

6 Die Theorie sozialer Felder im Kontext des Diskurses der Differenzierungstheorie(n)

Blickt man nun mit dem differenzierungstheoretischen Problembewusstsein zurück auf Bourdieus Theorie sozialer Felder in der hier entwickelten Lesart als Theorie moderner Gesellschaft(en), dann fällt zunächst auf, dass sich die einzelnen Problembezüge als Orientierung der Theorie- und Forschungsarbeit explizit nicht finden lassen. Seine Theorie sozialer Felder stellt er zwar in die Tradition von Spencer, Durkheim und Weber, er handelt diesen Traditionenbezug aber innerhalb einer längeren Fußnote ab und verweist dort darauf, dass der Prozess der Differenzierung „bereits von Durkheim“ analysiert worden ist (Bourdieu 2004n: 321). Eine weitere Einordnung vor allem in den Kontext gegenwärtiger Entwicklungen der Differenzierungstheorie findet sich meines Wissens nicht; und es lässt sich mit Blick auf Bourdieus Abneigung gegen jedwede Theoretizismen auch begründet vermuten, dass diese Diskurse ihm zu empiriefern und abgekoppelt von konkreter historischer Forschung abgelaufen sind. Jemandem mit Bourdieus wissenschaftstheoretischer Einstellung muss es schließlich auch befremdlich vorkommen, wenn ganze Bücher und Abhandlungen unter so große Fragestellungen wie ‚Differenzierung mit oder ohne Gesellschaft‘ gestellt werden oder direkt nach dem Problem von ‚Differenzierung und Integration‘ gefragt wird. Dies trifft sicher vor allem zu, wenn diese Untersuchungen vornehmlich rein theoretische Überlegungen und Auseinandersetzungen mit Theorien enthalten und nach logischen Inkonsistenzen fragen, ohne dieses Fragen mit konkreten Forschungsproblemen zu verbinden. Gerade die von Durkheim zu Beginn des differenzierungstheoretischen Diskurses aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Differenzierung und Integration scheint doch eher eine an Organismen angeähnerte logische Frage und nicht empirisch induziert zu sein. Mit Bourdieu müsste man gleichsam im Verlauf der Forschung auf Integrationsprobleme im Verbund mit Differenzierungsprozessen stoßen, um sie zu einem auch

theoretischen Problem machen zu können und das heißt: um sie zu generalisieren. Ebenso müsste die Unterscheidung von Differenzierung mit oder ohne Gesellschaft einen Unterschied in der Forschung machen, um zur einen oder zur anderen Seite hin problematisiert zu werden. Mit Blick auf gegenwärtige empirisch auch beobachtbare Entwicklungen, die als Globalisierung, Weltgesellschaft oder im französischsprachigen Raum als *mondialisation* bezeichnet werden, kann man dies sicher konzedieren. Es wird für die Analyse dieser Zusammenhänge wichtig, ob man das gesellschaftliche Ganze nationalstaatlich oder nicht nationalstaatlich begreift; und auch, dass man diese Zusammenhänge eben als einen Zusammenhang begreift und somit von einer wie auch immer explizierten Vorstellung eines Ganzen ausgehen muss, zumindest wenn man Unterschiede beobachten möchte – wie zum Beispiel solche zu vormodernen oder frühmodernen Gesellschaften oder zu den Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen. Die Blickrichtung ist ja durchaus verschoben, wenn man von realisierter Weltgesellschaft oder von sich zunehmend globalisierenden Nationalstaaten ausgeht. Für Bourdieu ist letzteres anzunehmen, mit einigen Vor- aber eben auch Nachteilen zur Beobachtung globaler Zusammenhänge, wie noch deutlich werden wird.

Auch mit Blick auf die Unterscheidung von vormodernen und modernen Gesellschaften macht Bourdieu letztlich keine Annahmen, die er nicht irgendwie mit seiner eigenen Forschung decken kann. Eine Ausnahme bildet hier vielleicht der kleine Text zur Genese des Staates. Für die Analysen der sozialen Welt bleiben allerdings vormoderne Formen, wie sie in der Kabylei vorzufinden waren, und moderne Formen, wie der französische Nationalstaat, begriffsbildend. Wenn man in diesem Fall überhaupt von Begriffen sprechen kann, da Bourdieu zunächst keine differenzierungs-theoretische Unterscheidung wie segmentär versus funktional differenziert einführt, sondern von der Ausdifferenzierung von Herrschaftsweisen spricht (vgl. Bourdieu 1987: 222ff.). Wenn man so will, heißt für ihn Arbeitsteilung Teilung der Herrschaftsarbeit, und dies wird mit der Theorie der Kapitalformen zusammengedacht. Als zentrales Charakteristikum zur Unterscheidung von Gesellschaftsformen steht zu Beginn seiner Arbeiten über die Kabylei auch die Unterscheidung von einer *symbolischen* und einer *ökonomischen* Ökonomie.

Gleichermaßen indifferent gegenüber den kanonisierten Problemen der Differenzierungstheorie ist Bourdieu mit Blick auf das Thema Individualität und Gesellschaft. Blickt man genau hin, so ist es für ihn letztlich kein Thema, da auf Basis der Habitustheorie vor allem kollektive Dispositionen und deren Ausdruck in unterschiedlichen Lebensformen in den Blick geraten. Für moderne Gesellschaften findet sich dann mit der Klassenstruktur, aber auch durch eine mögliche milieuspezifische Kleinarbeit dieser Struktur, eine Diversifizierung von Lebensstilen, die homolog zum sozialen Raum geordnet sind, die aber nicht als individualisierte Lebenslagen oder

eine Gesellschaft individualisierter Individuen interpretiert werden, sondern eher als habituelle Schicksalsgemeinschaften.

Das Habituskonzept lenkt auch den Blick auf das bei Bourdieu wiederum nicht explizit formulierte Problem der Integration differenzierter Gesellschaften. Für Bourdieu scheint dieses Problem gar keines zu sein, schließlich drückt er in Bezug auf symbolische Gewalt am Beispiel der *Männlichen Herrschaft* eher seine Verwunderung darüber aus, dass soziale Ordnung sich regelmäßig so ungestört reproduzieren kann und dies trotz aller wahrnehmbaren und empfundenen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten (vgl. Bourdieu 2005a: 7). Als empirische Beobachtung von Desintegration oder Anomie könnte man aber vor allem seine frühen Arbeiten zur Kabylei begreifen. Sein Interesse ist in diesem Fall auf geregelte Improvisationen gerichtet, die durch die fehlende Integration von zwei habitualisierten Erwartungsmustern hervorgerufenen werden. Mit Blick auf ausdifferenzierte moderne Gesellschaften findet sich Vergleichbares nicht, was unter anderem auch Michel de Certeau zu der Kritik veranlasst hat, dass Bourdieu die in den frühen Studien beobachteten geregelten Improvisationen aus dem Blick verliert und statt dessen eine scheinbar doch strukturalistische Theorie sozialer Reproduktion formuliert, die in einem Habituskonzept ihren Ausdruck findet, in dem kein Raum für subversive Praktiken kultureller Aneignungsprozesse zu finden ist (vgl. de Certeau 1988: 113ff.).

Zu guter Letzt findet sich auch kein vergleichbares Konzept sozialen Wandels, das in irgendeiner Form an evolutionstheoretisches Gedankengut anknüpft. Wie schon im Kapitel zum Verhältnis von Geschichte und Soziologie deutlich geworden ist, präferiert Bourdieu gegenüber allzu schnell verallgemeinernden Theorien sozialen Wandels eine an der *nouvelle histoire* orientierte Strukturgeschichte, die von Einzelfallanalysen zu generellen Aussagen vergleichbarer Fälle sozialen Wandels gelangen möchte (vgl. Kap. 3.10). Eine skizzenhafte Umsetzung findet sich zum einen im besprochenen Modell der Genese des Staates, aber auch in der Beobachtung der Transformationen des Feldes der Macht. Evolutionstheoretische Ansätze geraten meines Wissens nur als Gegenstand der Kritik in Form modernisierungstheoretischer Ansätze, wie dem von Lerner, schon früh in den Studien zur Kabylei in den Blick (vgl. Bourdieu 2000a).

Im Folgenden werde ich nun versuchen, Bourdieus Theorie mit Blick auf die Problembereiche der differenzierungstheoretischen Perspektive nicht nur negativ abzugrenzen, sondern auch positiv zu übersetzen.

6.1 Die Theorie sozialer Felder und das Ganze der Gesellschaft

Die Einordnung der Konzepte und Ergebnisse der Theorie der sozialen Felder in den Diskurs der Differenzierungstheorie(n) macht den Arbeits- und Denkstil Bourdieus besonders deutlich. Dass die einzelnen differenzierungstheoretischen Problemfelder nicht gesondert behandelt werden, verweist auf die Distanz zu ‚reiner Theorie‘. Der tiefer liegende Grund dafür scheint mir aber darin zu bestehen, dass die Grenzen von Bourdieus Begriffen mit ihren im weitesten Sinne empirischen Erprobungen zusammenfallen. Worüber Du empirisch nichts sagen kannst, darüber musst Du schweigen, scheint das verborgene Motto zu sein. Dies trifft nun zunächst weniger auf gut bestätigte und auch plausibel zu generalisierende allgemeine Begriffe seiner Sozialtheorie wie denen des Habitus sowie des sozialen Raumes und des Feldes zu, aber doch sehr stark für die Konstruktion der modernen Gesellschaft zunächst als Nationalstaat, die zudem beständig in Transformationsprozessen steckt. Das Ausmaß solcher Transformationsprozesse wird für Bourdieu anscheinend erst in der Auseinandersetzung mit dem neoliberalistischen Diskurs der globalen Finanzwirtschaft deutlich, mit dem er sich in seinen späten und zumeist intellektuell-politischen Schriften auseinandersetzt (vgl. Bourdieu 1998n; 2001k).

Ob dies zu einer Revision seiner Grundbegriffe zwingt, wie Rehbein meint (Rehbein 2006: 231), wird aus den Texten selbst nicht ersichtlich und erscheint m.E. zunächst auch nicht zwingend. Zwar verlässt Bourdieu mit den intellektuellen Analysen globaler Finanzmärkte und diesen korrespondierenden globalen Politiken und internationalen politischen Organisationen seine fokale Untersuchungsperspektive auf den Nationalstaat, aber er konstruiert diesen neuen Untersuchungsgegenstand mit den Mitteln seiner Habitus- und Feldtheorie, die plausibel auch auf internationale soziale Zusammenhänge zu übertragen ist. Dass sich auf globaler Ebene kein dem Feld der Macht Frankreichs vergleichbarer Konkurrenzvergleich findet, der durch seine spezifischen Kämpfe auch die Reproduktion der Teilung der Herrschaftsarbeit besorgt (vgl. Rehbein 2006: 233), sondern vielmehr eine symbolisch geeinte Gruppe des neoliberalen Diskurses in den Blick gerät, scheint mir kein Argument dafür, dass die allgemeinen Begriffe der Theorie der Praxis nicht mehr greifen. Sie müssen sich vielmehr an einem ‚neuen‘ sozialen Phänomen in ihrer Konstruktionsleistung bewähren. Wenn diese Analysen von etwas zeugen, dann davon, dass sich auf globaler Ebene noch kein sozialer Zusammenhang herausgebildet hat, der dem der Nationalstaaten vergleichbar wäre. Mehr nicht! Die grundbegriffliche Anlage der Theorie ist davon nicht berührt. Wie diese globale soziale Welt *en détail* formiert ist, ist dann eine empirische Frage, die

nicht von vornherein in die Begriffe einer allgemeinen Sozial- und *Gesellschaftstheorie* eingehen kann.

Die Analyse der *Globalisierung* oder *mondialisation* (vgl. Bohn 2005: 44) konstruiert Bourdieu als (De-)Konstruktion des neoliberalistischen Diskurses, um daraus dann die politisch notwendige Konstitution einer europäischen sozialen Bewegung abzuleiten (vgl. Bourdieu 2001k). Für eine *europäische soziale Bewegung* plädiert Bourdieu, weil er in den historischen kulturellen Errungenschaften gerade Europas, die mit der Geschichte der sozialen Bewegungen auf dem Weg zu den europäischen Sozialstaaten verwoben sind, ein kritisches und politisch aktivierbares Potenzial gegen den neoliberalistischen Diskurs entdeckt, den er in der US-amerikanischen Gesellschaftsgeschichte eingebettet und begründet sieht. Globalisierung ist Amerikanisierung und Anti-Globalisierung heißt dann auch Anti-Amerikanisierung, nicht Antiamerikanismus (vgl. Bourdieu 2001k: 27). Vielmehr geht es ihm darum, den Neoliberalismus als ein symbolisches Produkt zu begreifen, das historisch im Kontext des US-amerikanischen Staates in dieser Form entstehen und auch durch symbolische Gewalt naturalisiert werden konnte. Drei Merkmale des neoliberalistischen Diskurses bringt Bourdieu mit der soziohistorischen Formation seines Entstehungskontextes in Verbindung: Die sozialstaatliche Schwäche der USA in Relation zu ihrer wirtschaftlichen und politischen Stärke, die sich auch in der liberalistischen Zurechnung der Verantwortlichkeiten für die eigene soziale Position auf die erfolgreichen oder gescheiterten Individuen spiegelt, die aber auch durch den Rückzug des Staates aus wirtschaftlichen Bereichen, die öffentliche Güter betreffen, sowie durch den Kult des Individuums als Fundament jeder neoliberalistischen Ideologie charakterisiert ist, korrespondiert mit den Dogmen des neoliberalistischen Diskurses. Diese beinhalten vor allem die Annahme, dass die Ökonomie eine unabhängige, also autarke Welt sei, die von natürlichen und universellen Gesetzen bestimmt werde und auch die Annahmen, dass der Markt das beste Mittel für eine gerechte Verteilung in demokratischen Gesellschaften sei, und dass Globalisierung eine Rückführung der Ausgaben für sozialstaatliche Leistungen erfordere (vgl. Bourdieu 2001k: 28f.). Die Aufgabe nicht nur der Soziologie als Wissenschaft, sondern auch einer Bewegung eines der Aufklärung verpflichteten Expertenverbandes, den Bourdieu als *kollektiven Intellektuellen* begreift, der die Bedingungen der Produktion der von ihm produzierten und verbreiteten kulturellen Güter selbst bestimmt (eigene Verlage und Zeitschriften usw.), liegt nun darin, die Arbitrarität des neoliberalistischen Diskurses und seiner Prämissen sowie die Mechanismen symbolischer Gewalt herauszuarbeiten, die ihn naturalisieren und damit faktisch werden lassen. Diese Aufgabenstellung deckt sich durchaus mit Bourdieus rein soziologischen Untersuchungen des Feldes der ökonomischen Ökonomie, da auch in den intellektuellen Schriften der neoliberalistischen Diskurs eben als ein Diskurs und damit als ein kulturel-

les Produkt konstruiert wird, das keineswegs natürlichen Gesetzen, sondern konkretisierbaren und historisch wie kulturell gewachsenen Herrschaftsinteressen folgt. Dabei handelt es sich vornehmlich um die Interessen der Anlagegesellschaften sowie um Formen kulturellen Kapitals, die, vermittelt durch Fachleute, Analytiker und Finanzexperten, in das globale Feld der Finanzmärkte eingebracht werden (vgl. Bourdieu 2001k: 51f.). Auch das internationale Feld der Finanzmärkte und das internationale Feld der politischen Organisationen werden mit den Mitteln der Feldtheorie und der Habitustheorie gedacht, wenn auch die Formulierungen durch die Form der Vortrags- und Agitationstexte etwas plakativ geraten. So wenn Bourdieu beispielsweise formuliert, dass „der Staat in zweierlei Gestalt auftritt: nicht nur in der objektiven Realität, in einer Gesamtheit von Institutionen, von Satzungen, Ämtern, Ministerien, sondern auch in den Köpfen der Menschen“ (Bourdieu 1998n: 42). Habitustheoretisch dürfte man wohl nicht so ohne weiteres auf die Köpfe der Menschen rekurrieren und einen naiv aufklärerischen Anschein erwecken, aber dennoch setzt Bourdieus Plädoyer für eine europäische soziale Bewegung an dieser Theoriestelle ein, weil die Kultur, die eine solche soziale Bewegung befördern können soll, vor allem habituell bei den Mitgliedern von Staaten ausgeprägt ist, die einen einigermaßen funktionierenden Sozialstaat gewohnt sind. Nur wer einmal habitualisierte Erwartungen an sichere und lebenslange Arbeit sowie sozialstaatliche Auffangnetze im Falle einer Arbeitslosigkeit habitualisiert hat, kann den Abstand dieser sozialen Errungenschaften gegenüber ihrem Abbau erkennen, der in Euphemismen wie Flexibilität und Individualisierung des Arbeitslebens und in ihren Varianten zur Bezeichnung der Umgestaltung ganzer institutioneller Bereiche wie den Wissenschaften gekleidet und annehmbar gemacht werden soll.¹

An dieser Stelle muss diesen inhaltlichen Problemen nicht weiter nachgegangen, sondern der Blick erneut auf den hier verhandelten Problembereich der Einheit der Gesellschaft gelenkt werden. Der kleine Exkurs zu Bourdieus intellektuellen Schriften sollte zunächst deutlich machen, dass auch Bourdieu sich mit Phänomenen globaler sozialer Felder beschäftigt hat und dies auf Basis seiner empirisch am französischen Nationalstaat erprobten Grundbegriffe der allgemeinen Theorie sozialer Praxis. Durch die Forschungsstrategie, an einem Einzelfall ein generalisierbares Modell zu entwickeln, hat er die Analysen der sozialen Welt, verstanden als Analyse auf der Ebene gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge, mit nationalstaatlichen Kategorien angeleitet. Die soziale Welt wird dabei in einer doppelten Differenz konstruiert, die die beiden die moderne

1 Für die deutsche Entwicklung denke man nur an den euphemisierenden Begriff des Hochschulfreiheitsgesetzes, das einen weiteren Schritt bezeichnet, Universitäten analog zu wirtschaftlichen Organisationen zu strukturieren und so verstärkt wissenschaftliche Produkte nach Maßgabe letztlich außerwissenschaftlicher Kriterien bewertet.

Ideengeschichte des Gesellschaftsbegriffs kennzeichnenden Unterscheidungen von *Politik und Wirtschaft (Gesellschaft)* und *Politik (Gesellschaft)* und *Kultur* miteinander verknüpft (vgl. Kap. 5.1.2). Diese Konstruktion der sozialen Welt auf gesamtgesellschaftlicher Ebene kommt deutlich in den intellektuellen Artikeln zum Tragen, wenn Bourdieu Globalisierungsprozesse² letztlich auch als ein Auseinandertreten von globaler Wirtschaft und begleitender (inter-)nationaler Politik auf der einen und nationaler Kultur auf der anderen Seite analysiert. In dieser Form betrifft der Begriff der sozialen Welt aber zunächst ‚nur‘ das Feld der Macht in seiner Ausdehnung von Kultur über Administration bis hin zur Wirtschaft. Die soziale Welt im Gesamt, wie sie Bourdieu am Beispiel Frankreichs konstruiert, umfasst aber über diese professionalisierten Bereiche relativ autonomer sozialer Felder hinaus den sozialen Raum bzw. das soziale Feld insgesamt. Erinnert man sich daran, dass das Feld der Macht eine theoretische Weiterentwicklung des Begriffs der herrschenden Klasse ist, wird deutlich, dass in dieser Fassung die mittleren und unteren Klassen und damit ein großer Teil des sozialen Raumes weitgehend ausgeblendet sind. Und wenn die Akteure der unteren Klassen dennoch thematisiert werden, dann nur als Leidtragende der globalen Entwicklung. Für die Analyse des sozialen Raumes ist es zudem konstitutiv, die symbolische Ebene der Klassifikationssysteme (strukturierende Strukturen) zu berücksichtigen, mit denen die Akteure alltäglich ihre soziale Welt ausdeuten und vermittelt durch ihre Habitus zur Reproduktion eben dieser symbolischen Ordnung und damit auch der objektiven Ordnung (strukturierte Strukturen) beitragen.

Im Rekurs auf die Schütz'sche Tradition der Sozialphänomenologie kann man darin das Wissen in der Alltagswelt erkennen, welches das alltägliche Handeln, Denken und Fühlen begleitet, mit dem feinen Unterschied allerdings, dass dieses Wissen im Falle der Theorie von Bourdieu in weiten Teilen inkorporiert und das heißt konstitutiv nicht bewusst ist.³ Man könnte diese Klassifikationssysteme, die Bourdieu als *sens commun* oder auf deutsch als *gemeinen Menschenverstand* bezeichnet, mit Habermas' Lebensweltbegriff analogisieren, der sich auch aus der phänomenologischen Tradition von Husserl über Schütz bis Berger/Luckmann speist,

-
- 2 Ich meine an dieser Stelle mit Globalisierung lediglich globale Zusammenhänge von Wirtschaft und Politik und nicht das, was Bourdieu als „Mythos der Globalisierung“ bezeichnet hat. Letzteres meint die Erklärung der wirtschaftlichen Sachzwänge durch Globalisierung und ist Bestandteil des von Bourdieu kritisierten neoliberalistischen Diskurses.
 - 3 Unter konstitutiv nicht bewusstem Wissen versteh ich Dispositionen, die nicht bewusst gelernt wurden. In etwa die Sensibilität für und das Empfinden von Diskriminierung, das kaum im klassischen handlungstheoretischen Verständnis gelernt wurde, demgemäß Lernen einem bewussten Ziel folgt, das dann in den Bereich des Unbewussten herabsinken kann, wenn es Routine geworden ist (vgl. Bongaerts 2007).

weil Bourdieu darunter einen „Fonds von allen geteilten Überzeugungen“ versteht,

„der in den Grenzen des jeweiligen sozialen Universums eine grundlegende Übereinstimmung über den Sinn der Welt und einen Bestand von (stillschweigend akzeptierten) Gemeinplätzen sichert, die Konfrontationen, Dialog, Konkurrenz, ja Konflikte überhaupt erst ermöglichen und unter denen die Klassifizierungsprinzipien wie etwa die großen, die Wahrnehmung der Welt strukturierenden Gegensätze eine Sonderstellung einnehmen“ (Bourdieu 2001b: 123f.).

Es geht hier also um die Selbstverständlichkeiten einer naiv natürlichen Weltsicht, auf die in den Habitus subjektivierten Resultate der über verschiedene sozialstrukturelle Mechanismen durchgesetzten *symbolischen Gewalt*. Den zentralen Mechanismus der Verbreitung dieser Klassifikationssysteme sieht Bourdieu im Bildungssystem und damit vor allem auf der nationalstaatlichen, territorial eingegrenzten Ebene (vgl. Bourdieu 2001b: 124). Dieser *sens commun* ermöglicht letztlich gegenüber den hochspezialisierten Akteuren der relativ autonomen sozialen Felder eine Verständigung auf allen Ebenen, also vor allem außerhalb der Felder.

Mit Blick auf eines der zentralen Themen dieser Arbeit, auf die Herausarbeitung der *Verdrängungen des Ökonomischen* durch die Naturalisierung einer arbiträr strukturierten sozialen Welt durch Mechanismen *symbolischer Gewalt*, wird deutlich, dass Bourdieu die Grenzen der Einheit einer sozialen Welt oder der Gesellschaft auch eng an die Grenzen der Verteilung des *sens commun* bindet. Wenn dies so richtig ist, dann kann Bourdieu mit Blick auf Entwicklungen, die die Grenzen des Staates transzendentieren, keine gesellschaftliche Einheit in Form von *Weltgesellschaft* denken. Ähnlich wie bei den meisten im voranstehenden Kapitel diskutierten Ansätzen, die Gesellschaft mehr oder minder explizit an den Staatsbegriff knüpfen, muss auch Bourdieu globale Zusammenhänge in Begriffen von *Inter-Nationalität* denken. Zudem müssen neben dem Bildungssystem andere Mechanismen *symbolischer Gewalt* in den Blick genommen werden, die in vergleichbarer Weise die Arbitrarität der globalen zunächst wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge naturalisieren; und als naheliegende Kandidaten geraten dafür die Massenmedien, insbesondere der politische Journalismus, in den Blick, der die Euphemismen des neoliberalistischen Diskurses verbreitet und einübt (vgl. Bourdieu 1998n: 39). Des Weiteren sind mit Bourdieu Anschlüsse an den Neoinstitutionalismus zu untersuchen, der gerade die Problematik der Ausdehnung eines modernen Kulturmusters (world polity) zum Thema hat und vor allem politische Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen auf globaler Ebene in den Blick nimmt und deren Einflüsse wiederum auf Nationalstaaten untersucht; dies erfolgt meist am Beispiel von Entwicklungsländern (vgl. Meyer 2005; Wobbe 2000).

Von einem faktischen globalen Zusammenhang einer sozialen Welt, also von Weltgesellschaft, könnte mit Bourdieu erst gesprochen werden, wenn ein *sens commun* auf globaler Ebene auch unterhalb der sozialen Felder durchgesetzt wäre. Für Wirtschaft und Politik scheinen wie in anderen, vor allem kulturellen Feldern solcherlei transnationale oder internationale Zusammenhänge durch die Spezialisierung der von Anfang an auf Internationalisierung ausgerichteten Logiken (*illusiones* und *nomoī*) kein Problem und faktisch realisiert zu sein. Wissenschaft funktioniert seit ihrem Beginn transnational, genauso wie auch Kunst; auch wenn auf nationaler Ebene Differenzen stark gemacht werden können. Als Beispiel kann Bourdieus Verweis auf die „entnationalisierte Internationale der Kulturschaffenden“ dienen (Bourdieu 2001k: 91).

Von ‚Globalisierung‘ im Sinne des neoliberalistischen Diskurses und damit verstanden als Sachzwang für wirtschaftspolitische Entscheidungen könnte aber nur dann gesprochen werden, wenn solche Zusammenhänge auch den empirisch gewonnenen Daten entsprechen würden und dagegen führt Bourdieu einige Beispiele an. So wenn er darauf hinweist, dass der europäische Wettbewerb der Arbeitskräfte hauptsächlich ein in Europa erzeugtes Problem ist und keineswegs mit außereuropäischen Entwicklungen in Zusammenhang gebracht werden muss. Dementsprechend spricht er auch von dem „Mythos der ‚Globalisierung‘“ und man müsste mit ihm dann mit Blick auf den systemtheoretischen Anspruch, die auf operativer Ebene global vernetzten Kommunikationen der Funktionssysteme als ein Erklärungsprinzip für regional Entwicklungen in Anschlag zu bringen, auch von einem ‚Mythos der Weltgesellschaft‘ sprechen (vgl. Bourdieu 1998n: 45). Auch wenn beispielsweise offensichtlich ist, dass ein Staat wie der Iran, in dem Religion und Recht nicht differenziert sind, sich allein durch die Orientierung am formalen Recht für internationale Rechtskommunikationen angeschlussfähig hält und damit an die funktionale Differenzierungen der führenden Nationen anknüpft, ist damit nur sehr wenig über die konkrete Genese dieser sozialen Formation ausgesagt. Zudem könnte immer noch eingewendet werden, dass hier nicht Effekte von Weltgesellschaft zu beobachten sind, sondern einfach Sonderentwicklungen eines allgemeinen Modells der Staatenentstehung, die nicht durch ein solches Abstraktum wie Weltgesellschaft oder Globalisierung analysiert und noch weniger erklärt werden können. Das Plädoyer von Bourdieus Seite aus müsste dann lauten: nicht vorschnell auf abstrakte Erklärungsprinzipien auszuweichen, sondern in theoretisch angeleiteten empirisch-historischen Untersuchungen solche Zusammenhänge auf Dauer erst herauszuarbeiten, um sie dann theoretisch verallgemeinern zu können. *Globalisierung* und *Weltgesellschaft* können als Forschungshypothesen dienen und möglicherweise am Ende auch verallgemeinert werden, aber sie können nicht am Beginn der Forschung theoretisch gesetzt werden. Und dies geschieht, wenn zum Beispiel für einen Begriff der Weltgesellschaft als einzig mög-

lichem soziologischen Gesellschaftsbegriff plädiert wird, weil die alternativen Optionen eines kulturalistischen (Gesellschaft als Kultur) oder eines politischen (Gesellschaft als Staat) Begriffs, die Soziologie entweder der Kulturanthropologie oder der Politikwissenschaft opfern würden (Stichweh 2000: 11). Auch wenn man davon absieht, dass dies wohl kaum ein wissenschaftliches Argument für Begriffsbildung sein kann, weil es sich doch eher um Fachpolitik zu handeln scheint, bleibt die inhaltliche Gestaltung des Gesellschaftsbegriffs, der dann die Weltgesellschaft logisch aus sich entlassen soll, gleichermaßen wenig überzeugend. So geht Stichweh von Parsons' Begriff des Sozialsystems höchster Ordnung aus, das durch Selbstgenügsamkeit gekennzeichnet ist, und generalisiert für diesen Begriff, dass Gesellschaft dann „alle Strukturen und Prozesse“ umfasst, „an denen ein Analytiker sozialer Systeme interessiert sein könne“ und die „eine relativ vollständige und stabile Entwicklung finden“ (Stichweh 2000: 12). Stichweh schließt daraus dann *logisch*, dass Soziologie es immer mit Weltgesellschaft zu tun hat, wenn sie Gesellschaft thematisiert. Warum auch immer, möchte man fragen, da doch das, was an Strukturen und Prozessen gemeint ist, durchaus offen ist und noch in keiner Weise weltgesellschaftlich gedacht werden muss. Es können schließlich immer noch nebeneinander bestehende Formationen teils staatlicher Institutionen und teils kultureller Heterogenitäten konstruiert werden, die durch die Subsumption unter einen Gesellschaftsbegriffs nicht unbedingt verständlicher werden. Und die Zielsetzung der Theorie der Weltgesellschaft ist bei Stichweh explizit die Erklärung von Inhomogenitäten durch eine global als faktisch etabliert angenommene Ordnungsebene (vgl. Stichweh 2000: 14).

Bourdieu hingegen konstruiert internationale Zusammenhänge durch die Verknüpfung einer Vielzahl von lokalen sozialen Ordnungen, so wenn er die globale Wirtschaft als „Gesamtheit weltweiter Einzelfelder“ definiert, „die jeweils eine eigene ‚industry‘ aufweisen, eine Gesamtheit von Unternehmen, die bezüglich der Produktion und Vermarktung einer homogenen Kategorie von Produkten miteinander konkurrieren“ (Bourdieu 2001k: 110). Deutlich wird an dieser Definition, dass Bourdieu hier nicht auf nationalstaatliche Kategorien zurückgreift, sondern auf Produktkategorien und dabei annimmt, dass sich weltweit verteilt unterschiedliche Industrien finden, die nicht mit Staaten zusammenfallen. Auch mit Blick auf den Neoliberalismus geht er ja davon aus, dass nicht die USA, sondern bestimmte Anlagefirmen die Akteure der globalen Finanzmärkte sind. Es scheinen sich also an dieser Stelle tatsächlich bei Bourdieu zwei Optionen zu finden: Zum einen findet sich der nationalstaatliche Begriff, der vor allem auf Kultur in Form eines über ein territorial abgrenzbares Bildungssystem verbreiteten *sens commun* abstellt und zum anderen finden sich die relativ autonomen sozialen Felder, die globale Zusammenhänge ausbilden können und dabei nicht auf die nationalen kulturellen Eigenheiten beschränkt und angewiesen bleiben, auch wenn Bourdieu durchaus von den

nationalen Traditionen in Wissenschaft, Kunst, Politik und Wirtschaft ausgeht. Dies ist eine Prämisse, die wohl mit der Idee verbunden werden kann, dass erst die Genese einzelner Staaten eine Monopolisierung der verschiedenen Kapitalformen in der Art und Weise ermöglicht, dass sich daran anschließend Differenzierungsprozesse der relativ autonomen Felder anschließen können. In anderer Nomenklatur gesprochen: Funktionale Differenzierung korreliert mit der Genese moderner Nationalstaaten (vgl. Hahn 1993: 194ff.). Damit bleibt aber das Problem der strukturhomologen Justierung der Produktions- und Konsumtionsfelder bestehen, wie nochmals in Bezug auf den Problembereich der Integration deutlich werden wird.

6.2 Die Theorie sozialer Felder und moderne versus vormoderne Gesellschaften

Die Unterscheidung von modernen und vormodernen Gesellschaften leitet Bourdieus Soziologie gleichermaßen an wie die vorangehend besprochenen Theorien gesellschaftlicher Differenzierung. Auch für diesen Problembereich ist auffällig, dass über die von Bourdieu empirisch oder historisch erforschten Differenzierungsformen hinaus keine ausgearbeiteten Konzepte vorliegen: Die gesellschaftlichen Formationen der kabylischen Gesellschaft mit ihrer symbolischen Ökonomie und die Formation der modernen, französischen Gesellschaft mit ihrer ökonomischen Ökonomie orientieren die Unterscheidung von vormodern und modern. Eine Ausnahme findet sich lediglich in der Untersuchung des dynastischen Staates (vgl. Kap. 4.1), der aber ausschließlich als eine Übergangsphase zur modernen, ausdifferenzierten sozialen Welt in den Blick gerät. In dieser Hinsicht geht Bourdieu anscheinend bewusst nicht über Durkheims klassische Theorie zur sozialen Arbeitsteilung hinaus:

„Das Aufkommen des Feldes der Macht ist eng verbunden mit dem Aufkommen einer Vielzahl relativ autonomer Felder, also mit einer Differenzierung der sozialen Welt [...]. Dieser Prozeß ist bereits von Durkheim analysiert worden, der in der Nachfolge Spencers, für den sich Welt ‚vom Homogenen zum Heterogenen‘ bewegt, dem ‚unitarischen Vitalismus‘ Bergsons die Entwicklung entgegengesetzt, die vom ‚primitiven Zustand der Gemeinschaft‘, in dem die ‚verschiedenen Funktionen‘ bereits vorhanden sind, sich aber ‚in einem Zustand der Konfusion‘ befinden [...], der zur ‚allmählichen Abtrennung all dieser verschiedenen und gleichwohl ursprünglich miteinander verwechselten Funktionen‘ führt [...]“ (Bourdieu 2004n: 321).

Im Unterschied zu Durkheim konstruiert und erklärt Bourdieu den Differenzierungsprozess vor dem Hintergrund seiner Theorie der verschiedenen Kapitalformen durch die Umstellung der Herrschaftsweisen (vgl. Bourdieu

1987: 222ff. und Kap. 3.6). Der Begriff der ‚Herrschaftsweise‘ wird durch die jeweilige Kapitalform definiert, die zu einer historischen Zeit innerhalb einer sozialen Welt dominant ist. In vormodernen Gesellschaften wie der Kabylei, die Bourdieu nach dem Muster eines totalen sozialen Phänomens (vgl. Kap. 3.6) denkt, ist symbolisches Kapital und eine daraus resultierende symbolische Ökonomie dominant, die die gesamte Praxis innerhalb dieser sozialen Welt verwandtschaftsähnlich durch Verpflichtungen auf Treue, Ehre, Gabe, Schuld, Dankbarkeit, Gastfreundschaft usw. organisiert (vgl. Bourdieu 1987: 232 und Kap. 2.1). Herrschaftsverhältnisse werden durch euphemisierende Umdeutungen des asymmetrischen Verhältnisses zwischen zwei Akteuren systematisch verkannt.⁴ In der Kabylei konnte Bourdieu die Differenz zwischen der symbolischen Ökonomie (vorkapitalistisch) und der modernen, ökonomischen Ökonomie (kapitalistisch) vor allem daran beobachten, dass in der symbolischen Ökonomie die Verfolgung von Eigennutz und die damit verbundenen Zweck-Mittel-Kalkulationen tabuisiert waren, während beide in kapitalistischen Gesellschaften geradezu als idealtypischer Handlungsmodus erscheinen (vgl. Bourdieu 2000a).

Wenn Bourdieu diese beiden grundlegenden Ökonomien zur Konstruktion vormoderner und moderner sozialer Welten verwendet, so heißt das für ihn nicht, dass die symbolische Ökonomie durch die ökonomische komplett ab- und aufgelöst wird – dies kann an der Extension des Feldes der Macht beobachtet werden (vgl. Kap. 4). Beide Herrschaftsweisen differenzieren sich vielmehr voneinander und konstituieren dann durch ihre Verhältnisse zueinander die Struktur der modernen sozialen Welt. Wie Bourdieu in den *Meditationen* schreibt, steht die Ausdifferenzierung und damit die Autonomisierung des ökonomischen Feldes dabei am Endpunkt des Prozesses einer *großen Verdrängung* (vgl. Bourdieu 2001b: 28ff. und Kap. 7). Zuvor oder doch zumindest zeitgleich diversifizieren sich unterschiedliche Formen kulturellen und symbolischen Kapitals, die die Autonomisierung der verschiedenen kulturellen (Religion, Wissenschaft, Kunst) und vor allem der administrativen Felder des Rechts und der Politik ermöglichen. Bourdieu geht in seinem Modell der Genese des Staates schließlich davon aus, dass die staatliche Konzentration des ökonomischen und verschiedener Arten symbolischen Kapitals die Möglichkeitsbedin-

4 „Damit er nicht verlor, was häufig sein ganzer Nutzen aus der Beziehung war, d.h. für viele Grundherrn, die kaum vermögender als ihre *khammes* und durchaus interessiert waren, ihren Boden selber zu bestellen, seinen Status als Herr und Meister (oder Nicht-*khammes*), mußte dem Verpächter daran gelegen sein, die Tugenden seines Rangs zu demonstrieren, indem er in der ‚ökonomischen‘ Beziehung jede andere Gewähr außer der von der Ehre gebotenen Treue ausschloß und den *khammes* wie einen Partner behandelte, der seinerseits nur zu gern bereit war, im stillschweigenden Einverständnis mit der gesamten Gruppe auf diese Fiktion einzugehen, die zwar eigennützig war, ihm aber eine ehrenvolle Vorstellung seiner Lage gestattete.“ (Bourdieu 1987: 233)

gung für die Entstehung der modernen Gesellschaft ist (vgl. Kap. 4.1). Die Differenzierung von kulturellem und ökonomischem Kapital sowie die Diversifizierung des symbolischen Kapitals, die beide nötig sind, damit moderne Gesellschaft sich konstituieren kann, setzen für Bourdieu voraus, dass Mechanismen oder Techniken entstehen, die es möglich machen, dass kulturelles Kapital objektiviert und dadurch erst dauerhaft akkumuliert werden kann:

„Alles läßt die Vermutung zu, daß die Akkumulation ‚ökonomischen‘ Kapitals nach Georges Duby im Feudalismus erst dann möglich wird, wenn sich die Möglichkeit eröffnet, die Reproduktion des symbolischen Kapitals dauerhaft und zu geringsten Kosten zu gewährleisten und den eigentlich politischen Krieg um Rang, Auszeichnung, Überlegenheit mit anderen, ‚sparsameren‘ Mitteln weiterzuführen.“ (Bourdieu 1987: 240f.)

Die gesteigerte Effizienz der Akkumulation kulturellen und symbolischen Kapitals wird durch Kulturtechniken wie Schrift und in der Folge vor allem durch Institutionen erreicht, die dem betreffenden Akteur langfristig das Erkennen und Anerkennen seiner sozialen Position sichern. Die Erfindung der Schrift ist die zentrale Kulturtechnik, die die Akkumulation kulturellen Kapitals in seiner objektiven Form ermöglicht; und ein sich institutionalisierendes Schul- oder Bildungswesen, das in der Lage ist, das objektivierte kulturelle Kapital bei beliebigen sozialen Akteuren regelmäßig erneut zu aktualisieren und letztlich in Form von Titeln sichtbar zu machen, ermöglicht die Loslösung der Akteure aus einer repetitiven Praxis der körpergebundenen Einprägung der sozialen Wissensbestände.⁵

Die Umstellung der Herrschaftsweise ist mit Bourdieu also im Verbund mit solchen Institutionen zu denken, die innerhalb der sozialen Welt davon entlasten, die entsprechenden Praktiken, die das symbolische Kapital des jeweiligen Akteurs demonstrieren, geradezu in jeder sozialen Situation zu reproduzieren (vgl. Bourdieu 1987: 239). Die Einsparung ist dabei auf die aufwendige Arbeit der Sicherung sozialer Beziehungen bezogen, die in verwandtschaftsähnlich organisierten gesellschaftlichen Formationen wie der Kabylei nötig ist. Institutionen, die symbolisches (z.B. Titel) und auch materielles Kapital (z.B. Eigentumsrechte) für den sozialen Akteur garantieren, objektivieren und legitimieren zugleich soziale Ungleich-

5 „Gesellschaften, die keine Schrift haben, mit der die aus der Vergangenheit ererbten Kulturgüter in objektivierter Form akkumuliert und aufbewahrt werden können, und kein Schulsystem, welches die Subjekte mit den Fähigkeiten und Dispositionen ausstattet, die für die erneute symbolische Aneignung unerlässlich sind, können ihr Kulturerbe nur in *einverleibtem Zustand* bewahren. [...]: indem sie Kulturgüter von der Person löst, ermöglicht die Schrift das Überwinden anthropologischer Grenzen – besonders des Einzelgedächtnisses – und hebt die Zwänge auf, die von Merkhilfen wie der Dichtkunst gesetzt werden, der bevorzugten Bewahrtechnik in Gesellschaften ohne Schrift.“ (Bourdieu 1987: 227)

heits- und Abhängigkeitsverhältnisse, so dass die Akteure die euphemisierende Arbeit der Umdeutung ihrer sozialen Beziehung unterlassen können, die Bourdieu am Beispiel des *khammes* beschrieben hat. Am Ende eines solchen Entwicklungsprozesses der Institutionalisierung von symbolischem und ökonomischem Kapital stehen dann eine Vielzahl relativ autonomer sozialer Felder, die im Feld der Macht miteinander verbunden sind:

„Paradoixerweise bewirkt gerade das Vorhandensein relativ autonomer Felder, die nach strengen Mechanismen funktionieren und den Handlungssubjekten ihre Notwendigkeit aufzwingen können, daß die Besitzer der Mittel zur Beherrschung dieser Mechanismen und zur Aneignung der durch ihr Funktionieren erzeugten materiellen und symbolischen Gewinne sich ersparen können, unmittelbar und ausdrücklich auf die Herrschaft über Menschen gerichtete Strategien anzuwenden. Es handelt sich hier durchaus um eine Einsparung, weil die Strategien, mit denen dauerhafte Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Menschen erzeugt und aufrechterhalten werden sollen, wie bereits bemerkt, äußerst aufwendig sind, wodurch das Mittel den Zweck aufzehrt und Handlungen, die zur Erhaltung der Macht nötig sind, zu ihrer Schwächung beitragen.“ (Bourdieu 1987: 239f.)

Die Umstellung der Herrschaftsweisen von einer vormodernen Ökonomie zu den modernen Ökonomien sozialer Praxis bedeutet dann auch das Herauslösen der Reproduktion und Transformation der sozialen Welt aus Interaktionssituationen. Damit liegt Bourdieu auf einer Linie mit nahezu allen der zuvor besprochenen Differenzierungstheorien, die, wie Alexander formuliert hat, den Prozess sozialer Differenzierung als einen Prozess der *Entfamilialisierung* (vgl. Alexander 1993: 95) konstruieren. Nur dass Bourdieu bis auf die entwicklungslogisch angelegten Analysen zum dynastischen Staat keine Zwischenstufen zwischen seinen Konzeptionen einer segmentären und einer arbeitsteiligen Gesellschaft systematisch erarbeitet hat. Bei Parsons finden sich neben segmentären und funktional differenzierten Gesellschaften zudem noch ‚geschichtete Hochkulturen‘ mitsamt bürokratischen Herrschaftsformen; bei Habermas ‚hierarchisierte Stammesgesellschaften‘ und ‚politisch stratifizierte Gesellschaften‘; bei Giddens zudem die ‚klassengegliederten Gesellschaften‘ und bei Luhmann primär nach ‚Zentrum und Peripherie‘ wie auch nach ‚strata‘ differenzierte Gesellschaften (vgl. Kap. 5.1.3).

Auch wenn Bourdieu mit Blick auf dieses Problemfeld im Vergleich zu den genannten Theorieoptionen weniger Gesellschaftsformationen systematisch unterscheidet, so kann man doch sehen, dass die Konstruktionsweise der verschiedenen sozialen Welten durchaus vergleichbar ist. Dies ist zumindest so, wenn man die mit politischen Kategorien gewonnenen und letztlich staatlich konturierten Gesellschaftsbegriffe von Parsons, Habermas und Giddens zum Vergleich nimmt. Luhmanns Gesellschaftsbegriff bildet insofern eine Ausnahme, als sein Konstruktionskriterium der Gleichheit oder Ungleichheit der Verhältnisse von Teilsystemen zueinan-

der deutlich formaler erscheint und nicht notwendig mit Blick auf Herrschaftsverhältnisse politisch zugespitzt ist. Die inhaltlichen Bestimmungen der vormodernen Differenzierungsformen zielen zwar auch bei Luhmann auf Formen von Herrschaftsverhältnissen, sobald Ungleichheitsbeziehungen der Teilsysteme dominant sind (Zentrum/Peripherie und Stratifikation), aber für die moderne Gesellschaft geht er von einem (zumindest analytischen) symmetrischen Nebeneinander der ausdifferenzierten Funktionssysteme aus (vgl. dazu und für das Folgende Kap. 5.1.3). Parsons, der Schichtung, dauerhafte Herrschaftsstrukturen, kulturelle Legitimierung, Bürokratisierung und Amtsautorität, Geld, formales Recht und ‚demokratische Assoziation‘ ins Zentrum seiner Theorie der Genese funktional differenzierter Gesellschaft stellt, konstruiert moderne Gesellschaften vor allem entlang der Unterscheidung von Staat (Herrschaft, Politik, Recht,) und Wirtschaft sowie Staat und Kultur (legitimierende Werte; Treuhand); ähnliche Kriterien verwendet Habermas, wenn er verschiedene Gesellschaftsformationen durch unterschiedliche *Organisationsprinzipien* definiert, die Macht- (Hierarchie) und Tauschbeziehungen regeln und die in den kulturellen Ressourcen der Lebenswelt verankert sind; und auch Giddens gewinnt im Rahmen seiner Theorie verschiedene Gesellschaftsformationen durch *Strukturprinzipien*, die zunächst territorial begrenzt eine normative Ordnung und affektive Bindung herstellen und die in *klassengegliederten* und *kapitalistischen* Gesellschaften weitgehend staatlich reguliert sind.

Die Begriffe und Konzepte der Theorien von Bourdieu, Giddens, Habermas und Parsons (und auch Luhmann) sind zwar unterschiedlich, der Zugriff auf vormoderne und moderne Gesellschaften erscheint aber doch sehr ähnlich. Soweit liegen Annahmen von Organisationsprinzipien, Strukturprinzipien und Herrschaftsweisen nicht auseinander, wenn sie vor allem politische, kulturelle und wirtschaftliche Institutionen in den Blick rücken, um Gesellschaftsformationen zu unterscheiden; und dies geschieht vor allem mit dem Ziel, die Besonderheit der modernen Gesellschaft(en) kontrastiv herauszuarbeiten.

Die eingangs dieses Kapitels nochmals formulierte Vermutung, dass Bourdieu seine Begriffe nur soweit entwickelt hat, wie sie für seine konkreten Forschungen notwendig waren, könnte gerade bei solchen Konzepten Zweifel an deren Generalisierbarkeit aufkommen lassen, die historisch einmalige Phänomene konstruieren. Mit Blick darauf, dass er seine Theorie fast ausschließlich am Beispiel der französischen Gegenwartsgesellschaft (und der Kabylei) entwickelt hat, hat sich Bourdieu dieses Problem selbst gestellt (vgl. Bourdieu 1998b: 28). Es geht ihm dabei vor allem um den Nachweis, dass sein Modell des sozialen Raumes, wie er es in den *Feinen Unterschieden* formuliert hat, ein universelles Modell ist, das auch auf historische Variationen der modernen Gesellschaftsform übertragen werden kann. Es geht in diesem Fall um moderne, also differenzierte, aber nicht kapitalistische Gesellschaften wie jene der ehemaligen UDSSR oder

der DDR. Bourdieu variiert sein Modell des sozialen Raumes tentativ am Beispiel der DDR. Er geht dabei davon aus, dass die Struktur sozialer Ungleichheit auch in der ehemaligen DDR zu finden war, nur dass die Kapitalform, die über eine gehobene Position im sozialen Raum entschieden hat, eine andere als die ökonomische gewesen ist. Er sucht gleichsam nach einem funktionalen Äquivalent für die Dominanz ökonomischen Kapitals in einer Gesellschaft, in der es offiziell kein Privateigentum (an Produktionsmitteln) geben kann:

„Daher ist von der Hypothese auszugehen, daß es ein anderes Unterscheidungsprinzip gibt, eine andere Kapitalsorte, deren Ungleichverteilung der Ursprung der insbesondere beim Konsum und bei den Lebensstilen festzustellenden Unterschiede ist. Real denke ich hier an das, was man das politische Kapital nennen kann und was seinen Besitzern eine Art privater Aneignung von öffentlichen Gütern und Dienstleistungen (Wohnungen, Autos, Krankenhäuser, Schulen usw.) sichert.“ (Bourdieu 1998b: 30)

Empirisch ist dann die besondere Ausformung des politischen Kapitals beispielsweise als ‚politisches Kapital sowjetischen Typs‘ (vgl. Bourdieu 1998b: 31) zu bestimmen, um die Differenz zu kapitalistisch und demokratisch verfassten modernen Gesellschaften genauer herauszuarbeiten. Wie dies dann im Einzelfall auch aussehen mag, so ist an diesem kurzen Beispiel doch ersichtlich, dass Bourdieu sein Modell des sozialen Raumes, unter der Voraussetzung weiterer Detailarbeit, für sozialistische Gesellschaftsformen generalisieren kann. Die Übertragung auf das allgemeinere Modell der Herrschaftsweisen kann daran gleichermaßen plausibilisiert werden: Da es nach Maßgabe der Theorie der Praxis im Prinzip so viele Herrschaftsweisen gibt, wie es relativ autonome soziale Felder und gesamte soziale Welten gibt, ist eine weitere Ausarbeitung der Theorie mit Blick auf historisch beobachtbare gesellschaftliche Formationen darauf zu orientieren, das je dominante Unterscheidungsprinzip als Herrschaftsweise in differenzierten und geschichteten Gesellschaften durch Variation der schon erforschten Einzelfälle herauszuarbeiten.

6.3 Die Theorie sozialer Felder und das Problem von ‚Differenzierung und Integration‘

Wenn Bourdieus Theorie mit Blick auf den differenzierungstheoretischen Problembereich von Differenzierung und Integration befragt wird, rückt die Differenz von sozialen Feldern und des kulturellen *sens commun* verstärkt in den Blick, da sie die Homologie der Strukturen von Produktions- und Konsumtionsfeld auf globaler Ebene problematisch werden lässt (vgl. Kap. 6.1). Zunächst scheint Integration für Bourdieu überhaupt kein Problem zu sein. Die Blickrichtung, die Bourdieu durch seine zentrale Frage

nach den Mechanismen symbolischer Gewalt als Fluchtpunkt hat, konzentriert sich geradezu auf das entgegengesetzte Problem: Nicht ein zu wenig an Integration durch Differenzierung, sondern die überraschend gut gelungene Integration der Akteure in ihre sozialen Felder bringt Bourdieu zum Staunen (vgl. Bourdieu 2005a: 7). Auch hier scheinen Probleme und Begriffe auf die in seiner Forschung auftretenden Probleme beschränkt zu sein, und offenbar sind Integrationsprobleme im differenzierungstheoretischen Verständnis im Falle der französischen Einzelfallanalyse nicht beobachtet worden. Bourdieu geht schließlich auch von Kampf als grundlegendem Modus sozialer Prozesse aus (vgl. Wacquant 2003a: 64f.) und kann so von vornherein auch nicht fehlenden Konsens als Integrationsproblem begreifen, genausowenig wie Konsens als Gegenbegriff zu Konflikt auftaucht, sondern diesen fundiert. So sind es ja gerade im Fall der Feldanalysen die Anerkennung der *nomoi* und die Inkorporation der *illusiones*, die Konflikte erst ermöglichen. Noch der offensichtlichste Kampf erscheint so als Ausdruck von Komplizenschaft und diese Komplizenschaft wird durch aufeinander abgestimmte Habitus erklärt, die den objektiven Strukturen des sozialen Feldes, aber auch des sozialen Raumes homolog sind.

Genau dieses Theoriestück, das die Homologie und Feinjustierung subjektiver Habitus mit den objektiven Strukturen der sozialen Welt behauptet, hat Bourdieu zunächst und vor allem auch in der deutschen Rezeption den Vorwurf eingebracht, Wandel nicht denken zu können (vgl. Eder 1989). Erst mit der Zeit ist dann deutlich geworden, dass nicht Reproduktion, sondern Kampf der Modus ist, mit dem Bourdieu soziale Prozesse konstruiert und das damit auch Veränderung und Dynamik konstitutiv in die Grundlagen der theoretischen Konzepte eingelassen sind (vgl. Wacquant 2003a). Solange jedoch die objektiven sozialen Strukturen keine grundlegenden Veränderungen erfahren, solange bleiben die Transformationen schlechend und im Rahmen der gegebenen Strukturen.

Was aber nun Integration betrifft, so ist das Habituskonzept das dominante Erklärungsprinzip. Die Funktionsweise des Habitus ist Bourdieu ja schon früh in seinen Studien zur Kabylei deutlich geworden, in denen er gerade zu Beginn seiner Theoriearbeit den Habitusbegriff am Beispiel einer Situation der Desintegration gewinnt. Das Aufeinandertreffen zweier unterschiedlicher Erwartungszusammenhänge, einer *kapitalistischen Ökonomie* einerseits und der *symbolischen Ökonomie* der Kabylen andererseits, war schließlich am besten an den Problemen und Abweichungen zu beobachten, die die Kabylen bei dem Versuch produzierten, sich mit Blick auf die völlig neuen objektiven Strukturen der kapitalistischen Ökonomie zu verhalten. Die Umstellung auf eine Logik der Praxis, die egoistische Nutzenkalküle belohnt, gelingt vor dem Hintergrund einer symbolischen Ökonomie nicht oder nur schwerlich, in der genau eine solche Handlungsorientierung tabuisiert ist. Entweder werden komplett unpassende *subjektive*

ve Erwartungen mit Blick auf die *objektiven Möglichkeiten* produziert oder es werden sehr eigentümliche Aneignungen der neuen Ordnung in Formen hervorgebracht, die Bourdieu durch die gegebenen Habitus als *ge-regelte Improvisationen* begreift (vgl. Bourdieu 2000a). Letztlich kommt aber immer der primäre Habitus zum Ausdruck.

Der Habitus scheint nun der Integrationsmodus auf allen Ebenen der sozialen Welt zu sein, sowohl auf der Ebene alltagsweltlicher als auch auf der Ebene feldspezifischer sozialer Praxis. Im zweiten Fall werden jedoch weitere habituelle Prägungen, die in der Sozialisation in Feldern vermittelt werden, erforderlich. Hier greifen alle Analysen der Initiationsriten, Rituale usw. als Mechanismen einer sekundären Sozialisation in professionalisierte soziale Felder, die, ähnlich wie die Mechanismen der primären Sozialisation innerhalb der Familie, vor allem auch eine *affektive Bindung* an die objektiven Strukturen herstellen müssen (vgl. Kap. 3.9). Bourdieu arbeitet diesen Punkt nicht wirklich aus, weist aber die Richtung, in der er es tun würde, wenn er in den Meditationen die feldspezifische *illusio* als Umwandlung der libidinösen Besetzung des familiären Raumes beschreibt und mit Blick auf psychonanalytische Theorien der Objektbeziehungen fragt, wie die ursprünglich narzisstische Organisation der Libido auf andere Individuen und damit auf die Welt der Objektbeziehungen übertragen wird (vgl. Bourdieu 2001b: 212; Kap. 3.9).

In dieser Fassung bezieht sich im Rahmen der Theorie der Felder die habituelle Integration ausschließlich auf den internen Zusammenhang der je feldspezifischen Praxis sowie die Integration der Akteure in ihre jeweiligen Praxisfelder. Der Zusammenhang der differenzierten Felder ist damit nicht berücksichtigt.

Wenn man in diese Richtung fragt, wird man spätestens mit Blick auf globale Zusammenhänge etwas im Stich gelassen, da bis zur Untersuchung des Staatsadels letztlich das Feld der Macht auch den Zusammenhang der Felder konstruiert und dies in der Weise, dass weitgehend durch Recht und Politik vermittelte Kämpfe zwischen den unterschiedlichen Kapitalformen stattfinden. Die Integrationsleistung für Beziehungen zwischen Feldern müsste dann durch die formal legitimierten Verfahren rechtlicher und politischer Institutionen geleistet werden, die zwar den Interessen der herrschenden Herrschenden entsprechend Rahmenbedingungen erzeugen, dies aber in der Brechung durch die ihnen je spezifische Feldlogik. Am Globalisierungsdiskurs kann dies schnell plausibel gemacht werden, wenn man bedenkt, dass politische Entscheidungen sich an den scheinbaren wirtschaftlichen Sachzwängen wie zum Beispiel der Standortfrage orientieren. Dies wäre aber dann doch für eine Theorie, die Kampf ins Zentrum stellt und gerade mit Blick auf das politische Feld betont, dass dieses mit anderen, vor allem wissenschaftlichen Feldern der Produktion von Weltsichten in Konkurrenz steht, zu konsensuell gedacht. Eine Integration in Form von Politik und Recht scheint mir deshalb bei Bourdieu nicht vorzuliegen, ge-

nausowenig wie ein übergeordneter Wertkonsens, der irgendwie einheitlich repräsentierbar wäre, wie im Rahmen der Theorien von Parsons und Münch angenommen wird. Auch wenn eine solche Annahme etwas schwächer im Sinne einer erzielbaren Form von abstrakter Solidarität formuliert wird, wobei an „kommunikative Öffentlichkeit“, „Bürgergesellschaft“ oder „kosmopolitisierter Zivilgesellschaft“ gedacht werden kann (vgl. Renn 2006: 137).

Am besten ist Bourdieus Ansatz mit Blick auf die Relationen zwischen den Feldern in der Nähe von Luhmanns Reformulierung des Integrationsbegriffs zu platzieren. Integration bezeichnet im Rahmen der Systemtheorie ja wechselseitige Beschränkung der Freiheitsgrade von Funktionssystemen durch andere Funktionssysteme (vgl. Kap. 5.1.4). Und genau eine solche Logik findet sich auch bei Bourdieu, wenn er für soziale Felder annimmt, dass sie in sozialen Kämpfen ihre je eigene Kapitalform relational zu den anderen aufwerten wollen. Auch wenn Politik und Recht mit Blick auf die Regulierung solcher Kämpfe eine exponierte Stellung zukommt, so sind sie aber dennoch nicht als die integrativen Instanzen misszuverstehen. Sie sind eher Mittel und zugleich Akteure in der Konkurrenz im Rahmen des Feldes der Macht. Dass dabei nicht die Wirtschaft die herrschende Position einnehmen muss und die Kämpfe durchaus andere Resultate haben können, hat Bourdieu in seiner kurzen Skizze zur Konstruktion realsozialistischer Staaten aufgezeigt, in denen eben nicht wirtschaftliches Kapital, sondern vor allem eine besondere Ausprägung politischen Kapitals dominant ist und den Einsatz sowie die Akkumulationsbedingungen für andere Kapitalformen mitbestimmt (nicht determiniert!) (vgl. Bourdieu 1998b: 28ff. und Kap. 6.2). Hierbei handelt es sich gleichsam um einen sich automatisch einspielenden Integrationsmodus, der aber doch letztlich auf eine Abhängigkeit der differenzierten Felder voneinander hinweist. Eine Denkfigur, die Bourdieu nicht explizit ausführt, aber doch von Durkheim her kennt und übernimmt. Diese Abhängigkeiten müssen dann allerdings nicht zu einem Funktionalismusverdacht führen, da bei Bourdieu lediglich in den frühen Schriften zum religiösen Feld ein expliziter Funktionsbezug auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge zu finden ist, wenn er dort den Legitimationseffekt von Heilsbotschaften als Bedingung der soziologischen Analyse von Religion benennt (vgl. Bourdieu 2000: 70). Mit Blick auf Bourdieus Analysen lassen sich die wechselseitigen Bezüge der sozialen Felder als Leistungsbeziehungen denken, wie Schwinn dies im Anschluss an Luhmann bezeichnet. Bourdieu geht aber an dieser Stelle weiter, wenn er davon spricht, dass Ansprüche, die von anderen Felder erhoben werden, zunächst in die Logik des Feldes *übersetzt* werden müssen und dass die Autonomie eines Feldes daran zu messen ist, wie stark dieser *Übersetzungseffekt* in Form einer Brechung (auch: *Brechungseffekt*) ist

(vgl. Bourdieu 1998o: 19; 1999: 351).⁶ So müssen beispielsweise politische Anforderungen an das wissenschaftliche Feld in die Logik der Wissenschaft, in diesem Fall vor allem in die relational geringer autonomisierten geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen übersetzt werden, und umgekehrt gerät wissenschaftliches Wissen in eine eigenlogische Form der Politik, wenn Theorien in politische Programme oder in Entscheidungen Eingang finden (vgl. Bourdieu 1998o: 19f.).

Aber in welcher Hinsicht lässt einen Bourdieus Theorie nun mit Blick auf globale Zusammenhänge und die Integrationsproblematik im Stich, wie ich zuvor behauptet habe? Im Vergleich zu den anderen besprochenen Theorien gesellschaftlicher Differenzierung fehlt Bourdieu augenfällig ein Äquivalent zu dem von Parsons zuerst entwickelten Konzept symbolisch generalisierter Austauschmedien, die dann bei Habermas und Luhmann zu symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien werden. Auch wenn bei Bourdieu habituelle Integration und die Implikation einer Integration zwischen Feldern durch Übersetzungen⁷ bedacht werden, wie immer das dann ausgearbeitet werden könnte, so bleibt er durch die Bindung an das Habituskonzept und die damit subjektivierte Kenntnis der Spielregeln der spezifischen Felder auf der Ebene einer kulturellen Integration durch implizites Wissen. Dieser Hinweis auf die Relevanz impliziten im Sinne habitualisierten Wissens ist nicht wenig und Bourdieu ist im Rund der etablierten Ansätze auch der einzige Theoretiker, der einer solchen Wissensform eine tragende Rolle für die Ebene gesellschaftlicher Zusammenhänge in den Formen von Reproduktion, Transformation und auch Integration zuerkennt. Die Abstimmung oder stärker mit Bourdieu formuliert: die Konzertierung einer Vielzahl von Handlungen in Feldern erfolgt auf Basis aufeinander hinreichend – was immer das im konkreten Fall heißen mag – abgestimmter Habitus. Wie gesagt, macht Bourdieu ja noch den ärgsten Konflikt und Kampf in der sozialen Welt im Allgemeinen und in den sozialen Feldern im Besonderen von einer faktischen habituellen Komplizenschaft abhängig.

Für globale soziale Felder muss dann unterstellt werden, dass die spezialisierten Spielregeln und nomoi, die an die feldspezifischen Habitus und illusiones gebunden werden, relativ unabhängig von dem je nationalstaatlichen *sens commun* funktionieren, von diesem also abgekoppelt sind. Da es sich bei sozialen Feldern um hoch spezialisierte und professionalisierte Praxisbereiche handelt, die zudem schon mit ihrem Entstehen internationalisiert sind, kann man dies plausibel denken.

6 „Das Ausmaß an Autonomie, das in einem Feld der kulturellen Produktion jeweils herrscht, zeigt sich an dem Ausmaß, in dem das Prinzip externer Hierarchisierung hier dem Prinzip interner Hierarchisierung untergeordnet ist.“ (Bourdieu 1999: 344)

7 Einen Habermas mit anderen theoretischen Mitteln fortführenden Ansatz gesellschaftlicher Integrationsformen mit Hilfe eines pragmatistisch gewonnenen Begriffs der ‚Übersetzung‘ legt erstmals Joachim Renn vor (vgl. Renn 2006).

Problematisch wird die Konstruktion globaler sozialer Felder erst, wenn man die Unterscheidung von *Professionellen* und *Laien*, die die Ausdifferenzierung relativ autonomer sozialer Felder begleitet, an dieser Stelle stark macht. Symbolisch generalisierte Kommunikations- oder Austauschmedien, die in verschiedenem Zuschnitt Bestandteil der Theorien von Parsons, Luhmann, Münch und auch Habermas sind, leisten ja etwas Besonderes: Sie verknüpfen Handlungen oder Kommunikationen weitgehend unabhängig von den kulturellen Prägungen (z.B. Habitus, Intentionen usw.) der Akteure. Unter Absehen von Situation und Person wird die Annahme einer Handlungs- oder Kommunikationsofferte durch Medien wie Geld und Macht – bei Luhmann dann auch Wahrheit, Recht usw. – wahrscheinlich gemacht. Um diesen Gedanken an Bourdieus frühe Studien anzuknüpfen, kann man formulieren, dass Geld das Medium ist, das es ermöglicht, eine symbolische Ökonomie durch eine ökonomische Ökonomie abzulösen. Mit dem Aufkommen eines autonomisierten Geldverkehrs wird es möglich, unter Absehen von Person und Situation, also auch mit völlig Fremden, zu tauschen, die dann auch nicht mehr als Wucherer moralisch diskreditiert sind. Durch die Abkopplung von Person und Situation können dann wirtschaftliche Prozesse mit Blick auf durch Geld vermittelte Transaktionen auch räumlich und zeitlich entkoppelt ablaufen. Deshalb umfasst in systemtheoretisch angeleiteten Differenzierungstheorien der Funktions- systembegriff auch nicht nur den je professionalisierten Handlungszusammenhang, sondern bezieht Professions- und Konsumentenrollen mit je komplementären Erwartungen aufeinander (vgl. Göbel 2000: 114ff.). Es sind dann nicht nur die Produzenten, die zum Feld gehören, sondern durch symbolisch generalisierte Medien verknüpfte Handlungen oder Kommunikationen. Ein globales Wirtschaftssystem umfasst den gesamten wirtschaftlichen Verkehr sowohl mit Blick auf Produktion als auch mit Blick auf Konsumtion. Die Integration von Wirtschaft erfolgt dann durch den globalen Zahlungsverkehr unabhängig davon, wer, wann, was und warum zahlt. Genauso werden die Rechtsprechung durch das Medium Recht und politische Entscheidung durch das Medium Macht und eben wissenschaftliche Erkenntnis durch das Medium Wahrheit verknüpft (vgl. Luhmann 1997: 332ff.).

In solchen Theoriearrangements meint dann aber Integration durchaus auch etwas anderes, nämlich die faktische Verknüpfung von entsprechenden Handlungen oder Kommunikationen. Bei Habermas und bei Luhmann geht es ja genauso wie bei Parsons um die alte Frage sozialer Ordnung im Gewand des Konzeptes *doppelter Kontingenz* (vgl. Parsons/Shils 1951; Luhmann 1984). Abstrahiert von theoretischen Besonderheiten der verschiedenen Ansätze geht es immer darum, wie es kommt, dass Handlungen von individuierten, füreinander zunächst nicht transparenten Akteuren, die ihr Verhalten und Handeln voneinander abhängig machen, überhaupt mit Blick auf ihre sozial geordnete und sozial ordnende Koordinierung und

Koorientierung aneinander angeschlossen werden. Und dies so regelmäßig, dass sich eine soziale Ordnung von Strukturen und Prozessen in und durch diese Handlungen konstituiert und tendenziell reproduziert. Die Antworten lauten dann alle in Richtung Normen (Parsons), aber auch viel grundlegender auf die Medien der Kommunikation bezogen: Sprache mit ihren korrespondierenden Deutungssystemen. Damit ist aber inhaltlich noch nicht viel bestimmt und eine Ebene angesprochen, die bei Bourdieu in dieser Form nicht thematisch ist, die, so kann man wohl unterstellen, von ihm als trivial und damit theoretisch nicht weiter bedeutsam behandelt wird.

Dies lässt sich auch daran plausibilisieren, dass Bourdieu, wenn er Sprache behandelt, unmittelbar auf die herrschaftsproduzierenden und herrschaftsreproduzierenden Effekte von Sprachverwendung in konkreten sprachlichen Märkten blickt und nicht zunächst auf allgemeine Überlegungen zur Funktionsweise von Sprache überhaupt eingeht (vgl. Bourdieu 2005b). Sein Interesse richtet sich in diesem Fall zwar gegen eine Linguistik, die Sprache von ihrem Gebrauch loslässt, es setzt aber auch einfach voraus, dass Sprache kommunikativ verwendet wird und dass dies zunächst recht unproblematisch funktioniert. Genauso könnte man sagen, dass er wohl einfach davon ausgeht, dass Geldverkehr funktioniert, wenn er etabliert wurde, und dass Macht politische Entscheidungen durchsetzt, ohne dass dies nochmals in allgemeine sozialtheoretische Kategorien gegossen werden müsste. Bourdieus Arbeiten interessieren sich vielmehr für historisch und sozial sehr konkrete Ausprägungen der jeweiligen sozialen Praxis, handelt es sich dabei nun um sprachliche Kommunikation, um wirtschaftliche Transaktionen, um Rechtsprechungen, politische Entscheidungen oder auch um Kunstproduktionen.

Bei der Kontextualisierung von Bourdieu mit Blick auf das Integrationsthema ist sehr deutlich, dass es sich bei seiner Theorie der Praxis um eine kulturoziologische Variante der Herrschaftssoziologie handelt, denn zum einen wird die Integration innerhalb wie auch zwischen Feldern und mit Blick auf die soziale Welt bzw. den sozialen Raum insgesamt durch die sozialen Kämpfe auf Basis von Herrschaftsverhältnissen konstruiert und zum anderen sind diese Herrschaftsverhältnisse maßgeblich durch die kulturell geformten Habitus definiert. Dies ist für die Felder kultureller Produktion, deren sozial ungleiche Struktur durch Formen kulturellen und symbolischen Kapitals produziert wird, sehr plausibel. Für das Feld der ökonomischen Ökonomie wird es erst auf den zweiten Blick verständlich, wenn erneut darauf hingewiesen wird, dass es Bourdieu auch in diesem Fall nicht um das an Geld und Preisen wie von *unsichtbarer Hand* gesteuerte Wirtschaftsgeschehen geht, sondern dezidiert um die kulturellen Orientierungen der Wirtschaftsakteure, die wiederum einerseits *habituell* sind, aber andererseits und vor allem in Form von wissenschaftlich legitimierten Wirtschaftstheorien auftreten (vgl. Kap. 4.6). Genau unter diesem Blick-

winkel werden auch der ‚Mythos der Globalisierung‘ und das daran orientierte globale Wirtschaftsgeschehen analysiert, das vor allem mit Blick auf die globale Wirtschaftspolitik betrachtet wird (vgl. Kap. 6.1). Für Wirtschaft wird mithin keine Ausnahme gemacht, wenn es darum geht, *Verdrängungen des Ökonomischen* herauszuarbeiten, nur dass es sich hierbei um die Verdrängung der partikularen Interessen handelt, die der als nach universellen Gesetzen ablaufend konstruierten ökonomischen Ökonomie zugrunde liegen und diese in der Art und Weise des neoliberalistischen Diskurses erst ermöglichen sollen.

Wenn man also mit der Theorie der Praxis und mit der Theorie sozialer Felder und ihrer Differenz von Professionellen und Laien an die Integration globaler Zusammenhänge denkt, und dies mit Blick auf Feldtypen, wie Wirtschaft und Politik, die ja im Unterschied zu einer Mehrzahl der Felder kultureller Produktion genau wie das Feld der Religion dadurch charakterisiert sind, dass sie den Sanktionen der Laiengruppierungen in vergleichsweise ungefiltertem Maß unterliegen, dann drängt sich die Frage nach der habituellen Justierung von Feldern und dem sozialen Raum insgesamt auf, der ja der soziale Raum ist, in dem Professionelle und Laien aufeinandertreffen. Das Zusammentreffen und die Verständigung funktioniert dabei auf Basis des *gesunden Menschenverstandes* bzw. des *sens commun*, der alle Akteure mit hinreichend gleichen Klassifizierungsschemata versorgt, so dass Übersetzungen vom einen in den anderen Praxisbereich möglich sind. Dies funktioniert insofern, als jedem Feld der Produktion kultureller und wirtschaftlicher Güter ein Feld der Konsumtion hinzugedacht werden muss, wie Bourdieu dies mit Blick auf klassenspezifische Geschmacksproduktion in den *Feinen Unterschieden* herausgearbeitet hat (vgl. Bourdieu 1982: 362ff.). Am Beispiel des Zusammenspiels von *Güter- und Geschmacksproduktion* formuliert Bourdieu an dieser Stelle sein Konzept der *Homologie der Strukturen*, das letztlich zwar auch über die Habitus vermittelt wird, aber doch auf die Integration von relativ autonomen Feldern und den korrespondierenden Laiengruppen zielt, die als Konsumfelder konstruiert werden können. Die Position der Produzenten im Feld wird homolog zu der Position der Konsumenten kultureller Güter konstruiert, so dass beide Felder aufeinander abgestimmt sind und auch neue Produkte den Geschmack des Konsumenten treffen, je nachdem, welcher Klasse sie zuzurechnen sind und mit welcher Position im Feld der Produzenten diese Klasse korrespondiert. Für kulturelle Felder, vor allem für die von Laiensanktionen in ihren autonomen Bereichen nahezu komplett abgekoppelten Felder der Kunst, hat Bourdieu eine umgekehrt homologe Beziehung der Felder der Produktion und Konsumtion konstruiert, da das soziale Feld insgesamt durch ökonomisches Kapital dominiert ist, während dies in den Feldern der Kunst umgekehrt nicht der Fall ist (vgl. Bourdieu 1999: 134ff.; Kap. 4.3). Bourdieus kultursoziologischer Zuschchnitt lenkt das Erkenntnisinteresse an globalen sozialen Feldern also

auch auf einen möglicherweise globalen kulturellen Zusammenhang von Klassifikationssystemen, der dem sozialen Raum der Konsumenten entsprechen würde, welcher dem feldspezifischen Raum der Produzenten homolog strukturiert ist. Dies ist dann aber zunächst ein Problem der Konstruktion einer sozialen Ordnung auf transnationaler Ebene und zugleich eine empirische Frage, da Bourdieu in dieser Weise ‚lediglich‘ den französischen Nationalstaat erforscht und keine vergleichbaren Daten für darüber hinausgehende soziale Zusammenhänge produziert hat. So ist eine Konstruktion der Felder mitsamt ihren notwendig korrespondierenden Konsumfeldern zunächst ein empirisches, aber auch vor dem Hintergrund des Konzepts des sozialen Raumes ein theoretisch konstruktives Problem.

Mit den theoretischen Mitteln der Theorie der Praxis kann man nun in zwei Richtungen denken: Zum Ersten kann empirisch auf die Etablierung einer globalen Massenkultur (à la McDonaldisierung der Welt; vgl. Ritzer 2006) eingegangen werden, ein Prozess, der ja durchaus in den verschiedenen kulturellen und wirtschaftlichen Bereichen zu beobachten ist und vor allem durch massenmediale Formate durchgesetzt wird, die immer stärker aneinander angeglichen, also trotz aller regionalen Unterschiede homogenisiert werden. In diesem Fall schafft sich dann zum Beispiel das Feld der Wirtschaft weltweit habitualisierte Erwartungen auf Seiten des Feldes der Konsumenten. Diese sind aber notwendig regional und dann im Sinne von Bourdieus nationalstaatlicher Analyse gebrochen, werden aber an diese Brechung wiederum angepasst (man kann hier an den Unterschied von Hollywood und Bollywood denken). Denkt man in dieser Richtung weiter, dann ist es notwendig, die Rolle gerade der Massenmedien für die ‚kulturelle‘ Integration globaler Zusammenhänge, sei es in Wirtschaft oder auch in Politik (politischer Journalismus) neu zu überdenken und stärker für die Produktion homologer Klassifizierungssysteme in Rechnung zu stellen.⁸ Dies würde auch die weitgehend auf globale politische Organisationen eingeschränkte Forschungsperspektive des Neoninstitutionalismus erweitern (vgl. Meyer 2005). Gegenüber letzterem würde mit Bourdieu zudem stärker der Kampf um die je durchzusetzende Weltsicht in den Blick gerückt und an Feldstrukturen zurückgebunden.

Zum Zweiten kann und müsste man gerade die regionalen Unterschiede mit sozialstrukturellen Kategorien fassen, die die kulturellen Unterschiede mit Blick auf die Habitus wiederum *fundieren*. Eine der zentralen Einsichten der Theorie der Praxis ist ja ihre in die allgemeine Sozialtheorie konstitutiv integrierte wissenssoziologische Annahme der Korrelation von sozialer Position und sozialer Positionierung, die am Beispiel des sozialen Raumes in der Korrespondenz der sozialräumlich definierten Position mit bestimmten Lebensstilen zum Ausdruck kommt (vgl. Bourdieu 1982):

⁸ Einen Ansatz, der die Massenmedien in für moderne Gesellschaften konstitutiver Weise und im Unterschied zu Bourdieu in affirmativer Wendung möglicher Kritiken diskutiert, hat Harald Wenzel vorgelegt (Wenzel 2001).

405ff.). *Kurzum*: Damit dieser Kern der Theorie der Praxis auch in dem hier verhandelten Problemfeld durchgehalten werden kann, müssen die kulturellen Unterschiede auf ihre sozialstrukturell zu bestimmenden ‚Trägergruppen‘ zugerechnet werden. Bourdieu gibt mit seiner Definition des globalen Feldes der Wirtschaft einen Hinweis darauf, wie dies umgesetzt werden kann: Das globale Feld wird als Zusammenhang von Einzelfeldern mit eigener Industrie konstruiert und damit zwar transnational, aber doch auch an die national regulierten Industrien zurückgebunden:

„Die Stellung der einzelnen Unternehmen im nationalen wie internationalen Feld hängt also nicht nur von eigenen Wettbewerbsvorteilen ab, sondern auch von den wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und sprachlichen Vorteilen, die sich aus einer jeweiligen nationalen Zugehörigkeit ergeben, so dass diese Form ‚nationalen Kapitals‘ sich – positiv oder negativ – verstärkend auf die strukturelle Wettbewerbsfähigkeit der einzelnen Unternehmen auswirkt.“ (Bourdieu 2001k: 110f.)

Sucht man nun nach einem korrespondierenden sozialen Raum der Felder der Konsumenten, dann wird man wohl analog vor allem von den jeweiligen nationalen Konsumfeldern ausgehen müssen. Und diese jeweiligen Konsumfelder können wiederum international als ein Feld begriffen werden, an dem sich die globale Produktion von Wirtschaftsgütern orientieren muss, indem sie einerseits ihre Produkte daraufhin abstimmt und indem sie andererseits durch kulturelle Homogenisierung darauf hinwirkt, sich ein passendes Konsumfeld zu produzieren. Man kann dies an der Differenzierung gleicher Produkte für unterschiedliche nationale Märkte beobachten. Beispielsweise daran, das Automobilkonzerne ihre Produkte auf die nationale Verteilung von ökonomischem und kulturellem Kapital abstimmt, wenn sie verschiedene Versionen des gleichen Modells in verschiedenen Staaten vertreiben.

Inwiefern dies dann aber noch im Rahmen der gleichsam automatischen Justierung durch eine zugrunde liegende Abstimmung der Habitus von Produzenten und Konsumenten bestimmt ist, ist auf dieser Ebene dann allerdings fraglich und müsste empirisch untersucht werden. Und es ist sicher auch berechtigt, zu befürchten, dass das Habituskonzept überfordert wird, wenn es in letzter Instanz jede Integrationsebene sich global gestaltender sozialer Ordnungen und deren Differenzierung erklären soll:

„Sollten soziale Felder in Bourdieus Sinne modernen differenzierten Einheiten (auch: Systemen) der Handlungsintegration entsprechen, wären Handelnde mit immer nur einem feldspezifischen Habitus ausgestattet, oder aber Felder könnten nicht über die soziale Extension eines homogenen Habitus voneinander abgegrenzt werden. Eine alternative Abgrenzungsform von ‚Systemen‘ steht im Rahmen der Bourdieuschen Analyse jedoch nicht zur Verfügung. Mit Ausblick auf die Gesellschaftstheorie erscheint der Bourdieusche Vorschlag deshalb als eine Überdehnung des Habitusbegriffs.“ (Renn 2006: 317)

Dieser Kritik kann ich nur begrenzt zustimmen, auch wenn ich die Zweifel an der Leistungsfähigkeit des Habituskonzeptes durchaus nachvollziehen kann. Allerdings unterstellt Renn in diesem Zusammenhang, dass bei Bourdieu nun wirklich kein anderes Instrumentarium zur Analyse der differenzierten Felder vorgesehen ist; und zum anderen unterstellt er, und dies halte ich für unhaltbar, dass die Verknüpfung von Habitus und Feldtheorie bedeuten würde, dass jeder Akteur nur mit einem der jeweils feldspezifischen Habitus ausgestattet und deshalb auch nur Akteur in je einem Feld sein kann (vgl. Renn 2006: 316). Jeder nur ein Kreuz? Renn unterstellt dies mit Blick darauf, dass er Bourdieu so interpretiert, dass die Extension eines Sonderhabitus die Grenzen eines Feldes definiert und dass in modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften jedoch davon ausgegangen werden muss, dass Akteure an unterschiedlichen Feldern partizipieren. Deshalb könnte auch nicht von einer Habitushomogenität innerhalb der einzelnen Felder ausgegangen werden. Mit Blick auf die bisherigen Erträge der Kontextualisierung des Bourdieuschen Ansatzes in die differenzierungstheoretischen Problemfelder kann aber nun markiert werden, dass Felder zum einen nicht allein durch die Habitus, sondern vor allem durch *nomoi* abgegrenzt sind, die freilich ihren Ausdruck in habitualisierten *illusions* finden, die wiederum aber nicht den jeweiligen Habitus bedeuten, sondern lediglich als Komponente eines Habitus auftreten können. Darüber hinaus werden die Grenzen durch die je feldspezifischen Kapitalformen definiert, die auch keinesfalls synonym mit dem Habituskonzept sind. Dies ist für ökonomisches Kapital sofort einsichtig und kann mit einen Verweis auf das Kursieren symbolischen Kapitals in den kulturellen Feldern sofort auch für Kultur plausibel gemacht werden, da das symbolische Kapital ja durch die Anerkennung durch andere hervorgebracht wird und in diesem Sinne wohl mit einem feldspezifischen Habitus korreliert, aber nicht dieser Habitus ist (vgl. Exkurs). Es handelt sich dabei immer noch um einen Zusammenhang von aktualisierten Praktiken, die durch Habitus an objektiven Strukturen orientiert sind, die aber nicht allein in der Explikation der korrelierenden Habitus aufgehen. Renn unterstellt ja eine Reduktion aller sozialen Strukturen auf die Habitus und dies würde bedeuten, dass auch die objektivistische Perspektive letztlich auf die subjektivistische reduziert würde und durch die habituellen Dispositionen beschrieben werden könnte. Dagegen ist nachdrücklich die gesamte wissenschaftliche Arbeit Bourdieus einzuwenden, die auch und gerade auf dem Bruch mit dem Subjektivismus ruht. Eine Reduktion auf die Habitus würde bedeuten, sich vom Objektivismus zu verabschieden und den Bruch mit dem Subjektivismus aufzuheben, was kaum mit Bourdieus Theorie der Praxis in Einklang gebracht werden kann. Zudem ist es mit dem Konzept des Habitus nicht unmöglich, Mehrfelderpartizipationen zu denken, denn Habitus bedeutet schließlich kein statisches Dispositionensystem, sondern eines, das sich in sekundären und tertiären Sozialisationsprozessen beständig än-

dern kann, allerdings ohne die langfristigen Prägungen abschütteln zu können. Die professionellen Akteure der jeweiligen Felder können durchaus in anderen Feldern agieren und dort weiterhin sozialisiert werden, allerdings werden sie nicht in beliebig vielen Feldern professionelle Akteure werden und sein können, da dies schon allein aus zeitlichen Gründen nur sehr begrenzt möglich ist. Es ist kaum möglich, hauptberuflich Wissenschaft und Politik *oder* und Wirtschaft *oder* und Kunst *oder* und Recht zu betreiben.

Auch wenn das Habituskonzept für die Integrationsproblematik stark strapaziert wird, so scheint mir darin doch nicht die Originalität von Bourdieus Ansatz in Anwendung auf diesen differenzierungstheoretischen Problembereich zu liegen. Vielmehr ist es die konsequente Perspektive auf die Doppelbödigkeit sozialer Praxis, die auf allen Ebenen der Praxis darin besteht, dass eine objektivierbare Logik der sozialen Struktur durch eine symbolische Verkennung und damit Anerkennung dieser Logik durchgesetzt und aufrechterhalten wird. Bourdieu kann diesen Aspekt der Logik der Praxis in unterschiedliche Ausprägungen auch in den differenzierten Feldern der modernen Gesellschaften explizieren und so seine allgemeine Theorie der Praxis auch dort bestätigt finden (vgl. Kap. 4). Um es nochmals deutlich hervorzuheben: die Explikation dieser Doppelbödigkeiten ist keine simple Ideologiekritik oder Besserwisserei, sondern beschreibt den Kern der Funktionsweise sozialer Praxis. Nur wenn die subjektive Ausdeutung der objektiven Logik von letzterer abweicht und sie *verkennen* kann, kann auch die jeweilige Praxis durchgeführt werden. Dies trifft für die einzelnen Felder in der Doppelung von einer ökonomischen und einer symbolisch-kulturellen Logik genauso zu, die durch die kulturelle Fundierung einer spezifischen Form des Wirtschaftens auch für die ökonomische Ökonomie durchgehalten werden kann, wie für die symbolische Ökonomie der Kabylen und *Der Gabe*.

6.4 Die Theorie sozialer Felder und ‚Individuum, Individualität und Differenzierung‘

Für den Problembereich von Differenzierung und Individualität, der sowohl bei Durkheim als auch und insbesondere bei Simmel und ihren jeweiligen Folgen eine recht dominante Position im differenzierungstheoretischen Diskurs einnimmt (vgl. Kap. 5.1.5), lässt sich nun zunächst ebenfalls feststellen, dass dieses Problem als ein solches bei Bourdieu gar nicht vorkommt. Und auch in diesem Fall ist es plausibel anzunehmen, dass das Habituskonzept ähnlich wie im Fall der Integration das Problem theoretisch weitgehend ausblendet und empirisch letztlich dazu auffordert, beobachtbare Individualisierung an kollektive Strukturen zurückzubinden. Theoretisch tauchen dann ein Problem der Differenz von Individuum und Ge-

sellschaft und daran anknüpfende Formen der Individualität, die mit zunehmender Differenzierung die Distanz zur Gesellschaft verstärken, nicht auf. Jedes Individuum ist schließlich im Rahmen von Bourdieus Habitus-theorie durch die objektiven Strukturen im Innersten seiner Subjektivität definiert und die Habitus sind konstitutiv kollektiv. Individualität, die im Rahmen dieser Theorie thematisch wird, muss dann als individuelle Variation des kollektiven Habitus konstruiert werden (vgl. Bourdieu 1987: 113). In dieser Form führt Bourdieu im *Sozialen Sinn* denn auch den *Individualhabitus* im Unterschied zum *Klassenhabitus* ein. Trotz aller Fragmentierungen, Ausdifferenzierungen und Multiplizierungen sozialer Felder, sozialer Milieus, sozialer Lebensformen, die als Individualisierungsschübe gegen eine am Klassen- oder Schichtbegriff gebaute Theorie sozialer Ungleichheit gelesen werden können (vgl. Beck 1986; Schroer 2001), hält Bourdieu gerade an objektiven Strukturen fest, die noch die am individuellsten erscheinenden Mannigfaltigkeiten beobachtbarer Lebensformen auf kollektive Habitus reduzieren:

„Der ‚eigene‘ Stil, d.h. jenes besondere Markenzeichen, das alle Hervorbringungen desselben Habitus tragen, seien es nun Praktiken oder Werke, ist im Vergleich zum Stil einer Epoche oder Klasse immer nur eine Abwandlung, weswegen der Habitus nicht nur durch Einhaltung des Stils – wie bei Phidas, der Hegel zufolge keine ‚Machart‘ besaß – auf den gemeinsamen Stil verweist, sondern auch durch den Unterschied, aus dem die ‚Machart‘ besteht.“ (Bourdieu 1987: 113)

Gleichgültig gegenüber den konkreten Inhalten der Tätigkeiten eines Akteurs, setzt sich doch der Bezug zur Herkunftsklasse vermittelt durch die Dispositionensysteme des Habitus dauerhaft und jede weitere Transformation fundierend durch. Der Kleinbürger kann zur wirtschaftlichen oder bildungsbürgerlichen Elite im Einzelfall aufsteigen, aber an der Art und Weise, in der er sich die entsprechende Lebensform aneignet, wird sich sein primärer Habitus als *Stil* bemerkbar machen, der wiederum eine Vergleichbarkeit zu dem Kleinbürger herstellt, der sein Herkunfts米尔ie nicht verlassen hat. So lautet an einem Beispiel verdeutlicht Bourdieus These und so muss sie mit Blick auf den Problembereich von Individualität und Differenzierung auch entfaltet werden. In diesem Sinne ist auch die Thematisierung von Individualität in den *Regeln der Kunst* zu verstehen, in denen zwar Flauberts individuelle Leistung herausgearbeitet werden soll, aber dies als Abweichung von seiner allgemeinen sozialen Bestimmung (vgl. Kap. 4.3). Die Multiplizierung der sozialen Felder von Professions- und Konsumentengruppen, an denen die Akteure in unterschiedlichen Rollen partizipieren können, bedeutet nicht, dass die habituellen Prägungen nicht doch auf soziale Klassen im Bourdieu'schen Verständnis zurückgeführt werden können. Individualität hat mithin in den Kategorien der Theorie der Praxis keinen eigentlichen Platz und kommt lediglich als Oberflä-

chenphänomen vor. Dies ist nun in keiner Weise eine Widerlegung der Beobachtung, dass Individualität erst mit dem Aufkommen und der Durchsetzung der modernen Gesellschaft thematisch wird, so wie es durch die Klassiker des Faches früh reflektiert wurde.

Eine zweite Form der Thematisierung von Individualität findet sich in den Studien zum *Elend der Welt*, in denen die subjektiven Erfahrungen von Mitgliedern der französischen Gesellschaft dokumentiert werden. Subjektives Leiden an moderner Gesellschaft wird hier als Ausdruck struktureller und das heißt: habitueller Reibungsflächen konstruiert. Individuelles Leiden als Ausdruck von Individualität deckt sich mithin mit dem Konzept des individuellen Habitus. So geht es Bourdieu in den methodologischen Überlegungen zum Verstehen zentral um das Problem, „die Lebensschicksale gleichzeitig in ihrer Einmaligkeit und in ihrer Allgemeinheit zu verstehen“ (Bourdieu et al. 1997: 788). Der Sozialreportagen teils verwandte Stil der Präsentation der Studien lässt oberflächlich betrachtet schnell vergessen, dass darunter Bourdieus komplette Theorie der Praxis und vor allem die Konzepte des Habitus und des Sozialraumes fungieren (vgl. Schultheis 1997: 881ff.). Die individuellen und individualisierten Leiden sind Ausdruck der Position im sozialen Raum und sie sind durch die einzelne soziale Laufbahn im soziologischen Sinne tatsächlich subjektiv, aber nicht individuell (vgl. Rehbein 2006: 96).

Generalisiert man dies nun, dann lässt sich Bourdieu unproblematisch in die Reihe der differenzierungstheoretischen Klassiker einordnen, da er Individualität als Resultante sozialstruktureller Transformationen konstruiert. Dies liegt dann auf einer Linie mit Simmels Kreuzung sozialer Kreise, mit Durkheims Individualisierung durch Arbeitsteilung bis hin zu Luhmanns Umstellung der Semantik auf Individualität durch die Durchsetzung funktionaler Differenzierung. Im Unterschied zu den meisten dieser Theoretiker hält Bourdieu allerdings an sozialer Ungleichheit als einer Art Metadifferenzierung moderner sozialer Welt fest, wenn er den Habitusbegriff durch alle Feld- und Lebensstilendifferenzierungen hinweg auf klar unterscheidbare Klassenstrukturen zurückführt. Diese ungleichheits- und damit auch herrschaftssoziologische Engführung der Gesellschaftsanalyse hat Bourdieu sicher die meiste Kritik eingebracht (vgl. Bohn 1991; Rehbein 2006: 199 und mit gesellschaftstheoretischem Fokus zuletzt Renn 2006: 315). Allerdings erlaubt gerade diese strukturtheoretische Behandlung des Themas von Individualität die Bestimmung des Ausmaßes der individualbiographischen Abweichung von dem jeweiligen Habitus einer Klasse oder eines Feldes. Auch dies bezeugen die Analysen von Flauberts schöpferischem Entwurf.

6.5 Theorie sozialer Felder und ‚Sozialer Wandel und gesellschaftliche Evolution‘

Die Kontextualisierung von Bourdieus Theorie sozialer Felder in den Problemkreis sozialer Wandel und gesellschaftliche Evolution kann an dieser Stelle kurz gehalten werden, da in den Kapiteln zum Verhältnis von Geschichte und Soziologie (vgl. Kap. 3.10) und zur Transformation des Feldes der Macht (vgl. Kap. 4.2) Bourdieus Position und die darin weitgehend implizite Kritik an evolutionstheoretisch angelegten Theorien zum Ausdruck gekommen ist. Seine grundlegende Ablehnung gegenüber theoretizistisch verfahrenden Theorien lässt sich recht unproblematisch auf Evolutionstheorien gesellschaftlichen Wandels übertragen, die für ihn wohl weitgehend mit den klassischen Modernisierungstheorien der 1960er Jahre gleichbedeutend sind. Die Kritik würde dann in die gleiche Richtung gehen wie Giddens' explizit begründete Ablehnung vor allem von Parsons' teleologischer Theorie gesellschaftlicher Evolution (vgl. Kap. 5.1.6). Der Kern der Kritik am Theoretizismus liegt darin, dass solche Theorien vorschnell und ohne Prüfung der empirischen Tragfähigkeit Aussagen und Konzepte generalisieren, die möglicherweise nur für sehr eingeschränkte Fälle Geltung beanspruchen können, spontansoziologische Vorurteile in wissenschaftliches Gewand kleiden oder so allgemein gehalten sind, dass sie eigentlich keine Erkenntnis produzieren. Als Beispiele dieser Art von Ablehnung modernisierungstheoretischer, evolutionstheoretischer und auch ‚großtheoretischer‘ Unternehmungen können zwei Zitate dienen, in denen zum einen eine verkürzte Sicht auf die komplexe soziale Welt durch die Konstatierung von Entwicklungsgesetzen und zum anderen die Alternative von einer rein empirischen oder einer rein theoretischen Soziologie gleichermaßen zurückgewiesen werden:

„Ich predige Mißtrauen gegen Vergleiche und *a fortiori* gegen die großen tendenziellen Gesetze, etwa den Prozeß der Rationalisierung bei Weber und oder den Prozeß der Monopolisierung physischer Gewalt durch den Staat, den Elias teilweise aufgezeigt hat. Außer der Gefahr der Teleologie besteht zudem die Tendenz, Beschreibungen zu Erklärungen zu machen.“ (Bourdieu 2004f: 81)

Im zweiten Zitat geht es dann auch explizit und sehr polemisch gegen Luhmann und man wird diese Interview-Äußerung, die in den wissenschaftlichen Arbeiten nirgends wissenschaftlich begründet wurde, auch auf seine Position zu Luhmanns Evolutionstheorie ausdehnen können:

„Man hat nicht zu wählen zwischen der rein idiographischen Monographie, die immer noch viel in der Geschichtswissenschaft und der Soziologie praktiziert wird [...], und den großen historischen Gesamtgemälden, die auf unsichere Charakterisierungen riesiger, schlecht definierter Prozesse (Professionalisierung,

Modernisierung, Zivilisation, Einschließung usw.) hinauslaufen oder gar wortreichen Allgemeinheiten einer Systemtheorie à la Luhmann.“ (Bourdieu 2004m: 118)

Eine Theorie sozialen Wandels nimmt bei Bourdieu die Gestalt einer strukturellen Geschichte an, die gegenüber der reinen Geschichtswissenschaft daran interessiert ist, anhand von Einzelfallanalysen generalisierbare Modelle zu konstruieren und damit auch empirisch und historisch fundierte Theoriebildung zu betreiben. Die im *Staatsadel* vorgelegten Analysen zur Transformation des Feldes der Macht sind dafür ein Beispiel, die als Umstellung der Relationen verschiedener Kapitalsorten analysiert wird, wobei lediglich die legitimen Formen der Herrschaft der herrschenden Klasse beobachtet werden. Die Durchsetzung schulischer Titel zur Erlangung führender Positionen im ökonomischen Feld, die die familiäre Herkunft als Herrschaftsprinzip des Besitzbürgertums ablösen, haben nicht die Auflösung der Klassen in eine nivellierte Mittelschicht zum Effekt, sondern die Neudefinition des Kapitals, das Herrschaftspositionen legitimiert. Letztlich bleibt die Dominanz ökonomischen Kapitals auch im Fall der neuen *bürgerlichen Arbeitnehmerschaft* insofern sublimiert erhalten, als die Akteure in Führungspositionen zum einen durch ihre Herkunft auf die entsprechende zum Erfolg führende akademische Karriere vorbereitet sind und zum anderen insofern, als die Führungspositionen der akademisch gut gebildeten Manager, Unternehmer usw. nicht mehr ein Besitz-, sondern ein Angestelltenverhältnis ausprägen, das noch die herrschenden Akteure am herrschenden Pol des Feldes der Macht in weiten Teilen zu Beherrschten macht (vgl. Bourdieu 2004n: 409ff.). In Führungspositionen ist das kulturelle Kapital der Akteure erneut in verstärkter Abhängigkeit von der ökonomischen Infrastruktur, die das Angestelltenverhältnis bietet. Die Verhältnisse der Kapitalformen werden durch diese Transformationen immer komplexer und die Analyse muss sich bemühen, die Verflechtungen von kulturellem und ökonomischem Kapital im Detail zu untersuchen sowie deren Effekte herauszuarbeiten, die beispielsweise auch in einem Zurückdrängen Intellektueller im Verbund mit dem Auftritt von immer mehr Experten einhergehen. Dies erfolgt verstärkt durch die kulturelle Kapital erfordernden Berufe im Rahmen des durchkommerzialisierten Feldes der Massenmedien.

Explizit gegen evolutionstheoretische Modelle einer Ablösung des Herrschaftsmodus der *owners (ascription)* zum Herrschaftsmodus der *competence (achievement)* formuliert Bourdieu im Staatsadel, dass die generalisierende Behauptung einer solchen Entwicklung letztlich wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen ist, da eine Entwicklung als Telos oder Ende der Geschichte beschrieben wird, die in der sozialen Wirklichkeit Gegenstand des Kampfes um die legitimen Herrschaftsmittel ist und durchaus auch wieder umgekehrt oder in eine nicht erwartete Richtung führen kann (vgl. Bourdieu 2004n: 363).

Auch wenn diese Kritik tatsächlich nur Theorien trifft, die Moderne anhand einer generellen Entwicklungsrichtung beschreiben und damit mehr oder minder direkt Gesellschaftsgeschichte mit einem Telos ausstatten, so kann in anderer Richtung auch Luhmanns Evolutionstheorie mit Bourdieu abgelehnt werden, obwohl er eigentlich allen modernisierungstheoretischen und parsonianischen Fallen der Evolutionstheorie aus dem Weg gegangen ist. Die Reduktion der Evolutionstheorie auf die dem Neodarwinismus entlehnten Mechanismen von Variation, Selektion und Restabilisierung ist zwar einerseits konsequent, verfehlt aber durch die Zuordnung aller evolutionär relevanter Mechanismen auf das Gesellschaftssystem den eigenen Anspruch, Strukturänderungen erklären zu wollen. Es fehlt ein Theorem, dass die Umstellung vor allem des Selektionsmechanismus verständlich machen könnte und daran hängt die Evolutionstheorie eigentlich insgesamt. Wenn die Termini letztlich nur andere Bezeichnungen für im Grunde recht traditionelle Annahmen über sozialen Wandel beinhalten und nichts weiter meinen, als dass Kommunikationen durch Strukturen des Systems positiv oder negativ selektiert und im ersten Fall dann noch durch dieselben Strukturen des Systems stabilisiert werden, dann ist damit nicht viel gewonnen, auch wenn man mögliche relevante Strukturkomponenten (Sprache, symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, Systeme) vorsortieren kann. Letztlich bleibt dies auf einer deskriptiven und klassifizierenden Ebene, die kaum invariante Bedingungen für Wandel angeben kann, wie es in der Biologie durch das Konzept natürlicher Selektion oder moderner: *differentieller Tauglichkeit* möglich ist (vgl. Wieser 1994a: 16).⁹

Dies alles macht eine mehrfach so polemisch vorgetragene Kritik von Bourdieu durchaus nachvollziehbar, obwohl sie sicher einer genaueren und differenzierteren Prüfung der genannten Theorien bedürfte, um selbst die eingeforderte Rechtschaffenheit für wissenschaftliche Arbeit zugesprochen zu bekommen. Auch kann nicht übersehen werden, dass die Kritik nur vor dem Hintergrund der genannten Theorietypen und deren typischer Denkfiguren funktioniert und nichts darüber aussagt, ob es nicht doch sinnvoll ist, eine soziologische Evolutionstheorie auszuarbeiten, die dann aber tatsäch-

9 Es wäre sicher eine lohnende, aber auch schwierige Aufgabe, die Potenziale der Entwicklung neuerer Evolutionstheorien für die Soziologie auszuloten. Eine solche Untersuchung müsste dann aber auch dem erklärenden Anspruch der Evolutionstheorien und ihrem Anspruch auf Falsifikation Rechnung tragen (vgl. für einen Überblick: Wieser 1994). Gerade die Reichweite der auch in der Biologie auf Ebene der genotypischen Evolution diskutierten Annahmen systeminterner Selektion könnten hier Klärung verschaffen: „ja, die Tatsache, daß auf dieser ‚inneren‘ Ebene Entscheidungen über die phänotypische Eignung einer genetischen Struktur eben *nicht* getroffen werden können, ist eine der wichtigsten Randbedingungen der biologischen Evolution. Diese Art der Entscheidung kann vielmehr wieder nur auf dem ‚Markt‘ getroffen werden, indem unterschiedliche morphologische Entwürfe von der ‚äußerer‘ Selektion getestet werden.“ (Wieser 1994a: 27).

lich versucht, auf dem Anspruchsniveau biologischer Evolutionstheorien zu sein. Für Bourdieu allerdings schien diese Position offenbar wenig fruchtbar zu sein, zumindest wenn man die wenigen und auch dürftigen Einlassungen von ihm zu diesem Theorietyp insgesamt und die Polemiken gegen die Varianten seines eigenen Faches als Kriterium für diese Einschätzung akzeptiert.

