

Französische Kontroversen

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

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

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

Raymond Boudon. Das Individuum als logische Grundeinheit

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

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

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

Soziologischer Individualismus

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

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

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

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

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

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

Sozio-logische Soziologie

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

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

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

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

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

Eine individualistische Soziologie des Ausbildungssystems

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

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

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

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

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

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

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

Alain Touraine. Das engagierte Subjekt als kulturelles Projekt

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

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

Macht als Kraft der Selbstständigkeit

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

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

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

Befreiende Macht

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

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

Das Beispiel des Ausbildungssystems

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

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

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

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

Alain Caillé. »Weder Holismus, noch Individualismus«

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

Gegen den Individualismus

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

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

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

Kritik der soziologischen Erkenntnistheorie Bourdieus

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

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

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

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

Zurück zu Mauss

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

Die Prinzipien der Gabe

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

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

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

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

Die Bedrohung der Prinzipien der Gabe

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

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

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

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

Weitere Positionen der Kritik

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

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

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

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

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

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