und durch die spezifische Differenz gibt den Fortschritt wieder, kraft dessen die reale Substanz sich successiv in ihre besonderen Seinsweisen entfaltet. So ist es dieser Grundbegriff der Substanz, auf den auch die rein logischen Theorien des Aristoteles dauernd bezogen bleiben. Das vollständige System der wissenschaftlichen Definitionen wäre zugleich der vollständige Ausdruck der substanziellen Kräfte, die die Wirklichkeit beherrschen.“ (Cassirer 1969: 9)

Die moderne Wissenschaft, so Cassirer im Fortlauf seines Buches, entfernt sich immer mehr von dieser substanziellen Begriffslogik, indem sie den konstruktiven Charakter der Wissenschaften expliziert. Für die Mathematik ist diese Idee leicht nachzuvollziehen, da hier innerhalb eines axiomatisch abgesteckten Gedankensystems logisch schlüssige Ableitungen, Beweise und Gesetze produziert werden können, die weitgehend unabhängig von der empirisch gegebenen Welt formuliert sind. Dasselbe konstatiert Cassirer auch für die Physik, deren Theorien gleichermaßen nicht im Sinne der aristotelisch durchgeführten Konstruktion durch Abbildung der Wirklichkeit generiert werden, sondern an „Stelle der sinnlichen Mannigfaltig-

keit eine andere setzen, die bestimmten theoretischen Bedingungen entspricht“ (Cassirer 1969: 18). An die Stelle der Substanzbegriffe treten die *Funktionsbegriffe* oder auch *Reihenbegriffe*. Begriffsbildung erfolgt nun nicht mehr durch Abstraktion von den Besonderheiten von Einzelfällen zwecks Bildung von Gattungsbegriffen, sondern durch die Formulierung von Begriffszusammenhängen, die die Besonderheiten des Einzelfalls aus dem allgemeinen Begriff ableiten können. Die Mannigfaltigkeit der einzelnen Gegebenheiten wird idealerweise vermittelt der Relationen, die unter ihnen bestehen, miteinander verbunden, wobei im Idealfall, der für die Mathematik freilich fast immer besteht, ein *allgemeines Gesetz* formuliert werden kann.

Für alle empirischen Wissenschaften scheint dies Ideal der Formulierung von Funktionsbegriffen zunächst kaum durchführbar, da sie ihre Theorien dem Test an der ‚Wirklichkeit‘ aussetzen und folglich eher einer abbildenden Begriffslogik zu folgen scheinen. Wenn allerdings nach der Verknüpfung und den Regeln bzw. Gesetzen der Wirklichkeit gefragt wird, müssen auch die empirischen Wissenschaften zwangsläufig hypothetische Modelle einsetzen, die nicht den Wahrnehmungs- und Beobachtungsdaten zu entnehmen sind (vgl. Cassirer 1969: 155).⁸ Der Kern relationaler Begriffe liegt nun darin, dass sie die empirischen Gegebenheiten derart durch Relationsangaben möglichst gesetzmäßig verknüpfen, dass ein Ereignis oder eine Gegebenheit eines Geschehensablaufs durch die Relationen eines Kontextes von Gegebenheiten erklärt werden kann. Das Gravitationsgesetz besagt zum Beispiel ja nichts anderes, als dass sich zwei punktförmige Körper gegenseitig anziehen, die eine je spezifische Masse (m_n) haben, wobei sich die Anziehungskraft durch die Relation der jeweiligen Massen und des Abstandes zwischen den Körpern errechnet. Die Masse der Körper selbst ergibt sich wiederum durch die Geschwindigkeit, in der der jeweilige Körper sich bewegt, so dass letztlich jeder Begriff des Gesetzes als Relationsbegriff zu begreifen ist.

Und genau in diesem Sinne konstruieren sowohl Lewin als auch Bourdieu ihre sozialwissenschaftlichen Begriffe für den je eigenen Objektbereich als Relationsbegriffe. Problematisch bei der Übertragung auf die psychologischen und die sozialwissenschaftlichen Disziplinen ist dabei der Bezug der Begriffe auf allgemeine und allgemeingültige Gesetze. Lewin hat den nomothetischen Anspruch, der in der naturwissenschaftlichen Be-

8 „Die einzelnen *Orte* des Mars, die Kepler nach den Beobachtungen Tycho de Brahes zugrunde legt, enthalten für sich allein nicht den Gedanken der Marsbahn: und alle Häufungen einzelner Lebensbestimmungen vermöchten zu diesem Gedanken nicht fortzuführen, wenn hier nicht von Anfang an ideale Voraussetzungen wirksam wären, durch die die Lücken der tatsächlichen Wahrnehmung ergänzt und ausgefüllt werden. Was die Empfindung darbietet, ist und bleibt eine Mehrheit leuchtender Punkte am Himmel: erst der reine mathematische Begriff der Ellipse, der zuvor konzipiert sein muß, schafft dieses diskrete Aggregat zum stetigen System um.“ (Cassirer 1969: 157)

griffslogik enthalten ist, vollgültig für die Psychologie übernommen. Allerdings, und dies scheint mir nicht unwesentlich, hat er den Begriff des *Gesetzes* in einer Weise generalisiert, die ihn auf seinen Objektbereich re-spezifizierbar macht. Bourdieu hat sich m. W. nicht explizit mit den nomothetischen Implikationen der Relationsbegriffe auseinandergesetzt. Für eine weberianisch geschulte, historisch vergleichend arbeitende Soziologie wäre dies auch durchaus verwunderlich. Dennoch spricht er der Soziologie keinen Sonderstatus unter den wissenschaftlichen Disziplinen zu, sondern versucht, sie als eine ganz ‚normale‘ Wissenschaft zu etablieren, die es allerdings mit einem vergleichsweise schwer kontrollierbaren Objektbereich zu tun hat: Nicht nur wird soziologisches Wissen über die soziale Welt produziert, die zu weiten Teilen aus nichts anderem besteht, als aus nicht-wissenschaftlichem Wissen; darüber hinaus gehört der Soziologe zu dem Objektbereich, den er erforscht. Zudem verändert sich die soziale Welt beständig, und das wissenschaftliche Wissen über die soziale Welt sinkt in die alltäglichen Wissensvorräte der Akteure ab, so dass die Soziologie sich auf einen beständig ändernden Objektbereich einzustellen hat, somit streng genommen nicht zu allgemeinen Gesetzen führen kann, für die schließlich gilt, ahistorisch und systematisch zu sein. Für eine historische Wissenschaft wie die Soziologie scheint dies ein unerfüllbarer Anspruch, der auch die Relevanz von Relationsbegriffen in Frage stellt; dennoch vertritt Bourdieu den Anspruch der Generalisierbarkeit seiner Einzelfallstudien. Dieser Anspruch lässt sich vielleicht verständlich machen, wenn deutlich ist, wie Lewin die Relationsbegriffe im Rahmen seiner Feldtheorie für die Psychologie umsetzt. Die Psychologie steht schließlich vor ähnlichen Problemen, wenn sie sich Situationen zuwendet, die sich von Moment zu Moment ändern, und wenn sie sich Phänomenen zuwendet, die einer nomothetischen Erklärung zunächst zu widersprechen scheinen.

3.3 Lewins Feldtheorie: wissenschafts-theoretische Voraussetzungen

Lewin schließt als direkter Schüler Cassirers an die wissenschaftstheoretischen Schriften seines Lehrers an und versucht, die Entwicklung in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung für seine Disziplin, die Psychologie, fruchtbar zu machen. Besonders deutlich wird dies in einigen seiner wissenschaftstheoretischen Schriften, vor allem in *Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie* (Lewin 1981a), in denen er die von Cassirer für die Mathematik, Geometrie, Physik und Chemie nachgezeichnete Entwicklung auch für die Psychologie feststellt, allerdings in einem noch weit weniger fortgeschrittenen Stadium. Lewin reklamiert für die eigene Arbeit die Formulierung von Relationsbegriffen und von allgemeingültigen psychologischen Gesetzen. Wie

vor ihm Cassirer diskutiert er dabei mit der Logik der Begriffsbildung auch die Logik der Gewinnung von Gesetzen des je zu erklärenden Geschehens. Für die aristotelische Logik fallen Gesetze mit den durch Vergleichung und Abstraktion gewonnenen *Wesensbegriffen* zusammen. Lewin diskutiert dies anhand der *Behandlung der dynamischen Probleme* (Lewin 1981a: 258). Dynamik und Statik finden sich in der aristotelischen Begriffsbildung noch nicht getrennt, da Dynamik nichts anderes ist, als die Entfaltung des Wesens des jeweiligen Gegenstandes. Mit der galileischen Begriffsbildung wird das teleologische Weltbild aufgegeben, und die Dynamik wird nicht aus Wesensstatsachen, sondern aus dem Zusammenwirken des Gegenstandes mit Situationsfaktoren erklärt. Den entscheidenden Unterschied findet Lewin aber in dem *Verhältnis von Gesetz und Einzelfall*. Im Rahmen der aristotelischen Logik geht es um Vergleich, Abstraktion und Klassenbildung, wozu die Beobachtung einer Vielzahl ähnlicher Gegebenheiten notwendig ist. Das Kriterium der vielen Fälle erlaubt es Lewin, auch in den modernen Wissenschaften die aristotelische Logik zu entdecken: Sie findet sich in der induktiven Statistik, die eine wissenschaftliche Aussage nur dann als relevant und wahrheitsfähig anerkennt, wenn sie gehäuft auftritt. In diesem Fall hat man es mit dem *Verifikationsproblem* zu tun, dass man zu allgemeinen Gesetzen induktiv nicht gelangen kann, sondern lediglich zur Formulierung von Wahrscheinlichkeiten und Regelmäßigkeiten. Im Unterschied dazu nimmt die relationsbegrifflich arbeitende fortgeschrittene Wissenschaft den Einzelfall *en détail* ernst und versucht, ihn möglichst vollständig zu erklären, ohne von Einzelheiten zu abstrahieren oder diese einfach als Ausnahmen von der Regel bzw. als Abweichungen herauszurechnen. Die galileischen Wissenschaften, wie vor Lewin ausführlich Cassirer am Problem der Induktion diskutiert hat (Cassirer 1969: 313ff.), gehen hingegen davon aus, dass die Gesetzmäßigkeit eines Geschehens unabhängig von der Häufigkeit seines Auftretens besteht. Die Gesetzmäßigkeit ist schon im konkreten Einzelfall gegeben, der in diesem Sinne über sich hinaus weist. Möglich wird diese Auffassung, wenn davon ausgegangen wird, dass alle Gegebenheiten des jeweiligen disziplinären Objektbereichs gesetzmäßig sind:

„Ist die Gesetzlichkeit nicht mehr auf jene Fälle beschränkt, die regelmäßig oder häufig vorkommen, sondern ist sie eine Eigentümlichkeit jedes physikalischen Geschehens, so entfällt die Notwendigkeit, die Gesetzlichkeit eines Geschehens auf Grund eines besonderen Kriteriums (nämlich dem der Häufigkeit des Vorkommens) jeweils nachzuweisen. Auch ein ‚Einzelfall‘ also ist dann ohne weiteres als gesetzlich aufzufassen. Historische Seltenheit ist kein Gegenargument, historische Regelmäßigkeit kein Beweis für Gesetzlichkeit, weil der Begriff der Gesetzlichkeit streng von dem der Regelmäßigkeit, der Begriff der Ausnahmslosigkeit des Gesetzes streng von dem Begriff der historischen Konstanz (des ‚Immer‘) getrennt wird.“ (Lewin 1981a: 257)

Die dieser wissenschaftstheoretischen Auffassung entsprechende Methode ist das Experiment, da in diesem ein idealer Zusammenhang konstruiert und variiert werden kann. Variation⁹ wird zum Prüfkriterium der Gültigkeit der wissenschaftlichen Aussage, nicht Häufigkeit. Die Wiederholung von Experimenten zur intersubjektiven Validierung wird nicht zur Bestätigung der Hypothese durch Häufigkeit durchgeführt, sondern nur zum Zweck der Prüfung, ob sich die Versuchsanordnung und der Ablauf des Experiments wiederholen lassen, ob also die Bedingungen reproduzierbar sind.

Den Begriff des Gesetzes selbst entkoppelt Lewin von seiner erkenntnistheoretischen Bestimmung als Kausalzusammenhang und rückt ihn in die Nähe des Typenbegriffs (vgl. Lewin 1981b: 304f.). Lewin argumentiert, dass die als Kausalzusammenhang gedachte Aussage: ‚wenn x, dann p‘ in den meisten Fällen der Bildung von Gesetzen nicht die zeitliche Aufeinanderfolge zweier Geschehnisse meint. Vielmehr drücken Gesetze das funktionelle Zusammenwirken mehrerer unabhängiger Faktoren aus. In diesem Verständnis geben Gesetze an, „wie die verschiedenen wesentlichen *Eigenschaften* des Geschehens miteinander zusammenhängen“ (Lewin 1981b: 305).¹⁰

Gesetze formulieren in diesem Sinne dann Typen von Geschehen in dem Sinne, dass sie einen reinen Fall seinem idealen Ablauf gemäß konstruieren, der in der Realität auch *nicht* in dieser Reinheit vorkommen muss. Ein *Geschehenstypus* fällt also nicht mit dem *historischen Geschehenzusammenhang* zusammen, den er beispielsweise zu erklären hilft. Allerdings gilt das Gesetz nicht bedingungslos, sondern nur, wenn der zu erklärende Geschehenstypus auch tatsächlich historisch vorliegt. Kurzum: Ein wissenschaftliches Gesetz expliziert den Wirkzusammenhang der relevanten Variablen eines Geschehenstypus und gibt damit zugleich die Bedingungen an, unter denen es gilt.

Mit der Explikation der galileischen Begriffsbildung und Lewins generalisierender Auslegung des Gesetzesbegriffs sind sowohl die wissen-

9 So Bachelard: „[...] die Erforschung der Variation heftet sich an eine einzelne Erscheinung, sie versucht, deren sämtliche Variablen zu objektivieren, die Empfindlichkeit der Variablen zu erkunden.“ (Bachelard 1978: 70)

10 „In der Regel allerdings hat man, wenn man bei erkenntnistheoretischen Erörterungen der Kausalität die Formel: ‚wenn a, so b‘ zeitlich also im Sinne von früher – später versteht, etwas anders liegende Fälle im Auge; ‚wenn man ein Gas erwärmt, dehnt es sich aus (oder sein Druck steigert sich)‘. Der wesentliche Sinn einer solchen Aussage ist jedoch: die Ereignisse a und b sind notwendig unselbständige Momente eines einheitlichen Geschehens. Die mathematische Formel gibt dabei die quantitativen Verhältnisse des Geschehens an. Schon in diesen Fällen sind die unselbständigen Momente des Geschehens zeitlich *nebeneinander* bestehende Momente. Das Aufeinanderfolgen der Ereignisse ist also im Grunde gar nicht als zeitliche Folge anzusehen, sondern gehört bereits der zweiten Darstellungsmöglichkeit an, deren Form, vor allem in der Physik, durchaus beherrschend ist.“ (Lewin 1981b: 305)

schaftstheoretischen Annahmen wie auch das Erkenntnisinteresse von Lewins Feldtheorie erläutert. Die Feldtheorie soll nun die genannten Prämissen begrifflich ins wissenschaftliche Werk bringen.

3.4 Lewins Feldtheorie: Die Grundbegriffe

Wie Carl-Friedrich Graumann in der Einleitung des vierten Bandes der Lewin-Werkausgabe bemerkt, ist es bei genauerem Hinsehen nicht so leicht, sich *der* Feldtheorie von Lewin zu vergewissern. Problematisch erscheint vor allem, dass Lewin erst in den 1940er Jahren sein Gesamtwerk rückblickend als Entwicklung einer psychologischen Feldtheorie beschrieben und „in seinen letzten Jahren seine Arbeitsweise auch explizit und ausdrücklich als ‚Feldtheorie‘ deklariert“ hat (Graumann 1982: 23f.). Graumann geht aus diesem Grund davon aus, dass man gerade die früheren Arbeiten über die Topologie, Vektoren, das Galileische nicht schon unproblematisch als hinreichende Formulierung und Bestimmung seiner Feldtheorie verstehen kann. Und auch die späten Definitionen würden dem Gesamtunternehmen ‚Feldtheorie‘ nicht gerecht werden können (vgl. Graumann 1982: 24). Eine Annäherung findet sich allerdings in dem Lewin’schen Selbstverständnis der Feldtheorie als Arbeitsinstrument:

„Die Feldtheorie kann wahrscheinlich gar nicht in derselben Weise wie Theorien im gewohnten Wortsinn als richtig oder falsch beurteilt werden. Man definiert sie besser als eine Methode, nämlich eine Methode der Analyse von Kausalbeziehungen und der Synthese wissenschaftlicher Konstrukte.“ (Lewin 1982: 135)¹¹

Als Methode erlaubt die Feldtheorie, das Denken in Funktions- bzw. Relationsbegriffen umzusetzen. Sie definiert das psychologische Feld als den *individuellen Lebensraum* einer Person zu einer bestimmten Zeit. Dieser umfasst die Bedürfnisse des Individuums gleichermaßen wie die *quasi-physikalischen, quasi-sozialen* und *quasi-begrifflichen Fakten* (vgl. Lewin 1969: 45ff.) in der Umwelt des Individuums, sofern diese zu seiner psychologischen Realität zu diesem Zeitpunkt gehören.¹² In diesem Ausgangspunkt liegt für Lewin vor allem die Abkehr von psychologischen Ansätzen, die versuchen, das Feld bzw. die Umwelt eines Individuums in physikalischen Termini zu beschreiben, wie es beispielsweise der Behaviorismus unter Verzicht auf die subjektive Perspektive der sich verhalten-

11 Die Auffassung von Theorie, von der sich Lewin hier absetzt, ist die gängige für die nomothetisch arbeitenden Naturwissenschaften und meint die Zusammenführung mehrerer spezieller Gesetze unter ein allgemeineres.

12 Lewin spricht in diesen Zusammenhängen von Quasi-Fakten, da die physikalischen, sozialen und begrifflichen Fakten nur insofern in die Feldefinition eingehen, als sie psychologisch relevant sind.

den Individuen versucht (vgl. Lewin 1982: 159). Die objektive Beschreibung des psychologischen Feldes ist für Lewin dann die Objektivierung der subjektiven Situation des Individuums. Will man also das Verhalten eines Individuums erklären, so muss man berücksichtigen, wie es selbst die Umgebung, in der es sich bewegt, wahrnimmt. Diese individuelle Perspektive lässt sich nicht durch eine Außenbeschreibung der Situation ersetzen:

„Diese Welt des Individuums durch die Welt des Lehrers, des Arztes oder sonst jemandes zu ersetzen, ist nicht objektiv, sondern falsch.“ (Lewin 1982: 159)

Lewin geht es hier offensichtlich um eine phänomenologische¹³ Brechung der objektivistischen Ansätze. In diesem Sinne ist dann auch zu verstehen, dass Lewin einen rein *psychologischen Ansatz* zur Erklärung des Verhaltens vertritt. Die Formulierung von Gesetzen, die Prognosen über Verhalten erlauben, erfolgt ausschließlich in psychologischen Begriffen.¹⁴ Erklärung von Verhalten ist zugleich das Erkenntnisziel der Feldtheorie, die Lewin insofern auch als einen *dynamischen Ansatz* versteht (Lewin 1982: 158). Die Konstruktion des Feldes erfolgt durch *konditional-genetische Begriffe*, also durch Gesetzhypothesen, die die generativen Bedingungen des prognostizierten Verhaltens bestimmen. Das zentrale Charakteristikum der Feldtheorie ist der *Ausgang der Analyse von der Gesamtsituation*. Nicht einzelne Elemente sind Ausgangspunkt der Analyse, sondern deren relationale Stellung im Gesamtzusammenhang des jeweiligen Feldes. Vorausgesetzt ist dabei, dass „es so etwas gibt wie die Eigenschaften des ganzen Feldes und daß unter gewissen Umständen selbst makroskopische Situationen von Stunden oder Jahren als eine Einheit begriffen werden können“ (Lewin 1982: 160). Neben der konstruktiven Vorgehensweise, dem psychologischen und dynamischen Ansatz sowie dem Ausgang von der Gesamtsituation, nennt Lewin noch zwei weitere grundlegende Eigenschaften der Feldtheorie. Zum einen die Auffassung, dass das *Verhalten eine Funktion des gegenwärtigen Feldes* ist, und zum anderen die *mathematische Darstellung* des psychologischen Feldes (Lewin 1982: 161). Beides hängt in gewisser Weise zusammen, denn Verhalten als Funktion des Feldes zu verstehen, ist schon eine mathematische Formulierung, deren Formel $V = f(P, U)$ einen Relationsbegriff darstellt.¹⁵ Verhalten wird aus

13 Er war auch Schüler von Carl Stumpf; und eine frühe Arbeit, die er im ersten Weltkrieg verfasst hat, ist noch weitgehend phänomenologisch gehalten (vgl. Lück 1996: 20).

14 Dass dies alles andere als selbstverständlich war, zeigt sich an den Kontroversen mit Köhler und Tolman. Obwohl auch Lewin sich als Gestaltpsychologe verstand, ging er Köhlers Forderung nicht mit, die psychologischen Tatsachen noch in physiologischen zu fundieren, um sie wirklich wissenschaftlich erklären zu können (vgl. Mey 1965: 30).

15 Zur Erläuterung: V steht für ‚Verhalten‘, P für ‚Person‘ und U für ‚Umwelt‘.

dieser Relation erklärt, die eine bestimmte Feldsituation zu einem gegenwärtigen Zeitpunkt t beschreibt. Verhalten wird mithin nicht unmittelbar aus der Vergangenheit abgeleitet, sondern aus der gegenwärtigen Situation. Die Vergangenheit übt indirekt Einfluss auf das Feld aus, da vorangegangene Felder zu dem gegenwärtigen hinführen. Dennoch erklärt sich das Verhalten nur aus der Gegenwart; oder, wenn man anders formulieren will: die Vergangenheit ist nur insofern relevant, als sie in der gegenwärtigen Situation enthalten ist. Das gegenwärtige Feld stellt sich dabei als *Kräftefeld* dar. Jede Gegebenheit des Feldes, die psychologisch relevant ist, wirkt auf das Individuum als Kraft. Die Gegebenheiten in der Umgebung haben in Abhängigkeit von der Bedürfnis- und Motivationsstruktur (Wünsche, Erwartungen usw.) des Individuums je einen spezifischen *Auforderungscharakter* bzw. eine spezifische *Valenz*. Die Valenzen können positiv und negativ sein, so dass manche Gegebenheiten oder auch Regionen des psychologischen Feldes anziehend und andere eher abstoßend sind.

Von der weiteren mathematischen Darstellung verspricht sich Lewin den höheren Grad der Formalisierung und Exaktheit, der die Psychologie aus seiner Sicht zu den erfolgreichen Naturwissenschaften aufschließen lässt (vgl. Lück 1996: 90). Hauptinstrument der mathematischen Darstellung der Feldtheorie ist dabei die aus der Geometrie entlehnte *Topologie*.

Die Topologie erlaubt die formalisierte graphische Darstellung von konkreten psychologischen Feldern als konstruiertem individuellem Lebensraum. Keine Feldtheorie kommt nach Lewin ohne topologische Darstellungsformen aus, da durch diese erst eine präzise Erfassung der Relationen möglich wird, die als Feld konstruiert werden. Vermittels einer meist ellipsenförmig gezeichneten *Jordankurve* lässt sich der Bereich der psychologisch relevanten Quasi-Fakten der Situation als Zusammenhang von Person und Umwelt räumlich darstellen. Der Lebensraum wird topologisch in qualitativ verschiedene Bereiche gegliedert, deren Grenzen mehr oder minder schwer zu passieren sind (vgl. Lewin 1969: 61). Im Rahmen der Topologie werden ausschließlich die Lagebeziehungen der qualitativ unterschiedlichen Bereiche dargestellt, ohne dass damit schon die Richtungen und Kräfte des jeweiligen Feldes erfasst wären. Erst die Kenntnis der wirksamen Kräfte, die die Person in bestimmte Richtungen des Feldes orientieren, lassen die Tendenzen zu dem folgenden Verhalten bzw. die *Lokomotionstendenzen*, wie Lewin formuliert, prognostizieren. Die Feldkräfte stellt Lewin als *Vektoren* dar, die „Richtung, Größe und einen Angriffspunkt“ (Lohr 1963: 25) bzw. einen Ursprung im Raum haben. Die Richtungen und Distanzen im psychologischen Feld bildet Lewin im *hodologischen Raum* ab, der die ausgezeichneten Wege modelliert, die sich durch das aktuelle Kräfteverhältnis ergeben. Die Vektoren und der hodologische Raum erfassen die Dynamik des Feldes und erlauben die Modellierung sich verändernder Feldzustände durch die Konstruktion der

Interdependenzen der Feldelemente. Mit dem Feldbegriff werden mithin psychologische Situationen ausschließlich durch die Relationen zwischen den Situationsgegebenheiten und ihren variierenden Kräfteverhältnissen modelliert. Die Formalisierung in topologischen Modellen ermöglicht die Abstraktion von den konkreten psychologischen Inhalten und die Generalisierung der Dynamiken strukturhomologer Felder.

3.5 Weber in Relationsbegriffen

Auch wenn die spärlichen Verweise in Bourdieus Arbeiten einen direkten Bezug zu Lewins Feldtheorie kaum rechtfertigen, so bestehen doch hinreichend viele Analogien, die einen solchen nahelegen. Olaf Kretschmar hat die beiden Feldtheorien 1991 erstmals vergleichend in einen Zusammenhang gestellt (vgl. Kretschmar 1991: 572). Mit seinem Artikel hat Kretschmar die deutsche Soziologie darüber aufgeklärt, dass der Feldbegriff bei Bourdieu ein systematischer Theoriebegriff ist, der schon sehr früh in der Entwicklung der Theorie der Praxis eine zentrale Rolle spielte. Kretschmars Vergleich der beiden Ansätze bleibt darüber hinaus jedoch eher oberflächlich. Die beiden Theorien werden eher nebeneinandergestellt, als dass sie in einen Dialog gebracht würden. Kretschmar sieht allerdings völlig richtig die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Prämissen, die der Feldbegriff in beiden Theorien ins Werk bringt:

„Hier [in der Soziologie; GB] verfolgt er indes die nämliche Intention wie Lewin: 1. konstatierbare Vorgänge nicht als Resultat äußerer Kausalketten, sondern als konstituiert durch die inneren Kräfte der Handlungsträger darzustellen; 2. ein Modell zu finden, das in der Lage ist, die Gesamtheit der Eigenschaften zu erfassen, die in einem bestimmten sozialen Raum wirksam sind – ‚das heißt, darin ihrem Träger Stärke bzw. Macht verleihen‘; 3. sucht er ein Modell, das es erlaubt, in ‚jedem Moment die gesamte Geschichte des sozialen Feldes‘ zu erfassen; und zwar ‚in vergegenständlichter Form, in Institutionen wie dem Verwaltungs- und Funktionärsstab der Parteien und Gewerkschaften, ebenso wie in inkorporierter Form, das heißt in den Dispositionen und Einstellungen derjenigen, die diese Institutionen am Leben erhalten oder bekämpfen [...]“ (Kretschmar 1991: 573).

Ob Kretschmar allerdings richtig liegt, wenn er meint, dass Bourdieu vor demselben Ausgangsproblem wie Lewin stehe, nämlich Handeln als Vorgang begreifbar zu machen, der aus den inneren Antrieben der Akteure resultiert und nicht lediglich „durch äußere Gewalten und objektive Zwänge hervorgerufen wird“, möchte ich bezweifeln. Die Abgrenzung richtet sich bei Lewin schließlich gegen physikalistische Erklärungen im Unterschied zu psychologischen. Von einer solchen *kategorialen* Problemlage kann bei Bourdieu gar keine Rede sein. Es geht bei ihm ja um die Vermeidung der vielzähligen *soziologischen* Dichotomien und nicht etwa um die Vermei-

dung außersozilogischer, etwa psychologischer Erklärungsprinzipien. Das Handlungsproblem liegt zudem in der Erklärung des Passungsverhältnisses von *subjektiven* und *objektiven* Strukturen sowie deren Verknüpfung. Die weiteren Vergleichspunkte scheinen zwar treffend, stellen aber kaum das Ausgangsproblem dar, für das Bourdieu den Feldbegriff als eine mögliche Lösung formuliert hat.

Die Vergleichbarkeit ergibt sich, wie erwähnt, viel stärker aus dem gemeinsamen wissenschaftstheoretischen Verständnis. Diesen Punkt sieht Kretschmar zwar auch, er gewichtet hier aber zu schwach und bleibt im Ungefähren (vgl. Kretschmar 1991: 576f.). Dies mag auch daran liegen, dass er auf Grund der zu dieser Zeit noch deutlich schlechteren Rezeptionslage im deutschsprachigen Raum auf den schon 1970 (Bourdieu 1970a: 75ff.) in deutsch verfügbaren Text *Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld* (französisch 1966) zurückgreift. Einem Text, in dem wahrscheinlich erstmals der Feldbegriff einem systematischen Gebrauch angenähert wird, ohne dass er hier aber schon in die Form gebracht ist, die als Grundlage aller weiteren Entwicklungen fungiert. In diesem Text sind nicht, wie Kretschmar meint, alle „wichtigen Elemente einer feldtheoretischen Denkweise entwickelt“ (Kretschmar 1991: 577). Gerade der objektivistische Bruch mit dem Subjektivismus, der erst Bourdieus spätere Aussage legitimiert, dass das Denken in Feldbegriffen die Umkehrung der Alltagssicht erfordere, ist hier noch nicht in Gänze vollzogen (vgl. Kretschmar 1991: 577). Allerdings finden sich auch in diesem frühen Text schon die wichtigsten Charakteristika und Themen der Feldtheorie¹⁶

16 Bourdieu spürt den Möglichkeiten und Grenzen einer Soziologie der künstlerischen Produktion nach. Das intellektuelle Feld wird als Kräftefeld analog dem magnetischen Feld konzipiert. Die Akteure erzeugen das Kräftefeld durch ihre positionale Verteilung im Feld und unterliegen der jeweiligen Kräfteverteilung (vgl. Bourdieu 1970a: 76). Die Behandlung des intellektuellen Feldes als relativ autonomen Feldes legitimiert sich durch die faktische Autonomisierung des intellektuellen Bereichs durch Institutionen und Professionalisierungen (vgl. Bourdieu 1970a: 77). Die Professionsrollen sind auch in diesem Text schon von den Laienrollen geschieden, und die Produktion wird in Relation zu den Laien und deren sozialer Position gedacht. Dies alles ist schon an Webers Unterscheidung von *Propheten, Priestern und Zauberern* abgelesen. Bourdieu selbst räumt in einem Interview ein, dass es sich bei diesem Text noch nicht um eine ‚strukturalistische‘ Position in seinem Sinne handelt (vgl. Bourdieu 2000: 118). Erst in den späteren Arbeiten über Weber ist die Abkehr vom ‚Individualismus‘ und ‚Interaktionismus‘ in Bourdieus Sinne vollzogen. Im frühen Aufsatz findet sich noch folgende Formulierung, die Bourdieu später tunlichst vermieden hätte: „Innerhalb jeder dieser einzelnen Beziehungen aber engagiert jeder der sozialen Akteure nicht nur die eigene, freilich im Sozialen gründende Vorstellung vom anderen sozialen Bezugspunkt [...], sondern ebenso die Vorstellung der Vorstellung, die, wie er glaubt, sein Gegenüber von ihm, vom sozialen Stellenwert seiner eigenen Wahrheit und Bedeutung hat, ein Stellenwert, der sich selbst erst innerhalb und kraft der Totalität von Beziehungen bildet, die alle Glieder des intellektuellen Bereichs zueinander unterhalten.“ (Bourdieu 1970a: 101)

sowie eine kurze und vorgreifende Auseinandersetzung mit dem Text, den Bourdieu zur Formulierung seines Feldkonzeptes heranzieht: die Religionssoziologie Webers in *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Erst aber in den beiden 1971 erschienen Artikeln *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber* (1971a) und *Genèse et structure du champ religieux* (1971b) treibt Bourdieu die Analyse Webers so weit, dass er, über Weber hinausgehend, eine grundlegende und systematische Fassung des Feldbegriffs formuliert, der nun wirklich die soziale Welt gegen die Alltagssicht modelliert. Damit gewinnt der Feldbegriff seine maßgebliche Funktion, die mit Bachelard geforderte *rupture épistémologique* mit dem *sens commun* zu vollziehen.

Will man also Bourdieu vor dem Hintergrund von Cassirer und, dadurch vermittelt, Lewin lesen, dann lässt sich als Kriterium der Vergleichbarkeit formulieren, dass sich in den frühen Texten schon die geteilten wissenschaftstheoretischen Prämissen wiederfinden und die Begriffsbildung grundlegend orientieren. Das heißt für Bourdieu Weber-Auslegung, dass diese nicht nur eine neuartige Systematisierung der Weberschen Analyse liefert, sondern eine *Überführung von Webers Text in Relations- bzw. Funktionsbegriffe*.

3.5.1 Kritik an Webers Idealtypen und (s)einem Interaktionismus

Eine erste Lektüre von Bourdieus eigenwilliger Aneignung der Weber'schen Religionssoziologie mag zunächst verwundern. Die Art und Weise, in der dort die historisch offene und vorsichtige Begriffsbildung Webers (Tyrell 2002: 356) durch die Konstatierung *objektiver Relationen* zwischen ‚historisch invarianten‘ Akteurskonstellationen ersetzt wird, scheint dem Weber'schen Programm genauso zu widersprechen, wie die rein *herrschafts-* und *konfliktsoziologische* Lesart und die Kritik am idealtypisch arbeitenden *methodologischen Individualismus* und einem in ‚freier Interpretation‘ daraus abgeleiteten *symbolischen Interaktionismus*. Der Weber einer Menschenwissenschaft, die nach der Kulturbedeutung eines historischen Prozesses fragt (vgl. Hennis 1996), tritt genauso hinter den Weber einer universell angelegten Logik des Sozialen zurück wie der Weber einer Entwicklungsgeschichte okzidentaler Rationalisierung (vgl. Schluchter 1998; Schwinn 2001) oder auch der Weber der modernen soziologischen Handlungstheorien (Schütz 1974; Albert 1971; Habermas 1981).

In seiner Rezension der deutschen Publikation der Texte in dem Band *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (Bourdieu 2000) begründet Tyrell die „erstaunlich materialistische Sicht des Phänomens“ im Rekurs auf ein im Band enthaltenes Interview mit Bourdieus marxistischer Aneignung der Weber'schen Texte (vgl. Tyrell 2002: 352).

Was Bourdieu an Webers Religionssoziologie fasziniert, ist die Deutung der kulturellen Erzeugnisse und Wissensbestände aus einer materialistischen Perspektive, die jedoch nicht die eines Vulgärmarxismus ist, welcher kulturelles Wissen als schlichten Reflex ökonomischer Strukturen begreift und die Eigenlogik der Entwicklung des spezifischen kulturellen Wissens weder verstehen noch erklären könnte. Gleichermaßen dient ihm Webers Religionssoziologie auch zur Vermeidung des Gegenextremis eines von Lévi-Strauss geprägten Strukturalismus, der die religiösen Symbolsysteme einer semiologischen, rein immanenten Strukturanalyse unterzieht und sie so von der Sozialstruktur unabhängig betrachtet (vgl. Bourdieu 2000: 42ff.).

Weber liefert mit seiner Analyse der okzidentalen Entstehung und Rationalisierung der religiösen Sphäre für Bourdieu eine dritte Position, die es erlaubt, die externe mit der internen Analyse zu vermitteln, ohne in eines der Denkestreme zurückzufallen (vgl. Bourdieu 2000: 11). Zwischen den reinen Symbolsystemen und der ökonomisch definierten Sozialstruktur finden sich die nicht-ökonomisch reduzierbaren Interessen der Priester, Propheten und Zauberer als spezialisierte religiöse Arbeiter, die um die Gunst eines diversifizierten Laienpublikums konkurrieren:

„Er [Weber; G.B.] legte nämlich offen, was die beiden zueinander gegensätzlichen und dadurch komplementären Positionen gleichermaßen vergessen, nämlich die von spezialisierten Akteuren verrichtete religiöse Arbeit, die gegenüber externen, vor allem ökonomischen Zwängen relativ autonom und mit institutioneller oder nicht-institutioneller Macht versehen sind und mittels eines bestimmten Typus von Praktiken und Diskursen eine besondere Kategorie von Bedürfnissen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen befriedigen.“ (Bourdieu 2000: 11)

Wenn Bourdieu zunächst diese Grundeinsicht Webers in das religiöse Geschehen übernimmt, so kritisiert er doch im selben Zuge, dass Weber aufgrund seiner methodologischen und begrifflichen Entscheidungen nicht in der Lage sei, die Beziehungen und Strukturen zwischen den verschiedenen Akteursgruppen adäquat zu analysieren (vgl. Bourdieu 2000: 14f.). Und genau an dieser Stelle kann man über die Kritik an Webers idealtypischer Begriffsbildung und den aus dem methodologischen Individualismus abgeleiteten Interaktionismus staunen.

Die Idealtypen kritisiert Bourdieu vornehmlich dahingehend, dass sie schlicht in gattungsbegrifflicher Manier sowohl Geschehensabläufe als auch Rollen nach Ähnlichkeitsbeziehungen klassifizierten. Er findet hier mithin alle Merkmale von Cassirers Substanzbegriffen bzw. von Lewins aristotelischer Begriffslogik. Die Bildung von Gattungsbegriffen aufgrund von Ähnlichkeitsbeziehungen war schließlich das grundlegende Merkmal der Unterscheidung einer vormodernen von der modernen Wissenschaftsentwicklung. In diesem Verständnis haben Typen lediglich deskriptiv klassifizierenden, aber keinen explanatorisch analytischen Wert. Mit ihrer Hil-

fe lassen sich die Dynamiken zwischen den in Beziehungen stehenden Akteursgruppen nicht verstehen und dadurch auch nicht erklären. Zudem liefern sie zuweilen nur „Definitionen von äußerster Dürftigkeit“ (Bourdieu 2000: 12). Bourdieu liest die rein klassifikatorische Qualität von Webers Begriffen an dessen typischen Formulierungen der ‚fließenden Übergänge‘ zwischen den konzeptionellen Typen ab. Dabei beschränkt er sich auf Typen von Akteuren und historischen Geschehensabläufen und behandelt an keiner Stelle die Handlungstypologie Webers, der ja von Seiten Parsons ein ähnlicher Vorwurf gemacht wurde (vgl. zum Überblick: Schluchter 1998: 20ff.). Dies hat letztlich zur Dekomposition der Handlungstypen gemäß dem AGIL-Schema und in der Folge zu wohl angemesseneren analytischen Systematisierungen im Hinblick auf die Rationalisierungsfähigkeit der Typen (Habermas 1981; Schluchter 1998, 23ff.) geführt. Bourdieus Kritik führt in eine andere Richtung: Er bemüht sich nicht darum, Webers Typen in ein anderes Kategoriensystem einzuordnen und so mit einer mehr oder minder systematischen Theorie zu unterfüttern, sondern die in ihnen angelegte Begriffslogik von vornherein zu vermeiden. Als Mittel dazu soll der Feldbegriff dienen, mit dessen Hilfe Bourdieu explizit eine Abkehr von jeglicher auch nur angenäherter Form einer substanzbegrifflichen Orientierung vollzieht:

„Nur die Konstruktion des religiösen Feldes als Gesamtsystem der objektiven Relationen zwischen den Positionen führt uns zum Kern der direkten Interaktionen zwischen den Akteuren sowie der Strategien, die sie gegeneinander verfolgen können. Allein eine solche Konstruktion kann uns von der typisch aristotelischen Logik des typologischen Denkens befreien, das, weil es auf dem Primat der Substanzen über die Relationen sowie auf dem Ausklammern der historischen Einmaligkeit der unterschiedlichen Konfigurationen des religiösen Feldes und damit der objektiven Beziehungen zwischen den im religiösen Bereich konkurrierenden Protagonisten beruht, die Verschiedenheit der Varianten nur über die Aufzählung einer endlosen Reihe von Ausnahmen von ‚Realtypen‘ erfaßt.“ (Bourdieu 2000: 15)

Der theoretische Einsatzort der Entwicklung des Feldbegriffes ist mithin ein zweifacher: Zum einen soll die Feldtheorie eine Lösung für das Problem sein, sowohl eine interne als auch eine externe Perspektive auf Kulturphänomene zu liefern. Damit ist das theoretische Problem der Vermeidung von Denkextremen benannt, das Bourdieu in seinen späteren Arbeiten meist zur Begründung der Feldtheorie anführt. Zum Zweiten geht es in der Religionssoziologie um eine relationsbegriffliche Theoriebildung, die genau wie bei Lewin auf wissenschaftstheoretischen Prämissen Cassirers fußt und mit dem Feldbegriff umgesetzt wird.¹⁷ Diese zweite Intention schlüsselt Bourdieus Lesart von Weber auf.

17 Diese theoretische Intention hält sich bis in die letzten Arbeiten durch, zum Beispiel wenn Bourdieu die Entwicklung der Feldtheorie als Prozess der De-

Wie an der zitierten Passage zu sehen ist, setzt sich Bourdieu mit den methodologischen Aufgaben der Idealtypenlehre Webers nicht auseinander. Ansonsten hätte er bemerken müssen, dass es Weber weniger um ein klassifizierendes Nebeneinander von Typen ging, sondern vielmehr auch um begriffliche Konstruktionen, die in ihrer Idealisierung gerade die Einmaligkeit der historischen Geschehensabläufe analysierbar machen. Der Idealtypus wird als Begriff von Weber genau in dem Sinne *gegen die Wirklichkeit* konstruiert, wie Bourdieu es für seine eigene Begriffsbildung in Anspruch nimmt. Webers Analysen erscheinen dann nicht als Reihungen von ‚Realtypen‘, die gegenüber den Idealtypen Ausnahmen bilden, sondern als Abgleich der historischen Wirklichkeit an reinen Typen, die die Einmaligkeit der historischen Entwicklung erst erfassbar machen. Dies gilt auch für die typisierenden Definitionen der einzelnen Akteursgruppen. Es scheint so, als unterschätzte Bourdieu an diesen Stellen das eigentliche Erkenntnisinteresse Webers, eben die historisch einmalige Entwicklung der Rationalisierung der okzidentalen Religion in ihrer Kulturbedeutung zu analysieren (vgl. exemplarisch: Schluchter 1998; Hennis 1996). Die Methode dazu ist ein durch idealtypische Begriffsbildung angeleiteter Kulturvergleich. Betrachtet man zudem ganze historische Geschehensabläufe in ihrer idealtypischen Konstruktion, so lässt sich feststellen, dass Weber hier ganz im Sinne Lewins konditional-genetische Erklärungen formuliert, allerdings ohne daraus allgemeine Gesetze abzuleiten oder auch nur primär ableiten zu wollen. Als Beispiel kann der Verweis auf die idealtypische Konstruktion der Wechselbeziehung eines Calvinismus im Verbund mit bestimmten ökonomischen Bedingungen und den Problemen, die religiöse Sinnggebung in der alltäglichen und seelsorgerischen Praxis zu ertragen, dienen, die Weber in der *Protestantischen Ethik* entwirft (vgl. Weber 1988).

Die Kritik Bourdieus hält sich nicht allein am Begriff des Idealtypus auf. Er geht vielmehr von dieser ersten Kritik in einem Akt ‚freier Interpretation‘ dazu über, Webers Analyse einer *interaktionistischen Lesart* zu unterziehen. Für die Analyse der Dynamik der Religionsentwicklung ist nicht allein das Nebeneinander analytisch kaum zu trennender Ideal- und Realtypen hinderlich, sondern auch und vor allem das Fehlen eines begrifflichen Instrumentariums, mit dessen Hilfe die objektiven Relationen

substantialisierung beschreibt: „On pourrait sans doute voir dans l'évolution de la notion des champ une illustration de ce processus de ‚désubstantialisation‘: avec, dans une première étape, les champs statiques classiques, champ électrostatique ou champ gravitationnel, qui sont des identités subordonnées aux particules qui les engendrent, c'est-à-dire des descriptions possibles, non obligatoires, de l'interaction des particules; puis, deuxième étape, les champs dynamiques classiques – champ électromagnétique – où le champ a une existence propre et peut subsister après la disparition des particules; et enfin, troisième étape, les champs quantiques, l'électrodynamique quantique où le système des charges est décrit par un ‚opérateur de champ.‘“ (Bourdieu 2001a: 99f.)

zu konstruieren sind, die die konkreten Interaktionen zwischen den einzelnen Akteuren orientieren. Die Berechtigung für die interaktionistische Lesart sieht Bourdieu zum einen implizit in Webers Religionssoziologie und zum anderen explizit in den soziologischen Grundbegriffen angelegt. Orientiert wird die Kritik an dieser Stelle weniger durch Cassirer als vielmehr durch Bachelards *angewandten Rationalismus* (vgl. Bachelard 1970). Gemäß diesem verfährt Wissenschaft notwendig konstruktiv und konstituiert sich durch den Bruch mit den unterschiedlichen *obstacles épistémologiques*. Bourdieu scheint hier Webers Unterscheidung von Begriff und Wirklichkeit, die ja in Analogie zu einem Bruch mit den *obstacles épistémologiques* zu denken wäre, erneut nicht genügend Beachtung zu schenken. Und die Kritik an Webers Begriffslehre und Methodologie lässt sich vor diesem Hintergrund zum einen, wie oben geschehen, durch den Bruch mit einer substanzbegrifflichen Logik und zum anderen durch den Bruch mit der Primärerfahrung der Akteure verständlich machen, die für Bachelard das erste der Erkenntnishindernisse bildet. Bourdieu nimmt hier in noch stärker sichtbarer Anlehnung an Bachelard seine spätere theoriekonstitutive Unterscheidung von Theorie und Praxis vorweg. Dabei unterstellt er, dass Webers methodologischer Individualismus, seine idealtypische Begriffsbildung und sein Interaktionismus lediglich die Primärerfahrung der Akteure rekonstruieren können. In dieser frühen Weberkritik findet sich mithin eine frühe Fassung einer Kritik am Subjektivismus (vgl. Kap. 2).

Webers ‚Interaktionismus‘ leitet Bourdieu nicht ausführlich her, sondern konstatiert lediglich, dass sich dieser zwischen den Zeilen der Religionssoziologie und in den soziologischen Grundbegriffen tendenziell finden ließe. Die Legitimierung der interaktionistischen Lesart bezieht Bourdieu daraus, dass Weber formuliert: „Wir müssen daher die gegenseitigen Beziehungen [franz. *Interactions* (!); G.B.] von Priestern, Propheten und Nichtpriestern näher erörtern“ (Weber 1972: 275). Auch wenn Weber in seinen Definitionen des Begriffs der sozialen Beziehung darauf insistiert, dass soziale Beziehungen nur und allein in der Chance bestehen, dass „in einer (sinnhaft) angebbaren Art sozial gehandelt wird, einerlei zunächst: worauf diese Chance beruht“, so schreibt er doch auch, dass eine soziale Beziehung „in seinem Sinngehalt nach aufeinander *eingestelltes* und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer“ heißen soll. Und es ist wohl die wechselseitige Einstellung der Akteure aufeinander, die Bourdieu auch mit gewisser Berechtigung dazu veranlasst, in Webers Formulierungen einen Interaktionismus angelegt zu sehen, zumindest wenn man unter Interaktionismus zunächst nicht anderes versteht, als die direkte Interaktion mehrerer unter Anwesenheitsbedingungen.¹⁸ Stützen lässt sich diese Lesart zu-

18 Dass es sich in diesem Fall nicht um einen Blumer’schen Interaktionismus handelt, in dem der Sinn der Situation je aktuell ausgehandelt wird, braucht an dieser Stelle nicht eigens erarbeitet zu werden.

dem durch Webers Begriff der Ordnung, den er maßgeblich durch den zumindest bewusstseinsfähigen Glauben an eine Ordnung erläutert. Weber setzt sich mit dieser starken Betonung der Akteure gleichsam als Träger von Beziehungen und Ordnungen von einem *Substantialismus* bzw. *Essenzialismus* ab, der makrologischen sozialen Gebilden eine ontologische Eigenständigkeit zuspricht, die sie von den Handlungen einzelner Akteure in Statik und Dynamik unabhängig macht. Damit aber, und hier liegt Bourdieu m.E. durchaus richtig, versperrt sich Weber eine Terminologie, die es erlauben würde, die makrologischen Strukturen zu explizieren, die den Akteuren entgehen und die das Orientierungswissen der Akteure im Alltag erst fundieren. Nimmt man die Grundbegriffe wörtlicher als dies Weber in seinen Analysen zum Teil selbst getan hat, dann kann man davon ausgehen, dass alles Soziale auf subjektive Orientierungen heruntergerechnet wird und damit die objektiven Relationen, die die subjektiven Orientierungen mit hervorbringen, begrifflich nicht zu konstruieren sind.

„Da sie den Kern der Praktiken und Vorstellungen in der Logik der symbolischen Interaktion und besonders in der Vorstellung sucht, welche sich die Akteure durch Vorwegnahme oder durch Erfahrung vom Handeln anderer Akteure machen können, mit denen sie direkt konfrontiert sind, stellt die strikt ‚interaktionistische‘ Sichtweise sozialer Beziehungen zweifelsohne das tückischste unter den epistemologischen Hindernissen dar, weil sie die Konstruktion der objektiven Beziehungen zwischen den von den Akteuren in einer Interaktion eingenommenen Positionen (oder den Posten) verhindert.“ (Bourdieu 2000: 14f.)

In diesem Sinne hat es bei der Objektivierung der Relationen auch nichts mit „soziologischer Besserwisseri“ zu tun, bei der es darum ginge, „die Illusionen und ‚Verschleierungen‘ zu identifizieren, die notwendig verbunden sind mit der Etablierung des Feldes“ (Tyrell 2002: 256). Bourdieus kritische Soziologie ist ja von Anfang an keine Ideologiekritik im Frankfurter Sinne, die auf normativen Maßstäben eines richtigen Lebens fußt, sondern ein Aufklärungsprojekt, das Kritik als Erhöhung des Kontingenzbewusstseins der historisch gewachsenen Verhältnisse versteht und darüber hinaus nicht weiter normativ begründet ist. Es handelt sich nicht um die Konstruktion eines ‚objektiven‘ soziologischen Blicks, der eine Kritik eines ‚falschen Bewusstseins‘ erlaubt, sondern schlicht um eine komplementäre Perspektive, die für Bourdieu die konkrete soziale Praxis erst erklärbar macht. Auch wenn Bourdieu Webers Begriffsarbeit etwas vorschnell einer Substanzlogik unterordnet, so ist es doch im Gegenzug völlig unberechtigt aus dem angewandten Rationalisten Bourdieu einen mehr oder minder naiven Realisten zu machen, der „Webers Typenbildung, die ihr Konstruktives und den eigenen Abstand zur ‚Realität‘ nicht aus den Augen läßt, [...] massiv mißbilligt“ (Tyrell 2002: 356). Die konstruktive Arbeit der Objektivierung der Relationen, die sowohl die Interaktionen als auch die sozialen Individualhandlungen kontextieren und einbetten, er-

möglicht es Bourdieu, das Feld als einen sozialen Raum zu konstruieren, dessen Dynamiken einer gemeinsamen und eigenständigen Logik folgen. Die Explikation dieser Logik zunächst in Begriffen von *Interesse*, *Macht*, *Kapital*, *Habitus*, *relative Autonomie*, *Kampf* und *Konkurrenz* ist die Explikation des feldspezifischen *Operators*, des konditional-genetischen Wirk- und Funktionszusammenhangs, der die Vielfalt der Handlungen und Interaktionen der einzelnen Akteursgruppen eint.

3.5.2 Religiöse Arbeiter und interessierte Laien

Die Konstruktion des religiösen Feldes erfolgt bei Bourdieu durch eine Systematisierung und Objektivation der von Weber beschriebenen gegenseitigen Beziehungen von Priestern, Propheten und Zauberern als religiöse Spezialisten auf der einen und dem diversifizierten Laienpublikum auf der anderen Seite. Das Konkurrenzverhältnis der religiösen Spezialisten ergibt sich durch ihren Bezug zu den unterschiedlichen Gruppierungen der Laien, die sich durch ihre jeweilige Position innerhalb der Sozialstruktur bestimmen lassen. Die religiösen Spezialisten konkurrieren im religiösen Feld „um das Monopol über die Verwaltung der Heilsgüter und der legitimen Ausübung religiöser Macht“ (Bourdieu 2000: 77). Ihre Legitimität erhalten sie durch den Bezug auf die ungleich im sozialen Raum positionierten Laiengruppen. Damit konstruiert Bourdieu gemäß seiner allgemeinen Theorie der Praxis das religiöse Praxisfeld als eine spezifische Variante der allgemeinen Ökonomie der Praktiken, die religiöse Interessen und Bedürfnisse als Angebot- und Nachfrageverhältnis begreift und die Dynamik des Feldes selbst als Konkurrenz um das knappe Gut des Monopols der Heilsgüterverwaltung.

Erneut orientiert sich Bourdieu in diesem Punkt recht eng an Weber, der die Korrelation von Ständen, Klassen und Religion ausführlich analysiert hat und den drei religiösen Spezialistengruppen unterschiedliche, den Ständen und Klassen eignende, religiöse Interessen und Bedürfnisse im Sinne von Angebot und Nachfrage typisierend zugeordnet hat. Bourdieu liest Webers Perspektive allerdings streng ökonomisch und auf Basis seines schon zu dieser Zeit systematisch entwickelten Begriffs *Habitus* (vgl. Egger/Pfeuffer/Schultheis 2000: 158) im Verbund mit seinem Konzept der *Strukturhomologie* (vgl. Bourdieu 2000: 31; 77). Die Justierung von religiösem Angebot auf Seiten der Spezialisten und religiöser Nachfrage auf Seiten der Laien erfolgt durch die Homologie zwischen der Position im religiösen Feld und im sozialen Raum. Der sozialen Ungleichheit in der Struktur des sozialen Raums entspricht eine Ungleichheit zwischen den Spezialistengruppen im religiösen Feld. Die jeweilige Position als *herrschender Spezialist (Priester)* oder *beherrschter Spezialist (Zauberer)* ergibt sich durch die Verteilung des spezifischen *Kapitals*, schon hier verstanden als akkumulierte religiöse Arbeit, das den einzelnen Akteuren ihre

Macht im Feld verleiht und ihnen einen Platz in der Struktur des Feldes zuweist, die nichts anderes ist, als das ungleich verteilte Kapital, über das die Akteure verfügen.

Die herrschenden Positionen im religiösen Feld nehmen die *Priester* ein, die die religiösen Interessen der herrschenden Klassen im sozialen Raum bedienen, während *Propheten* auf religiöse Interessen der aufstrebenden Klassen antworten und *Zauberer* auf die religiösen Interessen der beherrschten Klasse, der Landbevölkerung. Diese Struktur behandelt Bourdieu als *historisch invariant*, sobald sich ein Monopol um die Verwaltung der Heilsgüter herausgebildet hat, das in der Regel durch eine Kirche als legitime Institution durchgesetzt und auf Dauer gestellt wird. Der von Weber für die Priesterschaft als typisch benannte „regelmäßige Kultusbetrieb“ ist dann die Basis von dauerhaft eingerichteten Institutionen, die dafür Sorge tragen, dass die betreffende religiöse Arbeit von dafür ausgebildeten religiösen Spezialisten, den Priestern, ausgeübt wird. Maßgeblich für die Entwicklung einer Priesterschaft wird die von Weber so benannte *Amtsautorität* als Institution religiöser Professionalisierung. Mit ihr ist die Unterscheidung von Priester und Prophet durch die Entbindung und Bindung religiösen Kapitals als religiöser Macht an die betreffende Person des Priesters oder Propheten möglich. Die *Amtsautorität* der Priester entbindet das Amt von der Ausübung durch eine spezifische Person. Das Amt kann durch jeden dafür ausgebildeten Kultusbeamten ausgeübt werden (vgl. Bourdieu 2000: 24). In der bürokratischen Verwaltung des Monopols der Heilsgüter unterscheidet sich die Priesterschaft als Kirchenvertretung markant von den Propheten, die ihre religiöse Macht allein aufgrund ihres personengebundenen *Charisma* erlangen. Der Prophet erzielt seine Wirkung durch die *außeralltägliche* und *diskontinuierliche Rede*, während der Priester sich gerade durch eine *rationalisierte* religiöse Praxis auszeichnet, die *alltäglich* und *kontinuierlich* erfolgt (vgl. Bourdieu 2000: 24). Der Prophet erlangt demnach seine religiöse Macht allein aufgrund der aktuellen Nachfrage eines spezifisch interessierten Laienpublikums und kann diese nur auf Dauer stellen, wenn es gelingt, sein Charisma durch *Amtsautorität* zu ersetzen, mithin selbst zum Priester zu werden, der erfolgreich die vorangegangenen Machtpositionen eingenommen hat. Das spezifisch religiöse Kapital, das die Machtpositionen von Priestern und Propheten zuweist, ist symbolisches Kapital, das im einen Fall durch das Amt und im anderen Fall durch aktuelle religiöse Interessen der stukturhomologen Laiengruppe garantiert wird. Den bei Weber noch in einigen Formulierungen an singuläre Eigenschaften einer Person gebundenen Charismabegriff löst Bourdieu in die Anerkennung der Außergewöhnlichkeit einer Person durch andere auf und gelangt so zu einer relationslogischen Begriffsbildung.

Die Wahrscheinlichkeit von Propheten, Prophetie und deren erwartbare Durchsetzbarkeit hängt vom Zustand des sozialen Raums ab, der in dynamisierter Perspektive als Feld der Macht betrachtet wird:

„Als kritischer Diskurs, der nur unter Berufung auf die charismatische Inspiration seinen Anspruch rechtfertigen kann, die Autorität der Instanzen zu bestreiten, die das Monopol über die legitime Ausübung der symbolischen Macht innehaben, kommt der prophetische Diskurs wahrscheinlicher in Zeiten offener oder verschleierte Krisen ganzer Gesellschaften oder einzelner Klassen auf, also in Perioden, in denen wirtschaftliche oder morphologische Wandlungen einen Zusammenbruch, eine Schwächung oder ein Obsoletwerden von Traditionen oder Wertsystemen herbeiführen, die bis dahin die Prinzipien der Weltsicht und der Lebensführung lieferten.“ (Bourdieu 2000: 30)

Die Prophetie kann so das legitime Dogma der Kirche erfolgsversprechend erst dann in Frage stellen, wenn eine Klasse oder Laiengruppierung die Herrschaftsverhältnisse im sozialen Raum ebenfalls in Frage stellt. Verständlich wird diese Argumentation Bourdieus vor dem Hintergrund, dass er in diesem frühen Text nach der *gesellschaftlichen Funktion* von Religion fragt. Erst durch ihre Funktion für die Gesellschaft wird Religion zu einem soziologisch analysierbaren Phänomenbereich, der über die Frage nach den privaten Heilsbedürfnissen der Individuen hinausreicht. Die diesseitige gesellschaftsbezogene Funktion der religiösen Jenseitsversprechen liegt in der Rechtfertigung der gegebenen sozialen Strukturen, die als Herrschaftsverhältnisse konstituiert sind (vgl. Bourdieu 2000: 19). Die Position in der Sozialstruktur wird durch die jenseitige Aussicht auf eine „verkehrte Welt“ erträglich gemacht, „in der die Letzten die Ersten sein werden“ oder wenn die „sichtbaren Stigmata wie Krankheit, Leiden, Mißbilligung oder Gebrechen in Erkennungszeichen religiöser Erwähltheit verwandelt“ (Bourdieu 2000: 20) werden.

In der Abhängigkeit vom Laienpublikum und der Erfüllung politischer Rechtfertigungsfunktionen besteht die *relative* Autonomie des religiösen Feldes. Die inhaltliche Arbeit an den religiösen Dogmen erfolgt zwar nach Maßgabe der Logik der etablierten Heilslehre, deren Fortschreibung und Systematisierung jedoch orientiert sich an den Konkurrenten um die Laiengruppen – ohne dass die Konkurrenz den Inhalt determiniert. Die bürokratisch dauerhaft eingerichtete herrschende Lehre der Kirche wird in Orientierung an konkurrierenden Prophetien oder magischen Inhalten der Zauberer angepasst, soweit dies für die Aufrechterhaltung des Monopols notwendig erscheint. Komplementär zu diesen *Legitimationsinteressen* der herrschenden Klassen entsteht bei den beherrschten Klassen ein *Erlösungsinteresse*, das den Propheten den Weg für eine dauerhafte Durchsetzung ihrer Lehre ebnet, die dann die Transformation in eine neue Priesterschaft bedeutet. Im Unterschied sowohl zu den Priestern als auch zu den Propheten antworten die Zauberer nicht auf transzendenzbezogene Legiti-

mations- oder Erlösungsinteressen, sondern auf unmittelbare und oft auf Naturtechniken (z.B. Fruchtbarkeitsrituale) eingegrenzte Interessen, die den unmittelbaren Bedingungen und Bedürfnissen des Landlebens entsprechen.

Diese Dynamik im Rahmen der invarianten Struktur zwischen Priestern, Propheten und Zauberern entspricht einem ausdifferenzierten relativ autonomen Feld, also einer historischen Errungenschaft, die an bestimmte soziale Bedingungen ihrer Möglichkeit gebunden ist:

„Die gesamten mit dem Aufkommen und der Entwicklung der Städte, insbesondere mit der fortschreitenden Arbeitsteilung und dem Auftreten der Trennung von geistiger und materieller Arbeit einhergehenden technologischen, ökonomischen und sozialen Umwälzungen sind zusammengenommen die Voraussetzung für zwei Prozesse, die nur in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit und Verstärkung vonstatten gehen können, nämlich der Herausbildung eines relativ autonomen religiösen Feldes und der Entwicklung eines Bedürfnisses nach ‚Ethisierung‘ und ‚Systematisierung‘ der religiösen Glaubensinhalte und Praktiken. Aufkommen und Entwicklungsverlauf der großen Weltreligionen stehen in engem Zusammenhang mit Aufkommen und Entwicklung der Stadt.“ (Bourdieu 2000: 49)

Die Invarianz der Strukturen des religiösen Feldes ist damit bei Bourdieu ganz und gar historisch zu verstehen (vgl. Bourdieu 2000: 77). Im Verbund mit den Umwälzungen der sozioökonomischen Bedingungen durch das Entstehen von Städten und die damit verbundenen Differenzierungen von Stadt/Land und geistiger/materieller Arbeit ist die *religiöse Arbeitsteilung* und die Genese der entsprechenden Laiengruppen möglich. Und erst in einem solchen historischen Entwicklungsstadium, das ungefähr dem europäischen Mittelalter entspricht, erfüllt Religion vor allem auch *politische Funktionen*.

Die Betonung der materialistischen Bedingungen von Religion bedeutet nun aber nicht, dass letztlich die Heilslehren erneut als Reflex der sozioökonomischen Strukturen des sozialen Raumes aufgefasst werden. Sie lassen sich in Bourdieus theoretischem Rahmen viel eher als *Ausdruck* des Verhältnisses des religiösen Feldes zu dem Feld der Macht konstruieren. Die inhaltliche Ausgestaltung der religiösen Heilslehren vollzieht sich durch mehrfache *Brechungen* und *Übersetzungsleistungen* im Hinblick und auf Basis der Justierung von religiösem Feld und sozialem Raum bzw. dem Feld der Macht. Zunächst werden die religiösen, aber auch politischen Bedürfnisse und Interessen der Laiengruppen von religiösen Spezialisten aufgegriffen und in die vorhandenen religiösen oder magischen Wissensbestände implementiert, wozu eine erste Übersetzungsarbeit notwendig ist. So werden die politischen Erlösungsinteressen beherrschter Gruppen nicht einfach ungebrochen artikuliert, sondern zum Beispiel in Erlösungsversprechen wie: „Die Letzten werden die Ersten sein“ übersetzt.

Neben diese *externen*, politisch zu nennenden Faktoren, die auf die Ausgestaltung der Heilslehren wirken, sind die Kämpfe im religiösen Feld selbst zu stellen. *Interne Faktoren* sind vor allem die Abdrängungs- oder Integrationsversuche der Lehren der Propheten und Zauberer, die um das Monopol konkurrieren (vgl. Bourdieu 2000: 91f.). Gleichermaßen ist damit auch die semiologische Gegenposition insofern vermieden, als die inhaltliche Gestaltung der Heilsbotschaften an die unterschiedlichen Interessengruppen und ihre Kämpfe rückgebunden wird.

Mit Weber kann Bourdieu schlüssig eine dritte und mittlere Position entwickeln, die die Transformationen der gegebenen Heilslehren auf die Kämpfe im Feld und deren Orientierung an externen Ansprüchen erklären kann. Ob eine Religionssoziologie über eine solche Analyse hinaus noch mit der Frage befasst sein sollte, was Religion eigentlich ist oder warum sie von Menschen in sozialen Zusammenhängen immer verschieden, aber dennoch *immer* erfunden wird, lässt Bourdieus Soziologie offen. Und genau darin zeigt sich ihre Webersche Attitüde, Soziologie als historische Wissenschaft zu verstehen, die von soziohistorischen, empirisch erfassbaren sozialen Situationen ausgeht und ein typisierbares (Weber) oder generalisierbares (Bourdieu) Wissen produziert.¹⁹

3.5.3 Symbolische Macht und die religiöse Verdrängung des Ökonomischen

Mit dem Monopol über die Verwaltung der Heilsgüter verfügt das religiöse Feld zunächst auch über das Monopol der Ausübung der legitimen und die soziale Ordnung rechtfertigenden *symbolischen Macht*. Damit steht das zentrale Motiv von Bourdieus Soziologie auch bei der systematischen Formulierung seines Feldbegriffs im Vordergrund. Der Fluchtpunkt der Religionssoziologie ist die Erklärung der *Naturalisierungsarbeit*, die die unterschiedlichen Spezialisten in ihrer religiösen Praxis leisten. Naturalisierung meint die Erzeugung einer *alternativlosen Weltsicht* auf die bestehenden sozialen Strukturen, die es für die unterschiedlich positionierten Akteure selbstverständlich und erträglich erscheinen lässt, sich in ihre soziale Situation einzufügen. Die religionssoziologische Analyse dient im Falle der so entfalteten Soziologie der Aufklärung über die Kontingenz der historischen Situation und der Herausarbeitung der sozialen Mechanismen,

19 „Eine Definition dessen, was Religion ‚ist‘, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem ‚Wesen‘ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun, dessen Verständnis auch hier nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen – vom ‚Sinn‘ – aus gewonnen werden kann, da der äußere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist. Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem ursprünglichen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet.“ (Weber 1972: 245)

die auf Seiten der Akteure die *Anerkennung* der legitimen Weltsicht und sozialen Ordnung durch die *Verkennung* alternativer Möglichkeiten erzeugen. Das Konzept *symbolische Gewalt* arbeitet auf Basis der Unterscheidung *latent/manifest*. Soziologie ist als Wissenschaft in der Lage, mehr und anderes zu beobachten als die Akteure der jeweiligen Felder selbst – dies betrifft freilich auch die wissenschaftlichen Akteure selbst –, und genau darin liegt ihre privilegierte Position in der sozialen Welt. Soziologisch lässt sich dann beobachten, dass die historisch gewachsene soziale Praxis maßgeblich davon abhängt, dass die Akteure an die Richtigkeit und Gerechtigkeit der bestehenden sozialen Ordnung hinreichend glauben, wobei dieser Glaube nicht als solcher bewusst sein muss und es in der Regel auch nicht ist.

Die Weltsicht (*vision*) der Akteure, die die Produktion und Reproduktion der sozialen Ordnung dadurch erzeugt, dass sie die soziale Welt in ihrer Einteilung bzw. Klassifikation (*division*) natürlich und selbstverständlich erscheinen lässt und die soziale Praxis der Akteure orientiert, wird systematisch eingeübt:

„Zum einen formt sie [die Kirche; GB] nachdrücklich die Praxis wie die Vorstellungen der Laien, indem sie ihnen objektiv an die politischen Strukturen angepasste Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata aufprägt, die daher diesen Strukturen die in der ‚Naturalisierung‘ bestehende höchste Legitimation zu verleihen vermögen. Sie begründet und erneuert die Übereinkunft über die Weltordnung durch die Auferlegung und Einprägung allgemeingültiger Denkschemata und durch die feierliche Bestätigung und Versicherung dieser Übereinkunft in der religiösen Feier oder Zeremonie, einer symbolischen Handlung zweiten Ranges, welche die symbolische Wirksamkeit religiöser Symbole nutzt, um ihre symbolische Wirksamkeit durch die Stärkung des kollektiven Glaubens an eben ihre Wirksamkeit zu steigern. Zum anderen bringt sie die eigentümlich religiöse Autorität, über die sie verfügt, ein, um auf genuin symbolischem Terrain die prophetischen oder häretischen Umkehrungsversuche der symbolischen Ordnung zu bekämpfen.“ (Bourdieu 2000: 97)

Die (materielle) soziale Ordnung derart an die symbolische Ordnung zu binden, hat Konsequenzen für die Konzeption sozialen Wandels. Die soziale Ordnung lässt sich dauerhaft nur ändern, wenn im gleichen Zuge die symbolische Ordnung an die neue materielle Ordnung adaptiert wird. Das Hierarchieverhältnis, das damit zwischen der materiellen und der symbolischen Ordnung benannt ist, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass für die Reproduktion und Transformation sozialer Ordnungen beide Ordnungen gleichermaßen wichtig sind. Allerdings konstatiert Bourdieu die Vorrangigkeit der materiellen Ordnung dahingehend, dass zunächst diese brüchig werden muss, damit sich überhaupt eine neue symbolische Ordnung entwickeln und durchsetzen kann. Unabhängig davon bleiben die Systematisierung und Rationalisierung religiöser Schriften, wenn eigens für ihre

Verwaltung und Bearbeitung zuständige Rollen ausdifferenziert sind. Nicht jede Veränderung der Heilsbotschaften muss mit einer Änderung der materiellen Strukturen korrelieren, sondern nur die umwälzenden oder revolutionären Neuerungen. Es ist wohl richtig, dass Bourdieu keine detaillierten Analysen religiöser oder anderer symbolischer Diskurse vornimmt, in dem Sinne, dass er deren interne Struktur im Sinne beispielsweise der Foucault'schen Diskursanalyse oder semiologischer Verfahrensweisen unterzieht, dennoch bleibt diese Möglichkeit ergänzend bestehen und wird durch Bourdieus Theorie nicht ausgeschlossen.²⁰ Ausgeschlossen wird allerdings die Möglichkeit einer symbolischen Revolution, die nicht von einer politischen Revolution begleitet wäre (vgl. Bourdieu 2000: 109). Dies alles schließt die Eigenlogik des Symbolischen und durch es bewirkte sozialstrukturelle Veränderungen nicht aus. Die feldinternen Kämpfe, die Bourdieu in seinen Studien beschreibt, sind ja nichts anderes als symbolische Kämpfe bzw. Kämpfe um das Symbolische. Die Strategien der Kirche, um die gewonnene Macht zu festigen, bestehen in Erweiterungen der Dogmatik; und die Strategien der Propheten bestehen in einer symbolischen, also *diskursiven* Infragestellung dieser Dogmatik. Getragen wird dies alles durch die unterschiedlichen Interessengruppen, aber gerade dadurch sind die möglichen Reduktionismen vermieden. Es bleibt doch durchaus vorstellbar und auch mit Bourdieus Theorie analysierbar, dass die prophetischen Lehren eine Laiengruppierung erst konstituieren, indem sie gemeinsame Interessen bewusst machen. Bourdieu interessiert sich jedoch vornehmlich für die Naturalisierungs- bzw. Legitimierungsfunktion, die sie durch die zentrale Machtstellung der Kirche ausüben.

Das Modellzeitalter seiner Analyse scheint dabei zunächst das Mittelalter zu sein. Aber auch für die moderne Gesellschaft, mit ihren (funktional) ausdifferenzierten und eigenlogisch autonomisierten Feldern (Religion, Politik, Kultur, Sport, Erziehung usw.), behauptet Bourdieu die Geltung seiner allgemeinen religionssoziologischen Überlegungen. Das reli-

20 Man kann deshalb auch berechtigt fragen, ob Bourdieus Theorie nicht durch eine diskursanalytische Verfahrensweise ergänzt werden müsste, damit die Eigenlogik des Symbolischen im Rahmen der Theorie der Praxis stärker herausgestellt werden kann. Ob dies dann aber mit Foucault'schen Mitteln erfolgen sollte, wie Diaz-Bone (2004) vorschlägt, scheint mir zweifelhaft. Man übernimmt mit einem solchen Versuch die Bringschuld, zwei Theorien auch grundbegrifflich zusammenzubringen, was in diesem Fall nur funktionieren würde, wenn man Foucaults diskursive Praktiken an Bourdieus Habitus-Konzept bindet; und dies würde bedeuten, Foucaults Ansatz des Primats der diskursiven Praktiken zu berauben oder vice versa Bourdieus Ansatz des Primats des Habitus und Feldkonzepts. Das wird m.E. nicht weniger problematisch, wenn man noch eine dritte Theorie als Vermittlung zwischen einem Raum der Lebensstile und dem sozialen Raum hinzufügt, wie z.B. Pêcheux (vgl. Diaz-Bone 2004: 54ff.). Dies wird nur vor dem Hintergrund einer ‚Ontologisierung‘ des Raumes der Lebensstile und des sozialen Raumes verständlich, die aber doch mit Bourdieu nur analytisch zu unterscheiden sind und phänomenal das gleiche bezeichnen.

giöse Feld umfasst nun eine Vielzahl von Institutionen mit den dazugehörigen professionalisierten Rollen. Die einzelnen Positionen verleihen ihren Inhabern relational je unterschiedliche Macht und Kraft im Feld. Strukturell homolog zum sozialen Raum verhält sich das religiöse Feld insoweit, als die relationale Position im Feld mit der Position der Herkunftsfamilie im sozialen Raum korrespondiert. Konservierende und transformierende Strategien der Akteure lassen sich auf ihre Position im Feld und, dadurch vermittelt, durch ihre Position im sozialen Raum ableiten. Die mit der Rekrutierung des Nachwuchses verteilten Positionen im Feld verteilen die religiösen Spezialisten je auf Fraktionen des interessierten Laienpublikums.

Bourdieu untersucht diese Zusammenhänge ausführlich zusammen mit Monique de Saint Martin in der Studie *La sainte famille – l'épiscopat français dans le champ du pouvoir* (Bourdieu/de Saint Martin 1982). Am Beispiel des Feldes der französischen Bischöfe weisen sie die soziale Ungleichheit im Feld entgegen der sozialstrukturellen Homogenitätsbehauptung der kirchlichen Organe nach (vgl. Bourdieu/de Saint Martin 1982: 2). Grundlegend ist das Feld der Bischöfe durch verschiedene Rekrutierungsmodi polarisiert, an einem Pol finden sich die *Oblaten* und an dem anderen die ‚*Erben*‘ (Héritiers). Die Oblaten, die der kirchlichen Institution von Kindheit an verbunden sind und ihre soziale Existenz voll und ganz der Kirche verdanken und widmen, stammen zumeist aus den ‚beherrschten Klassen‘. Sie finden in der *l'école sacerdotale* (Priesterschule) den einzigen sozialen Bildungs-, Aus- und Aufstiegsweg in ländlichen und armen Gegenden Frankreichs (vgl. Bourdieu/de Saint Martin 1982: 5). Charakteristikum ist die frühe Zugehörigkeit zur Kirche, während sich am anderen Pol mit den *Erben* Bischöfe finden, die erst verhältnismäßig spät in den Kirchendienst getreten sind und zuvor, gleichsam von Haus aus, mit sozialem und schulischem Kapital ausgestattet worden sind und so auch ein distanzierteres Verhältnis zur Kirche aufbauen können. Die Erben werden meist aus der gehobeneren Klasse des ländlichen, mittleren Bürgertums rekrutiert, Familien Industrieller, Unternehmer, leitender Angestellter (Führungskräfte; cadres), zuweilen Adliger usw. Insgesamt ist das religiöse Feld strukturhomolog zum sozialen Raum. Das religiöse Feld tendiert durch die Abstimmung der unterschiedlichen religiösen Gruppen mit den Klassen der interessierten Laien dazu, die soziale Struktur zu reproduzieren. Dabei leistet die Kirche die Versöhnung der gegensätzlichen Interessen auf Seiten der Laiengruppen durch strukturhomologe religiöse Spezialisten im Feld (vgl. Bourdieu/de Saint Martin 1982: 39). Die internen Differenzen und Kämpfe werden ebenso wie die externen vermittels eines Modells der sozialen Welt geeint, das an der Familie als einer autonomen sozialen Lebensform orientiert ist, die konsensfähig und vor allem klassenübergreifend (transclassiste) gedacht werden kann (vgl. Bourdieu/de Saint Martin 1982: 39).

Ohne an dieser Stelle weiter auf die Details der Studie eingehen zu müssen, lassen sich die in der Auseinandersetzung mit Weber erarbeiteten Kategorien der Feldanalyse sowie der spezifischen Analyse des religiösen Feldes im Untersuchungsdesign finden. Die benannte soziale Differenzierung im Feld ist auch in der französischen Kirche des 20. Jahrhunderts Basis der sozialen Kämpfe im Feld. Oblaten tendieren zu konservativen Strategien der Erhaltung des Bestehenden, während die Erben eher intellektuelle und öffentliche Positionen in den kirchlichen Institutionen einnehmen und im Falle sozialer Umbrüche stärker transformierend auf die profanen Ansprüche der interessierten und interessierenden Laiengruppen eingehen. Im Feld der Religion, in welchem das Feld der Bischöfe seinen Platz hat, geraten die institutionell distanzierteren Erben in Zeiten sozialer Umbrüche eher in die Position der *Propheten*, die Oblaten bleiben in der Position und Funktion der Priester, die die Orthodoxie aufrechtzuerhalten trachten (vgl. Bourdieu/de Saint Martin 1982: 27f.).

Für die Frage nach der Funktion der Religion, die Bourdieu in der Auseinandersetzung mit Weber noch als Bedingung der Möglichkeit einer Soziologie der Religion versteht, ist nun interessant, wie für die moderne Gesellschaft, die in eine Vielzahl verschiedener autonomer Felder ausdifferenziert ist, das Verhältnis zu den anderen Feldern definiert wird. Dass die Funktion gesamtgesellschaftlicher Legitimierung der vorherrschenden Verhältnisse sozialer Ungleichheit nicht mehr hauptsächlich religiös erfolgt, sondern auch rechtlich, politisch, massenmedial, wissenschaftlich usw. erscheint wohl ohne weitere Belege plausibel. Mit der Ablösung der religiösen Monopolstellung nicht nur im Hinblick auf die Heilsbotschaft, sondern auch im Hinblick auf die Durchsetzung einer legitimen Weltsicht, muss auch die Funktion der Religion differenzierter verstanden werden. Bourdieu und de Saint Martin stellen dieses Problem, das sich aus Bourdieus früheren Aufsätzen herauslesen lässt, nicht explizit, allerdings bieten sie dennoch eine Lösung an:

„On ne peut comprendre complètement les propriétés attachées à la position épiscopale, et notamment les dispositions que les agents y importent, si l'on ne la resitue pas dans le champ du pouvoir religieux pris dans son ensemble et, plus largement, dans le champ du pouvoir symbolique: étant statutairement mandatés pour contrôler et orienter l'action d'un corps de clercs spécialement recrutés et formés pour exercer le pouvoir proprement symbolique d'imposer et d'inculquer une vision du monde, ils sont placés dans une relation de *concurrency objective* (qui n'exclut pas la complémentarité) avec tous ceux qui exercent, directement ou indirectement, un tel pouvoir, et notamment les théologiens, clercs ou laïcs, les intellectuelles laïcs, catholiques ou non, dont les travaux peuvent avoir une efficace sociale (comme, aujourd'hui, les psychanalystes ou les sociologues), les responsables d'organisations syndicales ou politiques, catholiques ou non, etc. C'est dire que l'épiscopat comme champ du pouvoir religieux officiellement institué s'inscrit lui-même au centre du champ du pouvoir symbolique à compo-

sante religieuse qui le prolonge dans deux directions [...]“ (Bourdieu/de Saint Martin 1982: 23).

Bourdieu's Theorie der Moderne ist damit ganz auf der Linie der gegenwärtigen Differenzierungstheorien (vgl. Kap. 5 und 6). Religion tritt mit dem Aufkommen der Moderne durch die Ausdifferenzierung unterschiedlicher autonomer gesellschaftlicher Teilbereiche mit anderen Feldern in Konkurrenz um die Durchsetzung einer Weltansicht. Spezifizieren lassen sich die Konkurrenzfelder im Rahmen der *allgemeinen Theorie der Praxis* durch ihre Bezogenheit auf die Produktion und Ausübung symbolischer Gewalt. Religion gerät so in einen (Poly-)Kontext alternativer Ausdeutungen sozialer Wirklichkeit, wie sie unter anderem von den verschiedenen praxisbezogenen Wissenschaften, Intellektuellengruppen und vor allem den politischen Akteuren produziert werden. Weiterhin bietet Religion Heilsversprechen an und weiterhin enthalten diese Legitimierungen der sozialen Verhältnisse. Dies geschieht schon allein dadurch, dass die religiösen Lehren durch die soziale Lage der professionellen Akteure im Feld der Religion auf die Interessen der homolog gelagerten Laien abgestimmt sind und im Hinblick auf die Laiengruppierungen auch die Heilslehren erweitert und systematisiert werden. Zudem sorgt die strukturell homologe Justierung von religiösem Feld und sozialem Raum dafür, dass die religiösen Institutionen tendenziell die gegebene Sozialordnung erhalten (vgl. Bourdieu/de Saint Martin 1982: 30). Ein Ausnahmefall besteht bei sozialstrukturellen Krisen, in denen im religiösen Feld, vermittelt durch die Spezialistengruppen, die nun überkommenen Heilsbotschaften an die neu aufkommenden Interessen der Laiengruppen angepasst werden.

Die spezifisch religiöse *Verdrängung des Ökonomischen* liegt nicht nur in den für ständische Gesellschaften einleuchtenden Legitimationsfunktionen, sondern vor allem in der Verdrängung der eigenständigen Ökonomie des religiösen Feldes selbst. Die sozial ungleichen Strukturen im Feld, die die Kämpfe der Klassen im sozialen Raum religiös übersetzen, verteilen die spezifisch religiöse Macht ungleich auf die unterscheidbaren Akteursgruppen, die um die Auslegungen der Heilsbotschaften im Feld und im Hinblick auf die korrespondierenden Laiengruppen kämpfen. Das religiöse Feld eint so nicht die unterschiedlichen und durch Klassen vermittelten Akteure nach dem Modell der christlichen Familie, sondern ist gerade durch die intern kämpfenden Interessengruppen auf die Klassen des Laienpublikums abgestimmt und definiert. Die Semantiken und Selbstbeschreibungen des *Dialogs*, der *Kommunion*, *Kommunikation* und der *Geselligkeit* verdrängen diese *spezifischen Interessen* der religiösen Akteure und damit auch die *spezifische Ökonomie* des religiösen Feldes. Zugleich tragen aber genau diese Maximen des religiösen Handelns die für das Feld spezifische Praxis. Die Logik der religiösen Praxis ist bei Bourdieu nach demselben Muster expliziert, die die allgemeine Theorie der Praxis kons-

truiert: Die objektiv konstruierbare Logik der Praxis wird systematisch subjektiv verkannt und kann erst dadurch aktualisiert werden. Gerade das christlich religiöse Feld transportiert *mutatis mutandis* die Verknennung der zugrunde liegenden Ökonomie in Kategorien der ‚Verwandtschaftsbeziehungen‘, in denen es um die Anerkennung des anderen als *Bruder* und *Nächsten* (Liebe deinen Nächsten) geht. Verkannt wird damit, dass gerade die soziale Ungleichheit im religiösen Feld gleichmäßige Versorgung des Laienpublikums mit Heilsbotschaften ermöglicht. Verkannt wird zudem der ökonomische Organisationscharakter der Kirchen und die Institution des Berufs der religiösen Spezialisten. Die doppelte Wahrheit des religiösen Feldes, die in der zugleich objektiven Struktur und der subjektiven Sicht der Akteure als Selbstbeschreibung der Praxis zu finden ist, erfordert eine Doppelbezeichnung für die jeweiligen Praxisbereiche, die sich auch durch die Unterscheidung *latent* (objektiv)/*manifest* (subjektiv) fassen lässt:

„Und schon braucht man eigentlich wie bei den Kabylen zur Bezeichnung jeder Praxis zwei Wörter, die sich wie bei einem Akkord in der Musik überlagern: Apostolat/Marketing, Gläubige/Kundschaft, Gottesdienst/Lohnarbeit usw. Der religiöse Diskurs, der die Praxis begleitet, ist ein integraler Bestandteil der Ökonomie der Praktiken als Ökonomie von symbolischen Gütern.“ (Bourdieu 1998b: 188)

3.6 Totale soziale Phänomene und Mikro- und Makrokosmen

In den religionssoziologischen Arbeiten Bourdieus wird zum einen die Umsetzung von Funktionsbegriffen für die Soziologie expliziert und zum anderen der Begriff des relativ autonomen Feldes zur Analyse und Konstruktion moderner Gesellschaften umgesetzt. Markantes Merkmal für autonome Felder ist das Entstehen von Institutionen, die eine spezifische Praxis speziell ausgebildeter Akteure auf Dauer stellen. Webers *regelmäßiger Kultusbetrieb* als Charakteristikum der mit Amtsautorität versehenen Priesterschaft ist erst durch die Etablierung der institutionellen Macht der Kirche realisiert. Erst dadurch ist auch die Spezialisierung und Konzentration auf die Ausarbeitung und Systematisierung der Heilsbotschaften möglich und dies in dem Sinne einer intellektuellen Arbeit, die zum Beispiel der auf technische Probleme der Naturbeherrschung bezogenen magischen Praxis entgegenzusetzen ist. Die ermöglichenden Bedingungen für eine solche Entwicklung können in den Interessen einer Rationalisierung des Lebens der im Mittelalter neu auftretenden urbanen Bevölkerung und darunter vor allem mit den mittelalterlichen Bürgern gesehen werden. Mit dem Auftreten einer neuen Form des Zusammenlebens, die als Realisierung neuer Relationen zwischen den Akteuren zu bestimmen ist, entstehen

auch neue Klassifizierungsformen, mit denen die Welt eingeteilt und gesehen wird. Eine Artikulationsform einer neuen Weltsicht, die die soziale Realität symbolisch verdoppelt, ist das Interesse differenzierter Laiengruppen. Die religiösen Spezialisten multiplizieren die symbolische Verdoppelung der sozialen Realität, indem sie die neu aufgetretenen Interessen und Relationen in eine autonomisierte religiöse Heilslehre übersetzen und diese als religiöse Weltsicht den Laien wiederum in umgekehrter Zirkulation habituell einprägen.

Als weitere ermöglichende Bedingung ist die Kulturtechnik *Schrift* zu nennen, deren Relevanz für die kontinuierlich autonomisierte Institution Bourdieu nahezu völlig vernachlässigt. Im Rekurs auf Jack Goody (1981) nimmt er sie in *Sozialer Sinn* (Bourdieu 1987: 227f.) als Charakteristikum und Bedingung für die Bildung von Institutionen, die objektives kulturelles Kapital voraussetzen. Gesellschaften, die über Schrift verfügen, lassen sich dadurch von Gesellschaften unterscheiden, die nicht über Schrift verfügen, dass sie ihr Kulturerbe unabhängig von spezifischen Personen (Einzelgedächtnisse) und deren eingeschränkter Lebenszeit aufbewahren und durch schulische (scholastische) Bildung weitergeben können. Umgekehrt setzen schriftlose Gesellschaften Rituale und Zeremonien voraus, die in zeitaufwendigen Prozessen die entsprechenden kulturellen Wissensbestände nicht einfach verfügbar halten, sondern mühsam leiblich einprägen und dies in der unter Anwesenheitsbedingungen stehenden sozialen Praxis vieler.²¹ Dies kostet nicht nur Zeit und Kraft, sondern beschränkt entsprechende Gesellschaften auf die Perpetuierung des vorhandenen kulturellen Wissens und verhindert dadurch dessen Akkumulation. Erst mit der Akkumulation schriftförmig objektivierter Kulturprodukte aber ist die Bildung von Kultur als Kapital, von *kulturellem Kapital* möglich. Die objektive Form kulturellen Kapitals bringt die Unterscheidung und Unterscheidbarkeit der verschiedenen Kapitalformen hervor. Grundlegend die zwischen kulturellem und ökonomischem, die wiederum auf Seiten des kulturellen Kapitals weiter differenziert wird: in die verschiedenen Ausprägungen und Transformationen des symbolischen Kapitals der unterschiedlichen sozialen Felder. Unschwer ist an der Unterscheidung der beiden Kapitalformen eine Variation von Marx' Teilung geistiger und materieller Arbeit zu erkennen. Marx sieht in der Teilung der geistigen von der

21 „Gesellschaften, die keine Schrift haben, mit der die aus der Vergangenheit ererbten Kulturgüter in objektivierter Form akkumuliert und aufbewahrt werden können, und kein Schulsystem, welches die Subjekte mit den Fähigkeiten und Dispositionen ausstattet, die für die erneute symbolische Aneignung unerlässlich sind, können ihr Kulturerbe nur *in einverleibtem Zustand* bewahren. Folglich können sie die Weitergabe des Kulturerbes, das sonst zwangsläufig mit seinen Trägern unterginge, nur um den Preis einer mühsamen Einprägungsarbeit gewährleisten, die z.B. bei Barden ebensoviel Lebenszeit erfordern kann, wie diese auf die Darbietung verwenden.“ (Bourdieu 1987: 227)

materiellen Arbeit die Bedingung für die *Emanzipation des Bewusstseins von der Welt* und damit auch die Bedingung für die Etablierung von ‚reiner‘ Theorie in Form von „Theologie, Philosophie, Moral etc.“ (vgl. Marx 1958: 31). Und Luhmann hat früh eine gesellschaftstheoretische Analyse der Schrift in ihrer Bedeutung für die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Wissensformen und damit einer Ideenevolution vorgelegt. Dabei meint das Konzept ‚Ideenevolution‘ zunächst nichts anderes, als dass Wissen von den alltagspraktischen Zusammenhängen emanzipiert und inhaltlich rationalisierbar, systematisierbar wird; und vor allem werden verschiedene Wissenstypen voneinander unterscheidbar. Bedingung der Möglichkeit dafür ist eine mit Wissensproduktion beauftragte Institution und die auf Schriftgebrauch spezialisierte klerikale Schicht (vgl. Luhmann 1980: 47ff.).

Diese fundamentale Form der Arbeitsteilung, die deutlich anderes und mehr meint als die schlichte Zerlegung komplexer Produktionszusammenhänge und die damit über das Grundprinzip der Durkheim’schen Idee sozialer Arbeitsteilung hinausgeht, geht für Bourdieu (Bourdieu 1987: 224ff. und 2001b: 28ff.) mit der Ausdifferenzierung sozialer Felder einher. Einer solchen differenzierungstheoretischen Denkfigur liegt die Annahme zugrunde, dass vor den Prozessen der Ausdifferenzierung spezialisierter Handlungsfelder und Institutionen verschiedene soziale Leistungen und Funktionen undifferenziert in regelmäßig ausgeübten sozialen Praktiken erfüllt werden. Das Modell für solche totalen sozialen Phänomene, die ein System von totalen sozialen Leistungen bilden, liefert Marcel Mauss’ Analyse des Gabentauschs:

„In diesen (wie wir sie nennen möchten) ‚totalen‘ gesellschaftlichen Phänomenen kommen alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck: religiöse, rechtliche und moralische – sie betreffen Politik und Familie zugleich; ökonomische – diese setzen besondere Formen der Produktion und Konsumtion oder vielmehr der Leistung und Verteilung voraus; ganz zu schweigen von den ästhetischen Phänomenen, in welche jene Tatsachen münden, und den morphologischen Phänomenen, die sich in diesen Institutionen offenbaren.“ (Mauss 1990: 17f.)

Ganz im Sinne Bourdieus aktualisieren die totalen sozialen Phänomene den Gabentausch als eine nicht-ökonomische Ökonomie, die auf der Verknüpfung der obligatorischen Reziprozität der Trias von Gabe, Annahme und Erwidern ruht. Die von Mauss eingehend untersuchte agonistische Form des Gabentauschs (vgl. Mauss 1990: 24f.), der Potlatch, scheint für Bourdieu als Vorlage der Konzeption sozialer Felder zu dienen, in denen soziale Ungleichheit und damit Konkurrenzverhältnisse bestehen. Der Potlatch ist die spezifisch asymmetrische Form des Gabentauschs, in der der Gebende dadurch ein Herrschaftsverhältnis erzeugt und aufrecht erhält, dass er den Beschenkten ein derart übersteigertes Geschenk macht, wel-

ches eine gleichwertige Gegengabe unmöglich macht und den beschenkten mithin dem Schenkenden gegenüber dauerhaft verpflichtet (vgl. Bourdieu 1998b: 170f.).

Die Konstruktion sozialer Felder als Netzwerk objektiver Relationen transzendiert zwar die interaktionistisch gebaute Idee des Gabentauschs, sie hält aber an der auf *Anerkennung* durch *Verkennung* beruhenden Idee der Konkurrenz um symbolische Güter fest. Die Verkennung der Reziprozitätserwartung ist für Bourdieu in symbolischen Ökonomien zunächst durch das Zeitintervall zwischen Gabe und Gegengabe möglich. In sozialen Feldern wird die Notwendigkeit größerer Zeiträume irrelevant, da sie nicht mehr auf die unmittelbare Interaktion der gebenden Akteure angewiesen sind. Durch die Etablierung von rationalen und formalen Institutionen und späterhin Organisationen werden die sozialen Praktiken der Akteure aufeinander orientiert, ohne dass die Akteure selbst aufeinander orientiert sein müssen. Für moderne Sozialformationen, in denen soziale Ungleichheit als ein zentrales Strukturierungsprinzip fungiert, lassen sich dann tatsächlich alle Formen ‚sozialen Austauschs‘ nach dem Modell des Potlatch begreifen. Denn noch in symmetrischen Formen des sozialen Tauschs reproduzieren sich durch die Habitus der Akteure hindurch die sozialräumlichen Klassenmerkmale (vgl. Bourdieu 1998b: 170f. und in kritischer Absicht Bohn 1991).

Im Falle des Potlatch als einer totalen sozialen Leistung ist allerdings der Umfang der reproduktiven Prozesse und Mechanismen in einer archaischen Gesellschaft mit den Tauschhandlungen deckungsgleich, die von den psychophysisch adjustierten Akteuren getragen werden. Sie sind ja gerade insofern totale Phänomene, als sie alle gesellschaftlich relevanten Institutionen umfassen und aktualisieren. Der Gabentausch reproduziert die religiöse, rechtliche, moralische, politische und eben auch wirtschaftliche Verfassung der jeweiligen segmentär differenzierten Gesellschaften. Mauss behält hier Durkheims Idee der Multifunktionalität oder Polysemie bei. Soziale Felder differenzieren sich aus solchen multifunktionalen Zusammenhängen, die im Gabentausch realisiert sind:

„Die Theorie der Felder beruht auf der Feststellung (die sich bereits bei Spencer, Durkheim, Weber usw. findet), daß in der sozialen Welt ein fortschreitender Differenzierungsprozeß stattfindet. 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 (ein Wort, das Durkheim in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* oft gebraucht) des menschlichen Verhaltens beobachtet, das als religiös, ökonomisch, ästhetisch usw. zugleich interpretiert werden kann.“ (Bourdieu 1998b: 148)

Soziale Felder hingegen erscheinen nicht als soziale Makro-, sondern als Mikrokosmen. Sie sind relativ autonome Handlungsfelder, in denen die zugehörigen Akteure je spezifische habituelle Dispositionen und Kapitalverfügbarkeiten ausbilden, um den Regeln des Feldes gemäß handeln zu können. Trotz aller Verschiedenheit bleiben aber, und dies gilt es in den folgenden Kapiteln noch zu zeigen, die Grundzüge der Logik je spezifischer, moderner symbolischer Ökonomien innerhalb der Felder erhalten. Insofern sind sie auch *Mikrokosmen*, also gewissermaßen ganze Welten für sich im Kontext eines umfassenderen Kosmos, der wiederum anderen Regeln folgt (vgl. Bourdieu 1998o: 18).

Die Grundzüge hat Bourdieu an der funktionsbegrifflichen Lesart von Webers Religionssoziologie entwickelt. Aber erst im Zusammenhang mit dem ausgereiften Konstrukt des sozialen Raums und dem Feld der Macht als Makrokosmos kommt auch der theoretische Zuschnitt zustande, den die Feldtheorie in den späteren Arbeiten Bourdieus erlangt hat. Ihre ausgereifteste Fassung findet sich bisher in *Die Regeln der Kunst*, in der eine Systematisierung der Feldtheorie in Spezialisierung auf kulturelle Felder formuliert ist. Die in den religionssoziologischen Aufsätzen schon aufgerissenen Grundzüge sozialer Felder, ihre spezifischen Rollen, die Kapitalform, die Regeln ihrer Eigenlogik, die Relationen zu Laien und deren sozialer Stellung sowie die dazugehörigen Habitus und Strukturhomologien werden weiter ausgearbeitet und terminologisch wie analytisch erweitert.

3.7 Macht-Kraft-Spiel; Spiel-Macht-Kraft; Kraft-Macht-Spiel

Mit der Theorie sozialer Felder soll die systematische Ausarbeitung von Bourdieus früh formulierter Idee einer allgemeinen Theorie der Ökonomie zum Abschluss gebracht werden. Dabei geht es nicht um die Übertragung der Logik der ökonomischen Ökonomie auf alle weiteren sozialen Handlungsbereiche, sondern um eine erweiterte Fassung des Ökonomiebegriffs, der es erlaubt, noch die ökonomische Ökonomie als einen Sonderfall einer übergreifenden Ökonomie der sozialen Praktiken zu begreifen. Der Rückgriff auf ökonomische Begriffe zur Gegenstandskonstruktion ist dann nicht als Ausgangsentscheidung zu verstehen, sondern ergibt sich für Bourdieu im Verlauf der Analysen zwangsläufig. Das Verständnis sozialer Praktiken, so lässt sich als These formulieren, setzt deren Konstruktion in ökonomischen Kategorien voraus (vgl. Bourdieu 1999: 292f.). Darin spiegelt sich erneut die Grundorientierung am Modell des Gabentauschs, das Bourdieus gesamte Theorie der Praxis durchzieht.²²

22 An solchen Äußerungen verwundert dabei durchaus, mit welcher Selbstverständlichkeit das Tauschmodell als unausweichliches Analyseraster sozialer Prozesse angenommen wird, schließlich scheint hier doch weniger ein Sach-

Die systematische Entwicklung des Feldbegriffs erfolgt zwar zunächst am Feld der Religion, findet ihre vorläufige Vollendung aber in seiner Explikation an den Feldern der Kultur, insbesondere am Feld der Kunst. Wenn im Folgenden also von spezifischen Inhalten abstrahiert die generalisierbaren Merkmale sozialer Felder dargestellt werden, dann sind diese den Analysen kultureller Felder abgewonnen und folgen Bourdieus Systematisierung in *Die Regeln der Kunst* (Bourdieu 1999). Damit ist die Feldtheorie am Gegenmodell der ökonomischen Ökonomie entwickelt; und erneut drängt sich das Problem auf, wie das Modell einer zwar modernisierten, aber dennoch *symbolischen Ökonomie* auf die ökonomische Ökonomie des Feldes der modernen Wirtschaft angewandt werden kann. Der Begriff des sozialen Feldes dient schließlich auch dazu, Vergleichbarkeit zwischen den unterschiedlichen sozialen Bereichen herzustellen und gerade durch die Behandlung einzelner, historisch wie national eingegrenzter, Felder als *Sonderfälle des Möglichen* verallgemeinerbare Erkenntnisse über die soziale Welt zu gewinnen. Die ‚Gesetze‘ sozialer Felder, so lässt sich auch in Anlehnung an das Verhältnis von Einzelfall und Gesetz, wie es sich bei Cassirer und Lewin findet (vgl. Kap. 3.2), formulieren, sind anhand der umfassenden Analyse sozio-historischer Sonderfälle zu konstruieren. Für eine allgemeine Theorie sozialer Felder hieße dies dann, dass die genaue Analyse kultureller Felder durchaus Ergebnisse hervorbringt, die für die Untersuchung anderer Felder fruchtbar gemacht werden können. Der umgekehrte Fall funktioniert schließlich schon für Kultur und hat sich im Falle der Religion bewährt, nämlich das Modell der ökonomischen Ökonomie als Analysemodell für soziale Felder zu verwenden, die der Wirtschaft in ihrer Logik zwar diametral entgegengesetzt, aber dennoch kontrastiv vergleichbar sind. Problematisch bleibt allerdings, dass die Wirtschaft dem Modell der reinen Ökonomie, das der kontrastiven Analyse dient, gar nicht entsprechen kann, soll das Gegenmodell auch das Grundmodell der ökonomischen Ökonomie sein.²³ Zunächst geht es allein um die möglichst inhaltsarmen und damit verallgemeinerbaren Merkmale von kulturproduzierenden sozialen Feldern überhaupt, die letztlich in allen Einzelstudien von Bourdieu Verwendung finden. Bourdieu selbst macht in *Die Regeln der Kunst* darauf aufmerksam, dass der Schriftsteller als Protagonist des von ihm dort behandelten literarischen Feldes durchgängig ersetzt werden könnte durch *Maler, Philosoph, Wissenschaftler* usw., wenn die verallgemeinerbaren Strukturen sozialer Felder zur Sprache kommen (vgl. Bourdieu 1999: 341).

zwang als eine werkgeschichtliche Tradition dominant, die Bourdieu mit seinen frühen Studien zur algerischen Ökonomie der Kabylen begründet hat und die in der französischen, ethnologisch beeinflussten Soziologie vor allem mit der Durkheimschule (Marcel Mauss) vorgegeben ist.

23 Dazu aber später (vgl. Kap. 4.6)!

Allgemein lässt sich für alle sozialen Felder formulieren, dass sie als *Macht-, Kraft- und Spielfelder* konzipiert sind, die ihren theoretischen Sinn im Verbund mit den Konzepten des sozialen Raums in der Betrachtungsweise als Feld der Macht, des Habitus und des Kapitals erlangen. Analysen sozialer Felder umfassen dann drei miteinander verknüpfte Dimensionen:

„Erstens muß man die Position des Feldes im Verhältnis zum Feld der Macht analysieren. Auf diese Weise bekommt man heraus, daß das literarische Feld zum Beispiel in das Feld der Macht eingeschlossen ist, wo es sich in der Position des Beherrschten befindet. (Oder in einer sehr viel weniger adäquaten Sprache: Die Künstler und die Schriftsteller, oder ganz allgemein die Intellektuellen, sind eine ‚beherrschte Fraktion der herrschenden Klasse‘). Zweitens muß man die objektive Struktur der Relationen zwischen den Positionen der im Feld miteinander konkurrierenden Akteure oder Institutionen ermitteln. Drittens muß man die Habitus der Akteure analysieren, die Dispositionensysteme, die sie jeweils durch Verinnerlichung eines bestimmten Typs von sozialen und ökonomischen Verhältnissen erworben haben und für deren Aktualisierung ein bestimmter Lebenslauf in dem betreffenden Feld mehr oder weniger günstige Gelegenheiten bietet.“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 136)

Soziale Felder sind insofern *Machtfelder*, als ihre Struktur durch die sozial ungleiche Verteilung des feldspezifischen Kapitals die Akteure mit unterschiedlicher Macht gegenüber anderen Akteuren ausstattet (Bourdieu 1999: 365ff.). Kapital meint dabei im Falle kultureller Felder vor allem eine feldspezifische Form symbolischen Kapitals, das auf Erkennen und Anerkennen durch andere Akteure des Feldes beruht. So differenzieren sich Felder entlang unterschiedlicher Kapitalformen, z.B. einem spezifischen wissenschaftlichen (vgl. Bourdieu 1998o: 23) oder literarischen Kapital²⁴ usw. Macht heißt dabei nicht in einem ‚interaktionistischen‘ Sinne, wie bei Weber, „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“ (Weber 1972: 28), sondern meint vielmehr das tatsächliche Gewicht, das die herrschenden Akteure innerhalb des Feldes haben. Akteure, die über mehr Kapital als andere verfügen, bestimmen zwar die Regeln des Feldes und das *Worum*, um das es im Feld zu einem bestimmten Zeitpunkt geht, sie müssen dies aber nicht mehr oder minder bewusst wollen. Es reicht, wenn sie tun, was sie tun. Die relational beherrschten Akteure müssen sich dann an den so geschaffenen Rahmenbedingungen

24 „Die einzige legitime Akkumulation – für den Autor wie für den Kritiker, für den Gemäldehändler wie für den Verleger oder Theaterleiter – besteht darin, sich einen Namen zu machen, einen bekannten und anerkannten Namen: ein Konsekrationskapital, das die Macht zur Konsekration von Objekten (als Effekt des Namens. Eines Modeschöpfers etwa oder einer Unterschrift) und von Personen (durch Werbung, Ausstellung usw.) beinhaltet, Macht also, Wert zu verleihen und aus dieser Operation Gewinn zu schlagen.“ (Bourdieu 1999: 239)

ihrer jeweiligen Praxis orientieren. Ein Feld als Machtfeld zu betrachten heißt also, die *relational* ungleich verteilte Kapitalstruktur zu explizieren, die den Akteuren ihren jeweiligen Stellenwert und Effekt im Feld verleiht. Für alle modernen Felder, die Bourdieu als *relativ autonom* konstruiert, ist diese Struktur bipolar gegliedert: An einem Pol tendiert das Feld zumindest zu vollständiger *Autonomie* und am anderen Pol ist es ‚fremdbestimmt‘, also *heteronom*. Heteronomie bedeutet für relativ autonome soziale Felder, dass sie externen Anforderungen durch Abhängigkeiten genügen müssen. Den Grad der Autonomie misst Bourdieu dann auch daran, „daß mit zunehmender Autonomie eines Feldes seine Brechungsstärke umso größer ausfällt, äußere Zwänge umso stärker, oft bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet werden“ (Bourdieu 1998o: 19). Die Akteure des Feldes verteilen sich zwischen den beiden Extrempunkten des autonomen und heteronomen Pols. Die Heteronomie des Feldes verweist gerade im Fall kultureller Felder auf eine ökonomische Infrastruktur, die nötig ist, um dauerhaft einen Mikrokosmos zur Produktion rein kultureller Güter zu reproduzieren. Insgesamt geht Bourdieu davon aus, dass sich die Struktur der Felder homolog zu der Struktur des Feldes der Macht und des sozialen Raumes insgesamt bestimmt. Die Akteure sind im Produktionsfeld homolog wie ihr Publikum im Feld der Macht und im sozialen Raum positioniert. Ihre kulturellen Güter sind deshalb auch von vornherein mit den Erwartungen der Konsumenten abgestimmt:

„Beteiligt und befangen in ihren internen Auseinandersetzungen, sind die Produzenten überzeugt, in ihre Unternehmungen lediglich die eigenen spezifischen Interessen einzubringen, und können sich daher völlig uninteressiert an und fern den gesellschaftlichen Funktionen empfinden, die sie auf längere oder kürzere Sicht für ein bestimmtes Publikum erfüllen, ohne daß sie indessen aufhörten, den Erwartungen dieser oder jener Klasse oder Klassenfraktion zu entsprechen, und dies gelegentlich sehr genau. [...] So bietet das Boulevardtheater bewährte Aufführungen [...], die nach verlässlichen Rezepten gefertigt sind, besetzt sie mit beliebten Schauspielern und spricht damit ein betagtes, ‚bürgerliches‘ Publikum an [...]; es steht damit in jeder Hinsicht im Gegensatz zum Experimentiertheater [...].“ (Bourdieu 1982: 369)

Für kulturelle Felder gilt mit Blick auf die Homologie, dass sie intern ein dem sozialen Raum insgesamt umgekehrtes hierarchisches Verhältnis ausbilden; eine anti-ökonomische symbolische Ökonomie (vgl. Bourdieu 1999: 228 und Kap. 4.3).

Als *Krafffelder* können soziale Felder nun insofern betrachtet werden, als die Akteure sich in den Grenzen des Feldes an dessen Machtstruktur und den gegebenen Regeln orientieren müssen. Die Machtstruktur verteilt die Akteure wie in einem physikalischen Magnetfeld und übt insofern Kräfte auf sie aus, denen sie sich nicht entziehen können. Die relational beherrschten Akteure müssen sich den Regeln beugen, die die relational

Herrschenden schon durchgesetzt haben; oder sie müssen versuchen, sie zu ändern. Nachdem z.B. Einstein das Feld der Physik mit seiner Relativitätstheorie in herrschender Position betreten hat, ist es keinem (theoretischen) Physiker mehr möglich, sich nicht irgendwie zu dieser Theorie zu positionieren. Die Kräfte, denen die Akteure auf ihrer jeweiligen Position im Feld unterliegen, bestimmen den Raum ihrer Möglichkeiten, ihre Position zu erhalten oder zu verbessern.²⁵ Die Theorie sozialer Felder erlaubt es dabei, Prognosen über die Strategien aufzustellen, die die Akteure in Abhängigkeit von ihrer Position im Feld verfolgen werden: Akteure, die sich in einer herrschenden Position befinden, werden tendenziell konservative Strategien verfolgen, um ihre Position zu sichern, während Akteure in beherrschter Position (Neulinge; Häretiker) tendenziell transformierende Strategien verfolgen, um die Struktur des Feldes (seine Regeln) ihren Dispositionen anzupassen (vgl. Bourdieu 1998o: 23ff.).

Soziale Felder sind zudem *Spielfelder*, da in ihnen bestimmte Regeln vorherrschen, an denen die Handlungen der Akteure sich orientieren müssen, wenn sie einen Effekt im Feld haben und damit dem Feld zugehörig sein sollen (vgl. Bourdieu 1998o: 20). Bei den ‚Spielen‘ handelt es sich um Kämpfe um die Position im Feld als Konkurrenzfeld sowie um die Regeln des Spiels selbst. Dadurch, dass in sozialen Feldern die Spielregeln selbst beständig auf dem Spiel stehen, sind soziale Felder von anderen Spielen markant unterschieden. Sie bilden eine besondere Form von Spielen aus, in denen die Regeln zugleich als konstitutiv und regulativ gedacht werden müssen. Bourdieu formuliert die *praxistheoretische Konzeption* sozialer Felder als Spielfelder, in denen Regeln beständig aktualisiert werden und mit der Aktualisierung (durch den Konkurrenzkampf im Feld) fortwährend auch Abweichungen produziert werden. Wie *Sprachspiele* Regeln folgen, die in einem Kontext gemeinsamer sprachlicher Praxis realisiert und produziert werden, so folgt auch die soziale Praxis in den unterschiedlichen Feldern Regeln, die durch die historisch gewachsene und feldspezifische Praxis der Akteure hervorgebracht sind. Jedes Feld lässt sich dabei ganz explizit im Sinne Wittgensteins als eigenständige *Lebensform* begreifen, die den Kontext sehr spezieller (wissenschaftlicher, religiöser, rechtlicher, politischer usw.) Sprachspiele bildet (vgl. Bourdieu 2001b: 125). Diese Regeln lassen sich wissenschaftlich *objektiv*, mit der Struktur des Feldes, und *subjektiv*, mit Wissen, Motiven und Einstellungen der Akteure, konstruieren.²⁶ Die Spiele nehmen dabei aufgrund der

25 „Doch sie können auch den Kampf mit den Kräften des Feldes aufnehmen, können sich ihnen widersetzen und versuchen, statt ihre Dispositionen den Strukturen zu beugen, diese Strukturen so abzuwandeln, daß sie sich schließlich ihren Dispositionen fügen.“ (Bourdieu 1998o: 25)

26 Die allerdings spannende Frage beispielsweise nach den Transformationsregeln, die erläutern, wie eine geregelte Variation von statten gehen kann, die einem Feld revolutionär ein völlig neues Regelsystem überstülpen kann, oh-

Knappheitsbedingungen der jeweiligen Konkurrenzsituation die Form von Kämpfen an, die durch die subjektive Logik der *Anerkennung* durch *Verkennung* dissimuliert sind. Insofern ist jedes Feld auch als *Kampffeld* konstituiert.

3.8 Feld und Umfeld

Soziale Felder werden als relativ autonome Mikrokosmen konstruiert (vgl. Bourdieu 1998o: 16ff.), in denen eine feldspezifische *Kapitalform* zirkuliert, in denen spezialisierte und professionalisierte Akteure agieren und in denen nach bestimmten Regeln (*nomos*) bestimmte *Interessen* verfolgt werden, die auf einer affektiven Besetzung des Handlungsfeldes (*illusio*) ruhen. Die Konzeptionen von *Kapital*, *nomos* und *illusio* eines Feldes erlauben die Abgrenzung verschiedener Felder voneinander. Erst durch die Bestimmung der Grundregel, der entsprechenden Glaubenssätze und der im Spiel als *Einsatz* und *Trümpfe* fungierenden Kapitalformen kann ein Feld als Mikrokosmos innerhalb eines Makrokosmos bestimmt werden. *Nomos*, *illusio* und *Kapital* sind mithin die theoretischen Grenzsteine, die ein Feld von seinem Umfeld scheiden und zugleich die Analyseraster, deren inhaltliche Bestimmung die Untersuchung des jeweiligen Feldes anleitet (vgl. Bourdieu 1999: 340ff.).

Alle drei grenzdefinierenden Dimensionen sozialer Felder sind Spezifikationen von historischer Kontingenz, d.h. Ausdruck der historischen Arbitrarität des jeweils ausdifferenzierten Feldes. Die genaue inhaltliche Bestimmung kann deshalb auch nur mit dem Vorzeichen der Vorläufigkeit und für ein historisch und territorial begrenztes, empirisch zu untersuchendes Feld erfolgen. Für die Konzeption der Begriffe bedeutet dies maximale Inhaltsarmut, damit sie für eine möglichst große Vielfalt historischer Einzelfälle passen. In diesem Sinne ist der Begriff *nomos* zwar als Gesetz oder Grundnorm des Feldes eingeführt, dies aber im Sinne einer *Satzung*, die im Verlauf der Kämpfe dauerhaft als Einsatz mit auf dem Spiel steht. Wenn der *nomos* eines Feldes im Feld selbst thematisch explizit wird, dann in Form von Tautologien, an denen die Selbstbezüglichkeit und Allgemein-zuständigkeit der feldspezifischen Praxis zum Ausdruck gelangt (vgl. Bourdieu 1999: 354). *L'art pour l'art* heißt es für das Feld der Kunst, *business is business* für die Wirtschaft, genauso wird dann *Wissenschaft um der Wissenschaft Willen* betrieben und ist *Recht Recht*. Ganz analog wie in vergleichbaren differenzierungstheoretischen Ansätzen, hier vor allem der späteren Systemtheorie, werden solche tautologischen Semantiken als Ausdruck der vollständigen Ausdifferenzierung eines gesellschaftlichen Teilbereichs angesehen (vgl. exempl. Luhmann 1980a). Mit dem *nomos*

ne dass der Feldtyp sich ändert, bleibt in Bourdieus Fragerichtung unberücksichtigt.

wird ein Feld als eigenständiger Standpunkt im umfassenden sozialen Kosmos etabliert, der von keinem anderen Feld besetzt werden kann. Der *nomos* ist denn auch durch keinen eines anderen Feldes zu substituieren. Ähnlich sind Luhmanns Ausführungen zum Universalitätsanspruch der einzelnen Funktionssysteme für ihre je spezifische Funktion und die entsprechenden Kommunikationsformen gelagert, wenn er zum Beispiel betont, dass nur die Wirtschaft Zahlungen an Zahlungen anschließen kann und nicht das Recht oder ein anderes System und umgekehrt natürlich nur das Rechtssystem Recht sprechen kann oder das Wissenschaftssystem wissenschaftliche Wahrheit produzieren kann. Bei Bourdieu fehlt allerdings systematisch der funktionalistische Anspruch, die Felder auf eine Funktion für so etwas wie gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge zu beziehen. Die Alleinzuständigkeit der Felder ist dann nicht auf Exklusiverfüllung einer Funktion für ein übergeordnetes Ganzes bezogen, sondern auf Alleinzuständigkeit für die Definition der sie definierenden sozialen Praktiken und Produkte sowie die damit verbundene Alleinzuständigkeit für eine singuläre *Weltsicht*. So ist der *nomos* der kulturellen Felder beispielsweise die genau umgekehrte Ökonomie des ökonomischen Feldes reiner Kosten-Nutzen-Kalkulation (vgl. Bourdieu 1999: 134ff.).²⁷ Auch damit bewegt sich Bourdieu in der klassischen Perspektive der Differenzierungstheorie, die diese Denkfigur der heute oft so genannten Polykontextualität früh mit Weber als einen *Polytheismus der Wertsphären* schon auf den Punkt gebracht hatte. Der unauflösbare Kampf der Werte der in Spannung stehenden Wertsphären untereinander ist ja nichts anderes als der gewendete Ausdruck der Autonomisierung und Monopolisierung spezifischer Weltsichten in den unterschiedlichen sozialen Feldern der modernen sozialen Welt (vgl. Weber 1985: 507).

Webers Kampf zwischen Gott und Teufel, der nicht nur die Spannung zwischen Religion und Wirtschaft, sondern zwischen Sinngebung und Rationalisierung meint, findet dann seine Fortsetzung bei Bourdieu in einem fortwährenden Kampf zwischen Kultur und wirtschaftlicher wie politischer Macht. Das *Feld der Macht*, das den Kampf der verschiedenen Kapitalformen konstruiert, und seine Strukturen systematisieren diese Problematik im Rahmen der Theorie der Praxis. Innerhalb der Felder ist der Kampf um die inhaltliche Bestimmung des *nomos*, der darüber entscheidet, wer und welche Praxis zum Feld gehört und wer und welche Praxis nicht, ein *Definitionskampf* um die Grenzen des jeweiligen Feldes (vgl. Bourdieu 1999: 354). Zwischen den Feldern hat die Etablierung verschie-

27 „Aus der Perspektive der Geschäfte heißt das Spiel der Kunst: ‚Wer verliert, gewinnt‘. In dieser ökonomisch verkehrten Welt kann zu Geld, Ehren [...], legitimen oder illegitimen Frauen, kurzum: zu allen Symbolen des mondänen wie mundanen Erfolgs, nicht kommen, ohne sein Heil im Jenseits zu kompromittieren. Das grundlegende Gesetz dieses *paradoxen* Spiels besteht gerade darin, an Interesselosigkeit, Uneigennützigkeit interessiert zu sein.“ (Bourdieu 1999: 49)

dener universaler Standpunkte im sozialen Universum den Effekt, dass jedes Feld in einem Spannungsfeld der Macht zu den anderen Feldern steht. Mit der Ausdifferenzierung unterschiedlicher relativ autonomer Felder wird Macht dezentralisiert und verteilt. Ganz im Sinne von Durkheims Unterscheidung von mechanischer und organischer Solidarität entstehen Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den als unabhängig autonomisierten Feldern, die schließlich genau in diesem Sinne auch nur *relativ* autonom sind (vgl. Bourdieu 2001b: 130).

Dem *nomos* als einer objektivistisch beschreibbaren Satzung der jeweiligen Felder in einem bestimmten sozio-historischen Kontext korrespondiert subjektivistisch eine je feldspezifische *illusio*, die als die affektive Bindung der Akteure an ein Feld und dessen spezifische Praxisformen begriffen wird. *Illusio* (vgl. Bourdieu 1999: 170 und 360ff.) bezeichnet den unbedingten Glauben der Akteure an den Sinn und vor allem den Wert des Spiels, an dem sie beteiligt sind. Bourdieu geht es mit diesem Begriff um die Formulierung der gemeinsamen Fundierung der Kämpfe in einem Feld, die noch die ärgsten Gegner in ihrer Komplizenschaft begreifbar macht. Die *illusio* meint die Unterwerfung unter den etablierten *nomos* eines Feldes. Sie umfasst die für die feldspezifische Praxis konstitutiven Glaubenssätze, deren systematische Infragestellung die Ordnung im Feld aufheben würde, da ihre Gewährleistung notwendige Bedingung für das Fortbestehen der feldspezifischen Praxis ist. Die Kämpfe können nur stattfinden, wenn die an ihnen beteiligten Akteure nahezu unerschütterlich daran glauben, dass es sich lohnt, sich und sein spezifisches Kapital in das Spiel zu investieren. Was dies meint, hat kaum jemand treffender beschrieben als Max Weber in *Wissenschaft als Beruf*:

„Und wer also nicht die Fähigkeit besitzt, sich einmal sozusagen Scheuklappen anzuziehen und sich hineinzusteigern in die Vorstellung, daß das Schicksal seiner Seele davon abhängt: ob er diese, gerade diese Konjektur an dieser Stelle dieser Handschrift richtig macht, der bleibe der Wissenschaft nur ja fern. Niemals wird er in sich das durchmachen, was man das ‚Erlebnis‘ der Wissenschaft nennen kann. Ohne diesen seltsamen, von jedem Draußenstehenden belächelten Rausch, diese Leidenschaft, dieses: ‚Jahrtausende mußten vergehen, ehe du ins Leben tratest, und andere Jahrtausende warten schweigend‘: – darauf, ob dir diese Konjektur gelingt, hat einer den Beruf zur Wissenschaft nicht und tue etwas anderes. Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann.“ (Weber 1985: 589)

Es ist genau dieses Moment der Lächerlichkeit für Außenstehende, das auch Bourdieu zur Erläuterung der *illusio* als einer Unterwerfung unter den *nomos* eines Feldes einführt. Eine feldspezifische Praxis und die ihr zugrunde liegenden Glaubenssätze können von einem anderen Feld aus

besehen nicht nur willkürlich, sondern eben auch deplaziert und lächerlich erscheinen (vgl. Bourdieu 2001b: 128).²⁸

Die von Weber so treffend beschriebene emotional-affektive Hingabe an die Sache, wenn man so will: eine Hingabe ohne Wenn und Aber, erklärt Bourdieu als eine libidinöse Bindung. Die verschiedenen sozialen libidones, die so zahlreich sind wie es verschiedene soziale Felder gibt (vgl. Bourdieu 1998b: 143 und 1999: 278), werden durch die Teilnahme an den feldspezifischen Praktiken erzeugt, sind jedoch zugleich deren Bedingung. Im Rahmen der allgemeinen Theorie sozialer Praxis bedeutet dies, dass der Primärhabitus einem im Feld geforderten und erzeugten Habitus hinreichend homolog sein muss, damit der betreffende Akteur sich an ein Feld affektiv bindet. Die primär in der familiären Sozialisation erzeugten Dispositionen werden im Laufe der Zeit zu feldspezifischen umgewandelt. Bourdieu schwebt für Sozialisationsprozesse insgesamt ein psychoanalytisches Modell vor, durch welches die Übertragung der narzisstischen Libido des Kindes auf Objektbeziehungen erklärt werden soll. Die unbedingte Hingabe und Leidenschaft an ein Feld lässt sich für Bourdieu kaum anders begreifen als durch die Stärke einer libidinösen affektiven Bindung, die unter Lebensbedingungen generiert wird, die sich sozialräumlich und klassenspezifisch verorten lassen. Fordert er einerseits zu diesem Zweck eine Kooperation von Soziologie und Psychoanalyse ein, um die Erzeugung von Objektbeziehungen detailliert zu erklären, so begrenzt er den genuin soziologischen Beitrag auf die Explikation der sozialen Mechanismen, die solche Bindungen regelmäßig und dauerhaft generieren. Der Explikation liegt eine minimale und psychoanalytisch kompatible Anthropologie zugrunde, eine Annahme über die menschliche Natur, die Bourdieu wohl nur sehr ungern in den *Meditationes* formuliert hat, da eine solche Naturalisierung dem Erkenntnisinteresse einer Soziologie entgegensteht, die eben über soziale Mechanismen aufklärt, die eigentlich historisch kontingente Klassifizierungen und Weltansichten erst erzeugen. Mit dem Signum der Wahrscheinlichkeit versehen, nennt er dennoch *die Suche nach Anerkennung* als mögliche anthropologische Konstante:

„Hierin könnte die anthropologische Wurzel der Zwieschlächtigkeit des symbolischen Kapitals – Ruhm, Ehre, Kredit, Ansehen, Ruf – liegen, der Urgrund einer egoistischen Suche nach Befriedigung von ‚Eigenliebe‘, die gleichzeitig ein faszinierendes Jagen nach der Billigung anderer ist [...]“ (Bourdieu 2001b: 213)

28 So schreibt Bourdieu: „Zugleich willkürlich oder sogar, von einem anderen Feld aus gesehen, deplaziert und lächerlich und doch notwendig, also (um den Preis, sonst grob oder lächerlich usw. zu erscheinen) unter dem Blickwinkel der spezifischen Legalität des betreffenden Feldes unbedingt erforderlich, besteht die konstitutive Einstellung in der stillschweigenden Unterwerfung unter den *nomos*, jene besondere Glaubensform der *illusio*, die in den scholastischen Feldern erwartet wird [...]“ (Bourdieu 2001b: 128)

In der Anerkennung durch andere liegt die höchste Form der Erfüllung der narzisstischen Eigenliebe, wenn die anderen dich gleichsam lieben, wie du dich selbst. Und im gleichen Zug sind mit einer Anthropologie der Anerkennung als Implikation der Bourdieu'schen Sozialtheorie Macht und Herrschaft die zentrale Dimensionen des Sozialen sowie die Wurzel der herrschaftssoziologischen Perspektive in Bourdieus Werk. In den Prozessen der Sozialisation von Dispositionen sieht er in den *Méditationes* den „geschichtlichen Ursprung politischer Ordnung“ (Bourdieu 2001b: 214). Im Rekurs auf die seiner Habitusstheorie nahestehende Philosophie Pascals, den er als zentralen philosophischen Wegbereiter seiner Soziologie versteht, geht Bourdieu davon aus, dass *Gewohnheit* der maßgebliche und wesentliche Träger sozialer Ordnung ist. Der Ursprung politischer Ordnung ist in der primären Sozialisation im Schoße der Familie impliziert, da hier nochmals deutlich die Willkür und das Arbiträre zum Ausdruck kommen, die auch jedem politischen Gesetz zugrunde liegen. Die vor allem vermittelt symbolischer Gewalt erzeugte Gewohnheit sorgt dafür, dass die sozial zugerichteten Akteure die Ordnung, in die sie sozialisiert sind, anerkennen und ihre Willkür verkennen (vgl. Bourdieu 2001b: 214ff.). Das Fundament sozialer Ordnung liegt damit in der Kombination von einer anthropologischen *Suche nach Anerkennung* und den zwar historisch generierten, aber dennoch arbiträren und willkürlichen, damit in eins gewaltsamen und herrschaftsorientierten Formen, durch welche Anerkennung verliehen wird.

Die grundlegenden sozialen Mechanismen, die die habituellen Dispositionen sozialisieren, finden sich vor allem in den erzieherischen Maßnahmen der Eltern oder allgemeiner: der signifikanten anderen. In den fortwährenden Interaktionen mit dem Kind werden die Triebe in den affektgeladenen familiären Situationen dadurch sozialisiert, dass das Kind sich „Verzicht und Opfer gegen Bezeugungen von Dankbarkeit, Anerkennung und Bewunderung einhandelt“ (Bourdieu 2001b: 213). Die erzieherische Interaktion begreift Bourdieu gemäß seiner Orientierung am Gabentausch und damit am Ökonomiemodell als ‚Austausch‘ oder besser: als *transaction* (vgl. Bourdieu 1997a: 200). Das Kind erhält Anerkennung, wenn es gelernt hat, den Erwartungen zu entsprechen. Dies erfolgt nicht und wahrscheinlich auch nicht hauptsächlich durch Eingriffe mit erzieherischer Intention, sondern gerade durch die kleinen feinen und subtilen *Zensureingriffe*. Die Vehemenz der sozialen Effekte, die die sozialisierten Dispositionen haben, erklärt Bourdieu durch ihre körperliche Verankerung. In diesem Gedankengang ist die aus der Habitusstheorie formulierte *Trägheit* der Habitus angesprochen, die insofern starke soziale Effekte hat, als die einmal erlernten, und das heißt: (an-)gewöhnnten Dispositionen bewussten Entscheidungen zu ihrer Veränderung nicht zur Disposition stehen. Darüber hinaus, und dies interessiert im hier behandelten Zusammenhang vor allem, geht Bourdieu davon aus, dass die durch Zensureingriffe erzeugte

häusliche Ordnung als moralische Ordnung inkorporiert wird und als solche mit verdrängten Wünschen einhergeht, die in als *Leidenschaften* transformierte Schuldgefühle und Phobien beibehalten bleiben (vgl. Bourdieu 2001b: 214). Ohne an dieser Stelle prüfen zu können, ob dieses Argument psychoanalytisch haltbar ist, liegt darin Bourdieus Herleitung der Erzeugung von affektiven Besetzungen sozialer Handlungsfelder in Form von Leidenschaften, wie sie Weber für Wissenschaftler so eindringlich beschrieben hat. Mehr als ein Fingerzeig für zukünftige Forschungsprogramme enthält die Position nicht, aber dennoch expliziert Bourdieu, soweit ich sehe, an keiner anderen Stelle deutlicher seine psychoanalytischen Vorstellungen der Sozialisation habitueller Dispositionen.

3.9 Sozialisation in Feldern

Die sekundären Sozialisationsprozesse in verschiedenen Feldern sind nach diesem Modell zu denken: Die schon im Rahmen der primären Sozialisation erzeugten Affinitäten für bestimmte Handlungsfelder werden, angefangen in der Familie (Kinder von Unternehmern, Medizinerinnen, Juristen, Wissenschaftlern usw.), *peu à peu* durch die Initiationsriten und die praktische Teilnahme an den feldspezifischen sozialen Situationen in feldspezifische Habitus transformiert (vgl. Bourdieu 1998b: 211f.). Dabei werden affektuelle Besetzungen, die sich zunächst auf das familiäre Umfeld richten, auf Personen oder Institutionen der jeweiligen Felder übertragen. Und dabei, so lässt sich als Hypothese formulieren, greifen all die unbewussten Dispositionen, die sich weitgehend bewusster Kontrollen entziehen und die zudem ausgesprochen schwer empirisch zu erfassen sind. Zu denken ist dabei an die feinen Orientierungen, die darüber (mit-)entscheiden, welche Wertpräferenzen der Einzelne ausbildet oder auch sehr banal: welche Personen sind sympathisch oder nicht, welche ihrer Handlungen haben Modellcharakter für das eigene Tun, welche nicht usw. Die so angelegte Theorie führt damit vor ungeheure *forschungspraktische* Probleme. Denn wie sollte man diese doch im Einzelfall nur biographisch zu klärenden dispositionellen Affinitäten allesamt in den Griff bekommen, um so die Übertragung familiärer libido auf feldspezifische libido zu erklären?

Bourdies Antwort auf diese Frage müsste in zweierlei Richtungen gehen: Zum einen könnte man formulieren, dass an dieser Theoriestelle die Zusammenarbeit von Soziologie und Psychoanalyse gefordert ist und dass die Soziologie die speziellen Probleme der Übertragung getrost dem Kooperationspartner überlassen könne. Zum Zweiten aber ist damit nichts über die forschungspraktischen Probleme der Soziologie selbst ausgesagt, und man muss wohl auf Bourdieus Überlegungen zur Erklärung der Erzeugung eines individuellen Habitus aus seinen Entstehungsbedingungen im sozialen Raum, unterschiedlichen Feldern und der daraus resultieren-

den sozialen Laufbahn zurückgehen, um weiter zu kommen. Bourdieu selbst hat dies für seine soziale Laufbahn in seinem Versuch einer anti-autobiographischen Autobiographie durchgeführt (vgl. Bourdieu 2002).

Bourdieu beschreibt und analysiert in diesem Text seine eigene soziale Laufbahn mit den Mitteln seiner Soziologie. Weit entfernt von einer einfachen Autobiographie, sucht Bourdieu seine spezifische Sicht auf die soziale Welt, die Art und Weise seiner soziologischen Praxis und vor allem auch seine Abwendung von der Philosophie und die damit einhergehende Hinwendung zur Soziologie soziologisch zu erklären. Sich selbst zu erklären bedeutet für Bourdieu nicht, die eigene Person besser zu verstehen und das eigene Leben in der Manier einer „narzisstischen Selbstweihung“ einer breiteren Öffentlichkeit zur Schau zu stellen, sondern die Erkenntnisbedingungen seiner Soziologie weiter zu reflektieren. Damit setzt er ein Grundthema seiner Arbeiten fort: in *teilnehmender Objektivierung* die Objektivierung des objektivierenden Subjekts zu betreiben (vgl. Schultheis 2002: 144ff.).

Vor diesem Hintergrund stehen die Beschreibungen seiner sozialen Herkunft im ländlichen Béarn Südfrankreichs als Sohn eines Postbeamten, dessen Habitus im Verhältnis zu dem seiner aus bäuerlichen Familien stammenden Mitschüler am Gymnasium von Pau abweicht. Dieses Gefühl des nie richtig Dazugehörens, des dauerhaften Abweichens und dem daraus letztlich (mit-)resultierenden dauerhaften Abweichter setzt sich die gesamte weitere Laufbahn fort: in der Zeit im Internat, das als *totale Institution* empfunden wird, über die Wahrnehmung der Distanz zu den Kindern der bürgerlichen Familien am *Lycée Louis le Grand* in Paris und schließlich im Verlauf der wissenschaftlichen Karriere, beginnend mit dem Studium an den Elitehochschulen des bürgerlichen Paris, in denen der Abstand zur Leichtigkeit und Selbstsicherheit der Abkömmlinge eines französischen ‚Bildungsadels‘ besonders deutlich wurde. Der im Verlauf der Kindheit erworbene Habitus wird in diesem Sinne als ‚gespalten‘ und „von Spannungen und Widersprüchen“ beherrscht beschrieben (vgl. Bourdieu 2002: 113). In den frühen Dispositionen sieht Bourdieu damit auch seine spätere Laufbahn angelegt, die durch die Orientierung und Justierung von Gegensätzen geprägt ist, sowohl auf der Ebene des sozialen Lebens als auch auf der Ebene des wissenschaftlichen Arbeitens. Der gesplattene Habitus determiniert zwar nicht die wissenschaftliche Laufbahn, aber doch die Orientierung im sozialen Feld und die damit verbundene soziale Position des Eintritts. Von Anfang an verspürt Bourdieu eine Abneigung gegen die Intellektuellen der reinen Philosophie, gegen den Ständesdünkel und ihre Verachtung für die (sozial-)wissenschaftliche Beschäftigung mit den banalen Themen des Lebens. Im *Raum der Möglichkeiten* des wissenschaftlichen Feldes der 1950er Jahre Frankreichs orientiert sich der junge Bourdieu deshalb an Randgestalten des Feldes, die von der Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie aus die Auseinandersetzung mit den

positiven Wissenschaften suchen. Im Abstand zu Sartre konnte man sich um Wissenschaftler wie Martial Guéroult, Jules Vuillemin und vor allem um Gaston Bachelard, Georges Canguilhem und Alexandre Koyré positionieren (vgl. Bourdieu 2002: 17).

„Der Raum der Möglichkeiten verwirklicht sich in jedem dieser Beteiligten, indem er eine ‚Anziehung‘ oder ‚Abstoßung‘ in Gang setzt, die von ihrem ‚Gewicht‘, ihrer Sichtbarkeit im Feld abhängt und auch von der mehr oder weniger großen Verwandtschaft im Habitus, die dazu anhält, ein Denken und Handeln ‚sympathisch‘ oder ‚unsympathisch‘ zu finden. [...] Diese Sympathien und Antipathien, die sich ebenso auf den Menschen selbst wie auf sein Werk richten, sind einer der Ursprünge zahlloser geistiger Berufungen, die völlig im Dunkeln bleiben und oft als unerklärlich erlebt werden, weil sie das Werk eines je auf den anderen bezogenen Habitus sind.“ (Bourdieu 2002: 29f.)

An dieser Stelle wird Bourdieus Position im Hinblick auf die Bildung einer affektiven Besetzung eines sozialen Feldes im Rekurs auf die Habitus-theorie nochmals deutlich. Die mit dem Primärhabitus erworbenen Dispositionen orientieren den Akteur auf sehr spezifische, diesem Habitus homologe Positionen in den unterschiedlichen Feldern seiner Aktualisierung und Transformation. Für den ‚gespaltenen Habitus‘ Bourdieus wäre es ausgesprochen unwahrscheinlich gewesen, im Raum der Möglichkeiten, auf den er während seiner akademischen Ausbildung traf, die Position eines (bürgerlichen) Philosophen im Umkreis des *totalen Intellektuellen* Sartre einzunehmen. Schon allein aufgrund der habituell begründeten Antipathien, die er gegen die philosophischen Attitüden hegte. Für die Wahl Canguilhems führt Bourdieu denn auch den gegensätzlichen Fall sofortiger Sympathie an, die durch habituelle Ähnlichkeiten begründet werden; auch Canguilhem stammt aus einer ländlichen Gegend Frankreichs. Habituell fundierte Sympathie für Personen, Werke, aber auch Institutionen hat Bourdieu als Haftpunkte für eine affektive Bindung und eine Leidenschaft für die feldspezifische Praxis angegeben (vgl. auch Bourdieu 2001b: 210). Für die Übertragung der familiären *libido* bedeutet dies, so lässt sich plausibel, aber hypothetisch formulieren, dass sie nur dann gelingt, wenn vor allem Personen (oder Werke) im Feld positioniert sind, die für die Sozialisation im Feld als funktionales Äquivalent für Eltern oder andere relevante signifikante andere eintreten können. Die *körperliche Anziehung* oder *Abstoßung* zu Vertretern des Feldes entscheidet mithin darüber, ob jemand sich den Regeln und objektiven Strukturen des Feldes unterordnet, die immer auch Herrschaftsstrukturen sind.

Die körperliche Verankerung der in Form von Dispositionen inkorporierten sozialen Strukturen, die zur Einverleibung der Feldstrukturen transformiert werden, macht deutlich, dass *äußere Zwänge*, die zum Beispiel in den institutionalisierten Leistungsanforderungen und vorgeschriebenen Ausbildungsanforderungen sowie der erwarteten Unterordnung unter den

nomos des Feldes auftreten, nur dann erfolgreich wirksam sein können, wenn dazu passende Bereitschaften beim Akteur bestehen, die als *innere Zwänge* beschrieben werden, weil sie Ergebnis einer Sozialisation in bestimmte Herrschaftsstrukturen sind. Dass die inneren Zwänge vor allem *körperliche* Zwänge sind, die sich der bewussten Kontrolle weitgehend entziehen, ist daran ersichtlich, dass sie in Form körperlicher Reaktionen in sozialen Situationen auftreten. Scham, Schüchternheit, Ängstlichkeit, Schuldgefühle, Erröten, Zittern, Stottern, ungeschicktes Verhalten, all dies können Symptome sein, die zum Ausdruck bringen, dass Akteure in Situationen, auf die ihre Habitus nicht abgestimmt sind, ihre Exklusion aus dem betreffenden sozialen Kontext bestätigen. Bourdieu deutet dies als den grundlegenden Mechanismus stabiler Herrschaftsbeziehungen, in denen die Beherrschten ihre Beherrschung akzeptieren und durch ihre Praktiken fortwährend befestigen. Der subtile, weil dem Bewusstsein sich entziehende Mechanismus für die Stabilisierung der Herrschaftsbeziehungen besteht in solchen körperlichen Empfindungen und Verhaltensweisen, die darüber entscheiden, ob jemand dazu gehört (Inklusion) oder nicht (Exklusion) bzw. sich dazugehörig fühlt oder nicht (vgl. Bourdieu 2001b: 216f.).

Loïc Wacquant beschreibt in *Leben für den Ring* (2003) sehr eindringlich in ethnographischen Protokollen, wie der Habitus eines Boxers durch das tägliche Training in einem *gym* angeeignet wird. Auch wenn der Körperbezug beim Boxen offensichtlicher ist als bei der Teilnahme an Feldern der kulturellen Produktion, so lässt sich an diesem Gegenstand sehr explizit extrapolieren, was letztendlich, *mutatis mutandis*, im Rahmen der Sozialisation in allen anderen Feldern statthat. Die Art und Weise der erzieherischen Arbeit in den unterschiedlichen Feldern variiert zwar stark und lässt sich vor allem nach Graden der Explizitheit unterscheiden, aber für die körperliche Einübung lässt sich vermuten, dass vor allem ein mehr oder minder bewusstes Lernen durch Teilnahme an der spezifischen Praxis stattfindet, in dem die erwarteten körperlichen Verhaltensweisen angeeignet werden. Nur durch die gleichsam *beobachtende Teilnahme* an feldtypischen Interaktionen und darin eingebettete Hinweise, möglicherweise auch Zurechtweisungen, werden die passenden Dispositionen erworben. In diesem Sinne lässt sich auch vermuten, dass immer wenn durch körperliche Teilnahme gelernt wird, der scholastische „Unterschied zwischen intentional und habituell, rational und emotional, körperlich und mental“ verwischt wird (vgl. Wacquant 2003: 101). Das Gefühl dafür, in welchem Kontext man wem zu welcher Zeit etwas wie sagen kann, wie dabei zu formulieren ist, wann man sich zurückziehen hat, das damit einhergehende Gefühl von Selbstsicherheit oder auch Unsicherheit usw., ist genau wie die antrainierten Reflexe im Ring vorreflexiv und als unmittelbare Reaktion eingeübt. Sicherlich ist die Praxis der Körper beim Boxen deutlich im Vordergrund und unterscheidet sich von einer akademischen Sozialisation, bei der ein starkes Gewicht auf der explizit sprachlichen und theoretischen

schen Aneignung von theoretischem Wissen liegt, dennoch vermittelt sich auch im akademischen Bereich das notwendige Gespür für das soziale Spiel durch die Teilhabe an einer gemeinsamen Praxis, eben der des wissenschaftlichen Spiels. Das Boxen stellt durch die Konzentration auf die Körperlichkeit ein Musterbeispiel für die körperliche Sozialisation dar, an dem besonders gut zu beobachten ist, wie die dem Bewusstsein sich weitgehend entziehenden Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensdispositionen angeeignet werden, deren Gesamt den vorreflexiven Hintergrund der feldspezifischen Praxis bildet. Wacquant stellt für das Boxen insbesondere den *mimetischen* und *visuellen* Lernmodus heraus, der sich an Vorbildern bzw. Modellen für die erwünschte Praxis orientiert (vgl. Wacquant 2003: 121f). Den Modus mimetischen Lernens betont auch Christoph Wulf in einem Aufsatz über Bourdieus Beitrag zur Ritualtheorie (vgl. Wulf 2003). Wulf sieht das mimetische Lernen als zentralen Lernmodus für die Aneignung performativen Wissens an, worunter er das praktische, habitualisierte Wissen im Sinne Bourdieus fasst. Performatives Wissen, und ein solches ist jedes primär körperlich verankerte Wissen, wird durch mimetische Prozesse erlernt, in denen die Akteure soziale Praktiken produzieren, die denen anderer ähneln, mit denen sie in einem Lebenszusammenhang stehen. Durch mimetische Prozesse werden mithin zugleich Ähnlichkeiten *und* Differenzen zu anderen und deren sozialen Praktiken produziert. Die Lernprozesse sind dabei in soziale Felder eingebettet, in denen Rituale für die regelmäßige und möglichst dauerhafte mimetische Aneignung des performativen Wissens sorgen, das für die Teilnahme am Feld relevant ist (vgl. Wulf 2003: 181ff.). Bezogen auf das Chicagoer *gym*, finden sich entsprechende Rituale in den gleichbleibenden Initiationsriten und den sich wiederholenden Trainingsabläufen (erstes Trainergespräch; Einführung in die Trainingspraxis; Korrektur durch die Gruppe; erstes Sparring usw.). Im weniger körperbetonten akademischen Betrieb finden sich Rituale für mimetisches Lernen beispielsweise mit Referaten und anderen Formen des Leistungsnachweises, in Prüfungssituationen, Teilnahme an Tagungsabläufen, ersten Publikationserfahrungen usw. Die Lernprozesse selbst vollziehen sich dabei zu weiten Teilen nicht bewusst und schlagen sich in einem körperlich verankerten praktischen Sinn als eine Art soziales Gespür nieder. Im Hinblick auf die körperliche Dimension von Herrschaftsstrukturen macht Bourdieu dies am Beispiel eines schwarzen Kindes deutlich, das lange bevor es bewusst schwarz/weiß als Herrschaftskategorie begreift, auf den Unterschied reagiert und von ihm kontrolliert wird (vgl. Bourdieu 2001b: 217).²⁹

29 Da der Modus des mimetischen Lernens weitgehend durch die nicht reflexiven Momente der Teilnahme an einer kollektiven Praxis funktioniert, passt er theoriesystematisch in Bourdieus begriffliches Arrangement. Die Erklärungsrichtung verläuft, zugespitzt formuliert, von körperlichen Lernprozessen zu reflexivem Bewusstsein. Damit ist Bourdieu in dieser Hinsicht pragmatisch orientierten Theorien à la Mead oder leiborientierten Phänomeno-

Durch die Mischung expliziter Anweisungen, den Austausch mit Gleichgestellten und vor allem durch die Teilnahme an einer *kollektiven* Praxis lernt der Neuling den feldspezifischen Habitus in mimetischen Prozessen. Ein maßgeblicher Faktor ist dabei – erneut wird dies beim Boxen besonders deutlich sichtbar – eine Person, die als funktionales Äquivalent zu den signifikanten anderen im familiären Kontext fungiert. Wacquant beschreibt die Rolle des Coaches sehr eindringlich in ihrer Funktion als Dirigent der kollektiven Praxis wie auch im Hinblick auf die ‚väterliche‘ Beziehung zu seinen Schützlingen (vgl. Wacquant 2003: 113). Der Coach kümmert sich um seine Schützlinge und erzeugt derart eine affektuelle Bindung an seine Person und damit einhergehend auch als ‚Autoritätsperson‘ eine affektuelle Bindung an die Inhalte des Boxehabitus, den er vermittelt. Auf diese Funktion zur Erzeugung einer affektuellen Bindung kommt es mir an dieser Stelle an, nicht auf die Rekonstruktion des Kontextes der boxerischen Pädagogik, die Wacquant herausarbeitet. Zentrales Moment der affektuellen Bindung scheinen (Identifikations-)Personen zu sein, an denen sich mimetische Lernprozesse orientieren und *motivieren* können.³⁰

Wacquant macht zwei weitere Merkmale des Habitus anhand seiner Studie deutlich: dass der feldspezifische Habitus zugleich *eidōs* und *ethos* ist:

„Jedes Feld stellt die Institutionalisierung eines Standpunktes in den Dingen und in den Habitus dar. Der spezifische Habitus, der sich Neulingen als Zugangsvoraussetzung aufzwingt, ist nichts weiter als ein spezifischer Denkmodus (ein *eidōs*), das Prinzip einer spezifischen Wirklichkeitskonstruktion, das in einem prä-reflexiven Glauben an den undiskutierten Wert der Erkenntnisinstrumente und der mit ihrer Hilfe konstruierten Gegenstände begründet ist (ein *ethos*).“ (Bourdieu 2001b: 126)

Wacquant legt sein Augenmerk hauptsächlich auf die ethische Dimension des Habitus und damit genau auf die Stelle, die für die *illusio* eines Feldes

logien à la Merleau-Ponty näher als bewusstseinsphilosophisch abgeleiteten Sozialphänomenologien à la Schütz oder Berger/Luckmann. Deshalb liegt es auch weniger nahe, als es auf einen ersten Blick scheinen könnte, das Konzept des Habitus mit der von Berger/Luckmann bezogenen Theorie der Habitualisierung zu ergänzen (vgl. exempl. Knoblauch 2003: 187ff.).

30 Meines Wissens ist dieser Zusammenhang von primärer libido, Übertragung der primären libidinösen Bindung auf soziale Handlungsfelder und Identifikationspersonen sowie rituellem mimetischen Lernen in sozialen Feldern noch nicht hinreichend erforscht. Bourdieu gibt lediglich wichtige Hinweise, die zuweilen ergänzt wurden, aber nicht zu einer systematischen Theoriebildung geführt haben. Neben Bourdieus Verweis auf die Psychoanalyse als soziologischer Kooperationsdisziplin scheint eine Theorie mimetischen Lernens ebenso fruchtbar wie ergänzungsbedürftig durch Anleihen bei sozial-kognitiven Theorien des Modelllernens, die eine genauere Erfassung der relevanten Merkmale für geeignete Modelle bereitstellen könnten.

bedeutsam ist. In der Pädagogik des Boxens, die er analysiert, sind ethische Dimensionen implizit – und dies in der Form der körperlichen Einübung: „eine individuelle Arbeitsmoral, gegenseitiger Respekt, physischer Mut und eine vom ‚Glauben an den heiligen Charakter seit jeher bestehender Regeln‘ (Max Weber) genährte Bescheidenheit“ (Wacquant 2003: 129). Wie genau die *eidetischen* Inhalte auch gefüllt sind, so ist es doch die ethische Dimension eines feldspezifischen Habitus, die die *illusio* als den unbedingten Glauben an Sinn und Wert des sozialen Spiels begründet. Die *illusio* erscheint mithin als Dimension des feldspezifischen Habitus, als inkorporierte und libidinöse Anerkennung des je geltenden *nomos* und damit auch als Verkenntung der Arbitrarität, Willkür und auch Veränderbarkeit der jeweiligen *Satzung*.

Über den unbedingten Glauben an das Spiel hinaus umfasst der feldspezifische Habitus als *eidōs* zudem die selbstverständlichen Weltansichten und Überzeugungen, die das Fundament der sozialen Praxis bilden. Diese Selbstverständlichkeiten sind die unreflektierten *historischen a priori* der sozialen Praxis, die blinden Flecken und Verdrängungen, deren Aufklärung die Soziologie zur Aufgabe hat. Kurzum: Sie bilden die feldspezifische *doxa*. *Nomos*, *illusio*, *doxa*, *feldspezifisches Kapital* und der *eidōs* und *ethos* umfassende feldspezifische Habitus bilden zwar notwendige Grenzsteine des sozialen Feldes, sie reichen zur Abgrenzung vom Umfeld und von anderen Feldern jedoch noch nicht hin. Offen bleibt schließlich noch die akteurstheoretisch wichtige Frage, welche Akteure denn zu welchem Feld gehören und welche nicht.

Exkurs: Das Feld und seine Akteure

Einen ersten Weg zur Beantwortung der Frage, wer zu einem Feld gehört und wer nicht, liefern schon die vorangehend eingeführten Begriffe von *nomos*, *illusio*, *doxa* und *eidōs/ethos*. Akteure, deren habituelle Dispositionen hinreichend zu einem Feld passen und die im Verlauf einer feldinternen Sozialisation den feldspezifischen Habitus verinnerlicht und durch Anerkennung von *nomos* und *doxa* die entsprechende *illusio* entwickelt haben, gehören zum Feld. Nun reicht dieses Kriterium allerdings nicht hin, sondern stellt lediglich eine notwendige Bedingung dar, die die *Sinn Grenzen* sozialer Felder absteckt. Es ist ja durchaus vorstellbar, dass Akteure in einem Feld sozialisiert sind, aber dennoch nicht zu dem Netzwerk der Akteure gehören, die die Struktur des Feldes definieren und die feldinternen Kämpfe austragen. Gleichermäßen kann es sein, dass Akteure von den anerkannten Akteuren eines Feldes einfach nicht als zugehörig zum Feld behandelt werden. Dies ist vor allem für den Fall von Autodidakten wahrscheinlich, da Felder als professionalisierte Räume sozialer Praxis konstruiert sind, die auf der historisch etablierten Unterscheidung von Spezialisten

und Laien ruhen. Im Falle des Feldes der Religion ist der Stellenwert der Spezialisten und der Institutionen, die professionalisierte Spezialisten regelmäßig hervorbringen, kenntlich geworden (vgl. Kap. 3.5). Heißt das aber im Gegenzug, dass nur professionalisierte und als solche auch kenntliche Akteure zum Feld gehören? Also dass die Feldzugehörigkeit sich an Titeln, Berufen und anderen Symbolen der *legitimen* Repräsentation eines Feldes festmachen lässt? Dies würde auf eine *Rollentheorie* hinauslaufen, die nur Akteure als feldzugehörig behandeln ließe, die institutionalisierte Professionsrollen innehaben. Dann wäre es aber beispielsweise unmöglich, den institutionell nicht angeschlossenen, aber von Kollegen anerkannten Privatgelehrten mit hohem Privatvermögen dem wissenschaftlichen Feld zuzurechnen, da er zwar Beachtenswertes publiziert, aber keine institutionell eingrenzende Professionsrolle einnimmt. Problematisch erscheinen somit die Prozesse der Zurechnung von Akteuren zu einem Feld durch andere Akteure des Feldes.

Problematisch ist dies für die Feldtheorie deshalb, weil Bourdieu soziale Felder als Netzwerke von Akteurspositionen definiert, deren objektive Relationen durch unterschiedliche Kapitalverfügbarkeiten definiert sind und die Struktur des Feldes konstituieren (vgl. Bourdieu 1998a: 20f.). Diese ‚akteurstheoretische‘ Definition macht es erforderlich, auch die Grenzen des Feldes über die oben angegeben ‚Sinn Grenzen‘ (nomos, illusio) hinaus anzugeben.³¹ Bourdieu schlägt scheinbar aufgrund vergleichbarer Probleme ein sehr schwaches Kriterium zur Bestimmung der Feldzugehörigkeit vor:

„Man kann von einer Institution, einer Person, einem Akteur sagen, daß sie in einem Feld existieren, wenn sie auf dieses einwirken.“ (Bourdieu 2001d: 33)

Wenn es um die Bedingungen geht, die ein Akteur erfüllen muss, um im Feld anerkannt zu werden, verweist Bourdieu auf Eigenschaften, „die erforderlich sind, um im Feld Wirkungen zu entfalten“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 139). Primär geht es dann bei der Analyse der (kulturellen) Felder nicht darum, *was* z.B. Kunst, Wissenschaft usw. ist, sondern *wer* als Künstler, Wissenschaftler, Politiker anerkannt werden kann (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 130). Diese Fragen lassen sich nicht in jeder Richtung auseinanderhalten, da man schließlich wissen muss, *was* als Kunst, Wissenschaft, Politik gilt, um zu wissen, *wer* Künstler, Wissenschaftler usw. ist. Umgekehrt funktioniert die analytische Trennung unproblematisch, da die Bestimmung eines Textes als Literatur oder Wissenschaft möglich ist, ohne angeben zu müssen, *wer* ein Wissenschaftler ist. Es sei denn, man begnügt sich bei der Beantwortung der Frage damit, zu sagen,

31 Natürlich sind auch Klassifizierungen von Akteuren ‚Sinn Grenzen‘, allerdings keine, die eindeutige Grenzen der sozialen Praktiken markieren, sondern der als feldzugehörig erachteten Akteure.

dass ein Wissenschaftler jemand ist, der wissenschaftliche Texte produziert oder dass ein Schriftsteller jemand ist, der literarische Texte produziert usw. Bourdieu fragt dennoch vor allem nach den Eigenschaften von Akteuren, wenn er zu Recht darauf aufmerksam macht, dass die konkreten Kriterien historische variabel und empirisch zu erarbeiten sind:

„Wir tun das zum Beispiel, wenn wir sagen, X oder Y ist kein Soziologe, oder kein *richtiger* Soziologe, also keiner, der den Anforderungen entspricht, die im Grundgesetz des Feldes, wie wir es sehen, niedergelegt sind. Solche Bemühungen um die Durchsetzung und Anerkennung eines bestimmten Kompetenz- und Zugehörigkeitskriteriums können je nach Konjunktur mehr oder weniger erfolgreich sein. Daher lassen sich die Grenzen eines Feldes nur durch eine empirische Untersuchung bestimmen.“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 130f.)

Theoretisch bleibt dann aber die empirische Beobachtung unkontrolliert, und man weiß nicht, ob primär nach Eigenschaften von kulturellen Produkten oder von Produzenten zu fragen ist. Das Kriterium, das Bourdieu für die Zurechnung von Akteuren anführt, gibt darüber keine Auskunft und erscheint zudem viel zu unscharf, weil schließlich auch feldexterne Akteure Effekte im Feld haben und dennoch im Rahmen der Feldtheorie nicht als Akteure des Feldes behandelt werden. So wirken schließlich jeweils die Kosumenten auf das Feld ein, wenn ihre Erwartungen und Rezeptionsweisen die Struktur des Feldes mitdefinieren. Gleichermaßen wirkt Politik durch entsprechende Gesetzgebungen auf die Felder kultureller oder ökonomischer Produktion ein, ohne dadurch zu einem Akteur der betreffenden Felder zu werden usw.

Solche Nachfragen werfen das *Konstitutionsproblem* und damit auch das *Transformationsproblem* der Felder in Analogie des Henne/Ei – Problems auf: Wer oder was ist zuerst gegeben, der literarische/wissenschaftliche usw. Text oder der Schriftsteller/Wissenschaftler usw. Und man gerät mit derartigen Fragen durchaus in Beantwortungsprobleme, da beides natürlich notwendig ist. Der Schriftsteller, der Literatur produziert, und Literatur, die es erlaubt, eine Person als Schriftsteller zu bezeichnen. Es bleibt dennoch problematisch, ob ein Schriftsteller durch die Produktion einer bestimmten Textgattung als solcher anerkannt wird oder ob ein Text aufgrund seines Autors als beispielsweise literarischer anerkannt wird. Beides ist denkbar und historisch plausibel. Augenfällig ist an Bourdieus Kriterien jedoch, dass sie die Grenzproblematik tendenziell einseitig auf Akteursdispositionen beziehen und die (möglicherweise) eigenständige Logik von Zurechnungsprozessen z.B. kultureller Produkte vernachlässigt. In der Logik der Theorie der Felder definieren die Eigenschaften der Akteure noch die Anerkennung ihrer kulturellen Produkte im Feld. Verfügen sie über die historisch etablierten und legitimierten Fähigkeiten und Dispositionen, so ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass sie im Feld als zugehörig anerkannt werden. Hinsichtlich des *Transformationsproblems* erscheint es dann

schwierig, verständlich zu machen, wie Akteure, die den *etablierten* Anforderungen des Feldes nicht entsprechen, als Neulinge und Häretiker im Feld Anerkennung finden können.³² Worauf also beruhen die Möglichkeiten für Neulinge und zudem für häretische Neulinge überhaupt, einen Fuß ins Feld zu bekommen? Hinsichtlich des *Konstitutionsproblems* stellt sich zudem die Frage, wie ein Akteur über feldspezifische Eigenschaften verfügen kann, bevor sich das Feld autonomisiert hat.

Wie sich solche Theorieprobleme vermeiden ließen, lässt sich exemplarisch an Webers Konzept der Wertsphären in der Lesart und Systematisierung durch Schluchter (Schluchter 1998) und Luhmanns Konzept gesellschaftlicher Funktionssysteme vorführen. Im Fall von Weber treten die benannten Probleme in dieser Form nicht auf, da er die Definition der Wertsphären nicht an spezifische Akteure bindet, sondern an die Entfaltung und Rationalisierung bestimmter *Wertbereiche* als ideeller Ordnungen, deren Aktualisierung dann erst an Akteure gebunden wird, die ihre materiell interessierten Handlungen von den Ideen der Wertsphäre orientieren lassen. Sie definieren jedoch nicht die Sphäre selbst, sondern eine korrespondierende *Lebensordnung* (vgl. Schluchter 1998: 96ff.).

Eine weitere Theorieoption, die das Akteursproblem zur Definition ausdifferenzierter sozialer Bereiche unterläuft, bietet Luhmanns Systemtheorie an. Funktionssysteme der modernen Gesellschaft sind bei ihm von vornherein reine Kommunikationssysteme – wie alle sozialen Systeme nur aus Kommunikationen bestehen (vgl. Luhmann 1984: 191ff. und Göbel 2000: 79ff.) –, in denen Kommunikationen vermittelt durch *Programme* und *symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien* einem *Code* zugeordnet werden, der die Grenze zu anderen Funktionssystemen systematisch und mit Ausschließlichkeit bestimmt (vgl. Luhmann 1997: 332ff. und 743ff.). Wissenschaftliche Kommunikation wird dann beispielsweise nach historisch variablen Programmen (Theorien/Methoden) den Werten wahr/falsch zugeordnet, politische Kommunikation mit den Programmen der Parteien den Werten Macht/Keine Macht; rechtliche Kommunikation mit der gesetzlichen Programmierung recht/unrecht; künstlerische Kommunikation schön/hässlich usw. Die Zurechnung von Kommunikationen zu einem System erfolgt durch ihre entsprechende *Form*, die historisch variabel definiert ist.

Sowohl bei Weber als auch bei Luhmann stellt sich das Problem der Zuordnung von Akteuren zu einem sinnhaft abgegrenzten sozialen Handlungs- bzw. Kommunikationsbereich in dieser Form nicht, da hier deutlich auf sinnhaft spezifisch wertorientierte Handlungen (Weber) bzw. spezifische codeorientierte Kommunikationen (Luhmann) abgestellt wird und nicht oder zumindest nicht primär auf Eigenschaften (*Habitus*) der Produ-

32 „Wobei gerade solche Leute oft Merkmale aufweisen, mit denen sie dort eigentlich gar nicht sein dürften, mit denen sie von Vornherein hätten eliminiert werden müssen.“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 130)

zenten. Und damit scheint in beiden Theorien eines der Grundprinzipien theoretischer Begriffsbildung erreicht, das Bourdieu für die Soziologie beansprucht: Die Konstruktion sozialer Phänomene wird von den Merkmals-eigenschaften individueller Akteure abgekoppelt und auf genuin soziale Prozesse wie soziale Handlung und Kommunikation bezogen. Für die Handlung lässt sich bei Weber dann die Orientierung an einer Wertsphäre behaupten, für den Akteur Zugehörigkeit zu einer Lebensordnung. Die Lebensordnungen aktualisieren selektiv die prinzipiell umfassendere Wertsphäre inhaltlich.³³

Man muss nun nicht in die Details der beiden Theorien gehen, um die Stoßrichtung der Konzepte mit Blick auf Bourdieus Theorie sozialer Felder auszuwerten. Beide Ansätze rücken die Frage ins Zentrum, wie Handlungen oder Kommunikationen auf eine Wertsphäre oder ein Funktionssystem bezogen werden und nicht die Frage danach, welche Eigenschaften ein Akteur haben muss, um einem Feld zugehören zu können. Dass Bourdieu die Kriterien der Zurechnung so dominant an den Akteur und seine Eigenschaften bindet, wie es in den eingangs angeführten Zitaten zum Ausdruck kommt, kann durchaus verwundern, weil Bourdieu in seinen Studien doch ganz ähnlich wie Schluchter mit Weber (Sinnorientierung) oder Luhmann (Codes und Programme) zunächst danach fragt, *wie* die Zurechnung eines Akteurs zu einem Feld historisch spezifisch erfolgt. Für die abstrakte Erarbeitung der Logik solcher Zurechnungsprozesse können die Kriterien zudem deutlich schärfer gefasst werden, als Bourdieu es selbst mit dem Verweis auf die *Wirkungen* getan hat, *die ein Akteur im Feld hat*.

Am Beispiel kultureller Felder lässt sich für die *Logik* der Zurechnungsprozesse zunächst beobachten, dass das feldspezifische Kapital als eine je besondere Ausprägung *symbolischen Kapitals* konstruiert wird. Symbolisches Kapital ist aber in der Theorie der Praxis nichts anderes als das Ergebnis eines Zurechnungsprozesses: Die Akteure eines Feldes erkennen andere Akteure als Akteure des Feldes an oder nicht. Darüber hinaus variiert der Grad der Anerkennung, so dass das symbolische Kapital jeweils sozial ungleich verteilt ist und je nach Verfügbarkeit die Position des Akteurs im Feld definiert. Die Frage nach der Zurechnung symbolischen Kapitals lautet dann: Aufgrund welcher Kriterien wird wer zu einem

33 So formuliert Schluchter: „Freilich reicht dies noch nicht aus, um die Dynamik der Interessen in *bestimmte* Bahnen zu lenken. Dazu bedarf es vielmehr der Mittel und Wege, die zeigen, *wie* die durch das Weltbild ausgezeichneten Glücks- und Heilsgüter zu erreichen sind. Erst die Institutionalisierung eines Weltbildes entscheidet darüber, welche symbolisch vorgestellten Möglichkeiten selektiv genutzt und wie dadurch Antriebe des Handelns gerichtet werden. Nicht auf die theologischen Lehren, sondern auf die durch eine religiöse Lebensordnung gestifteten ‚psychologischen und pragmatischen‘ Zusammenhänge kommt es Weber bekanntlich in seiner Religionssoziologie an. Lebensordnungen sind deshalb gewissermaßen Mittler zwischen Ideen und Interessen und insofern durch eine doppelte Kontingenz, aber auch durch eine doppelte Selektivität gekennzeichnet.“ (Schluchter 1998: 90)

soziohistorischen Zeitpunkt in einem sozialen Feld anerkannt? Die Antwort lautet aber zunächst nicht wie bei Bourdieu: ‚Derjenige, der habituell im Verbund mit der feldspezifischen *illusio* und dem feldspezifischen *nomos* am besten passt‘, sondern zunächst: ‚Derjenige, in dessen Kulturprodukten die Regeln erfüllt sind, die für die bereits im Feld oder in der Konstitutionsphase des Feldes etablierten Akteure zu dieser Zeit gelten‘; zumindest müssen die Regeln hinreichend erfüllt sein, um zu interessieren oder auch zu provozieren.

Auch wenn die Art und Weise, in der ein Akteur die betreffenden Regeln erfüllt oder mit ihnen bricht, wiederum habituell (mit-)begründet ist, so findet sich bei Bourdieu dennoch kein simpler Automatismus, der die Positionierungen, die jemand im Feld in seinen Produkten hervorbringt, allein aus seinem Habitus erklärbar macht. Bourdieu geht vielmehr davon aus, dass die Habitus im Verbund mit den Machtstrukturen des Feldes auf einen Raum der Positionierungen treffen, den er als *Raum des Möglichen* beschreibt. Anders formuliert: Die bestehenden kulturellen Formen des jeweiligen Feldes begrenzen den Raum des Möglichen; und der Habitus des Akteurs entscheidet lediglich darüber, welche der Möglichkeiten er tendenziell aktualisiert oder modifiziert:

„Die Beziehung zwischen Positionen und Positionierungen ist alles andere als mechanisch. Zwischen sie schiebt sich gewissermaßen der Raum des Möglichen, das heißt der Raum vollzogener Positionierungen, wie ihn die Wahrnehmungskategorien eines bestimmten Habitus erfassen, nämlich als Raum, der von Positionierungen strukturiert und ausgefüllt ist, die sich hier als objektive Möglichkeiten, als ‚machbar‘ abzeichnen: ‚Bewegungen‘, die man ins Leben rufen, Zeitschriften, die man gründen, Gegner, die man bekämpfen, Positionierungen, die man ‚hinter sich lassen‘ kann usw. Der Raum des Möglichen deckt die vorhandenen Dispositionen auf.“ (Bourdieu 1999: 371)

Auch wenn Bourdieu im Zitat sein Augenmerk am Ende doch wieder auf die Habitusdispositionen lenkt – er führt weitere Überlegungen an, wie verschiedene Räume des Möglichen bei identischen Habitus unterschiedliche Dispositionen wachrufen könnten –, so lässt sich doch sehen, wie man sich die Wahrnehmung (das Erkennen) und die Anerkennung von Akteuren im Feld vorzustellen hat: Erkennt und anerkannt werden zunächst die Positionierungen, und auf der habituellen Ebene entscheidet sich die Bewertung der Positionierungen. Letztere kann dann wiederum nicht beliebig gegen die Regeln des Feldes erfolgen, sondern muss für die anderen Akteure erkennbar und auch aner kennbar sein.³⁴

34 So kann man das folgende Beispiel zumindest auch lesen: „Wenn sie einen Mathematiker ausstechen wollen, muß es mathematisch gemacht werden, durch einen Beweis oder eine Widerlegung. Natürlich gibt es immer auch die Möglichkeit, daß ein römischer Soldat einen Mathematiker köpft, aber das ist ein ‚Kategorienfehler‘, wie die Philosophen sagen. Pascal sah darin einen

Mit Blick auf das *Transformationsproblem* bedeutet das, dass die Abweichungen, die durch neue Habitus in ein (kulturelles) Feld gelangen, hinreichend an den Regeln des Feldes orientiert sein müssen. Und wenn man diese Logik für das *Konstitutionsproblem* auslegt, bedeutet sie, dass auch in diesem Fall vor der Autonomisierung des Feldes entsprechende Praktiken schon vorhanden sein müssen, die nach Regeln ablaufen, die die Konstitution des Feldes zunächst befördern und nach Abschluss der Konstitutionsphase beständig modifiziert werden. So gibt es vor der Konstitution des relativ autonomen Feldes der Kunst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (vgl. Kap. 4.3) schon lange Formen der Kunstproduktion, also zum Beispiel Bilder, fiktionale Texte, Musik und deren Unterteilungen.³⁵ Die Formen der Kulturprodukte wechseln ja zum Beispiel nicht unmittelbar im Anschluss an die Auflösung des Mäzenatentums, sondern modifizieren sich langsam mit dem Aufkommen neuer, autonomer Kriterien der Kunstproduktion.³⁶

An diese ausdifferenzierten Bereiche sozialer Praktiken können dann wiederum habituelle Erwartungen geknüpft werden. Dies führt Bourdieu in den *Regeln der Kunst* am Beispiel der Bohème vor, die als Vorbild für die Figur und den Lebensstil des autonomen Künstlers, letztlich für seinen Habitus, gewirkt haben (vgl. Bourdieu 1999: 93ff.). In der Konstitutionsphase eines Feldes, in der verdichtete Erwartungen an den Habitus der Akteure noch nicht bestehen sowie die Spielregeln zunächst ihre erste Gestalt annehmen, hängen die jeweiligen Praktiken zwar vom Raum des Möglichen ab, die Dispositionen, die sie wachrufen, sind aber noch keine des später autonomen Feldes:

„Nachdem die Beschaffenheit des intellektuellen Feldes in seiner Konstituierungsphase dargelegt wurde – jener heroischen Periode, in der die Prinzipien der Autonomie, die sich in der Folge in objektive, der Logik des Feldes immanente Mechanismen umwandeln werden, zu einem Großteil noch auf Dispositionen und Handlungen der Akteure beruhen –, soll im folgenden ein Modell des *Zustands* des literarischen Feldes entworfen werden, der sich in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts herstellt.“ (Bourdieu 1999: 187)

Solche Mechanismen, die die Eigenlogik relativ autonomer Felder auf Dauer stellen, können dann je nach Feld verschieden ausgeprägt und ver-

Akt der Tyrannei, die darin besteht, in einer Ordnung eine Macht zu benutzen, die einer anderen angehört.“ (Bourdieu 1998o: 28)

35 Bourdieu beobachtet bspw. die Gliederung der Literatur am Beispiel von Gattungen, die wiederum auf das jeweilige Publikum bezogen werden können (vgl. Bourdieu 1999: 187ff.).

36 Beispielsweise hat ein Renaissancemaler wie Giotto di Bondone als Wegbereiter moderner, diesseitsorientierter Kunst nicht aufgehört, religiöse Motive zu verwenden. Er hat aber die Motive aus der *bedeutungsperspektivischen* Darstellungsweise herausgelöst und im Ansatz eine perspektivische Darstellung entwickelt.

bindlich sein. Vorgreifend kann zwischen Feldern unterschieden werden, in denen die Anerkennungsmechanismen für Akteure stark institutionalisiert sind oder eben kaum institutionalisiert sind. Ein Beispiel für ein Feld mit hohem Institutionalierungsgrad ist das juristische, in dem Akteure eine festgelegte Ausbildung erfolgreich absolvieren müssen, die in entsprechenden Titeln objektiviert ist (vgl. Kap. 4.4.1). Einen vergleichsweise niedrigen Institutionalierungsgrad hat das Feld der Kunst, in dem die Zugehörigkeit durch Anerkennung im Verbund mit den aktuellen Spielregeln selbst Gegenstand fortwährender Kämpfe ist (vgl. Kap. 4.3). Es gibt keine vergleichbar obligatorische Ausbildung, die in Form von Titeln dauerhaft zu symbolischem Kapital transformiert werden könnte. Es besteht vielmehr mit dem Kunsthandel, der Kunstkritik und dem Ausstellungswesen eine institutionelle Infrastruktur, die maßgeblich über die Verteilung des künstlerischen Kapitals verfügt.

Zwischen den Extremen einer starken oder niedrigen Institutionalisierung der Mechanismen der Zurechnung liegen Felder, in denen zwei Sorten von Kapital nebeneinander bestehen, die die Positionen im Feld auf unterschiedlichen Wegen zuweisen. Als Beispiel kann die Wissenschaft dienen, in der einerseits ein rein symbolisches Kapital der Anerkennung wissenschaftlicher Leistungen vorherrscht, das nur durch das Erkennen und Anerkennen wissenschaftlicher Arbeiten verteilt wird und dem Akteur dadurch seine Position im Feld verschafft (vgl. Bourdieu 1998o: 31ff.). Daneben besteht ein institutionelles (wissenschaftliches) Kapital, über das Akteure verfügen, die zentrale Positionen in wichtigen Institutionen des wissenschaftlichen Feldes innehaben (beispielsweise Redaktionsposten bei wichtigen Zeitschriften; Mitgliedschaften in Gremien, die über Mittelverteilungen und Forschungsförderung entscheiden usw.). Den Unterschied kann man dadurch verdeutlichen, dass für die Akkumulation institutionellen Kapitals im wissenschaftlichen Feld Titel, also Formen institutionalisierten kulturellen Kapitals, notwendig sind. Für das symbolische Kapital ist dies nicht in gleichem Maße notwendig, da denkbar bleibt, dass ein Autodidakt wissenschaftliche Leistungen vollbringt, die ihm im Feld die entsprechende Anerkennung verschaffen – denkbar ist dies, auch wenn solche Karrieren nicht sehr wahrscheinlich sind.

Die Pointe der Betonung einer solchen Zurechnungslogik liegt nun darin, dass man mit den Mitteln der Theorie der Praxis darauf verwiesen ist, neben den habituellen Dispositionen und ihrer Beziehung zu den objektiven Kräfteverhältnissen in den Feldern verstärkt zu untersuchen, *wie* zu historisch zu bestimmenden Zeiträumen in einem Feld Praktiken und Akteure zugerechnet und damit anerkannt werden. Wie müssen also vor allem Praktiken beschaffen sein, die hinreichend im Feld anschlussfähig sind, um ihre Produzenten als Akteure des Feldes anzuerkennen. Der feldzugehörige Akteur ist dann eine Resultante solcher Zurechnungsprozesse, die

durch institutionalisierte Absicherungen verwahrscheinlicht und damit auf Dauer gestellt werden können.

Durch eine solche Ergänzung der Theorie der Felder würde der Blick stärker auf die historisch variable *Typik* oder *Form* feldspezifischer Praktiken gerichtet.³⁷ Wenn sich soziale Felder durch spezifische soziale Praktiken (wissenschaftliche, politische, wirtschaftliche, künstlerische usw.) definieren lassen, dann wird die Grenzbestimmung sozialer Felder insofern weniger problematisch, als Felder *auch* als ein Zusammenhang sinnhaft aufeinander verweisender sozialer Praktiken, Handlungen und (kultureller) Produkte verstanden werden können, die andere Praktiken, Handlungen und Produkte ausschließen.

3.10 Geschichte und Soziologie

Die Diskussion der Problematik, Grenzen der Felder zu bestimmen, hat dazu geführt, die historische Dimension der Feldtheorie zu markieren. Damit bewegt sich die bisherige Diskussion, die die Feldtheorie vor allem in ihrem *genetischen Problembezug* und ihrer *methodologischen* Dimension beschrieben hat, auf den Übergang zu den materialen Studien der modernen Gesellschaft zu. Allerdings ist die disziplinäre Problematik von Soziologie und Geschichte voranzustellen, da mit ihr nicht nur eine begründete Entscheidung für eine historisch arbeitende Soziologie verbunden, sondern auch ein Teil des Konstruktionsweges der modernen sozialen Welt vorgezeichnet ist.

Die kontroverse Diskussion des Verhältnisses von Geschichtswissenschaft und Soziologie beschäftigt die beiden Disziplinen nahezu seit ihren Gründungsphasen. Die inhaltlichen wie auch teils methodischen Nähen haben stets dazu gezwungen, zu reflektieren, was eigentlich den Unterschied zwischen Soziologie und Geschichtswissenschaft ausmacht. Schließlich teilen sich beide Wissenschaften mit der umfassenden sozialen Welt einen Gegenstandsbereich. Sie konstruieren diesen allerdings zumeist mit unterschiedlichem Erkenntnisinteresse, aber nur teilweise mit unterschiedlichem methodischem Zugriff (vgl. Wehler 1972b: 13). Der Unterschied wurde lange Zeit und wird auch heute noch oftmals unreflektiert an einer Aufgabenteilung festgemacht, die Donald MacRae (Mac Rae 1957: 302) spöttisch auf die Formel zugespißt hat: „Sociology is history with the hard work left out; history is sociology with the brains left out.“ Der Soziologie wird dabei unterstellt, zumeist auf Basis unzureichender historischer Primärquellenanalysen, vorschnell aus einmaligen historischen Prozessen auf allgemeine soziologische Strukturansagen zu schließen. Um-

37 Aus ähnlichen Gründen, aber mit anderen Theorie- und Problembezügen, versucht Rainer Díaz-Bone zu zeigen, dass Bourdieus Theorie der Praxis diskurstheoretisch erweitert werden muss (vgl. Díaz-Bone 2004).

gekehrt wird der Geschichtswissenschaft vorgeworfen, die Liebe zum Detail in Detailversessenheit zu übertreiben und dabei nicht zu berücksichtigen, dass auch in das noch so rechtschaffene Primärquellenstudium theoretische Annahmen ragen, die dann im schlechtesten Fall gänzlich unreflektiert und damit unkontrolliert bleiben. Diese Einschätzung trifft allerdings nicht auf die Disziplinengeschichte insgesamt zu, da hier eine historisch arbeitende Soziologie und eine sozialwissenschaftlich arbeitende Geschichtswissenschaft schon vorausgesetzt werden. Beide sind aber entweder nicht durchgängig oder erst recht spät in den Disziplinengeschichten zu finden. Die Trennung und wechselseitige Abwertung der beiden Wissenschaften begründet Wehler in den 1970er Jahren, in denen die Debatte um das Verhältnis der Wissenschaften einen Höhepunkt hat, mit den historischen Bedingungen der Etablierung der Soziologie. Vor dem Hintergrund der ‚doppelten Revolution‘ Ende des 18. Jahrhunderts, einerseits der französischen und andererseits der industriellen Revolution Englands, tritt die Soziologie zunächst als „kritische Oppositionswissenschaft“ auf (vgl. Wehler 1972b: 12). Die Geschichtswissenschaft übernahm hingegen für das brüchig gewordene institutionelle Gefüge affirmative Funktionen. Die Entwicklung der beiden Disziplinen sieht Wehler dann als Kontinuierung dieser begründenden Spaltung:

„Dieser prinzipielle Gegensatz ihrer Entstehungszeit haftet bis heute dem Verhältnis beider Wissenschaften an. Auch im 20. Jahrhundert blieb der Unterschied lange noch genauso scharf markiert – er wurde durch den Methodenstreit der Neokantianer, die ihren Späthistorismus gegen die Naturwissenschaften und den westeuropäischen Positivismus verteidigten, vielleicht sogar noch zugespitzt.“ (Wehler 1972b: 13)

Dem entsprechen die Beobachtung einer weitreichenden Enthistorisierung der Sozial- und Geisteswissenschaften und eine damit verbundene Isolation der Geschichtswissenschaft, die wiederum in den 1970er Jahren als Krise der Historie als strenge Wissenschaft kommuniziert wird (vgl. Koselleck 1976: 17ff.)). Die Enthistorisierung, insbesondere die der Soziologie, betrifft dann allerdings zunächst nicht die erste Klassikergeneration des Fachs. Das Interesse an langfristigen sozialen Prozessen findet sich bei Durkheim und Weber, die beide eine historische vergleichende Methode für Soziologie umgesetzt haben, wie auch bei ihren Zeitgenossen Tönnies und Simmel sowie den disziplinären Wegbereitern wie Comte, Spencer und Marx. Ein Zurückweichen dieser dominant historischen Orientierung tritt erst mit einem verstärkten Interesse an Systematisierung und Theoretisierung der soziologischen Wissensbestände wie auch einer verstärkten quantitativ empirischen Forschung ein. Dies gilt wiederum weniger für die europäische Soziologie als vielmehr für die nordamerikanische (vgl. Tilly 1972: 97), die durch die auch intellektuell grausame Zäsur des Zweiten Weltkriegs dominant die europäische Fachentwicklung beeinflusst hat.

Ohne auf die Unterschiede der einzelnen nationalen wissenschaftlichen Felder an dieser Stelle einzugehen, lässt sich aber wohl die These verteidigen, dass zunächst nach dem zweiten Weltkrieg die strukturanalytisch arbeitende Soziologie durchgesetzt wird und Talcott Parsons sich gleichsam als Feldherr inthronisieren konnte. Von der Dominanz Parsons' auch für die französische Soziologie und den Problemen, sich gegen diese Orthodoxy zu stellen, berichtet Bourdieu in seiner Selbstanalyse:

„Die amerikanische Soziologie hatte als Folge der Wirkung ihres kapitulinischen Dreigestirns Parsons, Merton und Lazarsfeld in den Sozialwissenschaften eine Unzahl von Verstümmelungen und Verzerrungen vorgenommen, die es galt, durch eine, wie mir schien, unumgängliche Rückbesinnung auf die Schriften Durkheims oder Webers ungeschehen zu machen, deren beider Werk von Parsons vereinnahmt und entstellt worden war (vor allem schien es mir nötig, Weber neu zu überdenken, um ihn von der neokantianischen Verkleidung zu befreien, in die ihn Aron, sein Wegbereiter in Frankreich, gesteckt hatte).“ (Bourdieu 2002: 82)

Damit ist sicherlich auch gemeint, dass die Klassiker durch Parsons von ihren genuin historisch angelegten Erkenntnisinteressen und Erkenntnisrichtungen entkleidet wurden, wie Dreitzel (vgl. Dreitzel 1972: 39) vermerkt. Eine insgesamt verstärkte Hinwendung zu historischen Fragen und Arbeitsweisen wird dann kurz darauf im Zuge der Modernisierungsforschung beobachtet, die vornehmlich für die Diagnose und Therapie der sogenannten Dritte-Welt-Länder lange Zeiträume der Entwicklung der westlichen modernen Gesellschaften heranzieht (vgl. Tilly 1972: 97). In diesem Zuge nimmt sich dann auch die strukturfunktionalistische Systemtheorie der historischen Perspektive an, allerdings nicht mit den Mitteln genuin geschichtswissenschaftlicher Forschung, sondern mit Hilfe einer Theorie der Evolution sozialer Systeme, die historisches Material zwar sortiert, aber selbst nicht mehr historisch zu informieren ist und zudem mit teleologisch geschichtsphilosophischer Tendenz Geschichte als Entfaltung der funktional spezifizierten Anpassungsleistungen im Ausgang von den westeuropäischen Entwicklungen beschreibt (vgl. Parsons 1972). Dies erfolgt, ohne eigentliche Kriterien dafür anbieten zu können, was es denn heißt, dass ein soziales System eine Adaptationsleistung erhöht hat und wie es die Notwendigkeit dafür überhaupt erkennen könnte. Es sei denn, man gibt sich damit zufrieden, das später Erreichte ganz im Sinne europäischen Fortschrittsdenkens des 19. Jahrhunderts auch für das Bessere zu halten. Für die gegenwärtige Soziologie scheint der Bezug zur historischen Forschung vor allem für die gesellschaftstheoretisch arbeitende Soziologie durchgängig gegeben zu sein. Das Verhältnis der beiden Disziplinen bleibt dabei im klassischen Sinne aufgeteilt: Der Soziologie wird die Entwicklung von Strukturmodellen und bestenfalls die Formulierung von Theorien der Strukturänderung zugewiesen, verstanden als allgemeine evolutions-

theoretische Modelle, die den geschichtsphilosophischen Zug allerdings ablegen konnten (vgl. Luhmann 1997: 569ff.). Eine starke geschichtswissenschaftliche Forschung im Dienste soziologischer Theorien findet sich aktuell mit den kritisch sich mit Parsons gegen Parsons etabliert habenden Neofunktionalisten um Alexander und Colomy. Die in diesem Umkreis entstehenden Detailanalysen historischer Prozesse, die Modelle des von Interessengruppen gesteuerten sozialen Wandels bevorzugen, finden jedoch scharfe Kritiker, die monieren, dass so Soziologie als Soziologie aufgegeben würde, da sie vor lauter historischer Details nicht mehr zur Generalisierung des Wissens und damit zu Theoriebildung zurück findet (vgl. Schimank 1996: 239).

Auf Seiten der Geschichtswissenschaft wird in der Abkehr von einem Historismus, der die Einmaligkeit historischer Abläufe untersucht und auch oft auf Individualentscheidungen zurechnet, im 20. Jahrhundert verstärkt auf sozialwissenschaftliche und insbesondere soziologische Theoriemodelle und Methoden zurückgegriffen. Einen Prozess, den Eric Hobsbawm kürzlich nochmals als „Anti-Ranke-Reaktion“ (2004) bezeichnet hat, in der der eher naive Glaube an die Erklärung der Geschichte durch die Narration einer sich selbst in verfügbaren Dokumenten darbietenden objektiven Realität durch die Einsicht in den konstruktiven Charakter der an die historischen Abläufe herangetragenen Fragen und Problemstellungen weichen musste (vgl. Hobsbawm 2004: 14 und Hobsbawm 1976: 139). Insgesamt verbunden war damit zudem die Ablösung einer nationalstaatlichen, politischen wie religiösen Geschichte durch eine sozio-ökonomische, die Abkehr von einer reinen Ideengeschichte und die damit verbundene Hinwendung zu sozialen und materialistischen Erklärungsprinzipien (vgl. Hobsbawm 1976: 141).

Dieser Prozess lässt sich als Trend anscheinend in dieser Allgemeinheit für die Entwicklung der Geschichtswissenschaften behaupten, auch wenn die Arten und Weisen je nach nationaler Tradition voneinander abweichen. So sind es beispielsweise in Deutschland die Deutsche Historische Schule der Nationalökonomie und der Marxismus (vgl. Hobsbawm 1976: 143) und in Frankreich die Orientierung an der Durkheim-Schule durch die Gründer der *Annales*-Geschichtsschreibung, die auf sozialwissenschaftliche Fragestellungen und Methoden orientieren. In Deutschland lässt sich die Abkehr vom Historismus am Streit der Nationalökonomenschmoller und Menger und in der Folge an Max Webers harscher Kritik am Historismus der historischen Schule, vor allem im Aufsatz gegen Roscher und Knies beobachten (vgl. Rossi 1987: 20ff.). Bei der französischen Bewegung handelt es sich um einen Autonomiekampf der Geschichtswissenschaft gegenüber den Sozialwissenschaften, die, wie die Durkheim-Schule mit ihrer historisch-vergleichenden Methode, die Historie lediglich als Ergänzungswissenschaft verstanden und verarbeitet hat. Wiederum gemeinsam sind dann die weiteren Entwicklungen der institutionell auto-

nomen Geschichtswissenschaft im Bereich der Sozial- und Wirtschaftsge-
schichte, die darauf verpflichten, sozialwissenschaftliche Methoden ge-
genüber originär historischen zu integrieren. Gemeint ist damit vor allem
eine *quantitative Geschichte*, die zur Erklärung der sozialen und wirt-
schaftlichen Entwicklungen hauptsächlich auf die Auswertung von Statis-
tiken zurückgreift (vgl. Kocka 1972). Die Entwicklung kann mithin auch
als ein sukzessives Überwiegen der *Strukturgeschichte* gegenüber der *Er-
eignisgeschichte* beschrieben werden.

Für Bourdieus Diskussion des Verhältnisses der beiden Fächer ist zu-
nächst die französische Geschichtsschreibung maßgeblich, auch wenn er,
wie fast immer im Rahmen seines Werkes, seine Arbeiten an Weber rück-
bindet. Dennoch war die Debatte zwischen den Durkheimianern und den
Forschern der *Annales* für Frankreich, und nicht nur für Frankreich, prä-
gend. Die beiden Disziplinen Soziologie und Geschichtswissenschaft wur-
den woanders kaum so sehr angenähert wie im französischen wissen-
schaftlichen Feld – vielleicht noch in Deutschland mit der *Geschichte als
historischer Sozialwissenschaft*. Gegenüber einem gemeinsamen Gegner,
der *histoire historisante*, entwickelte sich zwischen der Durkheim-Schule
und Marc Bloch und Lucien Febvre, den Begründern der Zeitschrift *Anna-
les d'histoire économique et sociale*, eine eher asymmetrische Komplizen-
schaft (vgl. Craig 1981: 298ff.). Die frühe *Annales*-Schule positionierte
sich in der Position des Häretikers beständig mit und gegen die Durkheim-
Schule, während diese umgekehrt die *Annales* mit Sympathie, aber den-
noch weitgehend desinteressiert bzw. immer noch als Ergänzungswissen-
schaft beobachtete. Die späteren Entwicklungen einer *nouvelle histoire*
nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich allerdings weitgehend von dem
Erbe der Durkheim-Schule abgesetzt und die *Annales* stärker in Richtung
der Erforschung der symbolisch-kulturellen Dimension sozialen Lebens
orientiert. Zunächst im Rahmen der *Mentalitätsgeschichte*, dann in stärkerer
Anbindung an ethnologische und neuere kultursoziologische For-
schungsmethoden und Theorien. Und diese Anbindung an Ethnologie und
Kultursoziologie, einer Art *historischer Anthropologie*, schließt in Frank-
reich explizit auch an die bildungs- und kultursoziologischen Studien
Bourdieu der 1960er und 1970er Jahre an (vgl. Raphael 1994: 386f.). Ne-
ben Analysen einer *longue durée* vor allem der Sozial- und Wirtschaftsge-
schichte treten nun auch Analysen der kulturell-symbolischen Diskontinui-
täten und im Vergleich zu den traditionellen *Annales* marginale Themen,
wie „Marginalität, Volkskultur, Medizingeschichte, oder Mentalitäten und
Religion“ (Raphael 1994: 401).

Auch wenn Bourdieu Einfluss auf die Entwicklung der *nouvelle histo-
ire* in Frankreich geübt hat (Bourdieu 2004m: 98), so ist doch nicht dieser
historische Sachverhalt das hier interessierende Thema. Darüber hinaus
geht es vielmehr um Bourdieus Verhältnisbestimmung der beiden Wissen-
schaften und ihren Einfluss auf seine eigene Theorie- und Forschungspra-

xis. Bourdieu beschreibt in einigen Gesprächen mit Historikern, dass die Trennung der beiden Disziplinen, ähnlich wie dies Wehler für die Gründungsphasen dargestellt hat, weitgehend rein institutionelle Gründe und weniger wissenschaftliche bzw. wissenschaftstheoretische Gründe hat. Bestes Beispiel für Frankreich sind ihm dabei die Historiker der *Annales*, die um die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung und ihre Autonomisierung gegenüber den restlichen Sozialwissenschaften gekämpft haben, wobei die Position des Häretikers auf Dauer zu einer gleichermaßen die Soziologie abwertenden Positionierung geführt hat, die umgekehrt von der Soziologie der Geschichtswissenschaft gegenüber eingenommen wurde (vgl. Bourdieu 2004m). Die wechselseitige Verdrängung der Disziplinen führt zur wechselseitigen Ignoranz – trotz der durchaus vorhandenen inhaltlichen und methodischen Nähe. Befördert wird diese Tendenz durch fruchtlose Diskurse, die sich in den Abstraktionshöhen der Wissenschaftstheorie bewegen und die einzelnen Disziplinen zu begründen und gegeneinander abzugrenzen suchen, ohne die inhaltliche Arbeit und deren Probleme noch ernsthaft in den Blick zu bekommen oder auch nur inhaltlich und methodisch irgendetwas beizutragen. Hier ist eine Grundeinstellung von Bourdieus Arbeit angesprochen, in der erneut seine Abneigung gegenüber der theoretizistischen Theorie zum Ausdruck kommt, die häufig, zumindest seiner Ansicht nach, von jenen betrieben wird, die den fachlichen Grundanforderungen konkreter Forschung kaum entsprechen können und statt dessen unentscheidbare Diskurse anzetteln, mit denen sie sich ihre eigene wissenschaftliche Existenzberechtigung erarbeiten (vgl. Bourdieu 2004m: 108f.). Mehr als zwei Jahrzehnte zuvor moniert auch Charles Tilly die Langeweile und auch Hybris, die mit den wissenschaftstheoretischen Debatten verbunden sind, die Hempel in die Geschichtswissenschaft und auch die Sozialwissenschaften hineingetragen hat (vgl. Tilly 1972: 98f.). Wie schon Max Weber 1906 in seinem Text „*Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung*“ (Weber 1985: 271) sehr deutlich und klar gegen den Intuitionismus des Historismus eingewandt hat, lässt sich das historische und soziologische Verstehen und Erklären nicht sinnvoll unterscheiden und gegeneinander abgrenzen. Einen unmittelbaren, einführenden Zugang zu den historischen Primärquellen gibt es in der Geschichtswissenschaft genauso wenig wie es für die Soziologie so einfach möglich ist, in der historischen Fülle der sozialen Wirklichkeit einige wenige Gesetze zu finden, die zukünftige Entwicklungen deduktiv und damit mit Falsifikationsanspruch prognostizierbar machte. Nomologisches Erfahrungswissen über das Handeln einzelner ist für Weber zwar hilfreich und notwendig, es reicht aber nicht zu einer Gesetzeserklärung, sondern dient der Beurteilung der Adäquanz der Idealtypischen Konstruktion historischer oder allgemein sozialer Prozesse. Dennoch verweisen die Notwendigkeit dieses nomologischen Erfahrungswissens, das der alltäglichen sozialen Praxis entspringt, und die weitere

Notwendigkeit, dass auch in historischen Erklärungen kausale Zurechnungen auf Handlungen, Personen und andere Sachverhalte nur selektiv, nach im Historismus verdrängten Prämissen und Kriterien erfolgen, darauf, dass eben in jeder Tatsache Theorie steckt (vgl. Weber 1985: 275). Die umgekehrte Absage an die Gesetzeserklärung im Sinne der nomothetischen Naturwissenschaften findet sich im Objektivitätsaufsatz, wenn Weber schreibt:

„Daß es sich dabei stets, auch bei allen sog. ‚wirtschaftlichen Gesetzen‘ ohne Ausnahme, nicht um im engeren, exakt naturwissenschaftlichen Sinne ‚gesetzliche‘, sondern um in Regeln ausgedrückte *adäquate* ursächliche Zusammenhänge, um eine hier nicht näher zu analysierende Anwendung der Kategorie der ‚objektiven Möglichkeit‘ handelt, tut diesem Satz nicht den mindesten Eintrag. [...] Was sich nun als Resultat des bisher Gesagten ergibt, ist, daß eine ‚objektive‘ Behandlung der Kulturvorgänge in dem Sinne, daß als idealer Zweck der wissenschaftlichen Arbeit die Reduktion des Empirischen auf ‚Gesetze‘ zu gelten hätte, sinnlos ist. Sie ist dies *nicht* etwa, wie oft behauptet worden ist, deshalb, weil die Kulturvorgänge oder etwa die geistige Vorgänge ‚objektiv‘ weniger gesetzlich ablaufen, sondern weil 1) Erkenntnis von sozialen Gesetzen keine Erkenntnis des sozial Wirklichen ist, sondern nur eins von den verschiedenen Hilfsmitteln, die unser Denken zu diesem Behufe braucht, und weil 2) keine Erkenntnis von *Kulturvorgängen* anders denkbar ist, als auf der Grundlage der *Bedeutung*, welche die stets individuell geartete Wirklichkeit des Lebens in bestimmten *einzelnen* Beziehungen für uns hat. In *welchem* Sinn und in *welchen* Beziehungen dies der Fall ist, enthüllt uns aber kein Gesetz, denn das entscheidet sich nach den *Wertideen*, unter welchen wir die ‚Kultur‘ jeweils im einzelnen Falle betrachten. ‚Kultur‘ ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.“ (Weber 1985: 179f.)

An diesem Zitat von Weber ist nun mit Blick auf Bourdieus Positionierung zum Verhältnis von Geschichte und Soziologie, wie auch für sein Verhältnis zur soziologischen Theorie allgemein, gleich mehreres interessant: einerseits die Hervorhebung der kausalen Zurechnung mit Hilfe der Kategorie der *objektiven Möglichkeit* und andererseits die Reflexion des Wissenschaftlers auf seinen kulturellen Standort und die *Wertideen*, die die Auswahl seiner Untersuchungsgegenstände anleiten. Zunächst also ist die Geschichtsschreibung von kausalen Zusammenhängen nichts anderes als ein Verfahren der kausalen Zurechnung. Ein solches ruht aber eben auf Selektionen nicht nur des Quellenmaterials, sondern auch der Deutung und der kausalen Reihung. Die *Logik* der Zurechnung erfolgt dabei durch die Konstruktion alternativer objektiver Möglichkeiten eines historischen Verlaufs, um so den tatsächlichen historischen Prozess aus der Fülle der Ereignisse idealtypisch zu deuten. Das historische Geschehen kennt solche Möglichkeiten zwar nicht, sondern verläuft, wie es verlaufen ist; aber

„die ‚Geschichte‘ kennt sie immer, vorausgesetzt, daß sie Wissenschaft sein will. In jeder Zeile jeder historischen Darstellung, ja in jeder Auswahl von Archivalien und Urkunden zur Publikation, stecken ‚Möglichkeitsurteile‘ oder richtiger: müssen sie stecken, wenn die Publikation ‚Erkenntniswert‘ haben soll“ (Weber 1985: 275).

Vor dem Hintergrund nomologischer Erfahrungswissens werden die historischen Geschehnisse als eine Möglichkeit neben anderen ebenso möglichen Möglichkeiten idealtypisch vermittels von Abstraktionen konstruiert und ihr Hergang durch Abgrenzung variiert gedachter Verläufe gedeutet. Fundiert ist dieser logische Prozess der Analyse in der grundlegenden Auswahl des Erkenntnisobjekts auf der Basis von Wertideen, die bestimmte historische Abläufe für den Forscher (kultur-)wichtig und interessant machen und andere vernachlässigen lassen. Darin steckt der klare Hinweis auf die kulturelle Wertgebundenheit jeglicher kulturwissenschaftlicher Forschungen, welcher Disziplin auch immer sie zugeordnet werden.

Die Kausalzurechnung durch den Bezug auf einen Raum objektiver Möglichkeiten beinhaltet für Weber, dass die historische Forschung zugleich Isolation singulärer Ereignisse und Prozesse betreibt und die Generalisierung von Erfahrungsregeln vornimmt, die mögliche Abläufe konstruierbar machen. Mit der Darstellung der Logik der Forschung wird somit schon die schulische Unterscheidung rein *ideographischer* versus rein *nomothetischer* Wissenschaften für Geschichte und Sozialwissenschaften, geradezu für alle Kulturwissenschaften hinfällig. Und mit dieser Argumentation Webers gegen den Historismus lässt sich erneut Bourdieus Position schärfer erkennen, der mit Weber sowohl Historiker als auch Soziologen auf eine stärkere wechselseitige Bezugnahme zu verpflichten sucht. Dies vor dem Hintergrund der Befürwortung einer Aufhebung der Grenze zwischen Geschichte, Soziologie, historischer Anthropologie und Ökonomie:

„Weber kann Historikern jedenfalls die Kunst lehren, angesichts einzelner Gegenstände ‚universelle‘ Fragen zu stellen (und demgemäß ihr Objekt zu konstruieren), und die aufgrund ihres Standpunkts ehrgeizigeren und eingebildeteren Soziologen können von ihm lernen, ihre Fragen universellen Anspruchs angesichts konkreter Fallstudien zu stellen.“ (Bourdieu 2004g: 23)

Unschwer lässt sich an dieser Textstelle Bourdieus grundlegende Forschungsstrategie erkennen, die er zumeist nicht mit Weber, sondern mit Bachelards Formel: ‚das Besondere als Fall des Möglichen zu behandeln‘, auf den Punkt bringt. Und Bourdieu scheint auch eine ähnliche Vorstellung des Verhältnisses beider Wissenschaften im Sinn zu haben, wenn er davon ausgeht, dass ihre Trennung eine institutionelle, damit gegenüber Gegenstand und Methode rein artifizielle ist. So sieht Bourdieu anscheinend tatsächlich kaum einen Unterschied zwischen einer, freilich in einem sehr speziellen Sinne gemeinten, Geschichtswissenschaft und einer, wieder-

rum in einem sehr spezifischen Sinne gemeint, Soziologie. Die eine, die Geschichtswissenschaft, stellt er sich vor als eine „historische Soziologie der Vergangenheit“, die andere, die Soziologie, als „eine Sozialgeschichte der Gegenwart“ (vgl. Bourdieu 2004m: 104). Auch wenn diese Definitionen mit Blick auf Überschneidungen in Gegenstandsbereich und Methode ihre Berechtigung haben und auch wenn hier die Disziplinen in einer idealen Praxis wechselseitiger Bezugnahme und Befruchtung gedacht werden, so handelt man sich mit einer solchen Bestimmung doch das sehr theoretische Problem ein, wie denn diese sehr vagen Zeitbegriffe Vergangenheit und Gegenwart ‚trennscharf‘ verwendet und als definierendes Kriterium wissenschaftlicher Disziplinen eingeführt werden können. Vergangenes ist zwar alles, was nicht gegenwärtig oder zukünftig ist, aber was soll dann Gegenwart bedeuten? Gegenwart kann man ja nur als das begreifen, was weder vergangen, noch zukünftig ist. In diesem Fall hängt man aber an einer Definition, die einen zeitlich kaum benennbaren, erst recht nicht erforschbaren zeitlichen Bereich des punktuellen Umbruchs von Vergangenheit in Zukunft von Moment zu Moment fixiert. Dies kann aber wiederum kaum gemeint sein. Vielmehr scheint hier Gegenwart als jüngere Vergangenheit gedacht, im Gegensatz zu einer älteren Vergangenheit, die dann auch direkt ‚Vergangenheit‘ genannt wird. Die Bestimmung einer ‚jüngeren Vergangenheit‘ bereitet dann das eigentlich unlösbare Problem, zu welchem historischen Zeitpunkt man diese Gegenwart beginnen lassen will. 18., 19. oder 20. Jahrhundert? Und dann: Welches historisch kulturbedeutsame Ereignis soll die Zäsur von Vergangenheit und Gegenwart markieren? Ohne dass Bourdieu diesen gedanklichen Schritt macht, lässt sich doch mit Bourdieu im Rekurs auf Webers kulturelle Wertidee über Weber und Bourdieu hinaus an dieser Stelle weiterdenken:

Zunächst kann die reflexive Denkfigur, die in Webers Selektionskriterium der kulturellen Wertideen angelegt ist, mit Bourdieus von vornherein reflexiv angelegte Feldtheorie präzisiert werden. Die Konstruktion eines Feldes meint ja sehr grundlegend die Konstruktion eines Raumes objektiver Möglichkeiten der Positionen und Positionierungen von Akteuren zu einem spezifischen historischen Zeitpunkt – und dies weiter eingebettet in eine historische Konstellation der sozialen Welt insgesamt. Der Feld- als Strukturbegriff erlaubt Bourdieu also die präzisere Erfassung der Möglichkeiten, die für einen Wissenschaftler zu einem spezifischen Zeitpunkt bestehen, und darüber hinaus lassen sich kontrolliert Hypothesen über die gewählten Strategien formulieren, wenn die Position des Forschers im Feld genauso berücksichtigt wird wie seine Herkunft und Laufbahn im sozialen Raum. Das, was für einen Forscher also als kulturwichtiges Ereignis erscheint, hängt vom jeweiligen Stand des wissenschaftlichen Feldes und seiner Stellung in der sozialen Welt ab, dies nochmals spezifiziert für eine sozial- oder kulturwissenschaftliche Disziplin. Die Einteilung der Vergangenheit in kulturwichtig/irrelevant kann vermittels eines solchen Instru-

mentariums wiederum und nur *historisch* (re-)konstruiert werden und dies durch die reflexive Analyse der jeweiligen Position des Wissenschaftlers. Konsequenterweise und mit Blick auf die forschungspraktischen Einstellungen sowohl von Weber als auch von Bourdieu dürfte dies der adäquate Weg zur Bestimmung dessen sein, was Bourdieu im Gespräch mit Lutz Raphael so voraussetzungsvoll als Selbstverständlichkeit äußert. Die Frage nach dem Zeitabschnitt, den die „Sozialgeschichte der Gegenwart“ erforscht, wird so *tautologisch* beantwortet: Das, was die Soziologie als Gegenwart zum Gegenstandsbereich hat, ist das, was die Soziologie im Laufe ihrer disziplinären Entwicklungen zu ihrem Gegenstandsbereich erklärt.

Ganz in diesem Sinne fordert Bourdieu denn auch eine historisch reflexive Geschichtswissenschaft, die, wie eine Soziologie im besten Sinne, die eigenen Begrifflichkeiten beständig historisiert und damit kontrolliert und sich auch in diesem Verständnis dem *scholastic fallacy* weitestgehend entzieht. Über eine ‚reine‘ Ideengeschichte oder auch die von Bourdieu geschätzte Begriffsgeschichte von Koselleck hinaus fordert Bourdieu im Rekurs auf seine Feldtheorie eine „Begriffssozialwissenschaft“ (vgl. Bourdieu 2004m: 112)³⁸, die neben den semantischen Feldern der Begriffe die korrelierenden sozialen Felder ihrer Produzenten erforscht. Bourdieu teilt der Geschichtswissenschaft damit dieselbe Aufgabe zu wie der Soziologie: Beide konzipiert er als Wissenschaften der Aufklärung. Gerade der Geschichtswissenschaft wird damit die Hauptfunktion eines kulturellen Gedächtnisses im Verständnis soziokultureller Selbstvergewisserung und Identitätskonstruktion genommen, wie sie die Nationalgeschichten erfüllen. Denaturalisierung auch der wissenschaftlichen Begriffe durch ihre konsequent reflexive Historisierung ist für Bourdieu eine zentrale Dimension einer historischen Soziologie wie einer soziologischen Historie. Darauf die Begriffsbildung einzustellen, ist eines der Ziele von Bourdieus Theoriearbeit, wie er am Beispiel der Begriffs des *symbolischen Kapitals* verdeutlicht. Der Begriff ist *transhistorisch* zu verwenden, ohne dabei *ahistorisch* zu sein. Die Art und Weise der sozialen Beziehung, in der die exponierte Stellung einer Person durch andere derart anerkannt wird, dass sie soziale Macht und Einfluss erhält, kann historisch hochgradig variieren, ohne allerdings ihre Grundstruktur zu verlieren. Soziale Anerkennung und Zurechnung von Macht und Einfluss bleibt soziale Anerkennung durch andere, egal ob es sich um die Anerkennung göttlicher Berufung, magischer Fähigkeiten oder auch akademischer Titel handelt. Eine vergleichbare Begriffskonstruktion war schon bei der Bestimmung von Feld-

38 „Sie machen den Schritt in diese Richtung, und das ist bereits außerordentlich wichtig. Aber es genügt nicht, eine historische Genealogie von isolierten Begriffen aufzustellen. Um die Begriffe wirklich zu historisieren, muß man eine soziohistorische Entstehungsgeschichte der unterschiedlichen semantischen Felder machen, in dem zu jedem Zeitpunkt jedes Wort eingespannt ist in seine Relationen im Raum der Wörter und dem Raum jener, die sie geschaffen haben oder benutzten.“ (Bourdieu 2004m: 112)

grenzen zu finden. Gleichermaßen ist schon in Kap. 2.2.4 vorgeschlagen worden, Bourdieus Begriffsbildung insgesamt an die Gegenstandskonstruktion zu binden. Soziale Räume und Felder sind in einem weiten Sinne topologische Konzepte zur Gegenstandskonstruktion der sozialen Welt der Kabylen, sie werden aber im Laufe der Werkentwicklung und vor allem im Zuge der Anwendung auf moderne Gesellschaften präzisiert und für die Erfassung einer Vielzahl unterschiedlicher Felder spezifiziert. Bourdieus Begriffe sind inhaltsarm genug, um auf historisch hochgradig variable soziale Welten angewandt zu werden; und zugleich sind sie spezifisch genug, um eine theoretisch kontrollierte Gegenstandskonstruktion durchzuführen. Nichts anderes meint Bourdieu, wenn er seine Begriffe als trans-historisch, aber eben nicht ahistorisch beschreibt.

Diese historisch sensiblen Konstruktionen von Begriffen beinhalten auch, dass die Art und Weise der Untersuchung und des Einsatzes von methodischen und begrifflichen Mitteln je nach Gegenstand angemessen entwickelt wird, also nicht eine Routinelösung für alle relevanten Untersuchungsgegenstände entwickelt und ihnen übergestülpt wird. Mit Bourdieu sucht man zwar nach Feld- und Habitusstrukturen, dies aber in einer Weise, in der die Untersuchung inhaltlich nicht vorentschieden, aber systematisch kontrolliert ist. Im Unterschied zu Webers Typenbildung ist ein mehr an Systematik mit mehr Detailverlusten, aber dafür einer höheren erkenntnisleitenden Funktion verbunden. Dies in dem Sinne, dass nur eine begrifflich systematisch durchgearbeitete Theorie und Terminologie an empirischen Untersuchungen lernen, damit systematisch erweitert und verbessert werden kann. Vor diesem Hintergrund lässt sich dann auch verstehen, was sich Bourdieu von einer reflexiv und stärker auf Generalisierung angelegten Geschichtswissenschaft verspricht: eine systematische und fruchtbare Anbindung an die Sozialwissenschaften insgesamt und die Soziologie im Speziellen. Und mit Blick auf *historisch vergleichende* Untersuchungen – die Methode, auf die Bourdieu seine Instrumentarien anlegt, wenn er immer wieder betont, Unvergleichbares vergleichbar machen zu müssen und dies in der Tradition von Durkheim und Weber – geraten beide Disziplinen in einen Überschneidungsbereich.

Trotz Bourdieus Plädoyer für eine Wiedervereinigung der Sozialwissenschaften lässt sich aber wohl einwenden, dass die Anänelung und Unterscheidung beider Disziplinen nur partiell und für die eben beschriebene vergleichende Forschung triftig ist. Zum einen sind die Problemorientierungen doch andere, wenn Historiker in den Details der Quellen aufgehen und Soziologen Einzelfälle vor allem mit Blick auf Theorie konstruieren. Auch wenn die Methode und teils auch die verwendeten Theorien Überschneidungen haben, so sind die (disziplinenkonstitutiven) Problemorientierungen doch andere. Lepsius hat die von Bourdieu herangezogene klassische Unterscheidung durch die Erforschung der Vergangenheit bzw. Gegenwart einmal durch die Spezialkompetenzen präzisiert, über die vor al-

lem der Historiker gegenüber dem Soziologen verfügen muss, wenn er der näheren Vergangenheit nahezu unverfügbare Institutionen- und Kulturzusammenhänge untersucht. Zudem bleibt das historische Interesse auch auf Verstehen und Erklären sogenannter sozialer Totalphänomene orientiert, während die Soziologie weiterhin hauptsächlich auf die Konstruktion von Strukturmodellen und Theorien zur Erklärung sozialer Prozesse insgesamt orientiert ist. Trotz der auf die Totalität des Sozialen ausgerichteten Konstruktion des Forschungsdesigns, fügen sich m.E. auch Bourdieus Arbeiten dieser Unterscheidung, sind sie doch an der Entwicklung von feld- und habitustheoretischen Strukturmodellen orientiert, dies allerdings hochgradig historisch sensibel, auch wenn es sich bei den Theoriebegriffen um Generatoren für Fragen handelt (vgl. Bourdieu 2004i: 141). Bourdieu sieht zwar das Erkenntnisziel der Soziologie nicht darin, dass sie gültige Strukturmodelle beschreibt, sondern darin, „universelle Schemata für Fragestellungen und Erklärungen zu liefern“ (Bourdieu/Chartier 2004: 77), gewissermaßen einen soziologischen Denk- und Arbeitshabitus. Dennoch formuliert Lepsius eine Verhältnisbestimmung, die weitgehend mit der Bourdieus zu vereinbaren und zudem an den konkreten Forschungspragmatiken orientiert ist:

„Die häufig geforderte ‚Historisierung der Soziologie‘ und der ‚Soziologisierung der Geschichte‘ kommen diesen Vorstellungen entgegen. Doch darf dazu bemerkt werden, daß beides nicht zum gleichen Resultat führen wird. Unter Historisierung der Soziologie oder der Entwicklung einer historischen Soziologie kann nur gemeint sein eine Ausweitung der soziologischen Analyse auf historische Erfahrungsobjekte, also die Verstärkung der komparativen Methode auf einen Vergleich zu verschiedenen Zeitpunkten (t, t1, t2) bzw. eine Verlaufsanalyse; nicht jedoch kann damit gemeint sein, die Soziologie habe sich der Analyse historischer Totalphänomene zuzuwenden und ihre eigenen Erkenntnisabsichten dabei aufzugeben. Gleichermäßen kann eine Soziologisierung der Geschichte nicht heißen, alle historischen Analysen hätten sich innerhalb soziologischer Fragestellungen zu bewegen, sondern lediglich, die Geschichtswissenschaft solle expliziter als bislang soziologische Hypothesen benutzen.“ (Lepsius 1976: 128)

Da Lepsius' Text in der ursprünglichen Fassung 1968 formuliert wurde, konnten sicherlich einige Entwicklungen gerade der *nouvelle histoire* und der *Geschichte als historischer Sozialwissenschaft*, wie etwa der *Alltagsgeschichte* mit ihrer Hinwendung zu gerade auch ‚mikrosoziologischen‘ und ethnologischen Ansätzen, nicht angemessen berücksichtigt werden. Was Bourdieu dem von Lepsius skizzierten Verhältnis hinzufügt, ist die Einforderung einer wissenschaftlichen Reflexivität gegenüber den Kategorien der Fächer.

Damit verbunden ist im Bourdieuschen Theoriegebäude die Absage an sogenannte Großtheorien, die weitgehend ohne die Mühen einer historischen Prüfung einzelne historische Entwicklungen zu einer Theorie genera-

lisieren und für transhistorisch gültig erklären. Immer wieder wird Parsons als Hauptvertreter einer solchen Großtheorie angeführt, die sich durch die historisch angelegte Empirie nicht mehr informieren lässt und ihr AGIL-Evolutionsmodell der historischen Wirklichkeit überstülpt. Das gleiche gilt für alle Modelle, die für eine *longue durée* tendenzielle Gesetze formulieren, wobei nicht nur die Forscher der *Annales* gemeint sind, sondern auch die ‚einfachen‘ Modernisierungstheorien sowie Klassiker der Soziologie wie Weber (Rationalisierung) und Elias (Zivilisationsprozess). Problematisch erscheint bei solchen *lois tendencielles*, dass sie eine Vielzahl einzelner äußerlich ähnlicher Phänomene unter ein Entwicklungsgesetz bringen, die bei genauerer historischer Analyse vielleicht nicht viel miteinander zu tun haben. Bourdieu führt exemplarisch die Zivilisationen der Ehre in der Kabylei an, die nur verstanden werden können, wenn bedacht wird, dass Beleidigungen mit dem Tode bestraft werden können: „Ich glaube, daß sich das Leben der Intellektuellen vollständig verändern würde, wenn sie jedesmal, wenn sie jemanden beleidigen, ihr Leben riskierten“ (Bourdieu/Chartier 2004: 82).

Bourdieu belässt es nicht damit, die inhaltlichen Nähen, die möglichen wechselseitigen Bezüge und die für eine wissenschaftliche Geschichtswissenschaft wie Soziologie notwendige Reflexivität zu benennen und einzufordern, sondern sucht nach Gründen für die trotzdem andauernde wechselseitige Ignoranz und Abwertung der Fächer. Diese Punkte sind in seinen Arbeiten zwar nicht breit ausgeführt, aber er skizziert ein Forschungsprogramm, mit dem die Differenzen der Disziplinen – und damit sind im Endeffekt nicht nur Soziologie und Geschichte gemeint, sondern auch die weiteren ‚künstlich‘ getrennten Sozialwissenschaften –, die nicht auf Unterschiede der Problemstellungen, Methoden und Erkenntnisinteressen zurückzuführen sind, erforscht und Mittel zu ihrer Beseitigung entworfen werden können. Es sind dies die eingangs mit Wehler benannten institutionellen Gründe, die die Disziplinen in vielen Punkten unsinnig voneinander trennen. In institutionen- und disziplinengeschichtlicher Perspektive würden feldtheoretisch angeleitete Untersuchungen Bedingungen der Etablierung der Soziologie als eigenständige Disziplin erforschen und die jeweiligen Bezüge der neuen und der alten Disziplin zum Feld der Macht und zueinander in den Blick nehmen. Ein weiteres Thema wären ein historischer Vergleich der nationalen Eigenheiten der Etablierung der Fächer und ihres Verhältnisses zueinander und zu anderen Feldern (vgl. Bourdieu/Chartier 2004: 75ff.; Bourdieu/Raphael 2004), damit verbunden eine Untersuchung des internationalen Ideenaustauschs (vgl. Bourdieu/Raphael 2004: 107). Und das dritte Thema wären die nationalen reproduktiven Mechanismen, die vor allem auch in den jeweiligen Bildungssystemen zu verorten sind und die Habitus der Wissenschaftler (mit-)sozialisieren. Bourdieu denkt dabei beispielsweise an den Unterschied der universitären Ausbildung in Deutschland und Frankreich, wobei in Deutschland stärkere

Nähen zu Nachbardisziplinen der Geschichtswissenschaft schon allein dadurch hergestellt sind, dass die meisten Historiker ein Studium mit Nebenfächern zu studieren haben (vgl. Bourdieu/Raphael 2004: 105).

Mit einem nach diesem Muster umgesetzten Forschungsprogramm wäre dann die Perspektive auf das Verhältnis der Wissenschaften in eine historische und soziologische Untersuchung überführt, deren Durchführung weiterhin Aufschlüsse zur Verhältnisbestimmung erbringen würde. Bourdieu fortwährendes Plädoyer dafür, dass Debatten nicht nur der Grenzbestimmung unterschiedlicher Disziplinen, sondern auch divergierender wissenschaftlicher Paradigmen meist fruchtlos, unentscheidbar und Positionierungskämpfe mit Blick auf die Position im Feld darstellen, wird als Entwurf für eine konkrete historische sozialwissenschaftliche Praxis exemplifiziert (vgl. Bourdieu/Raphael 2004: 108).