

2 Allgemeine Theorie sozialer Praxis

2.1 Theorie der Praxis

Die Theorie der sozialen Felder ist integraler Bestandteil einer allgemeinen Sozialtheorie, die Bourdieu als Theorie der Praxis entwirft. Diese scheint in ihrer Explikation von einer grundlegenden Einsicht Karl Marx' geleitet zu sein (vgl. Bourdieu 1976: 137), die sich in der ersten Feuerbach'schen These findet. Sinngemäß geht es darum, dass der zu dieser Zeit gegebene Materialismus die sinnlichen Gegebenheiten nur als Objekte der Anschauung behandelt und nicht die „*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*“ (Marx 1958: 5). Die erste leitende Einsicht ist, dass die Wirklichkeit und die sinnlichen Gegebenheiten nicht als Objekte der Anschauung, sondern als Resultanten der Praxis betrachtet werden sollen. Die tätige Praxis ist der Bezugspunkt der Analyse, von dem her die sinnlichen Gegebenheiten zu untersuchen sind. Die zweite Feuerbach'sche These enthält dann eine weitere Einsicht, die ein Kernmoment von Bourdieus Theorie der Praxis vorwegzunehmen scheint:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage.“ (Marx 1958: 5)

In dieser strikten Unterscheidung von Theorie und Praxis und der gleichzeitigen Betonung, dass die Wahrheit nicht in der Theorie, sondern in der Praxis selbst zu suchen ist, liegen zwei Vorwegnahmen, die Fluchtpunkte der Theorie der Praxis bilden: Zum einen die radikale und analytisch zu kontrollierende Reflexion der Distanz des Sozialwissenschaftlers und seiner spezifischen Praxis von der sozialen Praxis, die er zu seinem For-

schungsobjekt macht. Erst der kontrollierte Einbezug dieser Distanz in die Analyse macht eine Theorie der Praxis im eigentlichen Sinne möglich und ermöglicht es, den *scholastic fallacy* zu vermeiden (vgl. Bourdieu 2001b: 64ff.), den Bourdieu darin erblickt, dass Sozialwissenschaftler ihre eigene Forschungspraxis auf ihren Forschungsgegenstand projizieren und damit ihre soziale Position generalisieren. Der Strukturalist, der in synoptischer Überschau eine Vielzahl zeitlich teils weit auseinander liegender Praktiken und Handlungen betrachtet und aus ihnen allgemeine Regeln herausliest (vgl. Bourdieu 1987: 59), an denen die tatsächlichen Akteure sich scheinbar orientieren, verfällt gemäß Bourdieus Theorie diesem Trugschluss genauso wie der existentialistische Freiheitsdenker Sartre, der die Freiheit seines Philosophierens mit der Freiheit sozial Handelnder verwechselt, und der Rational-Choice-Theoretiker, der die Rationalität der Forschungstätigkeit in den sozialen Alltag verlegt (vgl. Bourdieu 1987: 79ff.). Will man an den Sinn der sozialen Praxis herankommen, so muss man die Distanz zwischen der wissenschaftlichen Praxis und anderen Praxisformen reflektieren und analytisch kontrollieren. Die konkrete Forschungspraxis muss als spezifische Praxis im Unterschied zu anderen sozialen Praktiken analysiert werden, damit letztere überhaupt als sinnhaft eigenständige Praxisbereiche in den Blick geraten können. Mit dieser methodischen Finesse soll zugleich Distanz und Nähe zum Gegenstand hergestellt und der letztlich empirische Blick auf die *Logik der Dinge* anstatt auf die *Dinge der Logik* orientiert werden (vgl. Bourdieu 1987: 92).

Zum anderen kommt man dem Zusammenhang von wissenschaftlicher Praxis und Wahrheit darüber hinaus auf die Spur, wenn die soziohistorischen Bedingungen der Produktion von Wahrheit in die Analyse aufgenommen werden. Im Unterschied zum Naturwissenschaftler gehört der Sozialwissenschaftler zu seinem eigenen Objektbereich, ist in diesem sozialisiert worden und verfügt damit über eine sozial angeeignete Weltsicht und über Dispositionen der Wahrnehmung, Bewertung und des Denkens, die auch von seiner Stellung im wissenschaftlichen Feld abhängen und die ebenfalls berücksichtigt werden müssen, damit überhaupt soziologische Erkenntnis möglich wird, die nicht einen wie auch immer bestimmten *sens commun* reproduziert. Aus diesen Gründen widmet Bourdieu der Analyse der Wissenschaft einige seiner wichtigsten Bücher (Bourdieu 1988; 1989) und auch seine letzte Vorlesungsreihe am Collège de France (Bourdieu 2001a), in der er abschließend eine *Sozioanalyse* seines Habitus durchführt (vgl. Bourdieu 2001a; 2002a). Die Analyse der Wissenschaft geht einher mit einer scharfen Absetzbewegung von der reinen, der theoretizistischen Theorie, deren reinste Form im philosophischen, scholastischen Denken zu finden ist (vgl. Bourdieu 2001b). Seine durchaus ätzende soziologische Kritik ist nichts anderes als der Rückbezug des theoretischen Denkens auf die privilegierten sozialen Bedingungen, denen es sich verdankt. Im Vergessen dieser Bedingungen und ihrer historischen Genese sieht Bourdieu

den Hauptgrund der drei Formen von Irrtümern des scholastischen Denkens, die in der Ethik (Recht, Politik), Ästhetik und Erkenntnis (Wissenschaft) zum Ausdruck kommen (vgl. Bourdieu 2001b: 64). Und es sind diese großen Themen der Philosophie, die sich Bourdieu in seinen grundlegenden empirischen und theoretischen Studien vornimmt und die er von der reinen Theorie auf den Boden der konkreten materiellen und symbolischen Lebensbedingungen zurückzuholen versucht.¹

Worum aber dreht es sich genau, wenn Bourdieu zum einen in klassisch *wissenssoziologischer* Manier das Denken, Handeln und Wahrnehmen mit dem jeweiligen sozialen Standort relationiert und es andererseits dadurch historisiert? Das den Analysen zugrunde liegende Erkenntnisinteresse ist deutlich Aufklärung. Aber worüber genau? Wenn ich recht sehe, ist das zentrale Thema von Bourdieus allgemeiner Theorie der Praxis die *symbolische Gewalt* bzw. *symbolische Macht*. Sicherlich ist es riskant, ein so umfangreiches theoretisches wie empirisches Werk auf nur einen Kerngedanken zu bringen. Symbolische Gewalt als Fluchtpunkt des Werks zu bezeichnen meint aber nicht, es ginge um nichts anderes und nicht auch um mehr, sondern nur, dass letztlich alle weiteren Themen, Problemstellungen und Analysen durch dieses Grundmotiv orientiert werden.² Der Begriff *symbolische Gewalt* beschreibt die Produktion und Reproduktion von sozialen Ordnungen, die aufgrund von sozial verteilten und durchgesetzten symbolischen *Weltsichten* erfolgt, welche die gegebenen Verhältnisse als selbstverständlich, gerechtfertigt (legitimiert), wahr und natürlich erscheinen lassen. Aufklärung hat dann zur Aufgabe, die sozialen Bedingungen und Mechanismen herauszuarbeiten, die die kontingennten Weltansichten herrschaftswirksam durchsetzen konnten. Es geht dann zwar nicht um die Befreiung von der aus Faulheit und Feigheit selbstverschuldeten Unmündigkeit im Sinne Kants, aber doch um die Analyse der sozialen Bedingungen von Unmündigkeit, die vor allem in den frühen Arbeiten in den Bildungsinstitutionen gesucht wird (vgl. Bourdieu/Passeron 1971). *Symbolisch* ist diese Form von Gewalt, weil sie als Weltsicht allein auf Vorstel-

1 Die Feinen Unterschiede sind als soziologische Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft auf Kants Kritik der Urteilskraft bezogen und Sozialer Sinn als Kritik der theoretischen Vernunft auf Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum einen wird der Zusammenhang von der sozialen Herkunft und den ästhetischen Dispositionen untersucht, angefangen bei der Kleidung, dem Sport, dem Essen, der Sprache über die sogenannten populärkulturellen Vorlieben bis hin zum sogenannten hochkulturellen Musik- und Kunstgeschmack. Zum anderen geht es um die schon erwähnte Differenz der Logik der Praxis des Wissenschaftlers und der konkreten sozialen Akteure, deren Explikation erst den Blick auf die konkrete soziale Praxis erlaubt. Damit wird auch deutlich, dass in dieser Forschungslogik jeder Analyse der sozialen Welt eine Autoanalyse des erkennenden Subjekts implizit ist.

2 So meine ich auch, dass symbolische Gewalt als Fluchtpunkt noch das „Programm einer erkenntnistheoretischen Dauerreflexion“ (Schultheis 2002: 142) orientiert, das Schultheis als letzte Fluchlinie des Gesamtwerks begreift.

lungen über die Natur der Dinge und der Welt insgesamt beruht. Das Symbolische ist *Gewalt*, weil es zum einen Herrschaftsformen produziert und reproduziert und weil es zum anderen die jeweiligen Individuen in die soziale Ordnung zwingt und diese sich zwingen lassen, weil die willkürliche, oder bescheidener: *kontingente* Ordnung symbolisch den Anschein des Selbstverständlichen und Natürlichen erhält.³ Das Phänomen, das Bourdieu mit diesem Konzept verbindet, formuliert er am Beispiel der männlichen Herrschaft wie folgt:

„In der Tat habe ich mich über das, was man das Paradox der doxa nennen könnte, schon immer gewundert. Die Tatsache, daß die Weltordnung, so wie sie ist, mit ihren Einbahnstraßen und Durchfahrverboten, im eigentlichen wie im übertragenen Sinn, ihren Verpflichtungen und Sanktionen grosso modo respektiert wird und daß es nicht zu mehr Zuwiderhandlungen oder Subversionen, Delikten und ‚Verrücktheiten‘ kommt [...]. Oder daß sich, was noch erstaunlicher ist, die bestehende Ordnung mit ihren Herrschaftsverhältnissen, ihren Rechten und Bevorzugungen, ihren Privilegien und Ungerechtigkeiten, von einigen historischen Zufällen abgesehen, letzten Endes mit solcher Mühe losigkeit erhält und daß die unerträglichsten Lebensbedingungen so häufig als akzeptabel und sogar natürlich erscheinen können.“ (Bourdieu 2005a: 7)

Das Verhältnis von *Verkennung* (méconnaissance) und *Anerkennung* (réconnaissance) der herrschenden Ordnung, das Bourdieu mit dem Konzept der symbolischen Gewalt begreifen und mit seinen Theorieinstrumenten erklären möchte, scheint mir das zentrale Thema zu sein, das das Gesamtwerk durchzieht. Von ihm aus, so lässt sich als These formulieren, lässt sich die Theorie der Praxis aufschlüsseln. Die einzelnen Theoriekomponenten sind darauf hin orientiert, die sozialen Mechanismen symbolischer Gewalt und Macht zu verstehen und zu erklären. Die allgemeine Theorie des Sozialen als Theorie der Praxis muss dann die Mittel bereit stellen, mit denen die soziale Welt in ihrer *doppelten Wirklichkeit* beschrieben und erklärt werden kann. Die doppelte Wirklichkeit des Sozialen liegt darin, dass es einerseits *Ding gewordene Geschichte* und andererseits *Leib gewordene Geschichte* ist.⁴ Es manifestiert sich im Wechselspiel der objektiven sozia-

3 Im Hinblick auf Paradoxeieentfaltung durch Selektion schreibt Luhmann für subsystemische Ordnungsbildung ungleich abstrakter, dass es nahe liegt „beide Operationen der alogischen Selektion (Franzosen würden vielleicht sagen: der violence) in einem Schritt zu vollziehen. Im Rechtssystem zum Beispiel wird dieser Schritt mit dem Erlaß einer Verfassung vollzogen.“ (Luhmann 1990: 470)

4 „Als besonders exemplarische Form des praktischen Sinns als vorweggenommener Anpassung an die Erfordernisse eines Feldes vermittelt das, was in der Sprache des Sports als ‚Sinn für das Spiel‘ [...] bezeichnet wird, eine recht genaue Vorstellung von dem fast wundersamen Zusammentreffen von Habitus und Feld, von einverleibter und objektivierter Geschichte, das die fast perfekte *Vorwegnahme* der Zukunft in allen konkreten Spielsituationen ermöglicht.“ (Bourdieu 1987: 122)

len Strukturen des *sozialen Raums* und der *sozialen Felder* sowie ihrer Inkorporation im *Habitus* als Dispositionensystem. Eingelassen sind die Begriffe in eine *Theorie der Ökonomie der Praktiken*, dem Kern der allgemeinen Theorie der Praxis.

Die Theorie der Ökonomie der Praktiken übernimmt gleich mehrere Funktionen im Rahmen der Theorie der Praxis. Fundiert auf der Reformulierung und Erweiterung des Kapitalbegriffs, ermöglicht sie den Vergleich augenscheinlich so unvergleichbarer sozialer Gebilde wie vormoderne und moderne Gesellschaftsformationen (vgl. Bourdieu 1987: 222ff.) und vor allem verschiedene soziale Felder der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft (Wirtschaft, Religion, Wissenschaft, Kunst, Literatur usw.). Vergleichbar wird das Unvergleichbare dadurch, dass die Konzeption von Ökonomie, um luhmannesk zu reden, generalisiert und respezifiziert wird. Die „ökonomische Ökonomie“ der modernen Wirtschaft erscheint vor dem Hintergrund dieser Auffassung als eine spezifische Variante eines umfassenden Verständnisses von Ökonomie, das es erlaubt, auch von religiösen, kulturellen, politischen, rechtlichen usw. Ökonomien zu reden.⁵ Die jeweilige Ökonomie beschreibt die Logik der jeweiligen Praxis und unterscheidet diese von dem Bild und den Beschreibungen, das sich die Akteure von ihrem Tun machen. Die Analyse der Ökonomien soll also die latent gehaltenen Strukturen herausarbeiten, die den jeweiligen Stellungnahmen der positionierten Akteure Sinn und Richtung geben.

Die frühe Unterscheidung von „generativen Schemata der Praxisformen und den jeweiligen Repräsentationen, die sich die Individuen von ihrer Praxis erstellen“ (Bourdieu 1976: 212), enthält genau die doppelte Realität des Sozialen, die augenscheinlich auf die marxistische Tradition der Ideologiekritik verweist. Deren Absicht war ja in durchaus vergleichbarem Verständnis, den Zusammenhang von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein derart herauszuarbeiten, dass die gesellschaftlichen Bedingungen der Ideologieproduktion aufgeklärt werden, wobei das Charakteristikum von Ideologien darin gesehen wurde, dass sie genau diesen Zusammenhang durch Enthistorisierung und Naturalisierung ihrer Inhalte verdeckten. Bourdieus Position findet sich aber noch besser in Karl Mannheims Begriff der totalen Ideologie vorgedacht, weil Mannheim so auf die Unverfügbarkeit der sich als total gebenden partikularen Weltsicht für die

5 Methodisch ist dieses Verfahren ganz dem Äquivalenzfunktionalismus Mertons verpflichtet, den vor allem Luhmann für große Theorie fruchtbar gemacht hat (Luhmann 1970: 31ff.). Fragt Luhmann allerdings mit systemtheoretischen Mitteln nach spezifischen Problemen und Funktionen, die Systeme im Allgemeinen verschieden zu bewältigen haben, um ihre Organisationsform aufrecht zu erhalten (Reduktion von Komplexität; Kommunikationsanschlüsse auf Dauer stellen; Paradoxeieentfaltung etc.), so fragt Bourdieu eben nach den Charakteristika der je verschiedenen Ausprägungen der Ökonomie in den einzelnen sozialen Bereichen (Kapitalformen, illusio, nomos, enjeu usw.).

Akteure aufmerksam macht (vgl. Mannheim 1959: 659ff.). Nimmt man die Marx'sche Grundorientierung für die Hinwendung zur Praxis und das in der Ideologiekritik⁶ aufscheinende aufklärerische und wissenssoziologische Programm, dann muss man der Einschätzung von Alexander wohl beipflichten, dass „Bourdieu's work cannot be understood unless it is seen as the latest in the long line of brilliant reconstructors of a system of thought [Marxism; GB] he himself has rarely defended but which, nonetheless, penetrates to the very marrow of his social science“ (Alexander 1995: 128). Dennoch muss man die Kritik der Bourdieu'schen Theorie als einen gleichsam vulgär-marxistischen Reduktionismus alles Kulturellen auf „immediate reflections of the hierarchical structures of material life“ (Alexander 1995: 137) zurückweisen, die Alexander im Hinblick auf das Konzept des Habitus formuliert. Vor allem scheint der am Beispiel des Habitusbegriffs abgelesene Vorwurf, Bourdieus Theorie habe keine Sensibilität für die relative Autonomie von Kultur recht vorschnell, wenn Alexander schreibt:

„This standard of the relative autonomy of culture is fundamental for understanding the weaknesses in Bourdieu's theory. Values possess relative independence vis-à-vis social structures because ideals are immanently universalistic. [...] It is also so in a more historical sense, for social differentiation itself involves the growing organizational independence of religious and secular values, and of their intellectual carrier groups, vis-à-vis the more particularistic centers of economic and political life.“ (Alexander 1995: 137)

In seiner Lesart bleibt dann auch die Feldtheorie lediglich ein oberflächlicher Bruch mit dem Marxismus der früh grundgelegten Habitustheorie, der der von Alexander geforderten Multidimensionalität der Sozialtheorie nicht genügt. Letztlich bleiben die Felder in ihrer Logik auf die umfassende, materialistisch zu bestimmende, hierarchische Sozialstruktur zurückverwiesen und lassen sich mithin auf sie reduzieren (vgl. Alexander 1995: 157ff.). Dass Bourdieus Begrifflichkeiten einer generalisierten Ökonomie der Praktiken, der Inkorporierung von Exterioritäten, von Strategie, Interesse, Klassen, Herrschenden und Beherrschten, Kapital usw. eine solche Deutung nahe legen und zum Teil auch zulässig erscheinen lassen, muss man wohl zugeben. Die Brüche mit einem Marxismus, der Kultur nur getreu dem schlicht verstandenen Basis-Überbau-Theorem begreift, sind allerdings im Gegenzug überdeutlich. Am Beispiel des Kapitalbegriffs von

6 Der Unterschied zur klassischen Ideologiekritik ist natürlich, dass diese kritisiert, indem sie für die eigene Position objektive Wahrheit beanspruchen muss. Diesen Anspruch gibt Bourdieu in letzter Konsequenz auf. Auch wenn er die eigene Position zu objektivieren und zu kontrollieren sucht, versteigt er sich nicht zu der These der absoluten Überschau im Sinne der marxistischen Privilegierung einer interesselosen und damit wahrheitsfähigen Klasse oder der Mannheim'schen „freischwebenden Intelligenz“.

Bourdieu hat Calhoun den Unterschied des Marx'schen Versuchs einer „historic specific theory of capitalism“ und dem allgemein sozialtheoretischen, damit auch historisch unspezifischen Anspruch dieses Begriffs bei Bourdieu deutlich gemacht.

„The link to Marx suggested by the common emphasis on capital and labor, a suggestion reinforced by aspects of Bourdieu's rhetoric, is thus misleading. Bourdieu's considerable achievements in his work on cultural capital are linked with this difference from Marx. Bourdieu's key original insights are that there are immaterial forms of capital – cultural, symbolic, and social – as well as a material or economic form and that with varying levels of difficulty it is possible to convert one of these forms into the other.“ (Calhoun 1993: 69)

Mit dem erweiterten Kapitalbegriff (vgl. Kap. 2.2.3) markiert Calhoun sehr deutlich die Pointe des Bourdieu'schen Ansatzes. Die Zurückführung des primären Habitus, der auch in den einzelnen Feldern weiterhin orientierend bleibt, bedeutet eben nicht die Reduktion des Kulturellen auf die materiellen Lebensbedingungen einer hierarchischen Grundstruktur sozialer Ordnung. Die Sozialisationsbedingungen des Habitus ergeben sich gleichermaßen aus ökonomischem wie kulturellem Kapital, die in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zueinander stehen können. Auch wenn in den *Feinen Unterschieden* die herrschenden Klassen über verhältnismäßig viel ökonomisches Kapital verfügen, so erlaubt das Konzept des sozialen Raumes (vgl. Bourdieu 1982: 171ff.; Kap. 2.2.4), das die konstruierbaren Klassen als empirische Frage begreift, durchaus Arrangements von relational geringem ökonomischen bei ausgesprochen hohem kulturellem Kapital. Die eigentliche Kritik Alexanders liegt aber darin, dass Bourdieu die relative Autonomie von Kultur und kulturellen Werten nicht begreifen kann, die „immanently universalistic“ (vgl. Alexander 1995: 137) sind. Mit dieser Kritik und auch Problemstellung der eigenen Theorie übersieht Alexander eine der entscheidenden Einsichten sowohl von Marx als auch von Bourdieu. Das Grundthema der Ideologiekritik und der Thematisierung symbolischer Gewalt war und ist gerade die Differenz zwischen den objektiven sozialen Strukturen und den Vorstellungen der Akteure über ihre eigene Praxis und die soziale Welt. Schon an dieser Stelle sollte klar sein, dass eine Theorie, die die Differenz von Theorie und Praxis zum Gegenstand der Theorie macht und als Denkfigur für das Verhältnis von Sozialstruktur und symbolischer Repräsentation generalisiert, nicht nur die Autonomie und Universalitätsansprüche von kulturellen Ideen im Blick hat, sondern diese darüber hinaus durchreflektiert. Im Hinblick auf die eigene Theorie geschieht dies durch eine Form von Reflexivität, die sich dem wissenssoziologisch und historizistisch aufgeworfenen Problem der soziohistorischen Gebundenheit allen Wissens, auch des soziologischen, stellt und zudem für die Analyse der sozialen Welt der Frage nachgeht, unter welchen historisch gewachsenen Bedingungen die Idee univer-

salisierbaren Wissens aufkommt und unter welchen Bedingungen solches Wissen produziert werden kann. Universalisierungsfähigkeit von Wissen wird also gar nicht negiert, die Problemstellung ist aus der Perspektive von Bourdieus Theorie der Praxis lediglich anders als von Alexander – wenn es um Wissen geht. Bourdieu begründet nicht, dass und welche Werte und Ideale universell sind, sondern er will erklären, wann, wie und unter welchen Bedingungen man darauf kommt.⁷

Und da symbolische Gewalt dadurch konstituiert wird, dass Ideen enthistorisiert, naturalisiert, also universalisiert werden, geht Bourdieu genau den sozialen Mechanismen nach, die Alexander dazu führen, an universelle kulturelle Ideen zu glauben. Dass mit dem Reflexivitätsprogramm einige epistemologische Probleme verknüpft sind, die die Theorie der Praxis zu bewältigen hat, kann erst weiter unten, nach detaillierter Klärung der Konzepte der Theorie der Praxis, diskutiert werden. Hier kam es zunächst darauf an zu zeigen, dass die bis hierher vertretene Sicht auf das Erkenntnisinteresse der allgemeinen Theorie der Praxis auch gegenüber einem der schärferen Kritiker des Ansatzes zu verteidigen ist. Die marxistische Tradition ist augenscheinlich in der Nomenklatur Bourdieus ablesbar, aber auch mit Vorsicht zu bemerken. Marx ist nur einer der Wegbereiter Bourdieus und vielleicht nicht einmal der wichtigste. Gerade die Theorie der Felder ist viel stärker durch Weber geprägt, die Theorie der symbolischen Klassifizierung durch Durkheims Erkenntnissoziologie und dieser Durkheim-Weber-Marxismus nochmals vielfältig durch die phänomenologischen und strukturalistischen Strömungen der 1950er und 1960er Jahre.

Eine paradigmatische Klassifikation liefert der von Bourdieu selbst vorgeschlagene Begriff des „genetischen Strukturalismus“. Wie man den Ansatz nun auch immer bezeichnen will, man kommt ihm nur näher, indem man die systematisch miteinander verschränkten Konzepte und Termini genauer in den Blick nimmt, mit denen Bourdieu die Ökonomie der Praktiken herauspräparieren möchte, die die unterschiedlichen gesellschaftlichen Praxisfelder definieren.⁸

7 Am Beispiel der Wissenschaft weist Bourdieu auf die Historizität der Idee des Universellen hin: „Denn auch wenn die wissenschaftlichen Felder ganz besondere Universen sind (und dies umso mehr, je ausgeprägter ihre Autonomie ist), steht, wie ich bereits gesagt habe, nicht alles zum Besten in der besten aller möglichen wissenschaftlichen Welten, und es gibt gesellschaftliche Widerstände gegen die Durchsetzung einer rationalen Kommunikation, ohne die der Fortschritt der Vernunft und des Universellen nicht vorankommen kann. Es gilt also, einen praktischen, das heißt spezifisch politischen Kampf zu führen, um der Vernunft Macht und Vernunftgründen ihr Recht zu verleihen, einen Kampf, der sich auf alle Errungenschaften einer bereits verwirklichten Vernunft stützen muß, welche die Geschichte des Feldes hervorgebracht hat.“ (Bourdieu 1998o: 59)

8 Man könnte auch eine Klärung des Ansatzes versuchen, indem man ihn einer der großen frühmodernen philosophischen Traditionen entweder von Kant oder von Hegel zuordnet. Dies ist m.E. aber nur fruchtbar, wenn man einen Deutungsschlüssel und ein heuristisches Instrument gewinnt, um nach spezi-

2.2 Ökonomie der Praxis

Unter der *Ökonomie der Praktiken* versteht Bourdieu die grundlegende Logik der sozialen Prozesse. Sie soll beantworten, nach welchen Prinzipien die Akteure ihre Praxis organisieren, mit der sie sich und die soziale Welt reproduzieren, aber auch modifizieren. Ausgangspunkt der Theorie ist die Ablehnung der gängigen subjektivistischen oder objektivistischen Vorstellungen von Akteur und Handeln, denn es gibt „eine *Ökonomie der Praktiken*, d.h. eine den Praktiken innenwohnende Vernunft, die ihren ‚Ursprung‘ weder in ‚Entscheidungen‘ der Vernunft als bewußter Berechnung noch in den Bestimmtheiten der äußerlichen und den Handelnden übergeordneten Mechanismen findet.“ (Bourdieu 1987: 95)

Wenn der Subjektivismus der bewussten Berechnung wie der Objektivismus der übergeordneten Mechanismen die Logik der wissenschaftlichen Praxis unrechtmäßigerweise auf die soziale Praxis insgesamt projizieren, dann begibt man sich mit Bourdieu auf die Suche nach einer Logik, die sich mit wissenschaftlichen Ansprüchen an Rationalität, Methode und den elementaren Gesetzen der Logik (Satz der Identität, Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs, Satz des ausgeschlossenen Dritten und Satz der Kontravalenz) nicht fassen lässt. Konsequent gedacht, sind die grundle-

fischen Theoriefiguren zu suchen, die die Kenntnis der betreffenden Theorie vertiefen. Kant oder Hegel heißt in der Regel die Entscheidung zwischen Denken mit oder ohne Widersprüchen bzw. Paradoxien. Einerseits Entfaltung von Paradoxien, andererseits das Aufzeigen der Grenzen der Verstandeserkenntnis. Einerseits die Grundfigur von Identität der Identität und Nicht-Identität (Allgemeinem und Besonderem) und andererseits die strikte Scheidung des *Dings für-mich* und des *Dings an-sich*, die zusammengedacht wieder zu Hegel führen würden. Gibt man also zu, dass das Für-mich und An-sich nicht getrennt zu denken sind, gerät man wieder in den Widerspruch, von dem aus hegelianisch zu denken wäre. Wie verhält sich diese Problematik bei Bourdieu? Von der Theorieanlage und der Methodik des Aufweises unfruchtbare Alternativen sowie der gesellschaftlichen Grenzen der Erkenntnis ist die Theorie eine Soziologisierung des Kantianismus, die Bewusstsein durch Gesellschaft ersetzt. Auch ist die Zusammenführung von Objektivismus und Subjektivismus analog zu Kants Synthese von Empirismus und Rationalismus. Dies allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass nicht im Wechselspiel von Anschauung und Begriffen begrenzte Erkenntnis postuliert und die Sicht auf das An-sich in ihrer Möglichkeit geleugnet wird, sondern dass An- und Für-sich zusammengedacht werden, als nur scheinbarer Widerspruch. Die Einheit des Allgemeinen und Besonderen findet sich als Theoriebegriff mit dem *Habitus*. Hier verknüpfen sich Gesellschaft und Individuum, Allgemeines/Besonderes und in der beständig erzeugten abweichenden Dialektik von Habitus und Struktur auch die Identität der Identität und Nicht-Identität: Es geht um das Denken der Totalität, allerdings in kantianisch orientierter empirischer Bescheidung. Deswegen auch verweist Bourdieu selbst auf Hegel, wenn er ein paar Traditionslinien des *Habitus* nachzeichnet und Hegels Intention der Überwindung des kantianischen Dualismus hervorhebt (vgl. Bourdieu 1997: 63).

genden Prämissen wissenschaftlicher Logik der Theoriebildung und empirischen Forschung (symbolischer) Ausdruck der spezifisch sozialen Bedingungen wissenschaftlicher Praxis. Von dieser unterscheidet Bourdieu die allgemeine soziale Praxis explizit und macht es eben zur Bedingung einer adäquaten Objektkonstruktion, die Distanz und Differenz von Wissenschaft und sozialer Praxis zu reflektieren (vgl. Bourdieu 1987: 57).

Die theoretischen Probleme, die Bourdieu mit dieser theoriekonstitutiven Unterscheidung von Theorie und Praxis der *Theorie der Praxis* stellt, sind offensichtlich: Zum einen soll die Logik der sozialen Praxis im Unterschied zur Logik der Wissenschaft verstanden werden, zum anderen soll aber die Wissenschaft nur als ein Spezialfall der allgemeinen Logik sozialer Praxis konstruiert werden. Wie aber kann die Wissenschaft zugleich sein und nicht sein, was sie ist? Die Beantwortung der Frage erfordert einen Überblick über die *Logik der Praxis*, die Bourdieu im *Entwurf einer Theorie der Praxis* und vor allem im *Sozialen Sinn* formuliert hat. Der Konzeptualisierung und Erklärung dieser Logik dienen dann die eigentlichen Theoriebegriffe *Kapital*, *Habitus* und *Feld*. Nach diesem Durchgang lässt sich vielleicht sehen, wie die Praxis der Theorie aussehen muss, die zu der von Bourdieu benannten Verzeichnung der Praxis – damit auch der eigenen – führt.

Die Deskription dessen, was Bourdieu unter sozialer Praxis versteht, bereitet in der Positivierung Schwierigkeiten: „Es ist nicht leicht, über die Praxis anders als negativ zu reden“ – steht am Beginn des Kapitels über die Logik der Praxis in *Sozialer Sinn* (Bourdieu 1987: 147ff.). Sobald der notwendig objektivierende Wissenschaftler die Praxis in die Logik des begrifflichen Denkens der Wissenschaft einhegt, zerstört er unweigerlich ihren *praktischen Sinn*. Die Argumentation, die Bourdieu zum Beleg dieser These vorlegt, erscheint als soziologische Übersetzung des Verhältnisses von *durée* und Raum in der Lebensphilosophie Bergsons (vgl. Bergson 1994: 60ff.). Bei Bergson wird der ungeschiedene und irreversible Fluss der *durée* deformiert, sobald er mit der räumlich-begrifflichen Welt konfrontiert wird. Die reine zeitliche Dauer wird durch Begriffe der Raumwelt auf- und eingeteilt und ihrer eigentlichen Zeitlichkeit enthoben (vgl. Bergson 1994: 100). Analog fasst Bourdieu das Verhältnis von Praxis und Theorie, indem er vor allem die Zeit der Praxis von der spezifischen Zeitenthobenheit des Wissenschaftlers unterscheidet und auf dessen verräumlichende wissenschaftliche Darstellungs- und Aufzeichnungstechniken verweist. Der Wissenschaftler, der sich der Erforschung sozialer Praktiken widmet, befindet sich im *Verhältnis zu seinem Untersuchungsgegenstand* in einer privilegierten Position. Praktiken und Handlungen, die die konkreten Akteure unter spezifisch praktischen Bedingungen der Dringlichkeit und zeitlichen Irreversibilität nacheinander in linearer Abfolge und in mehr oder minder großen Zeitabschnitten realisieren, können durch schriftliche und graphische Aufzeichnungstechniken dem Wissenschaftler

in synoptischer Darstellung verfügbar sein (vgl. Bourdieu 1987: 152f.). Seine soziale Situation als Forscher entbindet den Wissenschaftler von den Investitionen und Bindungen an die von ihm erforschte Praxis. Die Aufzeichnung in Schrift, Diagramm, Bild usw. erlauben es ihm, die Irreversibilität der praktischen Zeit aufzuheben, er hat die Möglichkeit und zwecks wissenschaftlicher Systematisierungsansprüche auch die Pflicht, die aufgezeichneten Praxisvollzüge systematisch in virtueller Gleichzeitigkeit aufeinander zu beziehen. Dieses *Privileg der Totalisierung* durch die Synopse befördert die Tendenz, die Logik der eigenen Situation auf die untersuchten Praktiken zu projizieren.⁹

Genau wie das begriffliche Denken die *durée* deformiert, so werden Sinn und Zeit der Praxis verzeichnet, wenn die Logik der Forschung an sie herangetragen wird. Wie lässt sich diese aber nun genauer fassen als in der Formel: ‚Praxis ist das, was wissenschaftliche Analyse nicht ist‘? Geht man zunächst davon aus, dass wissenschaftliche Aussagensysteme zumindest auf einer Logik beruhen, die Klarheit und Exaktheit der Aussagen und Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit der logischen Bezüge verlangt, dann lässt sich die Negation genauer vorstellen. Die Logik der Praxis verlangt all dies nicht; sie ist nicht klar, nicht exakt, nicht widerspruchsfrei und nicht vollständig. In diesem Sinne spricht Bourdieu denn auch im Sinne der Positivierung der Negation von einer *Logik des Ungefährten und der Verschwommenheit* (vgl. Bourdieu 1987: 159). Die Bedeutung von Symbolen und rituellen Praktiken – die Bourdieu vor allem im Blick hat, wenn er seine Theorie der Praxis anhand des Materials seiner Forschung in der Kabylei entwickelt – sind nicht eindeutig, sie können je nach Situation und Kontext variieren. In der rituellen Praxis der Kabylen werden dieselben Schemata in unterschiedlichen Kontexten je unterschiedlich aktualisiert. Die zur Kosmologie gehörende Dichotomie Mann/Frau weist beispielsweise dem kabylischen Haus den Wert weiblich zu, wenn man sich in dem männlichen Bereich außerhalb befindet. Zugleich ist das Hausinnere wiederum in männliche und weibliche Bereiche geteilt. Es kann somit logisch männlich und weiblich zugleich sein, je nach Kontext (vgl. Bourdieu 1987: 158). Es geht darum, dass die Dichotomien, die die Kosmologie in diesem Fall bilden, wie männlich/weiblich, heiß/kalt, Sonne/Mond, Tag/Nacht usw. je nach praktischem Problembezug kombiniert und auch

9 „Daß er jede Möglichkeit hat, die sozialen und logischen Bedingungen der von ihm an der Praxis und ihren Produkten vorgenommenen *Veränderungen des Charakters* und zugleich den Charakter der logischen Umwandlungen zu ignorieren, die er an der erhaltenen Information vornimmt, verleitet den Analytiker zu allen Fehlern, die sich aus der Tendenz ergeben, den Standpunkt des Schauspielers mit dem des Zuschauers zu verwechseln. So sucht er beispielsweise Antworten auf Fragen des Zuschauers, die die Praxis niemals stellt, weil sie sie nicht zu stellen braucht, anstatt sich zu fragen, ob das Eingentliche der Praxis nicht gerade darin liegt, daß sie solche Fragen ausschließt.“ (Bourdieu 1987: 151)

durchaus kreativ und improvisatorisch interpretiert werden können. Als Beispiel dient Bourdieu unter anderem das Gewohnheitsrecht verschiedener Dörfer oder Stämme, die für denselben Verstoß unterschiedlich harte Strafen verhängen. Bourdieu interpretiert die darin zum Ausdruck gelangende „Ungewissheit und Verschwommenheit“ der Praxis der Rechtsprechung durch die „praktische Umsetzung derselben *impliziten Schemata*“ (Bourdieu 1987: 187). Die Logik der Praxis erscheint nicht als eine strenge Deduktion einzelner Handlungen aus klaren Regeln, die den Gesetzen der wissenschaftlichen Logik folgen, sondern eher „in einer Art *Einheitlichkeit des Stils*“ (Bourdieu 1987: 187) der kontextverschieden sinnvollen Praktiken.

Die Schemata einer mythologischen Kosmologie sind dann auch nicht als ein von Praxis abgehobenes Weltbild zu verstehen, sondern umgekehrt immer auf die Auslegung konkreter Situationen und Probleme bezogen. Sie erscheinen dann nicht als defizitäre Abweichungen von einem modernen rationalen Denken und auch nicht als diesem allgemein ebenbürtig, aber als den historisch gewachsenen (objektiv-materiellen) Bedingungen angemessen:

„Die rituelle Praxis zu verstehen, ihr nicht nur ihre Begründung, sondern auch ihren Daseinsgrund wiederzugeben, ohne sie in eine logische Konstruktion oder ein Exerzitium zu verwandeln, erfordert nicht nur eine Wiederherstellung ihrer inneren Logik; es bedeutet vielmehr, daß man ihr ihre praktische Notwendigkeit zurückstatten muß, indem man sie wieder zu den wirklichen Bedingungen ihrer Entstehung in Beziehung setzt, d.h. zu den Bedingungen, unter denen sowohl die von ihr erfüllten Funktionen als auch die Mittel definiert sind, die sie anwendet, um die Funktionen zu erfüllen; es bedeutet, die rohen materiellen Grundlagen der *Investition* in die Magie, z.B. die Schwäche der Produktiv- und Reproduktivkräfte, zu beschreiben, die aus einem richtigen, von einer aus der Ungewißheit über die lebenswichtigsten Dinge erwachsenden Stimmung der Not beherrschten Leben einen zufälligen Kampf gegen den Zufall macht; es bedeutet, jene *kollektive* Erfahrung der Machtlosigkeit wenn schon nicht *dingfest*, so doch wenigstens namhaft zu machen, die jeder Welt- und Zukunftsbetrachtung zugrunde liegt [...] und die die praktische Vermittlung darstellt, über welche die Beziehung zwischen ökonomischen Grundlagen und rituellen Handlungen oder Vorstellungen hergestellt wird.“ (Bourdieu 1987: 178)

Schlicht und ergreifend lassen sich beobachtete Widersprüche zwischen Mythos und mythologischer Praxis auflösen, wendet man sich den Situationen der Anwendung der Schemata zu, unter deren Bedingungen die Akteure in den Grenzen ihres Weltbildes Deutungen und Praktiken improvisieren können, die passen. Gerade Widersprüche zwischen Logik und beobachtbarer Praxis hatten es Bourdieu ja unmöglich gemacht, die soziale Welt der Kabylen streng strukturalistisch zu modellieren und den subjektiv-

vistischen Bruch mit dem Objektivismus herausgefordert (vgl. Bourdieu 2000a: 62ff.).

Gegen den Subjektivismus benötigt Bourdieu aber dann den Objektivismus, wenn es darum geht, soziale Praktiken verständlich zu machen, deren Spezifikum die Ausnutzung der Irreversibilität der praktischen Zeit ist. Das bekannte Beispiel ist die gegen Mauss und Lévi-Strauss eingeführte praxeologische Deutung des Gabentauschs (vgl. Bourdieu 1987: 191ff. und Bourdieu 1998b: 163ff.). Die strukturalistische Deutung entdeckt als grundlegenden Mechanismus des Gabentausches die Wechselseitigkeit, also die Orientierung einer Gabe an der Erwartbarkeit der Gegengabe. Mauss' weist darüber hinaus auf eine Bruchstelle hin, die die symbolische Bedeutung des Gabentausches gegenüber der Reziprozitätsregel hervorhebt und die durch ihren Widerspruch Bourdieus Interesse weckt: Die Gabe verpflichtet zwar auf eine Gegengabe, aber der Gebende muss genau diese Verpflichtung negieren und die Gabe als ein großzügiges und freiwilliges Geschenk deklarieren können, das gerade nicht zur Erwiderung verpflichtet (vgl. Mauss 1990: 50ff.). Bourdieu bringt die objektive Regel der Reziprozität und die diametral entgegengesetzte subjektive Deutung dadurch zusammen, dass er die Zeit zwischen Gabe und Gegengabe als die entscheidende Bedingung für die kollektive *Verkennung* des Prinzips der Wechselseitigkeit auf Seiten der Akteure begreift. Die subjektive Verkennung wird dann als Voraussetzung für die Produktion und Reproduktion der objektiven Struktur verstanden. Diese Verkennung nennt Bourdieu auch *illusio*, ein Terminus, der in der Feldtheorie dominant wird und eben den Glauben an das Spiel im Unterschied zur objektiven Realität des Spiels bezeichnen soll.

Anerkennung der symbolischen bei *Verkennung* der objektiven Ordnung erscheint schon am Beispiel des Gabentausches als das Prinzip der Reproduktion historisch contingent gewachsener sozialer Ordnung. Im Rahmen dieses Glaubens und der Schemata, mit denen die Akteure ihre Welt deuten und die Ausdruck der objektiven sozialen Ordnung sind, bringen die Akteure in den unterschiedlichsten Situationen passende Praktiken hervor. Sie sind dabei nicht darauf angewiesen, bewusst oder unbewusst zu kalkulieren, welche der möglichen Handlungsalternativen diejenige ist, die, gemäß einem Streben nach Nutzenmaximierung, für den Kontext am besten geeignet ist. Der improvisierende Charakter der Praxis schließt ebenso die Vorstellung eines schlichten Determinismus aus.

Bourdieu versucht, die Logik der Praxis gegen eine intentionalistische Handlungstheorie und gegen einen deterministischen Strukturalismus mit dem Begriff des *praktischen Sinns* zu profilieren. Dieser Sinn ist vielleicht besser als eine Art *Gespür* zu bezeichnen, ein Gespür dafür, in verschiedenen sozialen Situationen das Richtige zu tun sowie in die richtigen Situationen zu geraten. Bourdieu spricht auch davon, dass es sich um eine „erworbenen Meisterschaft“ handelt, die mit der „automatischen Sicherheit ei-

nes Instinkts funktioniert“ (vgl. Bourdieu 1987: 190f.). Der *praktische Sinn* resultiert aus den in Sozialisationsprozessen erworbenen Dispositionen, die Bourdieu als Einverleibung der objektiven Strukturen begreift und die er mit dem Konzept des *Habitus* auf den theoretischen Begriff bringt (vgl. Kap. 2.2.1). Für die Beschreibung der Logik der Praxis in Begriffen eines generalisierten Ökonomiebegriffs ist an dieser Stelle zunächst wichtig, dass der erworbene *praktische Sinn* die für die sozialen Praktiken konstitutive *illusio* reproduziert und umfasst. Der Bruch zwischen der *illusio* des Gabentausches als eines freimütigen Aktes der Großzügigkeit und der aus der objektivierenden Perspektive sichtbaren Struktur der Wechselseitigkeit von Gabe und Gegengabe bildet das Grundmodell *symbolischer Ökonomien*. Sie beruhen auf der schon benannten Verkennung der objektiv darstellbaren ökonomischen Ordnung bei Anerkennung der symbolischen Ordnung, durch die die ökonomische verleugnet wird.

Die Funktionsweise des größten Teils der sozialen Welt, Bourdieu nimmt diesbezüglich lediglich die ökonomische Ökonomie des modernen Feldes der Wirtschaft aus (vgl. Bourdieu 1998h; 2001b: 28), lässt sich dann schon auf dieser grundlegenden Ebene des Tausches als *Verdrängung des Ökonomischen* beschreiben. Für die soziologische Analyse Bourdieus steckt in dieser Logik der Praxis die Aufgabe, das Verdrängte sichtbar zu machen und zu explizieren. Der theoretische Fluchtpunkt *symbolische Gewalt* findet sich in der Logik der Verdrängung wieder. Soziale Praxis, die soziale Ordnung reproduziert, funktioniert nur, wenn sie in Form der Notwendigkeit auftritt, das heißt, wenn die Akteure selbstverständlich an sie und ihre Selbstverständlichkeit glauben und diese damit anerkennen (vgl. Bourdieu 1987: 193).

In der Strategie des Kontingentsetzens der symbolischen Ordnung durch die Soziologie liegt die unverkennbare Nähe zur Ideologiekritik. Es zeigt sich allerdings auch ein entscheidender Unterschied, da Bourdieus Aufdeckung der objektiven Strukturen nicht mit einer nur normativ zu qualifizierenden Vorstellung eines richtigen Bewusstseins verbunden ist, das zur Realisierung einer guten Gesellschaft führen würde. Bourdieu ist, zumindest in den früheren Schriften, politisch wertfrei und arbeitet lediglich die Funktionsweise und Logik sozialer Praxis heraus. Zu dieser gehört dann die praktisch notwendige Differenz von objektiver und symbolischer Wahrheit, deren Aufhebung zugleich die Aufhebung bzw. Verunmöglichung der analysierten Praxis bedeuten würde. Viel stärker an Lévi-Strauss' Strukturalismus angelehnt, geht es Bourdieu vornehmlich um die Herausarbeitung der *latenten* bzw. *unbewussten Strukturen*, die allerdings nicht durch die symbolischen Vorstellungen störend verdeckt werden, wie dies im Strukturalismus ja noch gedacht ist¹⁰, sondern an der Aktualisie-

10 Exemplarisch sei die folgende Textstelle von Lévi-Strauss angeführt: „Ein Modell mag bewußt oder unbewußt sein, diese Tatsache berührt seine innerste Natur nicht. Man kann nur sagen, daß eine oberflächlich im Unbe-

rung der Praxis notwendig beteiligt sind. Die ideologiekritische Dimension erscheint dann aber darin, dass das dialektische Verhältnis der objektiven und symbolischen Strukturen vor allem im Hinblick auf die Stabilisierung *symbolischer Herrschaftsverhältnisse*, also *symbolischer Gewalt* thematisiert wird.

In asymmetrischen Beziehungen, die dem Muster des Gabentauschs folgen, diskutiert Bourdieu die Prozesse der *Verdrängung* der ‚objektiven Wahrheit‘ des Tauschs (vgl. Bourdieu 1987: 197f.). Für die wenig differenzierten, vormodernen sozialen Welten, die er bei seinen ethnologischen Studien im Blick hat, bildet *symbolische Gewalt* ein notwendiges und effektives Herrschaftsmittel. Das vormoderne dieser Gesellschaften wird durch fehlende Satzung und Institutionalisierung formaler Regelungssysteme begriffen, vor allem durch das Fehlen einer formalen rechtlichen Grundlage des Tauschverkehrs, auf die sich jeder gleichermaßen berufen könnte (vgl. Bourdieu 1987: 206ff.; Kap. 6.2). Der monetäre Tauschverkehr, der von Person und Situation abstrahiert, ist an eine institutionelle Absicherung gebunden, die Geld als einem materiell wertlosem Medium Tauschwert garantiert. Gleichermaßen fehlen rechtlich verbindliche formale Regelungen von Arbeitsverhältnissen und Abhängigkeitsverhältnissen. Die simple Logik, die sich für Bourdieu daraus ergibt, ist, dass in vormodernen Gesellschaften, die weder ausdifferenzierte Bereiche des Rechts noch der Wirtschaft kennen, alles nach dem Muster der dominanten sozialen Organisationsweise geregelt wird, nämlich der Verwandtschaftsverhältnisse. Für Herr/Knecht-Verhältnisse als Grundform asymmetrischer Tauschbeziehungen bedeutet dies, dass im Zuge einer *Euphemisierungsarbeit* das objektive Abhängigkeitsverhältnis symbolisch in eine Art Verwandtschafts- oder Freundschaftsverhältnis ‚umgedeutet¹¹‘ wird.

Dass neben den symbolischen Strategien zudem materieller Druck ausgeübt werden konnte, wird damit nicht verneint, allerdings musste dies in dem Maße geschehen, in dem die Ehre vor der sozialen Gruppe aufrecht zu erhalten war. Illustrieren lässt sich die notwendige Verdrängung der

wußten verborgene Struktur die Existenz eines Modells, das diese Struktur dem kollektiven Bewußtsein verhüllt, wahrscheinlicher macht. Tatsächlich zählen ja bewußte Modelle – die man allgemein ‚Normen‘ nennt – zu den armseligsten, die es gibt, wegen ihrer Funktion, die mehr darin besteht, den Glaubensinhalten und Bräuchen zur Dauer zu verhelfen, als ihre Quellgründe freizulegen. So trifft die strukturelle Analyse auf eine paradoxe Situation, die der Sprachforscher bereits kennt: je genauer die erscheinende Struktur ist, desto schwieriger wird es, die tieferliegende Struktur, wegen der bewußten und deformierten Modelle, die sich wie Hindernisse zwischen den Beobachter und sein Objekt stellen, zu erfassen.“ (Lévi-Strauss 1967: 304)

11 Die Anführungszeichen verweisen hier darauf, dass dies keinen bewussten Prozess des Umdeutens aufgrund tieferer Einsicht in die objektiven Tauschbeziehungen meint, sondern die einzige mögliche und bekannte Art und Weise des Tauschverkehrs unter spezifischen historischen Bedingungen.

ökonomischen Strategie an Bourdieus Beispiel des *Ochsentauschs* in der kabylischen Gesellschaft:

„Es gibt andere Tauschprozesse, bei denen das Kalkül sich viel unverhohлener zum Ausdruck bringt und verrät. So etwa im Fall des charka, eines Vertrags zwischen Bewohnern verschiedener Dörfer, bei dem der Besitzer eines Ochsen diesen zeitweise einem anderen Bauern, der sich keinen Ochsen leisten kann, überlässt, und dafür eine bestimmte Menge Weizen und Hirse erhält. Man könnte meinen, daß der Ochse hier gewissermaßen wie ein Kapital eingesetzt wird, um Profit zu erzielen. [...] Die Schilderung, die die Kabylen von diesem Vorgang [im Unterschied zu einem Ökonomen; GB] geben, klingt ganz anders: Individuum A stellt die Arbeitskraft seines Ochsen zur Verfügung, aber Ausgleich wird dadurch hergestellt, daß Individuum B den Ochsen füttert, was ansonsten Individuum A abgefordert worden wäre. Das zusätzliche Maß Weizen stellt also nichts anderes dar, als eine Kompensation des Wertverlustes des Ochsen infolge seines Alterns. Man sieht also, daß der Ochse nie als Kapital angesehen und behandelt wird.“ (Bourdieu 2000a: 48f.)

Wenn es also unter vormodernen Bedingungen keine rein ökonomischen Abhängigkeitsbedingungen und rein ökonomischen Gewinne und Tauschverhältnisse geben kann, sondern eine auf *Treu und Ehre* gegründete Ökonomie nach der Logik des Gabentauschs, dann aus gutem Grund: Nur ein ehrenhafter Mann ist ein vertrauensvoller Mann, der Abhängigkeitsverhältnisse an sich binden und mit dem man Tauschhändel einzugehen sich trauen kann. Die Akkumulation symbolischen Kapitals durch die Anerkennung der Gruppe gewährt damit einen *Vertrauenskredit* als Grundlage symbolischer Ökonomie, der materielle Gewinne und Sicherung oder Verbesserung (Heirat in angesehene Familien usw.) der sozialen Position erst möglich macht (vgl. Bourdieu 1987: 219f.). Die hier schon deutlich werdende Logik der Verdrängung des Ökonomischen findet ihre Begründung mithin in den spezifischen objektiven Bedingungen einer vorkapitalistischen sozialen Ordnung und ist Ausdruck einer allgemeinen Logik der Praxis, die lediglich so viel Logik aufbringt, wie praktisch nötig ist.

Die These, dass es eine Ökonomie der unterschiedlichen Praktiken gibt, beschränkt sich jedoch nicht darauf, dass in der Praxis unter Dringlichkeitsbedingungen nur hinreichend viel *Logik* zur Bewältigung der anstehenden Probleme aufgebracht wird, wie dies beispielsweise Schwingel behauptet (Schwingel 1993: 43ff.). Wenn Bourdieu die generalisierende These aufstellt, dass die vornehmlich an vorkapitalistischen Gesellschaften abgelesene Logik der Praxis eine auch auf die moderne soziale Welt übertragbare allgemeine Logik ist, so beinhaltet diese über die abgrenzende Bestimmung zur wissenschaftlichen Theorie hinaus auch, dass sich in jeweils spezifizierter Form die Prozesse der Verkennung und Anerkennung

als Funktionsbedingungen der jeweiligen Praxis wiederfinden lassen;¹² nicht nur Dringlichkeit, Kontextualität und Sparsamkeit, auch systematisch erzeugte Differenz von objektiven und subjektiven Strukturen der sozialen Welt(en). Die systematische Verkennung des Ökonomischen der symbolischen Ökonomie erlaubt es dann, eigentlich ökonomische Begriffe auf Praxisfelder anzuwenden, die sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie ihren ökonomischen Charakter verleugnen. Das Interesse an der Interessenlosigkeit kann als *Interesse* begriffen werden. Ruhm und Ehre sind Akkumulation symbolischen *Kapitals*, dessen Erhalt oder Vermehrung den Einsatz von *Strategien* erfordert, die allerdings keine im Sinne bewusst kalkulierter Pläne, sondern Ergebnis des *praktischen Sinns* sind.

In der Gleichzeitigkeit einer subjektiven und objektiven Logik der Praxis stecken nun wieder theorieologisch einige Probleme, die man erst einmal aufdröseln muss: Eine doppelte Kontextualisierung der Deskription der Logik der Praxis als einer generalisierten Ökonomie wird deutlich. Einerseits wird die Logik der Praxis als *Logik der Klassifikationsschemata* negativ im Kontrast zur Logik der wissenschaftlichen Logik eingeführt, andererseits wird die *Logik der symbolischen Ökonomie* mitsamt den symbolischen Herrschaftsweisen negativ im Kontrast zur modernen kapitalistischen Ökonomie eingeführt. Zum Problem wird dann die Rückanwendung der gewonnenen Theorie der Praxis als einer Theorie vorlogischer Logik der Praxis auf die Wissenschaft – dies hatte ich eingangs erwähnt; darüber hinaus ist fraglich, wie die vorkapitalistisch gewonnene symbolische Ökonomie die kapitalistische Ökonomie der Moderne als einen Sonderfall ihrer selbst behandeln kann (vgl. Kap. 4.6). Wie für das Problem des theoretischen Verhältnisses der Praxis der Theorie der Praxis gilt auch für die symbolische Ökonomie der ökonomischen Ökonomie, dass zunächst der Durchgang durch die weiteren Begriffe und Konzepte der Theorie der Praxis erfolgen muss, um die aufgeworfenen Probleme zu klären. Die bisherige Rekonstruktion beschränkt sich weitgehend auf die *deskriptive Dimension* von Bourdieus Theorie der Praxis. Die beschriebene Logik wird erst durch die Begriffe von Habitus und Feld einer Theorie mit verstehendem und erklärendem Anspruch eingegliedert.

2.2.1 Habitus – Bedeutungen im Gebrauch

Zur Einführung des wohl prominentesten Begriffs der Theorie der Praxis scheint es sich eingebürgert zu haben, die theoretische Absetzbewegung

12 Exemplarisch für den Allgemeinheitsanspruch: „Diese hindert uns nämlich, die Wissenschaft von den ‚ökonomischen‘ Praktiken als Sonderfall einer Wissenschaft aufzufassen, mit der alle Praktiken einschließlich derer, die als uneigennützig oder zweckfrei und somit als ‚von ökonomischen Rücksichten freie‘ ausgegeben werden, als ökonomische behandelt werden können, also als auf materielle oder symbolische Profitmaximierung ausgerichtet.“ (Bourdieu 1987: 222)

sowohl von einem spezifisch verstandenen Subjektivismus als auch von einem ebenso spezifisch verstandenen Objektivismus anzuführen (vgl. Bohn 1991: 41ff.; Schwingel 1995: 53ff.). Damit ist sein theoretischer Problembezug benannt, der aber weiter auf die empirischen Probleme zurückzuführen ist, denen Bourdieu im Rahmen seiner ethnologischen Analysen der kabylischen Gesellschaft gegenüberstand (vgl. Bourdieu 2000a). Eine werkgeschichtliche Systematisierung der Genese des Begriffs hat kürzlich Louis Pinto vorgenommen (vgl. Pinto 1998: 46ff.). Dabei hat er die unterschiedlichen *Dimensionen* und *Gebrauchsweisen* des Begriffs im Blick und folgt konsequent Bourdieus Auffassung, dass seine Theorie als *modus operandi* und nicht allein als *opus operatum* verstanden werden soll. Die Begriff sind nicht mehr oder minder selbstgenügsam aus rein theoretischen Überlegungen und Auseinandersetzungen entsprungen, sondern antworten zunächst auf sehr konkrete Probleme der empirischen Forschung. Dass dabei die theoretische Reflexion dieser Probleme nicht nur Resultante, sondern Voraussetzung auch jeder empirischen Forschung ist, bleibt für Bourdieu eine dauerhafte kantianische Selbstverständlichkeit. Die Begriffe von Subjektivismus und Objektivismus, die die anfänglichen Anschauungen erst ermöglichen, werden kritisiert und wechselseitig ergänzt, sobald sie den Anschauungen nicht genügen, sondern von diesen transzendiert werden.

Pinto findet den ersten Einsatzort des Begriffs in den sehr frühen Arbeiten zur algerischen Übergangsgesellschaft. Bourdieu fand in Algerien eine Situation vor, in der die oben besprochene vorkapitalistische Form symbolischer Ökonomie infolge des Befreiungskrieges mit der kapitalistischen Ökonomie konfrontiert war. Die subjektive symbolische Ordnung, die den praktischen Sinn ausmacht, der die vorkapitalistische Ökonomie mitkonstituiert und reproduziert, trifft zu dieser Zeit auf Bedingungen, die ihr fundamental widersprechen. Vor allem ist in der kapitalistischen Ökonomie die für die symbolische Ökonomie konstitutive Verkennung ihres ökonomischen Charakters aufgehoben. Die rein ökonomischen Interessen werden artikuliert, und ein rationales Kalkül von Nutzenmaximierung und Mitteleinsatz wird erwartet. Demgegenüber steht die Frage der Ehre, die es gerade verbietet, offen ökonomische Interessen zu artikulieren und beispielsweise die Reziprozitätserwartung des Gabentauschs zu verraten. Dies sind in der kabylischen Kultur unehrenhafte und beleidigende (weibliche) (vgl. Bourdieu 2000a: 32ff.) Verletzungen der symbolischen Ordnung. Unter diesen Bedingungen wird zum einen sichtbar, dass der *homo oeconomus* ein Typus ist, der erst unter den spezifischen Bedingungen einer kapitalistischen Wirtschaftsform hervorgebracht wird und nicht Ausdruck eines ahistorischen Grundprinzips menschlichen Handelns überhaupt (vgl. Bourdieu 2000a: 7); zum Zweiten wird deutlich, dass das primäre Prinzip sozialer Praxis der praktische Sinn ist, ein Dispositionensystem, das auf die objektiven Bedingungen abgestimmt ist, unter denen es angeeignet

wurde. Genau für dieses noch näher zu bestimmende System von Dispositionen setzt Bourdieu bekanntermaßen den Begriff des *Habitus* ein. Allerdings wird damit in einer *ersten Dimension* allgemein das Verhältnis von objektiven und subjektiven Strukturen erfasst, das sich in einer Situation beobachten ließ, in denen beide nicht mehr aufeinander abgestimmt waren.¹³ So wie sich in der Abwehr des *homo oeconomicus* schon eine Kritik am Subjektivismus findet, so führt Bourdieu im Vorwort zur deutschen Ausgabe rückblickend die in der Untersuchung angelegte Kritik des Objektivismus an:

„Es ist keineswegs ein Zufall, daß die Frage nach den Beziehungen zwischen Struktur und Habitus gerade angesichts einer kritischen Situation aufgeworfen wurde, als sie sich gewissermaßen in der Realität selbst stellte, in Gestalt jener permanenten Kluft zwischen den ökonomischen Haltungen der Akteure und der ökonomischen Welt, in welcher sie zu handeln hatten. Denn in Situationen wie dieser, im Überschneidungsbereich zwischen einer vorkapitalistischen und einer kapitalistischen Ökonomie, wird die von Neo-Marginalisten und Strukturmarxisten geteilte objektivistische Abstraktion dermaßen ad absurdum geführt, daß man schon beide Augen schließen muß, um die wirtschaftlichen Akteure zu einfachen Reflexen objektiver Strukturen zu degradieren und darauf zu verzichten, die Frage nach der Genese ökonomischer Haltungen wie auch jene nach den ökonomischen Haltungen und sozialen Voraussetzungen dieser Genese zu stellen.“ (Bourdieu 2000a: 21)

Neben der dispositionellen Dimension, die die doppelte Realität des Sozialen herausstellt, markiert Pinto als zweite die *ökonomische Dimension* des Habitus (vgl. Pinto 1998: 49). Werkgeschichtlich findet sie sich mit Arbeiten über legitime Kultur. Pinto hat hier die Arbeiten über Museumsbesuche (exemplarisch: *Les musées et leurs public*, 1964) und das französische Schulsystem (exemplarisch: *La reproduction. Élément pour une théorie du système d'enseignement*, 1970) im Sinn, die Bourdieu mit seinen Mitarbeitern Mitte der 1960er Jahre zu veröffentlichen beginnt. Im Zentrum steht nun nicht das Verhältnis der subjektiven und objektiven Strukturen im Hinblick auf ihre Adjustierung, sondern die sozial ungleiche Verteilung kultureller Güter und der Mittel ihrer Aneignung. Die ökonomische ist damit mit einer *distributionellen Dimension* verbunden. Mit diesen Arbeiten ist die Rezeption von Bourdieu als Soziologe der sozialen Ungleichheit eröffnet, die er über den Markt der ökonomischen auf den *Markt der symbolischen Güter* ausdehnt. Diese ökonomische Dimension der sozialen

13 „Cette dialectique du rapport problématique d'ajustement entre l'intérieur et l'extérieur, le subjectif et l'objectif est, peut-on dire, la première dimension de l'*habitus*, la dimension proprement ‚dispositionnelle‘ qui peut être décomposée elle-même en une dimension praxéologique (sens de l'orientation sociale) et une dimension affective (aspirations, goûts...).“ (Pinto 1998: 47)

Ungleichheit findet sich dann prominent in der Großstudie *Die feinen Unterschiede*.

Die letzte und vierte Dimension bezeichnet Pinto als *kategoriale Dimension* (l'aspect catégorial) und verweist auf Bourdieus Nachwort in der Übersetzung von Erwin Panofskys *Architecture gothique et pensée scolaistique* (1967), in dem Bourdieu die Idee des Habitus als generativem Prinzip zur Erzeugung kulturell verteilter, stilistisch einheitlicher Praktiken am Beispiel künstlerischer Werke entwickelt.¹⁴

Trotz der im Werk beobachtbaren analytisch unterscheidbaren Gewichtungen bleibt der zentrale Problembereich, subjektive und objektive Strukturen aufeinander zu beziehen. Die distributionelle, ökonomische und kategoriale Dimension lassen sich dann als Ausdruck spezifischer objektiver Strukturen verstehen, aus denen die Habitus hervorgegangen sind und unter denen sie Praktiken generieren. Deutlich ist, dass die Verknüpfung der Dimensionen von Ökonomie und Distribution, so wie sie von Pinto mit Bezug auf die genannten Werksphasen eingeführt werden, für die moderne Gesellschaft wichtig werden und so als Spezifizierung des allgemeinen Prinzips der zwei Realitäten des Sozialen – *Leib* und *Ding* gewordene *Geschichte* – aufgefasst werden können.

2.2.2 Habitus – Gegen Denkextreme

Auf ‚rein‘ theoretischer Ebene findet sich die doppelte Realität des Sozialen in Form eines *Objektivismus* und eines *Subjektivismus* wieder. Die theoretischen Möglichkeiten erscheinen als in der sozialen Wirklichkeit begründet, die sie zu verstehen und erklären versuchen. Konsequent kommt hier erneut die wissenssoziologische Perspektive der Theorie zum Vorschein, die zur Reflexion der eigenen Möglichkeitsbedingungen zwingt. Die Kategorien und Wissensformen, in denen zu einer historisch bestimmbarer Zeit gedacht werden kann, sind *relational* – um die Mannheimsche Nomenklatur aufzugreifen – zu den objektiven Strukturen zu untersuchen, unter denen sie hervorgebracht werden. Dies in einem doppelten Sinne: Einerseits sind die Denkextreme aufgrund der phänomenologischen Einsicht in die doppelte Realität des Sozialen gleichsam in existenzphilosophischer Perspektive als sozial fundiert zu verstehen. Bourdieu trifft sich

14 „Wer Individualität und Kollektivität zu Gegensätzen macht, bloß um den Rechtsanspruch des schöpferischen Individuums und das Mysterium des Einzelwerks wahren zu können, begibt sich der Möglichkeit, im Zentrum des Individuellen selber Kollektives zu entdecken; Kollektives in Form von Kultur – im subjektiven Sinne des Wortes ‚cultivation‘ oder ‚Bildung‘ oder, nach Erwin Panofskys Sprachgebrauch, im Sinn des ‚Habitus‘, der den Künstler mit der Kollektivität und seinem Zeitalter verbindet und, ohne daß dieser es merkte, seinen anscheinend noch so einzigartigen Projekten Richtung und Ziel weist.“ (Bourdieu 1970: 132)

an dieser Stelle, und nicht nur an dieser, mit der Auslegung des Zur-Weltseins von Merleau-Ponty.¹⁵

Andererseits lässt sich darüber hinaus aus (wissens-)soziologischer Perspektive feststellen, dass die Explikation jeweils einer Seite der Realität des Sozialen an bestimmte Positionen der jeweiligen Forscher im sozialen Raum zurückgebunden ist.

In diesem Sinne ist dann auch Bourdieus eigene Theorieproduktion vor dem Hintergrund des intellektuellen Feldes Frankreichs der 1950er und 1960er Jahre zu verstehen. Dessen Protagonisten sind einerseits Jean-Paul Sartre und andererseits Claude Lévi-Strauss, also einerseits der Prototyp für Bourdieus Auffassung des *Subjektivismus* und andererseits der Prototyp für Bourdieus Auffassung des *Objektivismus*. Inwiefern Bourdieus Rekonstruktion und Kritik der Theorien nun stimmig ist und inwiefern nicht, muss hier nicht erörtert werden. Dies ist für die Theorieentwicklung letztlich unerheblich, denn einerseits sind die Einflüsse, auf die Bourdieu sich beruft, zu vielfältig, als dass ihnen im Rahmen dieser Arbeit detailliert nachgespürt werden könnte, andererseits geht es auch vielmehr um idealtypisch konstruierte und ihrer Fluchlinie nach konsequent verfolgte Denkextreme. Bourdieu füllt diese Etikette neben den Protagonisten mit einer Vielzahl von Namen und Ansätzen, von denen wohl keiner sich den strengen Grenzen fügt, die Bourdieu für die von ihm kritisierten Theorien zieht. So finden sich auf Seiten des Subjektivismus so verschiedene Autoren wie Sartre, Max Weber, Alfred Schütz, George Herbert Mead, Harold Garfinkel, Jon Elster usw., existentialistische Subjektpflosophien werden mit methodologischen Individualismen, interaktionstheoretische Sozialtheorien und Rational-Choice-Ansätzen vermengt, ohne dass deren Kommensurabilität irgendwo ernsthaft in Frage gestellt würde. Jede Theorie, die in irgendeiner Form den subjektiven Sinn und die Intentionen individueller Akteure oder die Genese der Intentionen, subjektiven Sinngehalte und Situationsdeutungen aus den kommunikativen face-to-face-Situationen der Interaktion für das Verstehen und Erklären sozialer Prozesse verantwortlich macht, wird dem Subjektivismus subsumiert (vgl. 1987: 79ff. und Wacquant 1996: 24ff.). Dass dies relativ grobe Vergleiche sind, lässt sich an Hand einer kurzen Überlegung plausibel machen, die zur Veranschaulichung reichen soll: Wenn Webers methodologische Überlegungen und seine ‚Handlungskategorien‘¹⁶ isoliert betrachtet auch die theoretische,

15 „Das Soziale ist je schon da, ehe wir es erkennen oder darüber urteilen. Individualistische oder soziologistische Philosophien systematisieren oder explizieren nur gewisse Wahrnehmungen der Koexistenz. Vor allem Bewußtwerden existiert das Soziale auf dumpfe Weise als stumme Forderung.“ (Merleau-Ponty 1966: 414)

16 Handlungskategorien meinen hier vorsichtig das, was häufig als Webers handlungstheoretische Grundbegriffe benannt wird, also Verhalten, Handeln, Handlung, Sinn, Verstehen usw. Allerdings erscheint mir der Begriff Handlungstheorie doch etwas groß im Hinblick auf Webers Ausführungen, denn

man kann auch provozierender formulieren: die ontologische Reduktion aller sozialen Prozesse auf die subjektiven Sinngehalte einzelner nahe liegen können, so lässt sich diese Deutung im Hinblick auf die materialen Studien kaum aufrecht erhalten. In *Das religiöse Feld* konfrontiert Bourdieu den Widerspruch zwischen Anspruch und begrifflich-kategorialen Möglichkeiten bei Weber und sieht eine Berechtigung, dessen Analysen zur Rationalisierung der okzidentalnen Religionen im Sinne des *symbolischen Interaktionismus* zu lesen (vgl. Kap. 3.5.1). So originell dies sein mag, so unplausibel erscheint es doch vor dem Hintergrund der Prämissen, die Herbert Blumer für den Symbolischen Interaktionismus formuliert hat:

„Die zweite Prämisse besagt, dass die Bedeutung solcher Dinge aus der sozialen Interaktion, die man mit seinen Mitmenschen eingeht, abgeleitet ist oder aus ihr entsteht. Die dritte Prämisse besagt, dass diese Bedeutung in einem interpretativen Prozess, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegneten Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert werden“ (Blumer 1973: 81).

Diese Konzeption der Situationsdefinition lässt sich kaum mit Webers Analysen in Verbindung bringen, in denen er ja beispielsweise die Entstehung der Stadt als notwendige strukturelle Bedingung für die Rationalisierung¹⁷ der organisierten Gemeindereligiosität nennt. Bourdieu beschreibt seine Vorgehensweise zwar als freie Interpretation und gewinnt durch diese Zusitzung auch eine fruchtbare Perspektive für die theoretisch systematische Grundlegung der Feldtheorie, dennoch scheint die Interpretation doch stark überzogen (vgl. Bourdieu 2000: 14f.). Genauso schwer fiele es, George Herbert Meads Konzept des ‚generalisierten Anderen‘ im Blumer’schen Sinne des Interaktionismus zu verstehen oder Schütz’ ‚Lebenswelt‘ mit Sartres Freiheitsbegriff zu vereinbaren. Lässt man diese Schwierigkeiten der Zuordnung *en détail* beiseite, kann die Kontur dessen aufgezeigt werden, was Bourdieu unter dem Konstrukt Subjektivismus versteht. Eine erste Eingrenzung ist schon benannt: die Reduktion des Sozialen auf einzelne Akteure und ihre intentionalen Handlungen bzw. auf Interaktionen. Nimmt man die ersten Kapitel in *Sozialer Sinn* hinzu, kann man sehen, dass Bourdieu alle subjektivistischen Theorien an den dünnen Faden eines an Sartre abgelesenen *Freiheitsbegriffs* hängt, um diesen dann zu durchtrennen. Unplausibel erscheint ihm die *Ahistorizität* eines Freiheitsbegriffs, der dem Akteur die Möglichkeit zuspricht, seine Vergangenheit

eine methodologisch gemeinte Kategorienlehre macht m.E. noch keine Handlungstheorie. Von einer solchen würde man doch über die Definition von Begriffen und Methode hinaus noch wissen wollen, wie genau Handeln und Handlungen zustande kommen, also ihre Relation zu Akteur, Situation und Zeit zum Beispiel.

17 „Es ist ganz unwahrscheinlich, daß eine organisierte Gemeindereligiosität, wie die frühchristliche es wurde, sich so, wie geschehen, außerhalb eines städtischen, und das heißt: eines im okzidentalnen Sinn ‚städtischen‘ Gemeindelebens hätte entwickeln können.“ (Weber 1972: 287)

abschütteln und völlig frei entscheiden zu können (vgl. Bourdieu 1987: 79ff.). In positivistischer Wendung findet Bourdieu dieses Konzept von Freiheit dann im Rational-Choice-Ansatz wieder, der dem Akteur die Möglichkeit freier und vor allem bewusst rationaler Entscheidung zuspricht. Sowohl in Sartres Anthropologie als auch in jener des Rational-Choice ist das Subjekt bzw. der Akteur zur Freiheit verdammt. In *Sozialer Sinn* nimmt Bourdieu die theoretische Auseinandersetzung mit einer derart zugeschnittenen Anthropologie auf und greift dazu auf *Pascals Wette* zurück (vgl. Bourdieu 1987: 90ff.). Das grundlegende Argument gegen das Prinzip der rationalen Entscheidung besteht darin, dass sich niemand rational entscheiden kann, zu glauben. Zunächst bezogen auf den religiösen Glauben steckt eine Anthropologie dahinter, die antikartesianisch den Primat des Denkens und der Ratio für die menschliche Existenz ablehnt und stattdessen den Menschen sowohl als „Automat“ (Körper) als auch als „Geist“ auffasst (vgl. Pascal 1992: 52). Auch wenn es rational keinen Grund gibt, sich gegen den Glauben an Gott zu entscheiden, da man bei der Wette auf dessen Existenz im Verlustfall nichts verliert, aber im Fall des Gewinns alles gewinnt, scheint es nicht die Vernunft zu sein, die über Glaube und Nicht-Glaube entscheidet. Vorausgesetzt bleibt, überhaupt für Glauben empfänglich zu sein, zumal ein Großteil der für gewiss erachteten Wirklichkeit nicht bewiesen ist, nicht einmal, dass es morgen erneut Tag wird.¹⁸

Der Ratio wird ein körperlich gedachter Automatismus nicht nur bei-, sondern auch vorgeordnet. Der Automatismus reißt den Geist mit sich fort und nicht umgekehrt der Geist den Automatismus. Und das generative Prinzip des Glaubens und aller anderen Habitualisierungen ist die Gewöhnung (vgl. Pascal 1992: 44f.). Darin aber erschöpft sich das Pascal'sche Argument nicht, da seine argumentative Stärke in der Herausbearbeitung des logischen Widerspruchs von Vernunft und Glauben bzw. Entscheidung und Glauben besteht. Sich für den Glauben zu entscheiden, würde bedeuten, dass sich die entscheidende Vernunft gegen sich selbst entscheiden müsste. *Glauben* meint ja gerade nicht *wissen*; und die Entscheidung, zu glauben, müsste mit der Entscheidung einhergehen, zu vergessen, dass man sich zum Glauben entschieden hat, was weiterhin dazu führt, sich entscheiden zu müssen, dass man sich entschieden hat, sich zum Vergessen der Entscheidung zum Glauben entschieden zu haben usf. *ad infinitum*. Die alltagsweltlich plausiblere wie logisch haltbare Annahme ist dann die

18 „Die Gewohnheit erst macht unsere Beweise zu den stärksten und am meisten geglaubten; sie setzt den Automaten in Bewegung, der den Geist mit sich fortreißt, ohne daß er es merkt. Wer hat bewiesen, daß es morgen Tag wird, und daß wir sterben werden? Und was wird fester geglaubt? Die Gewohnheit also überzeugt uns; sie ist es, die so viele Christen macht, sie ist es, welche die Türken macht, die Heiden, die Handwerker, die Soldaten usw.“ (Pascal 1992: 52f.)

der Gewöhnung als einer Art körperlich unbewusster Justierung, die durchaus im bewussten Glauben ihren Ausdruck finden kann.

Entscheidend scheint mir an dieser Stelle, dass in weitläufig unbewussten oder auch bewusstseinsbegleiteten Prozessen der Gewöhnung ein sinnhafter Bezug zur Welt hergestellt wird, der Denken und Glauben fundiert.¹⁹ In diesem Sinne versteht denn auch Bourdieu *Habitualisierung* und *Habitus* als ein Grundprinzip der Praxis, das auf das Problem des Zusammenhangs von Körper und Geist antwortet. Bourdieu soziologisiert dieses philosophische Problem genauso, wie er insgesamt versucht, philosophische Probleme und Antworten zu soziologisieren. Die *Soziologisierung* erfolgt durch die Übertragung des Körper/Geist- bzw. Leib/Seele-Problems in einen soziologischen Kontext. Das heißt, es geht ihm nicht darum, Aussagen über die menschliche Existenz oder das Wesen des Menschen zu machen – was er zumindest indirekt freilich tut. Der Problembezug ist vielmehr der, der doppelten Realität des Sozialen ebenso gerecht zu werden wie ihre einseitige theoretische Erfassung im Subjektivismus und Objektivismus zu vermeiden. Die Argumentation ist nicht im engeren Sinne anthropologisch, wie es beispielsweise Willems (vgl. Willems 1997: 183f.) nahe legt, wenn er starke Analogien zwischen Gehlen, Berger/Luckmann und Bourdieu behauptet. *Habitus* wird theoriesystematisch nicht als Antwort auf die Weltoffenheit und Instinktarmut des Menschen eingeführt, sondern schlicht im Hinblick auf die im vorangegangenen Kapitel angeführten Forschungsprobleme und die damit einhergehenden Theorieprobleme von Subjektivismus und Objektivismus. Die den Denkextremen zugrunde liegenden Anthropologien sind zwar die Kritikpunkte, allerdings nur insoweit sie empirisch unplausibel erscheinen. Die bescheidene anthropologische Aussage Bourdieus lautet, so könnte man formulieren, dass vor dem Hintergrund historischer Forschung oder der Erforschung einer Übergangszeit wie in der Kabylei Anthropologien abzulehnen sind, die den Menschen entweder als Automaten oder als freies und rationales Subjekt ohne Geschichte konzipieren.²⁰

Den objektivistischen Bruch mit dem Subjektivismus vollzieht Bourdieu nun nicht allein aufgrund der anthropologischen Überlegungen, sondern auch mit Blick auf die wissenschaftlich für ihn zu kurz greifende Eingrenzung des Objektbereichs. Der Subjektivismus verlegt den Sinn aller sozialen Gebilde in die zwar sozial angeeigneten, aber individuell repräsentierten Wissensbestände der sozialen Akteure, mit denen sie ihre

19 Von hier aus ließe sich auch recht unproblematisch eine Brücke zu Merleau-Pontys Konzept des Erwerbs von Bedeutungen durch Gewöhnung einer leiblichen Praxis herstellen. Die Bedeutung dessen, was ein Blindenstock ist, lernt ein Akteur im Gebrauch und der Ausbildung der Fähigkeit, sich sensibel diesen Stock als Sinnesorgan anzueignen.

20 Lediglich in den Meditationen wagt er eine anthropologische Konstante zu formulieren, die besagt, dass Akteure von Beginn ihres Lebens an nach Anerkennung durch Andere streben (vgl. Bourdieu 2001b: 212).

Wirklichkeit ausdeuten. Zur Aufgabe der Soziologie wird es dann, diese Konstruktionen ersten Grades in Konstruktionen zweiten Grades zu rekonstruieren (vgl. Schütz 1971: 6f.). Im Gegensatz zu Bourdieus Kritik bedenkt der sozialphänomenologische Ansatz im Gefolge von Schütz zwar den Unterschied zwischen Theorie und Praxis dahingehend, dass er genau wie Bourdieu der alltagsweltlichen Praxis einen Dringlichkeitsgrad und die Irreversibilität der Zeit zurechnet, denen der Sozialwissenschaftler nicht unterliegt, aber er belässt es letztendlich dabei, das handlungsorientierende Wissen der Akteure zu rekonstruieren. Ein derart angelegter Subjektivismus kann dann weder verstehen noch erklären, unter welchen Bedingungen das je spezifische Wissen sich herausbildet. Die objektiven und materialen Strukturen und Bedingungen, die ihren Ausdruck in subjektiven Wissensbeständen finden, werden systematisch ausgeblendet. In den Blick gerät nur der dann wissenssoziologisch wie ideologiekritisch reflektierbare wissensförmige Ausdruck historisch spezifischer sozialer Strukturen. Kurzum: Im handlungsorientierenden Wissen der Akteure spiegeln sich die Herrschaftsverhältnisse einer Zeit und können selbst in ihrer objektiven Form nicht erfasst und damit auch als kontingent begriffen werden. Über die „Bestandsaufnahme des krud Gegebenen“ (Bourdieu 1979: 150) gelangt ein solcher Ansatz für Bourdieu nicht hinaus und verfehlt damit den wissenschaftlichen Anspruch, Distanz zum Gegenstand aufzubauen und die den Akteuren nicht bewussten und auch nicht bewusstseinsfähigen Ursachen ihrer Praxis und ihres Handelns zu objektivieren. Wissenschaft beginnt demnach mit der Konstruktion von objektiven Relationen, die gleichsam ‚hinter‘ den Phänomenen wirken und diese verständlich und erklärbar machen. *Habitus* zielt somit darauf, beides zusammenzufügen, einerseits die subjektiven Strukturen der Akteure, andererseits die objektiven Strukturen der sozialen Welt. Wissenschaft kann nicht bei der Reproduktion von *Common Sense* bzw. *Doxa* stehen bleiben, sondern muss zur *Epi-steme* führen.

Der Objektivismus allein, den Bourdieu subjektivistisch zu brechen sucht, führt nicht zur gewünschten Position. Im vorangegangenen Kapitel wurde die Kritik schon herausgestellt. Die objektivistische Logik des Strukturalismus Lévi-Strauss' passt nicht zur *Logik der Praxis*. Sie vergisst ebenso wie der Subjektivismus Sartres, die Differenz von Theorie und Praxis zum Ausgangspunkt der Konstruktion eines ‚realistischeren‘ Modells der sozialen Welt zu machen. Die theoretisch zu kritisierende Anthropologie des Objektivismus besteht in der Auffassung des Menschen als Automaten bzw. als Marionette, die an den Fäden fest definierter Regeln hängt. Diese lassen sich genauso leicht durchtrennen wie der Freiheitsfaden des Subjektivismus, wenn man das Modell mit der empirischen Wirklichkeit konfrontiert. Zudem greift hier die wissenssoziologische Kritik, dass das Vergessen der Differenz von Theorie und Praxis vergessen macht, dass die objektivistische Modellierung der sozialen Welt nur durch sehr

spezifische soziale Bedingungen möglich ist. Gemeint ist hier freilich die soziale Position des Wissenschaftlers, die historisch spät unter den Bedingungen der Autonomisierung von Wissenschaft und ihrer philosophischen Vorläufer hervorgebracht wird. Der scholastischen Einstellung, die dem *scholastic fallacy* zugrunde liegt, liegt wiederum die institutionelle Bedingung der wissenschaftlichen ‚Schule‘ zugrunde. Unter diesen Bedingungen wird die soziale Welt konzipiert, als wäre sie ein Schauspiel, das für einen Zuschauer aufgeführt wird, der zudem seine Position mit der des Schauspielers verwechselt (vgl. Bourdieu 1987: 63).

Wenn der Begriff des *Habitus* nun beide Positionen verknüpfen soll, dann nicht derart, dass je nach analytischem Interesse ein Rückfall in die eine oder andere möglich wäre. Der Habitus wird so konzipiert, dass die analytischen Vorteile der beiden Positionen beibehalten werden, ohne jedoch die kritisierbaren Aspekte zu übernehmen. Die Anreicherung des Objektivismus darf nicht zum ahistorischen Freiheitsbegriff führen und der Bruch mit dem Subjektivismus nicht in einen Sozialdeterminismus. Bourdieu sucht dies zu vermeiden, indem er den Habitus in Anlehnung an Chomskys Generative Transformationsgrammatik als einen Zusammenhang von Dispositionen konzipiert, der in unterschiedlichen sozialen Situationen mehr oder minder angemessene Praxisformen generiert. Er übernimmt in soziologischer Fassung Chomskys Fragestellung danach, wie Akteure in der Lage sind, unendlich grammatisch richtig Äußerungen zu produzieren (vgl. Bourdieu 2005b: 41). Er übernimmt allerdings nur die theoretische Figur der Frage, distanziert sich aber erheblich vom Inhalt. So sind die Dispositionen des Habitus nicht natürliche Kompetenzen des Menschen wie bei Chomsky die Sprache, genauso geht es nicht um die Erzeugung sozialer Praktiken, die bezogen auf fixierbare Regeln stimmig sind, sondern um kontextbezogen passende Praktiken. Dadurch, dass Chomsky auf grammatisch richtige Äußerungen abhebt, bleibt er der ‚idealistischen‘ Position des Strukturalismus verhaftet und unterliegt derselben Kritik. Chomsky geht aber über den Strukturalismus dahingehend hinaus, dass er nicht von einem bloßen Befolgen klarer Regeln ausgeht, wie noch de Saussure, sondern von generativen Dispositionen (vgl. Bourdieu 1982: 8).²¹ Wenn man so will, ermöglichen die Dispositionen das, was Bourdieu *geregelte Improvisation* nennt oder was man auch als *bedingte Freiheit* bezeichnen könnte. Der wichtigste Absetzpunkt von Chomsky ist aber wohl, dass Bourdieu die Dispositionensysteme als historisch gewachsen und nicht dem Individuum weitgehend natürlich vorge-

21 „Dieser Widerstand gegen die Modetorheiten hatte jedoch nichts mit jener Art Ablehnung zu tun, die nur ein Freibrief für Unkenntnis ist: Vielmehr schienen mir das Werk Saussures, und später – zu dem Zeitpunkt, als mir die Unzulänglichkeiten des Modells des Sprechens (und der Praxis) bei der Durchführung deutlich wurde – das Werk Chomskys, der die Bedeutung der schöpferischen Dispositionen erkannte, grundlegende Fragen für die Soziologie aufzuwerfen.“ (Bourdieu 2005b: 37)

geben begreift. Spezifische Habitus entstehen dann unter spezifischen sozio-historischen Bedingungen – mehr wird nicht behauptet. Auch darin steckt die wissenssoziologische Perspektive, die die gesamte Theorie durchzieht und die für die Analyse *symbolischer Gewalt* sensibel macht. Auch wenn sicherlich einige anthropologische Grundannahmen nötig sind, so werden sie dennoch nicht zu einem gleichsam natürlichen Ausgangspunkt der Theorie und Empirie. Vielmehr wird die Theorie darauf ausgelegt, als Forschungsprogramm historisch sensibel und historisch offen zu sein. Das heißt, jede generalisierbare Annahme wird auf die historischen Bedingungen ihrer Genese zurückgeführt. Aussagen nach dem Muster: „Unter allen Bedingungen handeln Menschen so und nicht anders (rational; regelkonform usw.)“, finden sich bei Bourdieu nicht. Es ließe sich maximal formulieren, dass unter allen untersuchten Bedingungsgefügen Akteure in spezifischer Art und Weise gehandelt haben.

Die Abstimmung von subjektiven auf die objektiven Strukturen stellt sich Bourdieu nach dem einfachen und zirkulären Muster vor, dass die Dispositionen des Habitus nichts anderes sind als die einverleibten objektiven Strukturen, die sie hervorbringen – dies im doppelten Ausdruckssinn. Akteure handeln in verschiedenen Kontexten mehr oder minder angemessen, weil sie unter *identischen, ähnlichen* oder *abweichenden* sozialen Bedingungen aufgewachsen und sozialisiert sind. Die objektiven sozialen Strukturen formen mithin Lebensbedingungen aus, die sich in den Dispositionen der Habitus ausprägen und durch sie reproduziert werden. Bourdieu trifft sich hier ganz deutlich mit Giddens' Strukturierungstheorie – auch wenn Bourdieu den Gedanken schon früher formuliert hat – und definiert Habitusformen als „strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren“ (Bourdieu 1987: 98).

Der Habitus ist die Ermöglichungsbedingung zugleich makrologisch strukturierten wie mikrologisch strukturierenden Handelns, welches wiederum makrologische Effekte zeitigt, die in der Mikrologik der Praxis wirksam werden usf. Und darin steckt dann letztlich die Soziologisierung der Aufhebung der Körper/Geist-Dichotomie, denn die Hervorhebung der weitgehend unbewusst fungierenden Körperlichkeit gegenüber dem intentionalen Bewusstsein ermöglicht den Gedanken, dass die Praxis der Akteure zum einen makrologischen Strukturen folgt und sich zum anderen zu weiten Teilen der bewussten Kontrolle der Akteure entzieht. Die Dichotomie von Körper und Geist lässt sich dann in die Dichotomie von Gesellschaft und Individuum übersetzen, wobei im Körper das Gesellschaftliche und im Bewusstsein das Individuelle, das freilich auch gesellschaftlich geprägt ist, zum Ausdruck kommen. Soziologisch löst der Habitusbegriff also genau dieses Problem der Klassiker der Soziologie und soll aufzeigen, dass eine solche Alternative wie die meisten Dichotomien des soziologischen Diskurses nur künstlich erzeugt sind und lediglich theoretizistische

Debatten generieren, deren Wert für die Analyse der sozialen Welt fraglich ist.

2.2.3 Habitus und Kapitalien

Es fehlt nun noch die genauere inhaltliche Fassung des Habitusbegriffs, die sich mit der Benennung der empirischen und theoretischen Probleme, auf die er antwortet, nicht erübriggt. Offen ist, wie sich die objektiven mit den subjektiven Strukturen derart zirkulär zusammenschließen lassen, dass sich das Subjektive aus dem Objektiven und das Objektive umgekehrt aus dem Subjektiven ableiten lassen, beides also gewissermaßen ineinander übersetzbare ist. Kurzum geht es um die Frage, wie genau die objektiven Bedingungen konstruiert werden, damit verständlich wird, dass sie die sozialen Praktiken präfigurieren und in modernen Gesellschaften zu spezifisch ausgeprägten *Lebensstilen* führen (vgl. Bourdieu 1982: 212f.).

Das zentrale Theorem ist das Konzept des sozialen Raumes, der durch die Relationen, in denen die einzelnen Akteure zueinander stehen, objektiv(istisch) konstruiert wird. Die Stellung der Akteure bemisst sich dabei an ihrem jeweiligen Besitz spezifischen Kapitals. Bourdieu unterscheidet bekanntlich drei grundlegende Kapitalformen und eine in kulturellen Bereichen dominante, aus den drei Grundformen ableitbare vierte: ökonomisches (a), kulturelles (b), soziales (c) und symbolisches (d) Kapital.

Ad (a): Das ökonomische Kapital erscheint in der Theorie der Ökonomen der Praxis zwar als ein Spezialfall unter anderen, es ist aber dennoch das Grundmodell von dem aus die anderen Kapitalsorten definiert werden (vgl. Müller 1992: 267). Bourdieu verfolgt hier dasselbe Kontrastprogramm wie im Fall der Unterscheidung der ökonomischen von der symbolischen Ökonomie. Wie es in der ökonomisch ökonomischen Praxis darum geht, ökonomisches Kapital zu erwirtschaften, so geht es auch in Feldern kultureller und symbolischer Praxis darum, Kapital zu erwirtschaften. Allerdings steht in diesen Fällen kulturelles oder symbolisches Kapital auf dem Spiel, das sich, wie in der symbolischen Ökonomie üblich, durch die Negation rein ökonomischer Interessen auszeichnet. Das ökonomische Kapital selbst bezeichnet jeglichen materiellen Besitz, der einem aufgrund von Eigentumsrechten gehört und zum Tausch eingesetzt werden kann. Es geht also um Geld und Eigentum im weitesten Sinne. Als Kapitalform zeichnet es sich insbesondere dadurch aus, dass es leicht von einer Person zur anderen übertragbar ist und sich damit ausgesprochen gut als Medium für Tauschverhältnisse unter Absehen von Person und Situation eignet.

Mit der Beschränkung der Ökonomie auf das ökonomische Kapital hat die Wirtschaftswissenschaft, Bourdieu zufolge, eine umfassende Wissenschaft der Ökonomen der Praxis verhindert. Gilt nur materieller Besitz als ökonomisch, so werden definitorisch alle weiteren Formen sozialer Praxis als nicht-ökonomisch ausgeschieden:

„Man könnte sagen, daß der Ökonomismus nur deshalb nicht alles auf die Ökonomie reduzieren konnte, weil dieser Wissenschaft immer schon selbst eine Reduktion zugrunde liegt: Sie verschont alle die Bereiche, die als sakrosant gelten sollen. Wenn nämlich der Wirtschaft nur die am unmittelbar ökonomischen Nutzenkalkül ausgerichteten Praktiken und die direkt und unmittelbar in Geld umsetzbaren (und damit ‚quantifizierbaren‘) Güter zugerechnet werden, dann erscheint in der Tat die Gesamtheit der bürgerlichen Produktion und Austauschbeziehungen als von der Wirtschaft ausgenommen; sie kann sich dann als eine Sphäre der Uneigennützigkeit begreifen und darstellen.“ (Bourdieu 1992a: 51f.)

In dieser Absetzbewegung zur ökonomischen Wissenschaft zeigt sich erneut Bourdieus Grundanliegen, die *symbolische Gewalt* herauszuarbeiten, die die objektiv beschreibbaren Verhältnisse sozialer Wirklichkeit verbirgt.

Ad (b): Kulturelles Kapital lässt sich analytisch in drei Formen differenzieren: objektiv (1), inkorporiert (2) und institutionalisiert (3).

Ad (1): In der objektiven Form bezeichnet der Begriff alle sogenannten Kulturgüter, wie Bücher, Gemälde, Instrumente, Werkzeuge, Maschinen, „in denen bestimmte Theorien und deren Kritiken, Problematiken usw. Spuren hinterlassen oder sich verwirklicht haben“ (Bourdieu 1992a: 53). In dieser objektiven Form überschneiden sich ökonomisches und kulturelles Kapital, da letzteres in Form kruden Besitzes auftreten kann. Kulturelles Kapital ist als solches davon abhängig, dass es als Kultur erkannt und anerkannt wird, d.h. es muss Akteure geben, die mit dem Kulturobjekt umzugehen wissen, und das bedeutet: die über kulturspezifische Kompetenzen verfügen.

Ad (2): Solche Kompetenzen erfasst Bourdieu in Form des *inkorporierten kulturellen Kapitals*. Den Begriff entwickelt er im Zusammenhang seiner Studien über die Ungleichheit der Schulleistungen von Kindern unterschiedlicher klassenspezifischer Herkunft (vgl. Bourdieu 1992a: 53). Der Begriff ist in diesem Forschungskontext maßgeblich mit Bildung verknüpft. Kulturelles Kapital in seiner inkorporierten Form ist damit weitgehend deckungsgleich mit den Fähigkeiten und Kompetenzen, die eine Person im Verlauf ihrer Sozialisation als Bildung vermittelt werden. Bewusst gegen Ansätze gerichtet, die in der schulischen Ungleichheit eine Differenzierung natürlicher Begabung vermuten, setzt Bourdieu den Kapitalbegriff ein, der gleichsam auf die *kulturelle Aneignung* einer als *natürlich wahrgenommenen* Begabung verweist. Im Unterschied zu ökonomischem Kapital ist das kulturelle nicht dazu geeignet, unter Absehen von Person und Situation übertragen zu werden. Sein Charakteristikum ist gerade die starke Personengebundenheit. Inkorporiertes kulturelles Kapital setzt zu seiner Aneignung die Investition von Zeit voraus. Je mehr Zeit investiert werden kann, umso mehr kulturelles Kapital kann inkorporiert werden. Insofern sind auch Kinder aus Familien, die über ein hohes Vermögen an kulturellem Kapital verfügen, zeitlich im Vorteil, wenn es um die Aneig-

nung der entsprechenden Kompetenzen und Fertigkeiten geht. Die früh sozialisierte Mehrsprachigkeit kann genauso wenig später so leicht und in gleicher Virtuosität nachgelernt werden wie musikalische Fertigkeiten, Kunstgenuss usw. Die Personengebundenheit des inkorporierten kulturellen Kapitals macht dieses zur habitusprägenden Kapitalform par excellence. Es umfasst die gesamten, auch körpergebundenen Eigenschaften, die in der Sprache und im gesamten Sich-Verhalten zum Ausdruck gelangen. So ist es auch das kulturelle Kapital, das die *feinen Unterschiede* in den Lebensstilen der unterschiedlichen Klassen hervorbringt, das bewirkt, dass ein Akteur der Arbeiterklasse beispielsweise in den 1960er und 1970er Jahren in Frankreich eher Bodybuilding und ein Akteur der herrschenden Klasse eher Tennis praktizierte (vgl. Bourdieu 1982: 332ff.). Maßgeblich im inkorporierten kulturellen Kapital ist auch der *praktische Sinn* fundiert, den Bourdieu für habitusgenerierte Praktiken verantwortlich macht. Die Hypothese, die Bourdieu in seinen Arbeiten, vor allem in *Die feinen Unterschiede* untermauert und zu bestätigen sucht, ist, dass die ungleiche Verfügbarkeit von ökonomischem oder kulturellem Kapital in einer seiner Formen zu unterschiedlichen Lebensbedingungen führt, die ihren Ausdruck in Lebensstilen haben, die wiederum das inkorporierte kulturelle Kapital spiegeln. Kurzum ist die inkorporierte Variante kulturellen Kapitals diejenige, die die Dispositionen des Habitus als Denk-, Wahrnehmungs-/Bewertungs- und Verhaltens-/Handlungsschemata definiert. Das meint nicht, dass das inkorporierte Kapital auch die unterschiedlichen Lebensbedingungen hervorbringt und bestimmt. Denn welchen Wert spezifisches inkorporiertes kulturelles Kapital in einem sozialen Raum erhält, welche Lebensmöglichkeiten es eröffnet und verschließt und welche Position es einem Akteur einträgt, wird von dem makrologischen Verhältnis bestimmt, in dem die einzelnen Kapitalsorten als Resultat sozialer Konkurrenz und Kämpfe zueinander stehen (vgl. Kap. 4). In solchen Prozessen werden kulturelle Kompetenzen durch Institutionalisierung offiziellisiert und legitimiert; die soziale Welt wird aufgeteilt und gewichtet in nützliche und unnütze Kompetenzen und entsprechend nützliche oder unnütze Wege ihrer Aneignung, die durch institutionelle Macht durchgesetzt werden.

Ad (3): In einer dritten Form tritt das kulturelle Kapital als institutionalisiertes auf. Die Institutionalisierung kulturellen Kapitals objektiviert inkorporiertes kulturelles Kapital und macht es sozial zurechen- und handhabbar. Institutionaliert wird kulturelles Kapital vor allem in Form von *Titeln*, die einen Zeitraum ihres Erwerbs und damit auch eine Umrechnung in ökonomisches Kapital zum Ausdruck bringen. Der Dauer des Erwerbs korrespondiert in modernen Berufsgesellschaften in der Regel eine berufliche Position mit entsprechender Entlohnung. Titel sind insofern mit *institutioneller Macht* verbunden, als sie andere Akteure dazu veranlassen, an die Kompetenzen und Fertigkeiten des titulierten Akteurs zu glauben und sie anzuerkennen (vgl. Bourdieu 1992a: 61f.). Die Bewertung, die mit der

Objektivierung des kulturellen Kapitals einhergeht, ist eine Form der *symbolischen Gewalt*, die Bourdieu ins Zentrum seiner Analysen stellt. Durch die Objektivierung und Institutionalisierung spezifischer inkorporierter und für soziale Positionen zu inkorporierender Kompetenzen wird die soziale Welt eingeteilt: einerseits in professionelle Akteure und andererseits in Amateure oder besser: in Professionelle und Autodidakten. Mit dieser auf rein symbolischem Wege hergestellten Unterscheidung sind auch die Chancen der betreffenden Akteure ungleich verteilt. Jemand, der über entsprechende Titel verfügt, hat bessere Aussichten auf ökonomisch erstrebenswerte Berufe als der Autodidakt.

Die tatsächlichen inkorporierten kulturellen Kompetenzen sind von der Anerkennung und Zuschreibung, die durch Titel garantiert werden, weitgehend unabhängig. Sicherlich müssen Titel durch Arbeit und Leistung erworben werden, dennoch heißt das nicht, dass diese Aneignung durch die professionellen Akteure auch dauerhaft und genauso gründlich durchgeführt werden wie bei ehrgeizigen Autodidakten.²² Der Titel müsste, dies könnte als These formuliert werden, sogar dazu führen, dass die professionalisierten Akteure tendenziell weniger tun, um ihre Kompetenzen aufrecht zu erhalten oder zu erweitern, als diejenigen, die aufgrund ihres Status als Autodidakten ständig der überprüfenden Beobachtung durch andere ausgesetzt sind, zumindest wenn sie ohne Titel aufgrund ihrer Kompetenzen soziale Positionen besetzen. Als Ausgleich dafür gibt es allerhand Titel ehrenhalber (z.B. Dr. h.c.), die den leistungsstarken Amateur für außergewöhnliche Leistungen in einem professionalisierten Bereich als ebenbürtig auszeichnen können.²³

Ad (c): Die dritte Grundform von Kapital ist das soziale Kapital. Bourdieus Definition ist äußerst genau: „Das Sozialkapital ist die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens und Anerkennens verbunden sind; oder, anders ausgedrückt: es handelt sich dabei um Ressourcen, die auf der *Zugehörigkeit zu einer Gruppe* beruhen“ (Bourdieu 1992a: 63). Alltagssprachlich gewendet, geht es in diesem Fall also um Prestige und Renommee, das mit der Zugehörigkeit zu einer Familie oder Gruppe verbunden ist und einem Vorteile durch dauerhafte Beziehungen zu Personen verschafft, die über Macht verfügen, um einem Akteur in der sozialen Welt insgesamt oder einem sozialen Feld weiterzuhelpfen. Zugleich verleiht soziales Kapital ge-

22 Zudem ist die von Parsons prominent eingeführte Unterscheidung von traditionalen und modernen Gesellschaften durch die Unterscheidung von *ascription* oder *achievement* sozialer Positionen bei Bourdieu relativiert, da der Erwerb von Positionen durch Leistung deutlich von der familiären Herkunft abhängt.

23 Vielleicht auch nur ein Zeichen für ihn, sich langsam zu bescheiden und auf seinen Lorbeeren auszuruhen, wie es schließlich auch diejenigen tun können, in deren Milieu er nun aufgenommen ist.

genüber anderen *Kreditwürdigkeit* und es kann institutionalisiert und sozial garantiert auftreten, beispielsweise in Form einer Familie, eines Vereins, einer Partei, einer Klasse usw. Im Allgemeinen erfordert soziales Kapital eine dauerhafte Institutionalisierungsarbeit, d.h. eine an der Erwartung, dass die Arbeit sich in der Zukunft auszahlen wird, orientierte persönliche Investition in soziale Beziehungen. Zufällig hergestellte soziale Beziehungen, wie beispielsweise Nachbarschaften, können in Form einer affektiven Besetzung als Freundschaft zu wechselseitigen Verpflichtungen führen, die auf Dauer gestellt sind und im Enttäuschungsfall wohl auch abgebrochen werden (vgl. Bourdieu 1992a: 63ff.).

Ad (d): Das symbolische Kapital bespricht Bourdieu in seinem Zentraltext zu den Kapitalsorten nicht als eine ihrer Grundformen. Symbolisches Kapital erscheint jedoch mit Blick auf Bourdieus materiale Analysen sowohl über die kabylische Gesellschaft als auch über die einzelnen kulturellen Felder als die maßgebliche strukturierende Kapitalsorte (vgl. Kap. 3.5 und 4). Die symbolische Ökonomie zielt auf Anerkennung durch die anderen und damit verbundene Gewinne, so auf den Zuspruch von Prestige und Ehre. In den kulturellen Feldern geht es vornehmlich um die Anerkennung von Leistungen durch die Konkurrenten. Damit ist auch schon das Kernmoment symbolischen Kapitals benannt: Es entsteht durch das *Erkennen* und *Anerkennen* der feldspezifischen Eigenschaften eines Akteurs. Diese setzen sich wiederum aus den im Feld kursierenden Kapitalformen zusammen, so dass also das symbolische Kapital von der Verfügbarkeit anderer Kapitals abgeleitet ist. In diesem Sinne taugt es dann auch nicht als eine Grundform, sondern gleichsam als Spezialfall, der freilich immer vorkommt und letztlich dem Akteur auch dominant Macht verleihen kann. Das ganze inkorporierte kulturelle Kapital nützt dem Akteur überhaupt nichts, wenn es nicht in einem Feld als relevant erkannt und anerkannt wird und ihm damit eine soziale Position in der objektiven Struktur zuweist (vgl. Kap. 3.9). Anders formuliert, handelt es sich bei symbolischem Kapital darum, anderen Kapitalsorten soziale Wirksamkeit zu verleihen; und das heißt, ihnen Macht und Kraft in sozialen Feldern zuzusprechen. Wie immer hat man mit sprachlichen Problemen zu kämpfen, will man anonyme und nicht auf einen Akteur zurechenbare Prozesse beschreiben. Worte wie ‚zuschreiben‘, ‚geben‘, ‚erhalten‘, aber auch ‚Strategien‘ usw. verweisen auf konkrete und mehr oder minder intentionale Handlungen einzelner Akteure, die Bourdieu nicht im Blick hat und auch nicht meint, wenn er versucht, sein Modell der sozialen Welt in Worte zu fassen. Dass ein Akteur über symbolisches Kapital verfügt, meint nichts anderes, als dass er in einem sozialen Feld anerkannt und mehr oder minder einflussreich ist, ohne dass ihm oder den anderen dies bewusst sein müsste. Der kabylische Bauer und seine Familie, die Prestige und Renommee haben, haben dies schlicht historisch erworben, ohne dass es jemand explizit initierend zugesprochen haben muss. Dasselbe gilt für den Wissenschaftler,

der regelmäßig zitiert wird und in dieser Weise Anerkennung zugesprochen bekommt – man müsste vielleicht eher formulieren, dass ihm Anerkennung zu teil wird.

Für eine Soziologie, die symbolischer Macht und symbolischer Gewalt nachspürt und die Mechanismen und Prozesse aufdecken will, durch die sie hervorgebracht werden, ist das symbolische Kapital die analytisch zentrale Größe der Kapitaltheorie, auch wenn sie im eigentlichen Sinne keine Grundform der Kapitalsorten ist. Die Frage ist dann: Wie entsteht symbolische Macht und wie kann sie Weltsichten in Form von Klassifizierungen durchsetzen und auf Dauer stellen, trotz aller zugrunde liegenden Kontingenz? Vorwegnehmen lässt sich schon, dass es mit der Kontingenz nicht so weit her ist, betrachtet man historische Prozesse. Wenn Kontingenz aristotelisch meint, dass etwas zugleich nicht unmöglich und nicht notwendig ist, dann kann nach Möglichkeits- und Notwendigkeitsspielräumen gefragt werden, die historisch variieren. Soziologie kann dann im Schulter-schluss mit der Geschichtswissenschaft versuchen, die Kontingenzzräume einzuzgrenzen, und das meint, historische Horizonte objektiver Möglichkeiten zu (re-)konstruieren (vgl. Kap. 3.10).

2.2.4 Habitus und sozialer Raum

Die ausformulierte Kapitaltheorie erlaubt es Bourdieu, die soziale Welt als einen sozialen Raum zu modellieren, der sich grundlegend durch die Relationierung zweier Variablen ergibt: zum einen des *Kapitalvolumens* und zum anderen der *Kapitalzusammensetzung*. In *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1982) gelangt er so zur Konstruktion von Klassen, deren hierarchische Einteilung der sozialen Welt den sozialen Raum ausmacht. Je nachdem über wie viel ökonomisches und/oder kulturelles und soziales Kapital in spezifisch relationaler Zusammensetzung die Akteursgruppen verfügen, lassen sie sich einer Klasse zuordnen. Bourdieu gelangt im Resultat der Analyse des sozialen Raums der französischen Gesellschaft der 1960er und 1970er Jahre zu drei Klassen: einer *herrschenden Klasse*, die sich wiederum in herrschende Herrschende und beherrschte Herrschende differenzieren lässt, je nachdem, ob die Akteure relativ über mehr ökonomisches oder kulturelles Kapital verfügen; die Mittelklasse bzw. das *Kleinbürgertum* bildet die zweite Klasse, die relativ über vergleichbar viel ökonomisches und kulturelles Kapital verfügt; die dritte Klasse ist ganz klassisch die beherrschte bzw. die *Volksklasse* (vgl. Bourdieu 1982: 195ff.). Der soziale Raum der Klassen wird zudem durch eine dritte Variable konstruiert: die *soziale Laufbahn* der Klasse, die den tendenziellen Auf- oder Abstieg der einzelnen Klassen und damit Zeit ins Modell einbezieht (vgl. Bourdieu 1982: 187). Dabei sind sowohl *Vertikal-* als auch *Transversalverlagerungen* möglich. In jenem Fall steigen ein Akteur oder seine Nachkommen innerhalb des Feldes auf, in dem er oder seine Eltern

schon involviert sind; in diesem Fall wechseln die Akteure das Feld (vgl. Bourdieu 1982: 220). Im eigentlichen Sinne heißt das, die Akteure ändern ihr Kapitalvolumen bzw. die Struktur ihrer Kapitalzusammensetzung. Die Kreuzung der Variablen *Kapitalvolumen* und *Kapitalzusammensetzung* erlaubt es, eine Vielzahl unterschiedlicher Lebensstile bzw. Milieus klassen-theoretisch zu ordnen. Es handelt sich schließlich um wissenschaftlich konstruierte Klassen, deren objektiv ermittelbaren Merkmale statistisch zu erheben sind, die allerdings nicht im Bewusstsein der Akteure repräsentiert sein müssen. Den Begriff der *konstruierten Klasse* (vgl. Bourdieu 1982: 182ff. und 1985: 9; 38ff.) gegen den Marx'schen Begriff der *realen Klasse* zu formulieren, die über ein Klassenbewusstsein, also ein Zugehörigkeitsbewusstsein zu einer Klasse im Unterschied zu anderen verfügt, macht die Zusammenfassung unterschiedlicher Milieus in derselben Klasse möglich und dann auch wieder differenzierbar. Exemplarisch dafür steht die Schichtung der herrschenden Klasse. Konstruierbar in einer Klasse sind dann aber auch beispielsweise der promovierte Taxifahrer und der relativ gering gebildete Kleinhändler usw. Die Position einzelner Akteure im sozialen Raum bestimmt sich so nach den Relationen, in denen sie zu den anderen Akteuren in demselben Raum stehen.²⁴ Die in diesem Sinne als topologisch beschreibbare Modellierung der sozialen Welt versinnbildlicht die Umsetzung *relationalen Denkens*, das Bourdieu im Anschluss an Ernst Cassirers *Substanzbegriff* und *Funktionsbegriff* (vgl. Kap. 3.2) und den Strukturalismus, der diese Idee in den Sozialwissenschaften aktualisiert hat, zum Grundprinzip wissenschaftlichen Denkens im Allgemeinen und seiner Theorie im Speziellen macht.

Die Diskussion der Konzeption der sozialen Welt als sozialem Raum zwingt gleichsam zu der Frage, wie der soziale Raum im Verständnis einer Klassengesellschaft sich zu den vormodernen Gesellschaftsformen verhält, aus deren Analyse Bourdieu sein spezifisches Verständnis sozialer Praxis als einer symbolischen Ökonomie schöpft (*a*). Zudem ist zu klären, wie sich die Begriffe von sozialem Raum und sozialem Feld zueinander verhalten, zumal Bourdieu in seinen späteren Arbeiten immer stärker den Ausdruck der herrschenden Klasse durch *Feld der Macht* ersetzt (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 263) (*b*). Ist also der soziale Raum nichts weiter als eine andere Bezeichnung für ein soziales Feld, das allerdings das umfassende ist, also ein Äquivalenzbegriff wiederum zu sozialer Welt/sozialer Kosmos und in anderen Theorietraditionen zu Gesellschaft? Oder ist der soziale Raum, wie häufig vermutet, ein Modell, das die hierarchische Differenzierung der modernen Gesellschaft konstruiert und durch die Feldtheorie ergänzt wird, die die Differenzierung in autonome Teilbereiche

24 „Eine soziale Klasse ist vielmehr definiert durch die *Struktur der Beziehungen zwischen allen relevanten Merkmalen*, die jeder derselben wie den Wirkungen, welche sie auf die Praxisformen ausübt, ihren spezifischen Wert verleiht.“ (Bourdieu 1982: 182).

konstruiert, wie sie in den gängigen Differenzierungstheorien als strukturelles Kernmerkmal der modernen Gesellschaft aufgefasst wird? Sind dann sozialer Raum und Feld Theoreme, die nur zur Erfassung der modernen Gesellschaft eingeführt worden sind (vgl. Calhoun 1993: 61ff.) und die konzeptionell kein Äquivalent in der Erfassung vormoderner Gesellschaften finden? Heißt das dann, dass Bourdieu nur eine Theorie der Moderne geliefert hat, während seine Arbeiten zur vormodernen kabyleischen Gesellschaft lediglich als Kontrastfolie zu verstehen sind? Schließlich könnte der Feldbegriff als moderner Begriff dort nicht eingesetzt werden, und damit würde der notwendige Komplementärbegriff zum *Habitus* fehlen.

Ad (a): Das Konzept des sozialen Raums erfährt im Übergang von den Analysen der Kabylei zur Konstruktion der modernen Klassengesellschaft zunächst eine Bedeutungsveränderung und dies in zweierlei Hinsicht. Zunächst wird der Begriff des Raumes durch die ausformulierte Kapitaltheorie definiert, und so werden unterschiedliche objektive Positionen abbildbar. Weder die Kapitaltheorie noch die Zurechnung objektiver Positionen finden sich in den frühen Studien, in denen Bourdieu aber durchaus topographische Modelle verwendet hat, wie Franz Schultheis in einem kurSORischen Überblick über zentrale Schriften herausgearbeitet hat (vgl. Schultheis 2004: 15ff.). Nur wird in diesen Studien der Begriff des sozialen Raumes deutlich allgemeiner verwendet und noch nicht in vergleichbarer theoretisch systematischer Art und Weise als Konzept einer Theorie sozialer Praxis eingeführt. Die theoriesystematische Gewichtung ist dann die zweite Bedeutungsänderung des Raumkonzeptes im Verhältnis der frühen zu den späteren Studien. Sozialer Raum meint in den Studien zur Kabylei vor allem die Einstimmung auf relationales Denken insofern, als auch in archaischen Gesellschaftsformen die jeweiligen Praktiken der Akteure nur relational zu verstehen sind. Der soziale Raum der Klassen ist dann nur ein historischer Spezialfall der Anwendung dieses allgemeinen Konzepts:

„Ausschlaggebend für die soziologische Sichtweise ist daher nicht die Zergliederung und Teilung der sozialen Welt in Klassen, die lediglich Ausdruck einer rígiden, objektivistischen und unhistorischen Denkweise wäre, sondern die Konzeptualisierung von sozialen Räumen, in denen individuelle und kollektive Elemente in unterschiedlichen Konfigurationen auftauchen und dann je nach soziohistorischem Kontext als Klassen abgebildet und entsprechend analysiert werden können.“ (Schultheis 2004: 17)

Auch wenn diese Einschätzung sicher richtig ist, so lässt sich doch auch nicht übersehen, dass der soziale Raum als ein Begriff, der auf die Kapitaltheorie angewiesen ist, seinen präzisen Sinn erst durch die Konstruktion der Klassen gewinnt. Die von Schultheis angeführte Analyse des kabyleischen Hauses, die die räumliche Ordnung mit der kosmologischen Ordnung zusammendenkt, die entlang der fundamentalen Differenz von männlich/weiblich alle Praxisbereiche sinnvoll deutet und orientiert, weicht

doch mit Blick auf die Konstruktion objektiver sozialer Positionen deutlich vom späteren Konzept ab. Man kann dies nun einerseits werksgenetisch begründen und darauf verweisen, dass in den frühen Studien zwar vieles schon gedacht ist, was erst später ausformuliert wird. Man kann aber auch vom Gegenstand her argumentieren und die Entwicklung der Kapitalformen und der objektiven Positionen als theoretische Konzepte an die moderne Gesellschaft als ihre empirische Bedingung der Möglichkeit binden. Dieser zweite Weg scheint mir der plausiblere zu sein, da es für totale soziale Phänomene, die traditionale Gesellschaften als segmentäre Formen sind, kaum sinnvoll scheint, fixe Positionen von Akteuren in vergleichbarer Weise zu konstruieren.

Erst institutionalisierte Rollen und Positionen, wie sie zum Beispiel durch *Titel* praktisch definiert werden, und mit ihnen verbundene Berufe richten die soziale Existenz dauerhaft in eine spezifische Position im sozialen Gefüge ein (vgl. Kap. 6.2). Eine derart statisch anmutende Modellierung vormoderner Gesellschaften wie der Kabylei ist in diesem Fall schlicht nicht möglich, da die soziale Ordnung beständig durch den Gabentausch in Form von Festen, „Zeremonien, Austausch von Geschenken, von Besuchen und Höflichkeiten, vor allem auch Heiraten“ (Bourdieu 1976: 335) neu hergestellt werden muss. Für derart kleinräumige Gesellschaftsformationen, in denen Prestige, Ehre und Anerkennung durch die Gruppe nur durch regelmäßig durchgeführte, als großmütig deklarierte Gaben immer wieder interaktiv hergestellt werden muss und nicht vermittels institutioneller Macht lebenslang kraft Bildungstiteln verliehen werden kann, ist es auch nicht sinnvoll, objektive Relationen herauszuarbeiten, die gerade auch mit dem Interaktionismus brechen sollen (Bourdieu 1987: 227 und 228). Das heißt nun nicht, dass Bourdieu an dieser Stelle in den Subjektivismus zurückfällt. Die doppelte Realität des Sozialen bleibt auch hier bestehen, solange die Logik der Praxis zugleich *Anerkennung*, also Wissen und Bewusstsein des Tuns, als auch *Verkennung*, also Verdrängung und Unbewusstheit des eigentlichen Sinns des Tuns, bedeutet. Zudem ist die soziale Praxis in eine bestehende, objektiv beschreibbare Ordnung von Beziehungen eingebunden. Dass Bourdieu in diesem Zusammenhang allerdings von „Feld“ spricht, wenn er den sozialen Raum definiert, verweist zum einen auf die beschriebene Dynamik des ständig operativen Herstellens der sozialen Ordnung und zudem darauf, dass auch der Feldbegriff an dieser Stelle in einem nicht-modernen Sinne nahezu analog zum Raumbegriff eingeführt wird. Gemeint sind nicht die relativ autonomen Felder der modernen Gesellschaft, sondern der umfassende Praxiszusammenhang einer vorkapitalistischen Gesellschaft wie die kabylische, mit all ihren komplizierten Regeln, die dem Gabentauschmodell folgen. Den Unterschied der Gesellschaftsformationen markiert Bourdieu, darin erneut Weber ganz ähnlich, durch den Unterschied der Herrschaftsformen:

„Sehr schematisch vorgehend könnte man sagen, daß in dem einen Fall sich die Herrschaftsbeziehungen innerhalb und durch die Interaktion der Handlungssubjekte bilden, auflösen und wiederherstellen, wohingegen sie in dem anderen Fall durch objektive und institutionalisierte Mechanismen vermittelt werden, die, nach Art jener, die den Wert der schulischen, monetären und Standesittel hervorbringen und absichern, den undurchdringlichen und beständigen Charakter von Dingen aufweisen und die sich gleichermaßen den Zugriffen des individuellen Bewußteins wie der individuellen Macht entziehen. Demzufolge bildet die Grundlage aller wesentlichen Unterschiede zwischen den Herrschaftsformen nichts anderes als der Objektivierungsgrad des akkumulierten gesellschaftlichen Kapitals: Es ist diese Objektivierung, die die Kumulierbarkeit und Beständigkeit der ebenso materiellen wie symbolischen Erwerbungen sichert, die damit fort-dauern können, ohne daß die Individuen sie dafür in einem bewußten Handeln fortwährend neu und integral hervorbringen müßten.“ (Bourdieu 1976: 358)

Dass das Feld und seine Struktur im Falle der kabylischen Gesellschaft noch durchaus anders gedacht ist als die relativ autonomen Felder, formuliert Bourdieu in *Sozialer Sinn* sehr deutlich, wenn er darauf hinweist, dass habituelle Strategien zur Akkumulation symbolischen Kapitals in solchen Gesellschaften die rationalsten sind, in denen institutionelle Voraussetzungen zur Anhäufung ökonomischen und kulturellen Kapitals in objektivierter Form fehlen (vgl. Bourdieu 1987: 238).

Ad (b): Schon die Klärung des Verhältnisses des sozialen Raums und der vorkapitalistischen Gesellschaften hat ergeben, dass der ‚topographische‘ Zugriff nicht exklusiv für die moderne Klassengesellschaft eingeführt ist. Für den Begriff des Feldes scheint dies gleichermaßen zu gelten, denn in einem weiten, auf soziale Reproduktionsdynamiken orientierten Begriff, der die Akteure als Netzwerk von Relationen und ihre Praxis durch die Logik der symbolischen Ökonomie beschreibt, spielt die *Struktur des Feldes* in Ergänzung zum Habitusbegriff eine zentrale Rolle. Da der Begriff jedoch allein die Funktion hat, die gesamte soziale Welt der kabylischen Gesellschaft in ihrer objektiven Dimension zu erfassen, ist es auch nicht weiter nötig, den Begriff über dieses minimale Verständnis hinaus zu verfeinern. Die Ausarbeitung der Begrifflichkeit ist auch hier an den Gegenstand zurückgebunden, der mit diesem Begriff konstruiert werden soll. Die zitierten Ausführungen Bourdieus legen diese Deutung nahe; und wenn sie stimmt, dann lässt sich Calhoun in diesem Zusammenhang nicht zustimmen, wenn man nach expliziten Gründen sucht:

„Bourdieu gives no particular reason why ‚less differentiated‘ societies should not be described in terms of fields, though this is not done in Outline, and at points Bourdieu suggests that ‚complex or differentiated‘ societies are precisely those which are characterized by having number of fields.“ (Calhoun 1993: 77)

Sehr trifft ist die gefolgerete Akzentuierung, dass (relativ autonome) Felder im Plural erst mit dem Auftreten der Moderne zum Theorieproblem werden, da sie als homolog in ihrer Verschiedenheit modelliert werden müssen. Solange die soziale Welt nur *einer* Logik der symbolischen Ökonomie folgt, braucht und *kann* man nicht von Feldern sprechen, für die die Differenzierung *unterschiedlicher* Formen von Ökonomien konstitutiv ist.

Die Diskussion des Verhältnisses von *sozialem Raum* und *sozialen Feldern* wird somit erst im Diskurs um die adäquate Modellierung der modernen Gesellschaft problematisch. Beide Konzepte werden oft separat betrachtet und im Kontext der subdisziplinären Differenzierung der Theorie- und Forschungsentwicklung der Soziologie interpretiert. Der *soziale Raum* wird im Verbund mit dem an ihn gebundenen Klassenbegriff als Konzeptualisierung und Analyse sozialer Ungleichheit der *Sozialstrukturanalyse* zugeschlagen, während die Theorie sozialer Felder zumeist den *Theorien sozialer Differenzierung* zugeordnet wird. Konkret heißt dies, dass davon ausgegangen wird, Bourdieu würde zwei getrennt zu betrachtende Differenzierungsformen der modernen Gesellschaft in getrennten Theorieteilen aufgreifen. Auch eine vermittelnde Interpretation bleibt in der Unterscheidung von *vertikaler* und *horizontaler* Differenzierung hängen:

„Während der soziale Raum in der vertikalen Dimension den Stand des Status- und Prestigekampfes der verschiedenen Berufsgruppen repräsentiert, stellt er in der horizontalen Dimension die Differenzierung in spezifische soziale Felder dar.“ (Müller 1992: 263)

Dieser nahe liegenden Interpretation widerspricht, dass Bourdieu zum einen die Betrachtung des sozialen Raumes als Feld oder als Raum nicht an das Kriterium der Differenzierungsrichtung knüpft und zum anderen die Felder selbst auch als vertikal differenziert begreift. Er scheint hier eher zwei Betrachtungsweisen im Sinn zu haben, die man, je nach analytischem Interesse, einnehmen kann. Das eher statische Raummodell dient vornehmlich der Objektivierung der sozialen Abstände zwischen den Akteuren, einer Art Bestandsaufnahme also, die den Zusammenhang von Struktur, Habitus, Praxis und Lebensstil darstellen soll. Derselbe soziale Raum kann aber auch als Feld betrachtet werden:

„Insoweit die zur Konstruktion des Raums herangezogenen Eigenschaften wirksam sind, lässt sich dieser auch als Kräftefeld beschreiben, das heißt als ein Ensemble objektiver Kräfteverhältnisse, die allen in das Feld Eintretenden gegenüber sich als Zwang auferlegen und weder auf die individuellen Intentionen der Einzelakteure noch auf deren direkte Interaktionen zurückführbar sind.“ (Bourdieu 1985: 10)

In diesem Verständnis beschreibt der soziale Raum als umfassendes *Kräftefeld* die sozialen Kämpfe der Akteure, die sich mit ihrem Klassenhabitus von Akteuren anderer Klassen unbewusst und bewusst distanzieren und so die soziale Ordnung, die dominant eine Ordnung sozialer Ungleichheit ist, im *lebensstilisierten* Alltag tendenziell reproduzieren. In diesem Verständnis kommt dem sozialen Raum die Theorie stelle zu, alle sozialen Relationen zu erfassen, die die moderne (französische) Gesellschaft charakterisieren. Also genau die theoretische Stelle und Bedeutung, die bei der Beschreibung der vorkapitalistischen Gesellschaftsform die relativ lose Rede von der *Struktur des Feldes* eingenommen hat. Nur sind nun nicht die Interaktionen die zentralen sozialen Prozesse, in denen die Abstände zwischen den Akteuren hergestellt werden, sondern die institutionellen Bereiche, die durch in Titeln objektivierte Bildung und Ausbildung zugänglich gemacht oder verwehrt sind. Die Positionen im sozialen Raum werden durch Berufe konstruiert, die die Akteure in den unterschiedlichen, ausdifferenzierten sozialen Feldern einnehmen und ausüben (vgl. Bourdieu 1982: 176ff.). Genau darin ist die Homologie zwischen den einzelnen Feldern und dem sozialen Raum begründet, da beide nicht getrennt voneinander zu denken sind. Veränderungen der Klassenstruktur gehen mit Veränderungen der Struktur verschiedener Felder einher; und *vice versa* bedeuten Veränderungen der (Herrschafts-)Strukturen in einzelnen Feldern auch Veränderungen in der Klassenstruktur.

Das Konzept des sozialen Raumes nun einfach mit dem des alle relativ autonomen Felder umfassenden sozialen Feldes identisch zu setzen, erscheint jedoch verfehlt. Diese Deutung liegt nahe, wenn Bourdieu etwa formuliert, dass der soziale Raum ein mehrdimensionaler „Komplex relativ autonomer [...] in mehr oder minder großem Umfang [...] dem ökonomischen Produktionsfeld untergeordneter Felder“ (Bourdieu 1985: 32) ist oder wenn er von den „Feldern der Kulturproduktion“ im Unterschied zu dem darüber hinaus gehenden „Feld der sozialen Klassen“ schreibt (vgl. Bourdieu 1982: 358). Dennoch ist ein zentrales Moment zur Konstruktion der sozialen Welt und vor allem auch sozialen Wandels, dass zwischen dem sozialen Raum als Feld der Klassen und den einzelnen kulturellen und nicht-kulturellen Feldern Wirkbeziehungen bestehen, die voraussetzen, dass die beiden Felder nicht identisch sind. Auch wenn in Bourdieus Schriften mangels rein theoretischer Klärung solche scheinbar widersprüchlichen Passagen zu finden sind, stellt er in *Die feinen Unterschiede* das theoriesystematische Verhältnis am Beispiel der sich gleichsam automatisch einstellenden Abstimmung der *Güterproduktion* und der *Geschmacksproduktion* deutlich dar (Bourdieu 1982: 362ff.). Der Grundmechanismus dieser Abstimmung, die die Homologien zwischen den beiden Feldern erzeugt, liegt in den jeweils relativ getrennt ablaufenden *Konkurrenzkämpfen*: Einerseits die Konkurrenz zwischen den Produzenten der, in diesem Fall, kulturellen Güter und andererseits die Konkurrenz der Klas-

sen um Distinktionsgewinne untereinander, wobei hier vor allem auf die in Herrschende und Beherrschte unterteilte herrschende Klasse geachtet wird; die Klasse also, die in den späteren Arbeiten immer stärker durch den Begriff des *Feldes der Macht* ersetzt wird (vgl. auch Kap. 4.2). Worin liegt aber der Unterschied zwischen den relativ autonomen Feldern und dem sozialen Raum in der Betrachtungsweise eines Klassenfeldes bzw. der herrschenden Klasse in der Betrachtungsweise des Feldes der Macht?

Ohne dass die eigentlich notwendigen Begrifflichkeiten der Feldtheorie an dieser Stelle schon eingeführt sind, lässt sich vorwegnehmen, dass Bourdieu für das Feld der Klassen keine vergleichbaren Merkmalseigenschaften angibt: Kein spezifisches Kapital, sondern Konkurrenz zwischen den Grundformen des Kapitals sind im Spiel, es lässt sich keine spezifische *illusio*, kein spezifisches *nomos* usw. angeben. Lediglich ein sehr grundlegendes und damit auch unter objektiven *Bedingungen der Knappheit* verallgemeinerbares Interesse an Distinktion zu anderen Klassen und den verbundenen Lebensstilen kann den Akteuren im Feld der Klassen zugeschrieben werden. Die Dialektik der beiden Feldtypen verweist aber auf einen tiefer liegenden Unterschied: Im einen Fall handelt es sich um Felder der *Produktion* von (kulturellen) Gütern, während im anderen Fall das Feld der Klassen als das Feld der *Konsumtion* konstruiert wird. In den Produktionsfeldern finden sich die Professionsrollen, während im Konsumtionsfeld die Laien als Konsumenten oder Publikum erscheinen.²⁵ Die Unabhängigkeit und Abhängigkeit der Felder bzw. von Feldern und sozialem Raum lassen sich rollentheoretisch mit der Unterscheidung von *Leistungs-* und *Publikumsrollen* reformulieren. Mit der Orientierung an diesem rollentheoretischen Leitfaden kann man weitere Unterscheidungen benennen, die Bourdieu in dieser Konstruktion der objektiven Seite der sozialen Welt zusammenfügt: *Arbeit* versus *Freizeit*, *Arbeit* versus *Familie*, *Öffentlichkeit* versus *Privatsphäre*. Im sozialen Raum bzw. im Feld der Klassen

25 „Bei Kulturgütern – und sicherlich bei anderen Waren – resultiert die Harmonisierung von Angebot und Nachfrage weder einfach daraus, daß sich die Produktion gegenüber der Konsumtion durchsetzt, noch aus einer bewußten Suche, den Bedürfnissen des Verbrauchers zuvorzukommen, sondern aus der objektiven Tendenz zur Harmonisierung zwischen den beiden voneinander relativ unabhängigen Logiken des Produktionsfeldes und des Konsumtionsfeldes: die mehr oder weniger vollkommene Homologie zwischen den für die Herstellung bestimmter Produktsorten zuständigen Produktionsfeldern und den Feldern der sozialen Klassen oder dem der herrschenden Klasse, in denen über Geschmacksrichtungen entschieden wird, bewirkt, daß die unter dem Einfluß der Konkurrenzkämpfe in den jeweiligen Produktionsfeldern und im Zuge des von ihnen verursachten permanenten Produktwandels erzeugten Güter mühelos eine Nachfrage finden, die ihrerseits von subjektiv oder objektiv antagonistischen Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen Klassen und Klassenfraktionen über die materiellen und kulturellen Konsumgüter hervorgetrieben wird, oder genauer: von Konkurrenzkämpfen um diese Produkte, die wiederum den Geschmackswandel verursachen.“ (Bourdieu 1982: 362)

lassen sich mittels der Kategorie ‚Beruf‘ Lebensbedingungen durch die verbundene Kapitalverfügbarkeit und Kapitalzusammensetzung charakterisieren, die in Lebensstilen, also auch in Geschmacksausprägungen zum Ausdruck kommen. Die klassenspezifischen Lebensbedingungen sind die wichtigste Umgebung für die *primäre Sozialisation*, in deren Verlauf die Dispositionen erworben werden, die die spätere Zugehörigkeit zu und die Stellung in einem Feld als einem sozialen Ort *sekundärer Sozialisationsprozesse* mitbestimmen (vgl. Kap. 3.9). In den frühen Arbeiten zur Bildungssoziologie kommt dieser Sachverhalt zur Sprache, wenn Bourdieu und Passeron untersuchen, inwiefern unterschiedliche Klassenzugehörigkeiten mit den legitimen, also schulischen Erwartungen an kulturelle Vorkenntnisse und Kompetenzen der Schüler zusammenstimmen (vgl. Bourdieu/Passeron 1971).

Der soziale Raum in der Betrachtungsweise als Feld der Klassen ist somit nicht einfach der Sammelbegriff für alle *relativ autonomen Felder*. Er lässt sich zwar so beschreiben, da seine Konstruktionskriterien vor allem durch die Kategorie *Beruf* eingegrenzt werden und Berufe wiederum Stellungen in Feldern bezeichnen, die homolog zu den Stellungen im sozialen Raum verteilt sind, aber theoriesystematisch erscheinen beide Konzepte als komplementär. Sie ergänzen sich als analytische Instrumentarien zur Konstruktion der modernen Gesellschaft sowohl als komplex hierarchisch differenzierte ‚Klassengesellschaft‘ als auch als eine Gesellschaft, die in eine Pluralität relativ autonomer sozialer Felder differenziert ist. Die beschriebene Dialektik der Felder mit dem sozialen Raum verweist schon darauf, dass es sich hier nicht um die schlichte, disziplinär geschulte Unterscheidung von vertikaler und horizontaler Differenzierung handelt.

Die durchweg materialistische Grundlegung der Theorie mit der Annahme einer relativen Dominanz des ökonomischen Feldes gegenüber den weiteren Feldern markiert Bourdieus Deutung der modernen, differenzierteren Gesellschaft. Die vertikale Differenzierung sozialer Ungleichheit drückt sich in der Hierarchie der sozialen Felder genauso aus wie die hierarchische Differenzierung der Felder homolog zu der der Klassen ist. Das ökonomische Feld ist das dominante Feld, sobald es als relativ autonomes vor allem von den Feldern kultureller Produktion differenziert ist. Es ist insofern dominant, als jedes andere Feld finanziert werden muss und damit in einem asymmetrischen Abhängigkeitsverhältnis zur ökonomischen Ökonomie steht. Ökonomie ohne Kunst geht schon, aber kaum der institutionalisierte Kunstbetrieb ohne Ökonomie (vgl. Kap. 4.3). Sicherlich sind die Abhängigkeiten auch wechselseitig, weil wirtschaftliche Institutionen auf kulturelle Güterproduktion (z.B. wissenschaftliches Wissen, das in Technologien umwandelbar ist wie die Quantenphysik in CD-Player) angewiesen sind, aber diese Abhängigkeit ist relational nicht die dominante. Zudem widerspricht Bourdieus Darstellung der herrschenden Klasse als Feld der Macht der gängigen Deutung der Felder als Theorem horizontaler

Differenzierung. Die Felder sind ebenso wie die Klassen in einen fortwährenden sozialen Kampf um die herrschende Position verwickelt. Besser müsste man formulieren, dass die Klassen diesen Kampf durch die Felder hindurch austragen, da in ihnen die relative Macht einer Berufsgruppe erzeugt wird. Dieses Verhältnis wird in Kapitel 4 genauer analysiert. Vorwegnehmen lässt sich jedoch, dass auch das Konzept des sozialen Raumes und seine Dialektik mit den sozialen Feldern der Leitidee der *Verdrängungen des Ökonomischen* folgt. Es modelliert das Verhältnis von ökonomischem Kapital und den anderen Kapitalformen, das als ein Verhältnis sozialer Kämpfe zu verstehen ist. Das ökonomische Kapital begründet eine Machtausübung, die auf Nutzenmaximierung orientiert ist und versucht, Dominanz gegenüber den anderen Kapitalformen, vor allem dem kulturellen Kapital, zu gewinnen. Das kulturelle Kapital hingegen konstituiert Praxisfelder, die die Dominanz des ökonomisch Ökonomischen zu verdrängen suchen und um den Erhalt der gegenüber dem ökonomischen Kapital und seiner Logik errungenen Autonomie kämpfen. Die darin enthaltene Logik der Moderne, die in letzter Konsequenz im Verbund mit den zeitdiagnostischen Texten zur neoliberalen Ideologie des gegenwärtigen globalisierten Kapitalismus eine Diagnose, Prognose und Therapie bereitstellen möchte, wird in den Kapiteln 4 bis 7 entfaltet und zur gängigen differenzierungstheoretischen Perspektive ins Verhältnis gesetzt. Zunächst geht es jedoch um die rein theoretische Rekonstruktion und Systematisierung der Theorie der Felder als Komplement zur allgemeinen Theorie habitualisierter Praxis.