

KAPITEL II: DIE THEORIE DER PRAXIS VON PIERRE BOURDIEU

1. Der wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der Theorie der Praxis

Pierre Bourdieus intellektuelle Entwicklung ist natürlich in einen anderen institutionellen Kontext eingebettet als die von Clifford Geertz. 1951 bis 1954 studiert Bourdieu an der *Ecole Normale Supérieure* Philosophie und schreibt seine Abschlussarbeit über Leibniz. Die intellektuelle Welt Frankreichs der frühen 1950er Jahre wird in erster Linie von der existentialistischen Philosophie Jean-Paul Sartres dominiert. Bourdieu interessiert sich aber eher für eine davon abweichende Position, die mit den Namen Georges Canguilhem, Alexandre Koyré und Gaston Bachelard verknüpft ist und sich mit epistemologischen und wissenschaftsgeschichtlichen Fragestellungen befasst. »Während der phänomenologisch-existentialistischen Epoche nur wenigen bekannt, schienen sie neue Wege zu weisen, wie das intellektuelle Leben zu gestalten, die Rolle des Philosophen zu verwirklichen sei – abseits der eingefahrenen Topoi über allgemeine Menschheitsfragen« (Bourdieu 1987: 17). Bourdieu ist dabei insbesondere fasziniert von der wissenschaftlichen Ernsthaftigkeit und Strenge Canguilhems. Darüber hinaus empfindet Bourdieu eine zunehmende Unzufriedenheit hinsichtlich der etablierten Machtinstanzen innerhalb Frankreichs, zumal der Bildungsinstitutionen: »Letzten Endes ging es mir um Kritik der gesellschaftlichen Ordnung« (Bourdieu 1987: 18).

Nachdem Bourdieu seine *agrégation* in Philosophie erhält, lehrt er an einem Gymnasium in der Provinz, bevor er 1955 zum Militärdienst nach Algerien eingezogen wird. Auch nach Ende des Militärdienstes bleibt Bourdieu in Algerien als Assistent für Philosophie an der Universität von Algier. Diese Zeit ist für die intellektuelle Entwicklung Bourdieus kaum zu überschätzen, denn »in Algerien konnte Bourdieu vor allem während der Hochschulferien seine ethnologischen und später auch soziologischen Feldforschungen durchführen« (Jurt 2004: 207). In Algerien ist Bourdieu nach eigener Aussage betroffen über die Kluft zwischen der Sicht der französischen Intellektuellen vom Krieg und den tatsächlichen Verhältnissen, wie Bourdieu sie vor Ort erfährt. In seiner Hinwendung zur Ethnologie lehnt sich Bourdieu nicht nur gegen eine empirielose Philosophie auf, wie sie Bourdieu in seinem Studium kennen gelernt hat, sondern auch gegen ein Selbstverständnis des eher passiven Intellektuellen. »Ich meinte, mich nicht damit zufriedengeben zu können,

linke Zeitungen zu lesen oder Petitionen zu unterschreiben; dass ich vielmehr [...] etwas Reales tun müsse – und zwar als Wissenschaftler« (Bourdieu 1987: 24). Dabei steht im Mittelpunkt von Bourdieus Untersuchungen zunächst die Frage nach der Logik vorkapitalistischer Ökonomien, die für Bourdieu nicht auf einen Widerstand gegenüber kapitalistischer Modernisierung reduziert werden kann.

Hilfreich für die »ethnologische Wende« Bourdieus ist auch der Lévi-Strauss'sche Strukturalismus, der der Ethnologie zu einer zunehmend größeren Bedeutung in Frankreich verhilft. 1949 veröffentlicht Lévi-Strauss seine große Studie *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, die ein Programm begründet, das nicht auf die Ethnologie beschränkt bleibt, sondern geradezu eine wissenschaftliche Revolution der Humanwissenschaften in Frankreich und darüber hinaus auslöst (vgl. Dosse 1991). Lévi-Strauss gibt zunächst der Ethnologie eine neue konzeptionelle Grundlage, und sein Einfluss ist in der Folge auch in der britischen *social anthropology* und der nordamerikanischen *cultural anthropology* spürbar. Wissenschaftsgeschichtlich noch bedeutsamer ist die »(post)strukturalistische Revolution« in Frankreich, die eng mit den Namen Althusser, Foucault oder Barthes verbunden ist – sowie mit der Theorie der Praxis von Bourdieu. Der Strukturalismus wird in Frankreich weithin als Alternative zum subjektphilosophischen Existentialismus Sartres empfunden, ein Aspekt, der beispielsweise in der britischen Rezeption des Strukturalismus keine große Rolle spielt.

Bourdieu besucht nach seiner Rückkehr nach Frankreich Lévi-Strauss' Seminare am *Collège de France* (Bourdieu 1987: 23), bewegt sich jedoch zugleich im institutionellen Kontext der Pariser *École Pratique des Hautes Études*; dort ist er zunächst Assistent am *Centre de Sociologie Européenne*, 1964 wird er zum Direktor ernannt (Bohn/Hahn 1999: 252). Seit Anfang der 1960er Jahre widmet sich Bourdieu zunehmend der Erforschung der französischen Gegenwartsgesellschaft. Dabei inspirieren ihn seine skeptische Sicht der Philosophie sowie seine Erfahrungen in Algerien zu einem zugleich kritisch-distanzierten wie »ethnologischen« Blick auf die französische Gesellschaft. Im Mittelpunkt seiner Untersuchungen stehen gesellschaftliche Reproduktionsmechanismen beispielsweise des Bildungssystems, die letztlich gesellschaftliche Ungleichheit eher bestätigen als aufheben. Dieses Erkenntnisinteresse steht auch im Mittelpunkt von Bourdieus großer Studie zum Kulturkonsum in Frankreich, *Die feinen Unterschiede* (1979), in der Bourdieu Konzepte anwendet, die er schon im Rahmen seiner Feldforschungen in Algerien ausgearbeitet hat. Nach dem großen Erfolg dieser Studie wird Bourdieu 1982 ans *Collège de France* berufen; in der Folge entstehen unter Bourdieus Leitung eine Vielzahl empirischer Studien, in denen seine Konzepte angewendet und verfeinert werden.

Bourdieu ist davon überzeugt, dass wissenschaftliche Konzepte und Theorien nicht allein »am Schreibtisch« entworfen werden können, sondern flexible Analyseinstrumente sind, die sich in der empirischen Forschung bewähren müssen. Begriffe wie Habitus, Kapital und Strategie entwickelt Bourdieu in

seinen Feldforschungen in Algerien, um bestimmte konzeptionelle binäre Oppositionen der Philosophie sowie der Sozial- und Humanwissenschaften zu überwinden – sei es die von Phänomenologie und Strukturalismus oder die von abstrakter Theoriebildung und empirischer Forschung. Darüber hinaus verliert er das ›kritische‹ und aufklärerische Element der Wissenschaft nie aus den Augen. Beispielsweise veröffentlicht er 1993 *Das Elend der Welt*, einen umfangreichen Band, der den Verlierern der französischen Gegenwartsgesellschaft gewidmet ist (Bourdieu et.al. 1993); in seinen letzten Lebensjahren untersucht er gemeinsam mit Loïc Wacquant die Gründe für die zunehmende Legitimation neoliberalen Gedankenguts (Bourdieu/Wacquant 1999). Am 23. Januar 2002 stirbt Pierre Bourdieu und hinterlässt eines der beeindruckendsten und vielfältigsten Werke der zeitgenössischen Sozial- und Kulturwissenschaften.

2. Grundkategorien der Theorie der Praxis

Der Habitus

Mit der Theorie der Praxis versucht Bourdieu den Gegensatz zwischen ›objektivistischen‹ und ›subjektivistischen‹ Theorien des Sozialen auf der empirischen Grundlage seiner Feldforschungserfahrungen in der kabyllischen Gesellschaft Algeriens praxistheoretisch zu überwinden. »Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus« (bSI: 49). Als ›subjektivistisch‹ bezeichnet Bourdieu die verschiedenen Spielarten der Phänomenologie, aber auch die verschiedenen Formen des methodologischen Individualismus, beispielsweise die Theorien rationaler Wahl sowie die existentialistische Philosophie Jean-Paul Sartres. Der Gegenstand der subjektivistischen Erkenntnisweise, so Bourdieu, ist die Reflexion einer Erfahrung, die definitionsgemäß nicht reflektiert wird: das erste Vertrautwerden mit der vertrauten Umwelt. Die phänomenologische Erkenntnisweise »begreift die soziale Welt als eine natürliche und selbstverständlich vorgegebene Welt, sie reflektiert ihrer Definition nach nicht auf sich selbst und schließt im weiteren die Frage nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit aus« (bTP: 147). Doch die Phänomenologie kann für Bourdieu nicht über eine Beschreibung der Welt als einer fraglos gegebenen hinausgelangen, weil sie die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit solcher Erfahrungen ausschließt, nämlich »nach der Deckungsgleichheit der objektiven Strukturen mit den einverlebten, welche die für das praktische Verfahren der vertrauten Welt typische Illusion unmittelbaren Verstehens verschafft und zugleich jede Frage nach ihren eigenen Bedingungen der Möglichkeit ausschließt« (bSI: 50).

Eine Kulturtheorie, die an den Interpretationen, die die Akteure selbst bieten, ausgerichtet bleibt, läuft für Bourdieu Gefahr, einer naiven Philosophie des Handelns und Verhaltens aufzusitzen, mit der die Individuen ihre Hand-

lungen deuten, um ihr soziales Handeln so zu rechtfertigen, wie sie es erleben. Die phänomenologische Erkenntnisweise – so Bourdieu – suggeriert gleich einer situationistischen Spontansozioologie, dass die Situationsdefinitionen der Akteure kreative Produkte des Einzelnen oder der Gruppe in der jeweiligen Situation selbst sind, ohne die übersubjektiven und die übersituativen kulturellen Bedingungen zu berücksichtigen (Bourdieu 1970: 18; *bTP*: 146-153). Da die Akteure nie ganz genau wissen, was sie tun – so Bourdieu –, hat ihr Handeln mehr Sinn, als ihnen klar ist (*bSI*: 127). Allerdings glaubt Bourdieu, dass der ›Subjektivismus‹ gegenüber ›objektivistischen‹ Theorien des Sozialen den Vorteil hat, das Augenmerk auf das Akteurswissen als erlebten Sinn zu richten, an den Anschein der Unmittelbarkeit zu erinnern, in der sich die Wahrnehmung der Welt erschließt (*bSI*: 52). An diese phänomenologische Einsicht will Bourdieu mit seinem Habitus-Konzept anschließen, ohne die ›objektiven‹ kulturellen Bedingungen der Sinnproduktion aus den Augen zu verlieren.

Bourdieu möchte die ›subjektivistische‹ Phänomenologie deshalb nicht durch einen ›objektivistischen‹ Strukturalismus ersetzen. Zwar schreibt Bourdieu noch 1963 eine strukturalistische Analyse des kabyliischen Hauses (*bSI*: 468-489), berichtet jedoch später von Problemen, die sich aus der Anwendung der strukturellen Methode ergaben (*bSI*: 24). Das Heiratsverhalten in der von Bourdieu studierten kabyliischen Gesellschaft in Algerien lässt sich nicht als das bloße Befolgen bewusster oder unbewusster Regeln begreifen, sondern verdankt sich – so Bourdieu – einer gegenseitigen Einschätzung der materiellen Potentiale der jeweiligen Familiengruppen (*bM*: 71). Auch jede die jeweilige Heiratsform begleitende Ritualform ist, so Bourdieu, »nicht eine aus einer Art semiologischen Spiel hervorgegangene simple Variante«, sondern »eine Dimension einer *Strategie*, die ihren Sinn aus dem Rahmen der insgesamt möglichen Strategien bezieht« (*bSI*: 34). Verwandtschaftsstrukturen lassen sich für Bourdieu nicht mit Hilfe vorgefertigter Schemata analysieren, sondern variieren in ihrer Intensität danach, ob symbolische oder materielle Interessen die Verwandten aneinander binden oder voneinander entfernen.

Die strukturalistische Methode ist Bourdieu zufolge falsch, sobald man die postulierten Strukturen als die realen Grundlagen der sozialen Praktiken ansieht, die man untersucht. Die intellektualistische Schwäche des Strukturalismus liegt für Bourdieu darin, dass der Strukturalismus an die Stelle des praktischen Verhältnisses zur Praxis das Verhältnis des Beobachters zum Objekt setzt. Bourdieu wirft Lévi-Strauss vor, dass dieser in seinen Analysen die Regelmäßigkeit beobachtbarer Praktiken als statistische Korrelation mit einem unbewussten Modell des Geistes verwechselt, das die beobachtete Regelmäßigkeit erklären soll. Bourdieu kritisiert an Lévi-Strauss, dass logische Modelle des Beobachters kurzerhand zu unbewusst wirkenden symbolischen Ordnungen erklärt werden (*bTP*: 153-164). Wie auch der Normativismus, der, so Bourdieu, die immanente Regelmäßigkeit von Praktiken durch die Existenz bewusster Normen erklärt, verwechselt Lévi-Strauss ein »Modell der Realität« mit der »Realität des Modells« (*bSI*: 75). Demgegenüber möchte Bourdieu eine Theorie sozialer Praxis entwickeln, die einerseits die objektivistische Ver-

kürzung des Strukturalismus überwindet, die also das phänomenologische Postulat der subjektiven Weltwahrnehmung in das Theoriedesign einbaut, dabei jedoch gleichzeitig die Existenz objektiver Strukturen anerkennt. Bourdieu richtet sein Augenmerk darauf, dass Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit erst ermöglicht werden auf der Grundlage von »strukturierten und strukturierenden Dispositionen, innerhalb deren Denkschemata gebildet und verändert werden« (bSI: 77).

Zentrales Problem einer Theorie der Praxis ist für Bourdieu zum einen die Frage, wie Akteure ihre Wissensschemata in der Praxis anwenden und zum anderen, warum diese Praxis gleichförmig und geregelt erscheint. Gleichförmige soziale Praxis, so Bourdieu, kann man weder als Aggregation individueller Handlungen auffassen noch als regelgeleitete Praxis. Akteure, so Bourdieu, bringen in der Zeit gleichförmige Praktiken hervor, weil sie über kognitive Schemata verfügen, auf deren Grundlage eine gleichförmige Klassifikation der Handlungsumwelt erfolgt. Diese Schemata stellen Habitusformen bereit,

»Systeme dauerhafter und übertragbarer *Dispositionen*, [...] strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren, d.h. als Erzeugungs- und Ordnungsgrundlagen für Praktiken und Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepasst sein können, ohne jedoch bewusstes Anstreben von Zwecken und ausdrückliche Beherrschung der zu deren Erreichung erforderlichen Operationen vorauszusetzen« (bSI: 98-99).

Der Habitus ist im Akteur mental verankert und körperlich inkorporiert, er leitet als »Know-How« des Körpers dessen Verhaltensweisen an. Routinisierte Praxis ist für Bourdieu nicht nur geistige Aktivität, sondern auch körperliches Verhalten, das im und durch den Körper hervorgebracht wird – mit dem Ausdruck *Hexis* bezeichnet Bourdieu die spezifisch körperliche Ausdrucksform des Habitus (bSI: 129). Dem Habitus entspringen Handlungen, Wahrnehmungen und Beurteilungen, er etabliert die Ordnungsgrundlagen für soziale Praktiken und für Vorstellungen, die objektiv an ihr Ziel angepasst sein können, ohne dass dies dem Akteur immer bewusst wäre oder als Ergebnis bewusster Zielsetzung verstanden werden könne (bM: 177). Der Habitus bezieht seine Wirkungsmacht daraus, dass er jenseits bewusster Wahrnehmung existiert und unabhängig von einzelnen und bewussten Ideen der Akteure handlungskonstituierend wirkt. Praktiken, so Bourdieu, sind im Normalfall kollektiv aufeinander abgestimmt, ohne dass dies aus der Befolgung von Regeln abgeleitet werden kann. Die Grundlage dieser allgemein beobachtbaren Gleichförmigkeit sozialer Praxis bildet der Habitus als allgemein geteilte Grundlage der Weltwahrnehmung und Handlungspraxis. Der Habitus

»gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen« (bSI: 101).

Da der Habitus, so Bourdieu, ein erworbenes System von Erzeugungsmechanismen ist, können für Bourdieu mit dem Habitus alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen, »und nur diese« (bSI: 102), frei hervorgebracht werden, die innerhalb der Grenzen seiner eigenen Hervorbringung liegen. Der Habitus bietet eine kausale Grundlage des Denkens, Wahrnehmens und Handelns. Er determiniert den Akteur zwar nicht zu einer spezifischen Handlung oder Denkweise in einer bestimmten Situation, doch er ermöglicht in seiner Eigenschaft als System von strukturierten Dispositionen einen Horizont an Denkbarem, Wahrnehmbarem und Handelbarem: Die durch soziale Praxis strukturierte Struktur des Habitus wirkt strukturierend auf fortgesetzte soziale Praxis ein. Darüber hinaus wirkt der Habitus als Grundlage der Weltwahrnehmung und Handlungsfähigkeit handlungsermöglichend, doch zugleich setzt er dem Akteur enge Grenzen.

Der Habitus produziert nicht nur soziale Praktiken, sondern ist *selbst* ein Produkt dieser Praktiken. Der Habitus befindet sich mit sozialer Praxis in einem Verhältnis der Dialektik, verstanden als beidseitiger Wirkungszusammenhang. Er ermöglicht dadurch eine spontane unproblematische Kommunikation zumindest zwischen denen, die ähnliche Lebensbedingungen erfahren haben und damit vergleichbare Dispositionen besitzen:

»Weil sie das Resultat von Dispositionen sind, die, dank der Verinnerlichung der gleichen objektiven Strukturen, objektiv übereinstimmen, weisen die Handlungen der Mitglieder ein und derselben Gruppe oder, im Rahmen differenzierter Gesellschaften, ein und derselben Klasse eine unitäre und systematische objektive Bedeutung auf, die die subjektiven Absichten und die individuellen oder kollektiven bewussten Entwürfe transzendiert« (bTP: 179).

Die Handlungsweisen von Akteuren, die mit ähnlichen Dispositionen ausgestattet sind, sind nicht durch ein gegenseitiges Einfühlen und bewusstes Abstimmen seitens der Akteure aufeinander bezogen. Den Akteuren sind Teile ihres Dispositionscode gemein; diese weisen ähnliche Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen auf. Damit reproduziert sich in einer bestimmten Gruppe oder Klasse ein begrenztes Reservoir an Handlungsmöglichkeiten, die für alle Mitglieder der Gruppe ähnlich sind. Die Art der Interaktion ist auf objektive Strukturen zurückzuführen, die die Dispositionen der interagierenden Akteure erzeugt haben und ihnen damit ihren Platz in der Interaktion zuweisen (bSI: 109). Teil dieser objektiven Strukturen sind laut Bourdieu »soziale Felder«.

Soziale Felder, Kapital und Strategien

Die Bedeutung des Feldbegriffs in der Theorie der Praxis liegt darin, dass soziale Praxis nicht allein durch den Habitus, sondern erst durch das Zusammenspiel zwischen Habitus und sozialen Feldern erklärt werden kann. Habitus und Felder sind, so Bourdieu, die »beiden Existenzweisen des Sozialen«, gleichsam »Leib gewordene und Ding gewordene Geschichte« (Bourdieu 1985: 69).

Dies bedeutet zunächst, dass sich der Habitus durch die Einverleibung externer Strukturen (beispielsweise Klassengegensätzen) bildet. Darüber hinaus sind diese undenkbar ohne die soziale Praxis der Akteure. Soziale Strukturen existieren für Bourdieu nicht jenseits der handelnden Akteure; vielmehr produzieren Akteure durch ihr Handeln soziale Strukturen, genauer: Akteure reproduzieren soziale Strukturen. Dies ist zumindest der Normalfall der von Bourdieu postulierten Dialektik von Habitus und objektiven Strukturen, die drei Elemente enthält: die externen Strukturen sozialer Felder, die internen Dispositionen des Habitus, sowie das Aufeinandertreffen von Habitus und Feld. Dabei vermittelt der Habitus zwischen Struktur und Praxis (Bourdieu 1970: 125): Die objektiven Strukturen strukturieren den Habitus, und der Habitus strukturiert wiederum die soziale Praxis, welche objektive Strukturen reproduziert.

»In Feldbegriffen denken heißt *relational denken*« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 126) – damit unterstreicht Bourdieu noch einmal seine Nähe zum Strukturalismus. Das Wirkliche, so Bourdieu, ist relational; was in der sozialen Welt existiert, sind für Bourdieu Relationen und *nicht* Interaktionen oder subjektive Beziehungen zwischen Akteuren. Dies bedeutet für eine Definition des Feldes folgendes: Es ist »ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 127). Felder sind strukturierte Räume dominanter und subdominanter Positionen, die definiert sind durch den Besitz von Kapital. Diese Bestimmungen machen deutlich, dass es – wie Bourdieu selbst erklärt – »*allgemeine Gesetze von Feldern*« gibt (Bourdieu 1980a: 107). Felder als »Spiel-Räume« (Bourdieu 1985: 27) sind – so Bourdieu – »autonome Sphären, in denen nach jeweils besonderen Regeln ›gespielt‹ wird« (Bourdieu 1987: 187). Diese Regeln legen fest, was im Rahmen des Spiels möglich, was erlaubt und was verboten ist.

Bourdieu untersucht auf dieser Grundlage eine Vielzahl von Feldern – das religiöse, wissenschaftliche, literarische, ökonomische oder politische Feld –, die sich durch ihre jeweils eigenen Spielregeln und dem, was auf dem Spiel steht, unterscheiden. Die Regeln des Feldes werden im Rahmen sozialer Praxis befolgt, ohne explizit kodifiziert zu sein. Zudem determinieren sie die Akteure nicht zu bestimmten Praktiken, sondern legen allein einen Möglichkeitshorizont von Praxisformen fest, in dem die Akteure strategisch handeln können. Dies setzt natürlich voraus, dass es Akteure gibt, die zum Mitspielen bereit sind und über einen Habitus verfügen, mit dem die Kenntnis und die Anerkennung der immanenten Gesetze des Spiels impliziert ist (Bourdieu 1980a: 108). Akteure, die in einem sozialen Feld ›mitspielen‹, verfügen, so Bourdieu, über spezifische Interessen und Interessenobjekte, die allein für ein bestimmtes Feld typisch sind.

Neben den Regeln des Spiels sind soziale Felder charakterisiert durch die Verteilung von Kapitalsorten. Bourdieu unterscheidet hier zwischen ökonomischem, sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital, wobei ökonomisches, soziales und kulturelles Kapital dazu tendieren, als symbolisches Kapital zu funktionieren. »Das symbolische Kapital [...] ist nicht eine besondere

Art Kapital, sondern das, was aus jeder Art von Kapital wird, das als Kapital, das heißt als [...] Kraft, Macht oder Fähigkeit zur Ausbeutung verkannt, also als legitim anerkannt wird« (bM: 311). Diese Kapitalsorten sind die »Einsätze«, um die es in den spezifischen Spielen sozialer Felder geht. Soziale Praxis innerhalb von »Feldern« ist, so Bourdieu, eine Auseinandersetzung um Kapital. »Das Objekt der Kämpfe, die im Feld stattfinden, ist das Monopol auf die für das betreffende Feld charakteristische legitime Gewalt [...], das heißt letzten Endes der Erhalt bzw. die Umwälzung der Verteilungsstruktur des spezifischen Kapitals« (Bourdieu 1980a: 108).

Dabei haben, wie Bourdieu betont, alle Akteure, die sich an diesem Spiel beteiligen, gewisse Grundinteressen gemein – alles, was die Existenz des Feldes selbst betrifft. Der Kampf um Kapital setzt die Übereinkunft der Antagonisten über das voraus, was das Feld selbst charakterisiert: das Spiel und seine konstitutiven Regeln. Dies führt dazu, dass die Spieler durch die bloße Beteiligung an den Kämpfen um Kapital zur Reproduktion des Spiels beitragen, weil nicht nur das Spiel, sondern auch der Glaube »an den Wert dessen, was in diesem Feld auf dem Spiel steht, je nach Feld mehr oder weniger vollständig« reproduziert wird (Bourdieu 1980a: 109). Dies muss die Spieler jedoch in Einzelfällen nicht daran hindern, eine Strategie mit dem Ziel zu wählen, die Regeln des Spiels ganz oder teilweise durch Strategien zu verändern, die dahingehend angelegt sind, die Kapitalsorten, auf denen die Macht ihrer Gegner beruht, zu entwerten und diejenige Kapitalsorte aufzuwerten, mit der sie selber besonders gut ausgestattet sind. Die Strategien der Spieler leitet sich aus den Spielregeln eines Feldes und den Positionen, die die Spieler dort einnehmen, ab. Weil sich Positionen durch Umfang und Struktur von Kapital definieren, hängen Strategien im Wesentlichen von der Kapitalausstattung ab sowie von der Wahrnehmung des Feldes seitens der einzelnen Spieler (Bourdieu/Wacquant 1992b: 132).

Mit der These, soziale Praxis im Allgemeinen sei als Kampf um verschiedene Kapitalsorten aufzufassen, setzt sich Bourdieu von der Wirtschaftstheorie ab, die – so Bourdieu – die Gesamtheit der gesellschaftlichen Austauschverhältnisse auf den bloßen Warentausch reduziert; damit erklärt die Wirtschaftstheorie implizit alle anderen Formen des sozialen Austausches zu nicht-ökonomischen, uneigennützigen Beziehungen (bMM: 50-51). Mit der Einführung von zusätzlichen Kapitalsorten neben ökonomischem Kapital möchte Bourdieu Praxisformen, die mit dem wirtschaftswissenschaftlichen Instrumentarium nicht zu beschreiben sind, als Handlungsformen analysieren, die sich für Bourdieu prinzipiell nicht von Handlungstypen im ökonomischen Feld unterscheiden. Damit kritisiert Bourdieu zugleich Theorien, die von einer Uneigennützigkeit symbolischer Praxisformen ausgehen.

»Kapital«, bemerkt Bourdieu, »ist akkumulierte Arbeit, entweder in Form von Material oder in verinnerlichter, »inkorporierter« Form« (bMM: 49). Ökonomisches Kapital, so Bourdieu, kann die Form reinen Vermögensbestandes in frei verfügbarer oder investierter Gestalt annehmen und lässt sich an der Höhe des Einkommens ablesen. Zwar begründet ökonomisches Kapital eine

»tendenzielle Dominanz des ökonomischen Feldes« (Bourdieu 1985: 11), doch bedeutet diese Dominanz keineswegs, dass alle anderen Kapitalsorten nur Ausdruck ökonomischen Kapitals sind. Kulturelles Kapital, so Bourdieu, kann in drei Formen auftreten: als verinnerlichtes, inkorporiertes Kapital, in Form dauerhafter Dispositionen; als objektivierter Zustand, in der Form kultureller Güter wie Bilder, Bücher oder Lexika; sowie als institutionalisiertes Kapital in Form von Bildungstiteln und anderen Anerkennung und Prestige vermittelnden Nachweisen formaler Bildung (*bMM*: 53-63). Als soziales Kapital bezeichnet Bourdieu »die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennung verbunden sind« (*bMM*: 63). Dabei hängt der Umfang des Sozialkapitals nicht nur von der Ausdehnung des Netzes von Beziehungen ab, sondern auch vom Sozialkapital, das diejenigen besitzen, mit denen man soziale Beziehungen eingeht. Schließlich nennt Bourdieu das symbolische Kapital, die Fähigkeit, das besessene Kapital und die sich daraus ableitenden Handlungsmöglichkeiten zu einem besonderen Lebensstil zu systematisieren und diesen gegenüber anderen Akteuren einzusetzen.

Den Zusammenhang zwischen Habitus, Feld und Kapital hat Bourdieu in folgender Formel systematisiert: [(Habitus) (Kapital)]+Feld=Praxis (*bFU*: 175). Soziales Handeln wird nicht allein durch den Habitus bestimmt; vielmehr leitet sich soziale Praxis ab aus dem Verhältnis zwischen den subjektiven Faktoren der inkorporierten Dispositionen sowie der Kapitalausstattung und den objektiven Verhältnissen, in denen sich der Akteur bewegt. Dieses Schema ist die Grundlage für Bourdieus Konzept einer »*allgemeinen Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis*«. Dabei geht es Bourdieu nicht um eine Übertragung ökonomischer Handlungsformen auf alle Formen sozialer Praxis, sondern um die Entwicklung eines Handlungsmodells, das sich vom ökonomischen Utilitarismus absetzt und zugleich den Warenaustausch lediglich als Spezialfall unter verschiedenen Formen von sozialem Austausch analysiert (*bMM*: 51).

Den Kern der Wissenschaft von der Ökonomie der Praxis stellt Bourdieus Konzept der Strategie dar. Routinisierte soziale Praxis ist für Bourdieu kein Ergebnis bewusster, rationaler Handlungsweise; an Stelle dieser Logik der Logik, die – so Bourdieu – der Praxis mehr abverlangt, als sie zu bieten hat (*bSI*: 157), setzt Bourdieu sein Konzept der praktischen Logik. Die Theorie der Praxis »will die Intentionalität ohne Intention erfassen, jene präreflexive, unterbewusste Beherrschung der sozialen Welt, die von den Akteuren durch ihr dauerhaftes Eintauchen in diese Welt erworben wird« (Wacquant 1992: 41). Der Habitus soll nicht nur eine Brücke schlagen zwischen »Subjektivismus« und »Objektivismus«, sondern auch zwischen Freiheit und Determiniertheit sowie Konditioniertheit und Kreativität. Der Habitus – so Bourdieu – steht mit seiner Eigenschaft, Dispositionen zu erzeugen, die stets in den historischen und sozialen Grenzen seiner eigenen Erzeugung liegen, der spontanen

Neuschöpfung genauso fern wie einer einfachen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen (*bSI*: 103).

Die Theorie rationaler Wahl postuliert für Bourdieu eine universale Rationalität, die allein daraufhin ausgerichtet ist, den ökonomischen Nutzen zu maximieren; die *Rational-Choice*-Theorie verallgemeinert für Bourdieu jene Form des Interesses, »die von der kapitalistischen Wirtschaftsform erzeugt und vorausgesetzt wird« und begeht somit den gleichen intellektualistischen Fehler wie der Strukturalismus, das Modell der Realität mit der Realität des Modells zu verwechseln (Bourdieu/Wacquant 1992b: 148-149). Zudem ignoriert die Theorie rationaler Wahl, so Bourdieu, durch ihre ausschließliche Berücksichtigung bewusster Ziel-Mittel-Abwägung von Akteuren die geschichtlich entstandenen unbewusst wirkenden Dispositionen, auf deren Grundlage soziale Praxis erst verständlich wird. Die weitgehend unbewussten, inkorporierten Denk- und Verhaltensschemata liefern dem Akteur die Anleitung für eine unbewusst regelhafte Praxis, die scheinbar genau abgestimmt ist auf die Bewältigung typischer, häufig auftauchender Situationen. Die Einführung verschiedener Kapitalsorten soll eine Analyse sozialer Praktiken außerhalb des ökonomischen Feldes möglich machen, in denen um Kapital gerungen wird. Dieser Kampf um Kapital wird jedoch, so Bourdieu, nicht als solcher erkannt. Eine Ökonomie der Praxisformen untersucht die Praxisformen, die zwar einen objektiv ökonomischen Charakter haben, aber als solche im gesellschaftlichen Leben nicht erkannt werden und darüber hinaus nicht erkennbar sind (*bMM*: 52). Die Logik der Praxis ist nicht identisch mit indigenen Diskursen; das Unsagbare kann nicht gesagt, nicht einmal bewusst *gedacht* werden. Noch der Diskurs unterliegt der praktischen Logik der unbewusst wirkenden Dispositionen.

3. Das konfliktreiche Spiel sozialer Integration

Soziale Integration in vormodernen Gesellschaften

Im Folgenden geht es mir darum, zu zeigen, wie Bourdieu auf der Grundlage seiner Ökonomie der Praxis soziale Integration erklärt. Gerade die Analyse von Austauschprozessen in vormodernen Gesellschaften – in erster Linie der Gabentausch – ist ein wichtiger Baustein für die Begründung einer allgemeinen Ökonomie der Praxis. Bourdieus expliziter Anschluss an die Arbeiten von Mauss und Lévi-Strauss über die Gabe ist nicht nur theoretisch kohärent – denn die Theorie der Praxis sucht phänomenologische wie strukturalistische Verkürzungen ethnologischer Analysemodelle zu überwinden –, sondern bewegt sich auch thematisch im Zentrum ethnologischer Reflexionen. Die Gabe ist für eine Ökonomie der Praxis, die selbst in scheinbar selbstlosen Aktivitäten noch ein unbewusst wirkendes Nutzenkalkül entdeckt, sowohl ein Testfall für Plausibilität als auch ein Ansatzpunkt für die Entwicklung eines Modells sozialer Integration in Gesellschaften, die traditionellerweise von der Ethno-

logie untersucht werden. In vormodernen Gesellschaften bildet der Gaben-tausch, so Marcel Mauss in seinem *Essai sur le don*, eine totale gesellschaftliche Tatsache, eine Verbindung des Ausdrucks religiöser, moralischer, rechtlicher sowie ökonomischer Institutionen. Das für Mauss zentrale Problem, warum in vielen Kulturen »Austausch und Verträge in Form von Geschenken statt[finden], die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden *müssen*« (Mauss 1924: 12), hat zwei Aspekte: »Welches ist der Grundsatz des Rechts und Interesses, der bewirkt, dass in den rückständigen oder archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk obligatorisch erwidert wird? Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, dass der Empfänger sie erwidert?« (Mauss 1924: 13; Hervorhebung weggelassen).

Mauss versucht diese Fragen im Rahmen eines vergleichenden universal-historischen Ansatzes zu beantworten. Er wertet nicht nur ethnologisches Material aus – neben dem *kula*-Ring analysiert er Austauschprozesse in Polynesien sowie den so genannten *potlatch* an der amerikanischen Nordwestküste –, sondern auch Material über das antike Rom, Germanien und das klassische Indien; schließlich analysiert er auch die Situation des zeitgenössischen Europas. Mauss stellt in seiner Einleitung zunächst fest, dass man in vergangenen Wirtschafts- und Rechtsordnungen so gut wie nie auf einen Handel im Sinne des einfachen Austauschs von Gütern oder Reichtümern trifft. Die Ausdifferenzierung eines ökonomischen oder auch rechtlichen Subsystems ist deshalb offensichtlich ein zentrales Kennzeichen allein moderner Gesellschaften. Die von Mauss untersuchten Handlungsformen bilden demgegenüber ein System totaler Leistungen, weil in ihnen religiöse, rechtliche, moralische sowie ökonomische Aspekte der Gesellschaft gewissermaßen ungeschieden sind und sich das Ganze der Gesellschaft mit und in der Gabe repräsentiert und reproduziert. Was sind nun die Kennzeichen des von Mauss analysierten Vorgangs? »Zunächst einmal sind es nicht Individuen, sondern Kollektive, die sich gegenseitig verpflichten, die austauschen und kontrahieren« (Mauss 1924: 15), also beispielsweise Familien oder Stämme. Darüber hinaus, so Mauss, handelt es sich bei den getauschten Dingen nicht nur um Dinge, die einen wirtschaftlichen Wert besitzen: »Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tanz, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist« (Mauss 1924: 16).

Ein drittes Kennzeichen der von Mauss analysierten Austauschformen ist deren Freiwilligkeit, obgleich die Geschenke und Gaben – so Mauss – eigentlich streng obligatorisch sind. Dem System totaler Leistungen liegen Mauss zufolge drei Verpflichtungen zu Grunde: das Geben, das Annehmen sowie das Erwidern der Gabe. Was Mauss bei der Gabe offensichtlich am meisten interessiert, ist nicht die Frage, warum überhaupt gegeben wird, sondern warum Gaben *erwidert* werden müssen. Die Begründung, die Mauss für die Existenz dieses Phänomens gegeben hat, ist selbst zum Gegenstand einer wissenschaft-

lichen Kontroverse geworden. Im Fall der Maori argumentiert Mauss, dass es der *hau* ist – der Geist der Sachen und besonders des Waldes und des darin lebenden Wildes (Mauss 1924: 24) –, der zu dem Ort seines Ursprungs, also hier: zum Eigentümer zurückkehren will. Daraus folgert Mauss, »dass im Maori-Recht die durch die Sache geschaffene Bindung eine Seelen-Bindung ist, denn die Sache selbst hat eine Seele, ist Seele. Woraus folgt, dass etwas geben soviel heißt, wie etwas von sich selbst geben« (Mauss 1924: 26).

Es ist logisch, so Mauss, dass man in einem solchen Ideensystem dem anderen zurückgeben muss, was tatsächlich ein Teil seiner Natur ist; denn etwas von jemanden anzunehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen, »von seiner Seele« (Mauss 1924: 27), anzunehmen. Natürlich behauptet Mauss nicht, dass einer Gabe *tatsächlich* ein Geist innewohnt; vielmehr sollte seine Erklärung sozialphänomenologisch interpretiert werden. Gerade die Frage, ob der Zwang, eine Gabe erwidern zu müssen, durch eine indigene Kosmologie erklärt werden kann, ist jedoch in Zweifel gezogen worden. Raymond Firth hat schon frühzeitig das Modell von Mauss zurückgewiesen; stattdessen sieht er die Existenz der Gabe in einem spezifischen Interesse grundiert, nämlich in der Angst vor Hexerei und möglichen sozialen Kosten beim Zusammenbrechen des Tausches (Firth 1929). Marshall Sahlins hingegen weist nicht nur die Interpretation von Mauss zurück, sondern auch die von Firth. Die Existenz des Zwangs, eine Gabe zu erwidern, liegt, so Sahlins, weder an einer indigenen Kosmologie, die im *hau* einen Geist sieht, der zu seinem Ursprungsort zurückkehren will, noch an der Angst vor Hexerei, sondern in einer spezifischen Moral der Maori: »We have to deal with a society in which freedom to gain at others' expense is not envisioned by the relations and forms of exchange« (Sahlins 1972: 162). Den *hau* der Dinge interpretiert Sahlins nicht als den Geist des Waldes, sondern als einen *materiellen Ertrag*, den man nicht behalten darf. Lévi-Strauss' Erklärung beruft sich natürlich weder auf Interessen noch auf die Existenz einer gesellschaftlichen Moral, geschweige denn auf eine indigene Kosmologie. Vielmehr sieht Lévi-Strauss nicht die den Gaben-tausch *scheinbar* definierenden Elemente des Gebens, Nehmens und Erwiderns als konstitutiv, sondern stellt das Tauschverhältnis *selbst* in den Mittelpunkt, das – so Lévi-Strauss – den ausgetauschten Dingen vorausgeht und deshalb von ihnen unabhängig ist. Gemäß des allgemeinen Modells des Strukturalismus sollen die unbewusst bleibenden Grundstrukturen des menschlichen Geistes erklären, warum auf die Gabe notwendigerweise eine Gegengabe folgt. Gabe wie Gegengabe reproduzieren dadurch die Grundstruktur sozialer Reziprozität (Lévi-Strauss 1950).

Deutlich wird an dieser Stelle, dass es zumindest zwei Ebenen der Auseinandersetzung gibt, die sich zuweilen gegenseitig durchdringen. Zum einen ist diese Debatte ethnographischer Natur und deshalb vielleicht eher ein Thema für Historiker und Ethnographen, die sich mit dieser Region beschäftigen. Zum anderen jedoch geht es um die Grundstrukturen sozialer Realität; und erst auf dieser Ebene gewinnt die Debatte um den *hau* ihre Bedeutung über die Ethnologie hinaus. Tatsächlich lässt sich Bourdieus Beitrag zu diesem

Thema als Versuch interpretieren, sowohl die phänomenologische Erklärung von Mauss als auch die strukturalistischen Modelle von Lévi-Strauss, aber auch die Interpretationen von Firth und Sahlins praxistheoretisch zu transzendieren. Bourdieu zufolge ist Lévi-Strauss' Modell wenig realistisch, denn eine Gegengabe kann (aus strategischen Gründen) auch ausbleiben. Bourdieu zufolge konzeptualisiert der Strukturalismus den Gabentausch als umkehrbaren Prozess, obwohl er von den Akteuren als »unumkehrbare und gerichtete Abfolgen relativ unvorhersehbarer Handlungen definiert« ist (bSI: 180). Bourdieu sieht im Gabentausch eine praktische Logik am Werk, die sich nicht auf die starren Reziprozitätsregeln des strukturalistischen Gabentauschmodells reduzieren lässt, dennoch aber Zwängen gehorcht, die jenseits der bewussten Erfahrung der beteiligten Akteure liegen. Strukturalismus und Mauss'sche Phänomenologie beachten für Bourdieu nicht, wie die Bedeutung des Gabentausches sich erst durch die Antwort konstituiert, die durch die Gabe erzeugt wird. Denn die Modelle von Lévi-Strauss und Mauss übersehen, so Bourdieu, zwei wichtige Faktoren der Gabe: zum einen die Zeitlichkeit des Gabentausches, zum anderen die Problematik einer identischen Gegengabe. Man kann, so Bourdieu, in fast jeder Gesellschaft beobachten, dass die Gegengabe, wenn sie nicht zur Beleidigung werden soll, zeitlich verschoben und verschieden von der ursprünglichen Gabe sein muss, weil die sofortige Rückgabe der Gabe einer Ablehnung gleichkommt; ebenso wenig ist der Gabentausch mit einer Leihgabe vergleichbar, die für Bourdieu darauf basiert, dass ein Vertrag die Rückgabe garantiert und damit Vorhersehbarkeit und Berechenbarkeit der Interaktion ermöglicht. Bourdieu folgert daraus, dass der Gabentausch nur dann funktioniert, »wenn die Wahrheit des objektiven Tauschmechanismus« individuell und kollektiv *verkannt* wird, die Wahrheit also, der die sofortige Rückgabe brutal den Schleier wegreißen würde, und außerdem die individuelle und kollektive Arbeit *verkannt* wird, die dafür aufgewendet wird« (bSI: 193).

Erst durch die Wahrnehmung der Zeitspanne zwischen Gabe und Gegengabe kann ein Tauschverhältnis, das stets Gefahr läuft, sich selbst und nach außen als umkehrbar, also als pflichtschuldig und eigennützig zugleich zu erscheinen, als unumkehrbar wahrgenommen werden (bSI: 193). Die Zeitlichkeit des Gabentausches verweist auf seine Strategisierung durch die Akteure, denn erst die Zeit ermöglicht es den Akteuren, ganz verschiedene Effekte durch dieselbe Aktion zu verschiedenen Zeitpunkten zu erzielen – der »gewünschte« Effekt ist die Vermehrung symbolischen Kapitals:

»Der großzügigen Handlung, der Gabe, die (anscheinend) eine Reihe von Tauschakten einleitet, liegt nicht die bewusste Absicht (ob berechnend oder nicht) eines einzelnen Individuums zu Grunde, sondern jene *Disposition* des Habitus, die Großzügigkeit, die, ohne es explizit und ausdrücklich darauf abgesehen zu haben, zur Erhaltung oder Vermehrung des symbolischen Kapitals tendiert« (bM: 248).

Die Verwendung der Zeit als strategische Ressource funktioniert nur, wenn diese Strategie durch die dem Gabentausch scheinbar intrinsische Form über-

deckt wird. Wären sich die Akteure über die dem Gabentausch zu Grunde liegenden Strategien bewusst, würde es, so Bourdieu, den Gabentausch gar nicht geben. Den Gabentausch hält Bourdieu für eines jener sozialen Spiele, die nur gespielt werden können, wenn die Spieler sich weigern, die objektive Wahrheit des Spiels zu erkennen. Strategien, die unmittelbar auf persönliche Gewinne ausgerichtet sind, etwa durch die Anhäufung symbolischen Kapitals durch eine Heirat, werden, so Bourdieu, durch eine Strategisierung zweiter Ordnung verstärkt und gleichzeitig verdeckt, indem sie darauf abzielen, den Anforderungen der offiziellen Regeln dem Scheine nach zu genügen. Dadurch erreicht der Akteur nicht nur seine Ziele, sondern steigert zugleich sein Ansehen, weil seine Handlungen scheinbar nichts anderem gedient haben als der Einhaltung von offiziell anerkannten Regeln der Gemeinschaft, in der sich der Akteur befindet. Diese Strategisierung zweiter Ordnung verwandelt, so Bourdieu, private Interessen in selbstlose kollektiv legitimierte Interessen, ohne dass dies den Akteuren bewusst wäre (*bSI*: 200-201).

In vormodernen Gesellschaften wie der von Bourdieu untersuchten Kabylei Algeriens nimmt der Gabentausch einen zentralen Stellenwert ein. Weil die kabyllische Gesellschaft noch keine objektiven Strukturen eines sozialen Feldes der Wirtschaft kennt, ist wirtschaftliche Praxis in die alltäglichen sozialen Beziehungen »eingebettet«. Doch Bourdieu setzt sich nicht nur gegen die »formalistische« Schule der Wirtschaftsethnologie ab, die das mikroökonomische Instrumentarium des *homo oeconomicus* auf alle Gesellschaften gleichermaßen übertragen will. Der von Bourdieu beschriebene »Einbettungsmechanismus« wirtschaftlicher Praxis weicht auch von Polanyis bekanntem Modell in signifikanter Weise ab (Polanyi 1944). Bourdieu glaubt, dass sowohl in vormodernen als auch in modernen Gesellschaften eine Ökonomie der Praxis zu beobachten ist, die sich in erster Linie im Institutionalisierungsgrad akkumulierbaren Kapitals unterscheidet. Die durch Kapitalbesitz im wahrsten Sinne des Wortes »erworbene« Macht muss durch eine systematische Verschleierung der Quellen dieser Macht intersubjektiv anerkannt werden. Die Gegenwartskritik Polanyis, der im »entbetteten« Markt einen fundamentalen Desintegrationsprozess moderner Gesellschaften walten sieht und ein wenig sehnsüchtig die von Ethnologen untersuchten Gesellschaften beschreibt, in der eine andere Logik sozialer Integration walten soll, ersetzt Bourdieu durch ein Modell, das in allen Gesellschaften systematische, den Reziprozitätsmechanismen intrinsische Formen symbolisch verkannter Herrschaftsformen zu erkennen glaubt.

Auch hinter dem Streben nach Ehre verbergen sich, so Bourdieu, materielle Interessen. Das kabyllische Prinzip der Ehre ist das Agens des Gabentausches; materielle und objektiv eigennützige Interessen verbergen sich hinter dem Schein von Uneigennützigkeit. Wer am effektivsten den symbolischen Eigennutz verschleiert, kann das meiste symbolische Kapital akkumulieren (*bSI*: 215). Die Verschleierung objektiver Eigennützigkeit wirtschaftlichen Handelns in der Kabylei hat die Konsequenz, dass der Charakter der Praxis des Gabentausches, von den Akteuren als uneigennützig zu erscheinen, tat-

sächlich jedoch objektiv eigennützig zu sein, dauerhaft reproduziert wird. Der Unterschied zwischen den Reproduktionsmechanismen vormoderner und moderner Gesellschaften ist, so Bourdieu, dass wirtschaftliche Macht in vormodernen Gesellschaften fast ausschließlich symbolische Macht ist, deren Wirksamkeit auf der Anerkennung durch die Akteure beruht. Anerkennungsmechanismen werden in vormodernen Gesellschaften nur in ihrer Elementarform ausgeübt, von Person zu Person (*bSI*: 230).

Persönliche Autorität kann, so Bourdieu, nicht durch offiziell verkündete und institutionell gewährleistete Übertragung abgesichert werden, sondern kann auf Dauer nur durch Handlungen gewährleistet werden, die sich nach den in der Gruppe anerkannten Werten richten (*bSI*: 236). In der Kabylei ist ›Reichtum‹ noch kein ökonomisches Kapital, sondern eine Akkumulation symbolischen Kapitals, eine intersubjektiv anerkannte Form von ›Ehre‹ und zugleich systematisch und intersubjektiv verkannte objektive Verfügungsgewalt. Und genauso wenig wie Herrschaftsweisen in vormodernen Gesellschaften eine institutionalisierte Anerkennung durch ökonomisches Kapital erhalten, werden, so Bourdieu, kulturelle Fähigkeiten in all ihren Formen zu kulturellem Kapital erst mit dem Aufkommen eines Bildungssystems, das Titel vergibt, mit denen die jeweilige Position in der Verteilungsstruktur des kulturellen Kapitals festgelegt wird. Die Auseinandersetzungen um symbolisches Kapital, die »hier wie anderswo untrennbarer Bestandteil der Bedingungen der Reproduktion von Gesellschaftsordnung und Produktionsapparat selbst sind« (*bSI*: 237), sind nur möglich, weil sie ungewollt verschleiert werden. Soziale Integration beruht im Wesentlichen auf diesem symbolischen Verschleierrungsmechanismus, weil ansonsten die verkannten Auseinandersetzungen offen ausgetragen würden und ungeahnte Konsequenzen für die Stabilität der kabyllischen Gesellschaft (und andere vergleichbare vormoderne Gesellschaften) hätten.

Soziale Integration in modernen Klassengesellschaften

Während sich die Verschleierung ökonomischen Eigennutzes in vorkapitalistischen Gesellschaften wie der Kabylei auf dem Boden der ökonomischen Aktivitäten abspielt, findet sie in modernen Klassengesellschaften ihre »Zuflucht« auf dem Gebiet von Kunst und Kultur (*bSI*: 245). Bourdieus Untersuchungen über die französische Gesellschaft stehen dennoch in bemerkenswerter Kontinuität zu seinen ethnologischen Untersuchungen der kabyllischen Gesellschaft, weil Bourdieu zeigen will, dass soziale Integrationsmechanismen in beiden Gesellschaftstypen bei allen sonstigen Unterschieden vergleichbare Muster aufweisen. Um dies nachzuweisen, ist Bourdieu dazu gezwungen, die so genannte Hochkultur mittels einer antikantianischen Ästhetik umzudeuten, der Analyse ›feiner Unterschiede‹ in Geschmacksurteilen und Lebensstilen einen empirischen, von allen normativen Bestimmungen befreiten Kulturbegriff zu Grunde zu legen sowie alltägliche Distinktionskämpfe auf dem Feld von Kunst, Geschmack und Konsum als verschleierte Kämpfe um symbolische

Macht auszuweisen, die in einer dialektischen Beziehung zu objektiven Verhältnissen institutionalisierter Macht stehen. Die Pointe des Unternehmens, die hier interessiert, ist, dass gerade die Verschleierung dieser Kämpfe um symbolische Macht und die Anerkennung bestehender Herrschaftsverhältnisse durch die Verkenning objektiver Machtstrukturen Voraussetzung sozialer Reproduktion und Integration sind. Damit soll nicht behauptet werden, für Bourdieu sei die Basis der Integration moderner Gesellschaften *allein* der Kulturkonsum. Vielmehr verlagert sich für Bourdieu »unter modernen Bedingungen ausdifferenzierter Felder [...] der Schwerpunkt symbolischer Machtausübung vom Gebiet der Wirtschaft auf das der Kultur« (Schwingel 1993: 124; Hervorhebung weggelassen).

Dabei hat Bourdieu das Problem zu lösen, auf welcher theoretischen Grundlage eine moderne Klassengesellschaft untersucht werden soll. Ist es im Kontext der kabyllischen Gesellschaft der Gegensatz zwischen Phänomenologie und Strukturalismus, den Bourdieu praxistheoretisch zu transzendieren sucht, ergibt sich bei der Analyse der französischen Klassengesellschaft der 1960er Jahre für Bourdieu ein neuer zu überwindender Gegensatz: die Klassen- bzw. Schichtungstheorien Karl Marx' und Max Webers. Während Marx Klassen an die Produktionssphäre ankoppelt, versteht Bourdieu unter Klassen soziale Gruppierungen, die sich nicht in erster Linie durch die Kontrolle von Produktionsfaktoren definieren. Bourdieu schließt, wie etwa Rogers Brubaker argumentiert, zumindest genauso sehr an das theoretische Instrumentarium Webers an wie an die Klassentheorie von Marx (Brubaker 1985: 101). Weber sieht, anders als Marx, keine Notwendigkeit, dass sich aus ökonomischen Lagen auch soziale Gemeinschaften und aus diesen wiederum politische Aktionsformen ergeben müssten und bezeichnet Klasse als ökonomische Gruppierung, als eine Mehrzahl von Menschen, die eine »spezifische ursächliche Komponente ihrer Lebenschancen gemeinsam« haben, welche sich lediglich durch ökonomische Güter- und Erwerbsinteressen unter den Bedingungen des Güter- oder Arbeitsmarktes definiert (Weber 1922: 531). Klassen sind damit letztlich Berufsgruppen, die die gleiche Ressourcenausstattung besitzen und miteinander um die Maximierung ihrer Ressourcen konkurrieren (Joppke 1986: 23). Weber stellt fest, dass sich »Klassen« [...] nach den Beziehungen zur Produktion und zum Erwerb der Güter, »Stände« nach den Prinzipien ihres Güterkonsums in Gestalt spezifischer Arten von »Lebensführung« gliedern (Weber 1922: 538).

Bourdieu betont dagegen, dass der Klassencharakter moderner Gesellschaften erst dann sichtbar wird, wenn ökonomische Ungleichheiten symbolisch übersetzt werden in soziale Klassifikationen und unterschiedliche Lebensstile. In den *Feinen Unterschieden* untersucht Bourdieu, wie im Rahmen eines symbolischen Klassifikationsprozesses aus sozio-ökonomischen Unterschieden soziokulturell ausdifferenzierte Lebensstile werden. Allerdings verfügen die von Bourdieu untersuchten Klassen über kein Klassenbewusstsein und sind deshalb auch keine politisch organisierten Gruppen. Klassen sind – so Bourdieu – Ensembles von Akteuren, die ähnliche Konditionen und des-

halb auch vergleichbare Konditionierungen aufweisen. Ähnliche Dispositionen haben auch ähnliche Praktiken sowie vergleichbare ideologische Positionen zur Folge; dies impliziert jedoch noch *nicht* ein geteiltes Klassenbewusstsein (Bourdieu 1985: 12).

Bourdieu verknüpft die bei Weber systematisch getrennten Begriffe Klasse und Stand, um die Marx'sche Einseitigkeit ökonomisch determinierter Klassenkämpfe zu überwinden. Sieht Weber in Klassenlage und ständischer Lage zwei unterschiedliche Gruppenbildungsprinzipien, die sich zwar empirisch überlappen können, jedoch keine systematische Verknüpfung aufweisen, konzeptualisiert Bourdieu Differenzierungsprozesse in modernen Klassengesellschaften als ständigen Klassifikations- und Distinktionsprozess, also nicht nur als ökonomischen, sondern als symbolischen Klassenkampf. Bourdieu bezeichnet symbolische Auseinandersetzungen deshalb – in Abgrenzung zu Marx – als »eine vergessene Dimension der Klassenkämpfe« (bFU: 755). Nicht nur die Verteilung von ökonomischem Kapital »steht auf dem Spiel«, sondern legitime Standards, »richtige« Werte und distinktive Lebensstile. Der Unterschied zwischen Stammesgesellschaften und modernen Klassengesellschaften ist, dass in jenen Herrschaft nur über permanente individuelle Strategien ausgeübt wird, weil die Voraussetzungen fehlen, Herrschaftsausübung institutionell zu vermitteln und damit auf Dauer zu stellen.

Bourdieu entwirft ein dreigliedriges Modell, um materielle wie symbolische Auseinandersetzungen gemeinsam analysieren zu können: erstens einen sozialen Raum objektiver sozialer Positionen; zweitens einen sozialen Raum distinktiver Lebensstile; drittens die Vermittlungsinstanz des Habitus, der objektive soziale Positionen und Lebensstile miteinander verknüpft. Die Konstruktion des sozialen Raums objektiver sozialer Positionen erfolgt gemäß der Kriterien Kapitalvolumen, Kapitalstruktur sowie soziale Laufbahn (bFU: 195-96). Der soziale Raum besteht aus Positionen, die sich relational zueinander definieren (bM: 172-173). Die Kategorie Kapitalvolumen bezeichnet dabei den Umfang an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital, das eine Klasse auszeichnet, die Kapitalstruktur das Verhältnis zwischen kulturellem und ökonomischem Kapital. Die soziale Laufbahn führt eine historische Komponente in das Modell ein: Bourdieu will durch ihre Analyse erfassen, ob sich die relative Position einer sozialen Klasse oder Fraktion im sozialen Raum in einem bestimmten Zeitraum verändert hat.

Auf der Grundlage der Kategorien Kapitalvolumen und Kapitalstruktur entwickelt Bourdieu das mehrdimensionale Modell des Raums der sozialen Lebenslagen (bFU: 211). Als Prinzip der »primären, die Hauptklassen der Lebensbedingungen konstituierenden Unterschiede« bezeichnet Bourdieu den Gesamtumfang des Kapitals »als Summe aller effektiv aufwendbaren Ressourcen und Machtpotentiale, also ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital« (bFU: 196). Auf der vertikalen Achse verortet Bourdieu drei Klassen, die sich durch ihren Gesamtumfang an Kapital unterscheiden. Auf der horizontalen Achse unterscheidet Bourdieu nach dem Prinzip der »sekundären Unterschiede« innerhalb der einzelnen Klassen zwischen Klassenfraktionen,

die sich durch ihren unterschiedlichen »Umfang der einzelnen Kapitalsorten innerhalb des Gesamtkapitals« unterscheiden (bFU: 197).

In welchem Zusammenhang steht für Bourdieu der Raum der sozialen Positionen mit dem Raum der Lebensstile? Tatsächlich sieht Bourdieu zwischen den objektiven Klassenpositionen, die durch die unterschiedliche Verteilung an Kapital charakterisiert sind, und den symbolischen Formen der Lebensstile systematische Wechselbeziehungen (bFU: 11). Diese Homologie des Raums der Lebensstile und des Raums der sozialen Positionen erklärt Bourdieu durch den Habitus, der durch die in ihm angelegten Klassifikations- und Handlungsschemata die Grundlage der distinktiven Lebensstile ist: Lebensstile sind damit »systematische Produkte des Habitus« (bFU: 281). Diese Schemata sind letztlich die Basis für den Geschmack, also für überindividuelle ästhetische Beurteilungskriterien. Im Rahmen dieser anti-kantianischen Ästhetik beruht Geschmack weder auf universalen oder transhistorischen Bewertungskategorien noch auf dem kontingenten Urteil des einzelnen Akteurs; Geschmack ist sozialstrukturell, also für den Fall Frankreichs letztlich klassenspezifisch verankert. Dabei definieren sich klassenspezifische Arten von Lebensführung relational, also durch ihre Unterschiede zu Lebensführungen jeweils anderer Klassen und Klassenfraktionen (bFU: 279). Entscheidend für den Geschmack im Besonderen und für die Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata des Habitus im Allgemeinen ist deren soziale Entstehung. Objektive Verhältnisse werden in klassenspezifische Dispositionen übersetzt, die als Klassifikations-schemata die Grundlage für wiederum klassenspezifische Wahrnehmungen der objektiven Realität sind:

»Insofern unterschiedliche Existenzbedingungen unterschiedliche Formen des Habitus hervorbringen, d.h. Systeme von Erzeugungsmustern, die kraft einfacher Übertragungen auf die unterschiedlichsten Bereiche der Praxis anwendbar sind, erweisen sich die von den jeweiligen Habitus erzeugten Praxisformen als systematische Konfigurationen von Eigenschaften und Merkmalen und darin als Ausdruck der Unterschiede, die, den Existenzbedingungen in Form von Systemen differenzieller Abstände eingegraben [...], als Lebensstile fungieren« (bFU: 278-279).

Dieses Verkennen der Realität bedeutet, dass die wahrgenommenen symbolischen Unterschiede, obgleich klassenspezifisch, als natürliche Unterschiede erscheinen (bSI: 249). Bourdieu zufolge gehört die Wahrnehmung der objektiven Verhältnisse zur Objektivität dieser Verhältnisse, da – letztlich kontingente – Klassenunterschiede als natürliche Verhältnisse erscheinen und dadurch die Reproduktion der bestehenden Ordnung gewährleistet ist; das »Verkennen wie Anerkennen einer auch in den Köpfen feststehenden Ordnung« (bFU: 281) ist untrennbar verknüpft mit der »Wahrheit der Klassenverhältnisse« (bSI: 249).

In den alltäglichen Distinktionsbeziehungen zeigt sich, wie Bourdieu betont, eine symbolische Macht, »die in der Lage ist, sich Anerkennung zu verschaffen; das heißt die in ihrer Wahrheit als Macht, als willkürliche Gewalt verkannt werden kann« (Bourdieu 1989a: 42). Die legitime Kultur einer Klas-

sengesellschaft versteht Bourdieu als ein Herrschaftsprodukt, »dazu bestimmt, Herrschaft auszudrücken und zu legitimieren« (bFU: 359). Mechanismen der Macht gibt es für Bourdieu also nicht nur im ökonomischen oder im politischen Feld. Vielmehr ist – so Bourdieu – der Konsum von Kulturgütern ein Beispiel *par excellence*, in dem sich die Mechanismen der symbolischen Macht zeigen. Aus Bourdieus Analyse geht nicht nur hervor, dass das kulturelle Kapital zwischen den Klassen ungleich verteilt ist, sondern dass diese ungleiche Verteilung an kulturellem Kapital eng verknüpft ist mit materiellen Ungleichheitsrelationen. In den Lebensstilen drückt sich, so Bourdieu, eine mit dem kulturellen Kapital verbundene symbolische Macht aus, die zur Anerkennung und Legitimierung objektiver Ungleichheitsrelationen beiträgt. Die Anerkennung symbolischer Macht impliziert eine praktische Rechtfertigung der bestehenden Ordnung, ohne auf einen »auf explizitem Nachdenken beruhenden Akt der freiwilligen Zustimmung« angewiesen zu sein (Bourdieu 1989b: 402). Im Allgemeinen besteht die Eigenwirkung symbolischer Macht darin, einer objektiven Macht eine Anerkennung zu verschaffen, indem sie die gesellschaftlichen Verhältnisse als natürliche »verklärt« und damit deren Kontingenz verschleiert.

Bourdieu lehnt damit natürlich das Modell der kommunikativen Rationalität von Jürgen Habermas ab, das davon ausgeht, dass gesellschaftliche Legitimationsprozesse auf expliziter diskursiver Aushandlung beruhen (Habermas 1981). Vielmehr wird eine Macht nur dann anerkannt, wenn es gelingt, die mit ihr verbundenen kulturellen Modelle als legitim erscheinen zu lassen. Symbolische Macht vollzieht sich dabei nicht auf einer im engeren Sinne physischen Ebene, »sondern auf der des Sinns und der Erkenntnis« (Bourdieu 1989a: 42). Da sich die Wahrnehmungskategorien im Wesentlichen aus der Inkorporierung der objektiven Strukturen des sozialen Raums ableiten, bringen sie die Akteure dazu, die soziale Welt so wie sie ist hinzunehmen, statt sich gegen sie aufzulehnen. Bourdieu stellt fest, dass die Kämpfe um Distinktionsgewinne selbst die Effekte ihrer eigenen Verschleierung mitproduzieren und damit zur Reproduktion der symbolischen und materiellen Abstände beitragen; zugleich sind sich die symbolischen Auseinandersetzungen selbst nicht bewusst.

In den symbolischen Auseinandersetzungen um die Aneignung der distinktiven Eigenschaften, die den verschiedenen Lebensstilen ein besonderes Profil verleihen, besonders aber in den Auseinandersetzungen um die Definition der Eigenschaften, deren Aneignung als wertvoll angesehen wird, sind die beherrschten Klassen lediglich als negative Kontrastfolie vertreten. In diesen symbolischen Auseinandersetzungen »um Sein und Schein« ist laut Bourdieu die durch die Logik der symbolischen Äußerung vermittelte Freiheit gegenüber der jeweiligen Soziallage entscheidend (bFU: 392). Das »Spiel mit der relativen Autonomie des Symbolischen« (bFU: 393) beherrschen nur die herrschenden Klassen zur Genüge, während die beherrschten Klassen gefangen sind in einer Ästhetik der Notwendigkeit, einem Primat der Funktion anstatt der Form, was auch daran liegt, dass ihnen viel weniger kulturelles Kapital zur Verfügung steht als den herrschenden Klassen.

Je größer die objektive Distanz gegenüber der Sphäre des Notwendigen wird, desto stärker wird der Lebensstil zu einer systematischen Konzeption einer allgemeinen Disposition des Zweckfreien und Interesselosen. Allerdings ist dies nur die Oberfläche von symbolischen Kämpfen um den legitimen Geschmack, deren eigentlicher Schauplatz die herrschende Klasse selbst ist (bFU: 395). Neben dem Geschmack der herrschenden Klasse am Zweckfreien, an der reinen Ästhetik, der völlig losgelöst scheint von materiellen Beschränkungen und Einflüssen, identifiziert Bourdieu bei den unteren Klassen einen Geschmack der Notwendigkeit, der determiniert ist durch die geringe Kapitalausstattung. Die materiellen Bedingungen, so Bourdieu, werden in der Form eines ›proletarischen‹ Habitus internalisiert, die dann zur Grundlage einer spezifisch ›proletarischen‹ Weltsicht werden, wodurch der Geschmack der Notwendigkeit nicht als direkte Konsequenz materieller Zwänge erscheint. Der Habitus der herrschenden Klasse und der Habitus der beherrschten Klasse stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander; klassenspezifische Lebensstile beziehen ihre Identität jeweils durch Abgrenzung zur anderen Geschmacks›kultur‹.

Insofern sich in modernen Klassengesellschaften Kämpfe um Macht nicht allein im ökonomischen Feld, sondern auch in Feldern des Konsums oder der Kunst abspielen, spielt Kultur nicht nur eine wichtige Rolle für die klassenspezifische Verteilung von Macht, sondern auch für soziale Integration. Auseinandersetzungen um symbolische Macht werden, wie in der kabyllischen Gesellschaft, nicht offen geführt, sondern verschleiert. Diese Verknennung von Lebensstilen als potentiellen Trägern und Instrumenten zur Aneignung symbolischer Macht ist zugleich die Grundlage der Anerkennung der Legitimität der bestehenden Klassenverhältnisse. Da Kultur in Form von distinktiven Lebensstilen in einer dialektischen Beziehung zu den materiellen Verhältnissen der Gesellschaft steht, vermittelt durch den klassenspezifischen Habitus, reproduzieren Lebensstile als Ausdruck klassen- und klassenfraktionenspezifischer Kapitalausstattung die objektiven Verhältnisse in doppelter Weise. Kämpfe um symbolisches Kapital reproduzieren nicht nur soziale Ungleichheit zwischen Klassen; diese symbolischen Reproduktionsmechanismen sozialer Ungleichheit werden auch systematisch verkannt und erhalten erst dadurch ihre Wirksamkeit.

4. Das ›overstructuralized concept of man‹

Bourdieu hat ein beeindruckendes Theoriegebäude errichtet, das verschiedene, scheinbar unvereinbare Elemente der soziologischen Theorien von Marx, Weber und Durkheim, der Sozialphänomenologie und des Strukturalismus – um nur einige Ansätze zu nennen – miteinander verbindet. Doch nicht nur genealogisch betritt Bourdieu Neuland in seiner Verknüpfung scheinbar sich widersprechender Ansätze. Auch theoriesystematisch verbindet er auf verblüffende Weise zwei Gegensätze der Sozialtheorie: eine sozialintegrative Perspektive,

die klären soll, wie sich gesellschaftliche Reproduktion vollzieht, sowie eine konflikttheoretische Perspektive, nach der die Sozialwelt in erster Linie ein ›Ort‹ des ›Kampfes‹ um Macht ist. Nicht nur aus empirischer, sondern auch aus systematischer Perspektive ist die Theorie der Praxis deshalb ein enormer Gewinn für die Sozial- und Kulturwissenschaften, weil es im Rahmen dieses Konzeptes möglich erscheint, vormals disparate Fragestellungen und Theoriesysteme miteinander zu verknüpfen. Wie auch die symbolische Ethnologie weist die Theorie der Praxis aber drei Schwächen auf, die direkte Folge des Handlungsmodells sind, das die Grundlage der Theorie der Praxis ist: (1) Die Theorie der Praxis vernachlässigt rationales Kalkül und ›selbstreflexive‹ Aspekte sozialer Praxis; (2) Die Theorie der Praxis greift auf zweifelhafte Annahmen kultureller Homogenität zurück; (3) Bourdieu entwirft ein einseitiges Bild der sozialen Welt, das den Konflikt in den Mittelpunkt rückt und Kultur als bedeutungs- und identitätsstiftende Entität unterschätzt.

Der Habitus und das ›overstructuralized concept of man‹

Das von Bourdieu entwickelte praxeologische Modell, das »sozialstrukturell beeinflusste und klassenspezifische Verhaltensformen mit der Vorstellung nutzenorientierter Strategien mühelos verbindet« (Müller 1992: 256), ist immer wieder als deterministisch kritisiert worden.¹ Wenn der Habitus das aus der Inkorporierung der objektiven Strukturen der Welt hervorgegangene, Strategien generierende Prinzip ist, das die Akteure in die Lage versetzt, sich unvorhergesehenen und ständig wechselnden Situationen zu stellen, wenn also die Improvisationen, die die Dispositionen regeln, selber wiederum von diesen Strukturen geregelt werden, scheint es keinen Handlungsspielraum für die Akteure zu geben (Jenkins 1982). Nick Crossley argumentiert dagegen, dass Jenkins' Kritik dem Bourdieu'schen Konzept nicht völlig gerecht wird. Es werde niemand bestreiten, dass alle Akteure hineingeboren würden in eine bereits vorstrukturierte Welt, die es ihnen überhaupt erst ermögliche, handlungsfähig zu sein (beispielsweise durch das Erlernen von Sprache). Darüber hinaus weise Bourdieu darauf hin, dass nicht nur die individuelle Handlungsfähigkeit durch übersubjektive Strukturen hergestellt, sondern letztere durch individuelle soziale Praxis erst produziert werde (Crossley 2001: 91). In diesem Produktionsprozess kann sich der Habitus offensichtlich wandeln. Tatsächlich betont Bourdieu zwar die »relative Geschlossenheit des für den Habitus konstitutiven Dispositionensystems«, doch gleichzeitig hält er den Habitus nicht für unveränderlich. Den meisten Menschen, so Bourdieu, ist es bestimmt, auf Umstände zu treffen, die in Einklang mit denjenigen Umständen stehen, die ihren Habitus ursprünglich geformt haben, also Erfahrungen zu machen, die wiederum ihre Dispositionen verstärken (Bourdieu/Wacquant 1992b: 168). Wie Bourdieu betont, ist die Theorie der Praxis in erster Linie darauf ausgerichtet, ge-

1 Alexander 1995; Bohman 1999; Jenkins 1982, 2002; King 2000; Miller 1989; Müller 1992; Noble/Watkins 2003; Schatzki 1987.

sellschaftliche Reproduktion zu erklären: »Wenn mir vorgeworfen wird, deterministisch oder fatalistisch zu sein, weil ich den Mechanismus der kulturellen Reproduktion nachzeichne, dann erscheint mir das ein wenig, wie wenn man Galilei vorhalten wollte, das Gesetz der Schwerkraft entdeckt zu haben« (bMM: 46).

Zudem warnt Bourdieu »vor der Verallgemeinerung des Modells des fast geschlossenen Kreislaufs einer fast perfekten Reproduktion«, weil auch Effekte der »Hysteresis« auftreten können, also Situationen, die sich von den früher inkorporierten Strukturen des Habitus so sehr unterscheiden, »dass die Akteure [...] sozusagen überholt werden und unzeitgemäß und unsinnig handeln« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 164). Der Habitus, so Bourdieu, operiert nur in Beziehung zu einem Feld; deshalb kann der gleiche Habitus in verschiedenen Feldern unterschiedliche soziale Praktiken generieren. Darüber hinaus kann der Habitus durch veränderte objektive Strukturen in fortlaufender sozialer Praxis transformiert werden. Schließlich ist der Habitus, so Bourdieu, zwar ein System von Grenzen, aber innerhalb dieser Grenzen ist er »durchaus erfinderisch, sind seine Reaktionen keineswegs immer schon im voraus bekannt« (bMM: 33). Egon Flaig glaubt deshalb, es lohne kaum mehr, sich mit dem »früher häufiger anzutreffenden Einwand gegen Bourdieu« auseinanderzusetzen, »sein Habitusbegriff öffne einem sozialen Determinismus alle Bahnen. Der Habitus ist situationell kreativ« (Flaig 2000: 379-380). Unter diesen Bedingungen erscheint die Determinismuskritik an Bourdieu unbegründet.

Und dennoch: Obgleich Bourdieu den Determinismusvorwurf zurückweist, glaube ich, dass er letztlich einem *overstructuralized concept of man* (Müller 1992: 348) verhaftet bleibt. Ein Grund dafür, den ich im Folgenden betrachten möchte, liegt in der eigenwilligen Rolle, die selbstreflexive und nutzenmaximierende Aspekte sozialer Praxis in Bourdieus Ansatz spielen.² Bekanntlich argumentiert Bourdieu gegen voluntaristische Theorien sozialen Handelns und betont, dass soziale Praxis nicht als Ergebnis bewusster mentaler Prozesse verstanden werden kann. Dies bedeutet nicht, dass es im Rahmen der Theorie der Praxis kein strategisches Handeln gibt – allerdings sind Strategien in Bourdieus Ansatz kein Ausdruck nutzenmaximierenden Handelns, sondern Verhaltensweisen auf der Grundlage habitueeller Dispositionen. In welcher Relation der Habitus zu bewusstem und selbstreflexivem Handeln steht, bleibt aber unklar. Bourdieus Konzept des Habitus scheint zunächst nahe zu legen, dass es solche Formen sozialer Praxis gar nicht gibt – dies geht insbesondere aus seiner wiederholt formulierten Kritik an Theorien rationaler Wahl hervor. Wenn Bourdieu Kritik an *Rational-Choice*-Theorien – also Ansätzen, die soziales Handeln *allein* als Ergebnis bewusster Strategien konzeptualisieren – auf diese Weise interpretiert wird, schüttet Bourdieu allerdings das Kind mit dem Bade aus. Dass es die von Bourdieu beschriebenen Formen

2 Ein weiterer Aspekt, der mit meiner Kritik eng zusammenhängt, ist der, dass Bourdieus Argumentation zeitweise den Anschein erweckt, es seien tatsächlich nicht die Akteure, die handeln, sondern der Habitus selbst (Crossley 2001: 94-96).

sozialer Praxis gibt, wird niemand bestreiten wollen; seine These, dass es weitgehend unbewusste Strategien gibt, die, um sozial wirksam zu sein, verschleiert werden müssen, ist sowohl kulturtheoretisch als auch empirisch weiterführend. Doch warum sollten scheinbar selbstlose Strategien (fast) immer *unbewusst* verschleiert werden? Warum sollte dies der Normalfall sozialer Praxis sein? Warum sollte es nicht *auch* bewusste Strategisierungen geben, also Handlungsweisen, die nicht auf die Dispositionen des Habitus zurückzuführen sind?

Tatsächlich argumentiert Bourdieu, dass es bewusstes, selbstreflexives Handeln geben *kann*. Das Konzept des Habitus – so Bourdieu – hat in erster Linie das Ziel, »daran zu gemahnen, dass es neben der ausdrücklichen Norm oder dem rationalen Kalkül noch andere Erzeugungsprinzipien von Praktiken gibt« (Bourdieu 1987: 99). In dieser Formulierung scheint der Habitus »nur« eine Form sozialer Praxis neben anderen zu sein. Doch natürlich hat der Habitus im Rahmen der Theorie der Praxis eine viel größere Bedeutung – seine Operationen sind der Normalfall sozialer Praxis. Immerhin scheinen sich die Akteure in bestimmten Situationen über ihre habituellen Dispositionen bewusst hinwegsetzen zu können: »Die vom Habitus suggerierten Orientierungen können mit strategischen Kosten-Nutzen-Rechnungen einhergehen, die die Operationen, die der Habitus nach seiner eigenen Logik vollzieht, tendenziell bewusst werden lassen« (Bourdieu/Wacquant 1992b: 165).

An einer anderen Stelle schreibt Bourdieu von einer intentionalen Verdopplung der habituellen Strategien durch bewusstes Handeln (bFU: 382). Mit anderen Worten: Selbstreflexivität und bewusstes Kalkül sind kein generierendes Prinzip sozialer Praxis, sondern machen allein die Operationen des Habitus bewusst. Selbst wenn man diese Aussagen Bourdieus nicht zu wörtlich interpretiert und zugesteht, dass Selbstreflexivität handlungsgenerierend sein *kann*, bleiben einige Fragen offen. Denn wie kommt es überhaupt zu »strategischen Kosten-Nutzen-Rechnungen«? Unter welchen Umständen kann sich der Akteur selbstreflexiv seines Habitus bewusst werden? Bourdieu argumentiert, dass es zu selbstreflexivem Handeln in erster Linie in Krisensituationen kommt, wenn die Homologie zwischen Habitus und Feld auseinander fällt (Bourdieu/Wacquant 1992b: 165-166; vgl. auch Adkins 2003: 27). Zudem kann der Wissenschaftler durch seine aufklärerische Praxis Reflexivität in der sozialen Welt fördern. Die Argumentation, es gebe kein bewusstes Denken und selbstreflexives Handeln in der Theorie der Praxis, wird der Argumentation Bourdieus also nicht gerecht.

Allerdings ist es zumindest erstaunlich, dass Bourdieu zunächst vehement gegen Theorien rationaler Wahl argumentiert, an einer entscheidenden Stelle seines Ansatzes – nämlich dem Moment des »Auseinanderfallens« von Habitus und Feld – dem Voluntarismus eine große Bedeutung für soziale Praxis einzuräumen scheint: »why, when it comes to social change, does Bourdieu tend to disembodify actors and understand action as a matter of thinking consciousness?« (Adkins 2003: 35) Darüber hinaus ist nicht einzusehen, warum in alltäglicher sozialer Praxis Selbstreflexivität keine Rolle spielen sollte. Bourdieu

unterschätzt die Bedeutung von bewusstem, nutzenmaximierendem Kalkül und selbstreflexiv fundierter sozialer Praxis in seiner Konzeption des Habitus. Dies ist übrigens auch erkennbar an Bourdieus Verständnis von Reflexivität, die der Wissenschaftler hat und die er in der sozialen Welt durch seine aufklärerische Praxis fördern kann. Bohman argumentiert, dass Reflexivität in der Theorie der Praxis in erster Linie eine Eigenschaft wissenschaftlicher Praxis ist und dadurch ein einseitiges Bild alltäglicher, routinierter sozialer Praxis gezeichnet wird: »reflexivity in the critical sense refers to a constitutive property of agency and thus of practical reason, and not to the self-referential, epistemological conditions of sociological theory. Reflexivity is not primarily an ›effect‹ of theory, as Bourdieu often argues, but a component of public, practical reason« (Bohman 1999: 136). Bourdieus Unterscheidung zwischen habitusbasierter sozialer Praxis und bewusster, selbstreflexiver und rationaler Kalkulation erscheint mir deshalb übertrieben (vgl. auch Crossley 2001: 97-98; Myles 2004).

Meine Kritik ist übrigens nicht deckungsgleich mit der Argumentation von Alexander (1995), der die These aufgestellt hat, dass sich bei Bourdieu zwei Handlungstheorien finden, die sich nicht in Einklang bringen lassen: »There is a theoretical contradiction [...] between two different versions of Bourdieu's practical action theory. One stresses the role of nonrational action and objectively constructed habitus, the other the role of rational motivation having an objective result« (Alexander 1995: 153). Alexander argumentiert hier gegen Bourdieus Strategie-Begriff. Für Alexander sind Strategien in der Theorie der Praxis unabhängig von den Operationen des Habitus: Bourdieu, so Alexander, steht vor dem Problem, dass seine Aussagen über die Strategisierung sozialer Praxis zunächst in einem Widerspruch zu seinem Konzept des Habitus stehen. Bourdieus Lösung sei die Entwicklung eines neuen Konzepts: der »unbewussten Strategie«. Diese Interpretation der Theorie der Praxis halte ich aber für unplausibel. Crossley merkt zu Alexanders Kritik folgendes an: »strategic rationality of action is always relative to specific fields [...] and the habitus is absolutely necessary in this context qua ›feel‹ for those fields« (Crossley 2001: 89). Die Überlegung, dass Strategien und der Habitus in der Theorie der Praxis konzeptionell miteinander verknüpft sind, hat Alexander zurückgewiesen (Alexander 1995: 156). Allerdings ist das Konzept der Strategie in meiner Interpretation ein integraler Bestandteil der Habitustheorie: Strategien sind ein notwendiges Element sozialer Praxis und werden vom Habitus erzeugt (vgl. auch Schwingel 1993: 51). Das eigentliche Problem der Theorie der Praxis, das hier interessiert, ist in meinen Augen, dass bewusstes Handeln und Selbstreflexivität nur in Ausnahmesituationen von Bedeutung für soziale Praxis sind.

Ist Bourdieus strikte Unterscheidung zwischen Habitus und rationalem Kalkül nur eine programmatische Bestimmung, oder hat sie sozialtheoretische Gründe? Ist eine Konzeptualisierung von selbstreflexiver, bewusster Strategisierung mit den Dispositionen des Habitus vereinbar, ohne die Theorie der Praxis entscheidend zu modifizieren? Mir scheint, Bourdieus Analyse des Ga-

bentaushes impliziert, dass dies nicht der Fall ist. Bourdieu stellt die These auf, dass der Gabentausch nur scheinbar uneigennützig, tatsächlich aber Ergebnis einer Strategisierung sozialer Praxis ist. Damit soziale Praxis vordergründig Prinzipien wie dem der Ehre genügt, muss die Strategisierung verschleiert werden; das die Kultur der Kabylei dominierende Prinzip der Ehre beruht auf einer strategischen Verdeckung von Strategien. Soziale Ordnung scheint genau auf diesem Prinzip der Verdeckung des eigentlichen Motors sozialer Praxis zu beruhen:

»this claim [die Verkennung der sozialen Realität] raises as many explanatory problems as it solves: it simply makes the cultural reproduction of domination inevitable. Either agents' reflection on their own conditions is structurally determined, or agents are inevitably duped by their culture into misrecognizing its culturally arbitrary and dominating character. In either case, the possibility of innovation and transformation becomes improbable and dependent on external social conditions« (Bohman 1999: 141).

Bourdieu argumentiert, dass es viele Praktiken gar nicht gäbe, wenn sie als durch Selbstinteresse motiviert wahrgenommen würden (Swartz 1997: 90). Dieses Modell sozialer Integration impliziert einen praxistheoretischen Determinismus: Selbstreflexives und intentionales Handeln darf nicht der Normalfall sozialer Praxis sein, da nur durch die Verschleierung der Strategisierung sozialer Praxis Reziprozitätsmechanismen, die zur sozialen Integration wesentlich beitragen, aufrecht erhalten werden können. Würde Bourdieu Selbstreflexivität als wichtige Kategorie sozialer Praxis in seinen Ansatz integrieren, müssten auch seine Aussagen über soziale Reproduktion überdacht werden. Ich stimme deshalb Schatzkis Einschätzung zu, dass sich im Rahmen der Theorie der Praxis bewusstes Denken als Handlungserklärung nicht konzeptualisieren lässt, ohne dabei der Theorie des Habitus zu widersprechen (Schatzki 1987: 315).

Kulturelle Homogenität

Neben der unbefriedigenden Rolle, die Selbstreflexivität in der Theorie der Praxis spielt, fällt auf, dass Bourdieu von Annahmen kultureller Homogenität ausgeht. Zunächst scheint dies zwar nicht zuzutreffen; zumindest ist der Ansatz Bourdieus nicht vergleichbar mit Clifford Geertz' »Kultur-als-Text«-Theorie. Bourdieu betont, dass zumindest die französische Gesellschaft der 1960er Jahre keineswegs kulturell homogen ist; vielmehr gibt es unterschiedliche, klassenspezifische Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsweisen, die durch einen jeweils anderen (klassenspezifischen) Habitus bereit gestellt werden. Die Welt wird in unterschiedlichen Klassen jeweils anders wahrgenommen; es gibt keinen die gesamte Gesellschaft überspannenden kulturellen Text. Darüber hinaus lässt sich soziale Praxis nicht analysieren als die simple *Anwendung* eines homogenen kulturellen Textes. Vielmehr gibt es – so Bourdieu – einen erheblichen Interpretationsspielraum für den Akteur in einzelnen

Situationen. Soziale Praxis entsteht erst durch das Zusammentreffen von Habitus und Feld – und da es eine Vielzahl unterschiedlicher sozialer Felder gibt, gibt es auch eine Vielzahl grundsätzlich unterschiedlicher Umgebungen, in denen der Habitus situativ kreativ ist. Damit scheint auch auf individueller Ebene die Möglichkeit der kreativen Umdeutung übersubjektiv geteilter Wissensordnungen gegeben. Sowohl auf der kollektiven Ebene – in Bourdieus Annahme unterschiedlicher sozialer Felder und Klassen – als auch auf der individuellen Ebene – in der Annahme, dass der Habitus keine konkreten Handlungen und Sinndeutungen vorgibt, sondern allein einen Möglichkeitshorizont von Handlungen und Deutungsmustern – scheint damit die Möglichkeit kultureller Vielschichtigkeit und Dynamik »eingebaut«.

Tatsächlich ist Bourdieus Theorie der Praxis aber eher daraufhin konzipiert, soziale Reproduktion zu erklären als sozialen und kulturellen Wandel. Das Problem ist, dass es zwar unterschiedliche kollektive Sinnmuster gibt, dass diese Sinnmuster aber normalerweise in sich homogen zu sein scheinen und vor allem in Abgrenzung voneinander reproduziert werden. Zwar gibt es auf der Grundlage von Bourdieus Ansatz in Frankreich keinen homogenen kulturellen Text, der für die gesamte Gesellschaft gleichermaßen weltgenerierend und handlungsleitend ist; allerdings sind die einzelnen Klassen kulturell in sich homogen. Die Dispositionen einzelner Akteure sind klassenspezifisch und innerhalb einer Klasse weitgehend gleichgerichtet. Nur vereinzelt untersucht Bourdieu den Fall der Überlagerung ursprünglich voneinander getrennter kollektiver kultureller Schemata, beispielsweise in seiner Analyse der Herausbildung des »neuen Kleinbürgertums«, das aus den Habitusformen der bürgerlichen Oberschicht sowie des älteren »Kleinbürgertums« hervorgegangen ist (bFU: 561-584).

Allerdings fehlt in Bourdieus Theorie der Praxis »eine *theoretische* Reflexion der Bedingungen kulturellen Wandels im Verhältnis zu denen kultureller Reproduktion« (Reckwitz 2000: 344). Reckwitz argumentiert, dass dies letztlich systematische Gründe hat. Bourdieu erscheint noch zu stark dem Strukturalismus verhaftet, weil er Kollektiven und Individuen jeweils *einen* symbolischen Code bzw. ein System an Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata zuordnet, anstatt von der Überlagerung unterschiedlicher Sinnsysteme sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene auszugehen. Anders als Lévi-Strauss konzeptualisiert Bourdieu den Habitus zwar nicht als eine universale Struktur des menschlichen Geistes; vielmehr ist der Habitus ein historisch spezifisches Dispositionssystem. Allerdings verlagert Bourdieu die Lévi-Strauss'sche Homogenitätsannahme, so Reckwitz, nur auf eine andere Ebene: Zwischen den Dispositionsordnungen unterschiedlicher Kollektive gibt es tiefgreifende kulturelle Differenzen; innerhalb einer Klasse sind die Dispositionen aber weitgehend homogen. Bourdieu verknüpft kollektiv geteilte kulturelle Schemata mit individuellen Habitusformen. Deshalb sind die Interpretationsfähigkeiten einzelner Akteure letztlich doch nur von untergeordneter Bedeutung, weil die Akteure in erster Linie Teil einer kulturell homogenen Klasse sind, deren Mitglieder über eine jeweils gleiche, inkorporierte

›Ressource‹ an Dispositionen verfügen. »Damit sind Sinn Grenzen mit den Grenzen zwischen ganzen ›Menschen‹ bzw. ›minds‹, und zwar sowohl auf der Ebene von Individuen als auch auf der von Kollektiven, identisch« (Reckwitz 2000: 344). Ich stimme Reckwitz zu, dass hier ein systematisches Hindernis zur Analyse kultureller Wandlungsprozesse besteht, da gerade die Überlagerung unterschiedlicher Sinnsysteme (auf übersubjektiver wie subjektiver Ebene) eine Quelle kultureller Dynamik sein kann.

Kultur als Arena der Kämpfe

Welche Überlegung liegt den Annahmen Bourdieus über Kultur, rationales Kalkül und Selbstreflexivität zu Grunde? Fundamental für Bourdieus Ansatz ist die zunächst an Hobbes erinnernde These, dass das soziale Leben ein *race of all against all* ist. Allerdings geht Bourdieu über Hobbes hinaus, denn dieser Kampf ist nicht nur eine Auseinandersetzung, in der es um das nackte Leben und persönliche Sicherheit geht, sondern um symbolische Vorteile (Dreyfus/Rabinow 1993). Wie Bourdieus Analyse des Gabentausches zeigt, ist den Menschen offensichtlich nicht bewusst, dass das soziale Leben ein ständiger Kampf um Kapital ist. In der Theorie der Praxis sind damit die Annahmen, dass voluntaristisches Handeln nur in Ausnahmefällen vorkommt und dass Kultur eine Arena des Kampfes ist (die darüber hinaus die Mechanismen und überhaupt die *Existenz* des Kampfes gleichsam mystifiziert) und nicht in erster Linie eine bedeutungstiftende Ressource sozialer Praxis, systematisch miteinander verknüpft. Als fundamental erweist sich Bourdieu – so Dreyfus und Rabinow – metaphysische Annahme, der Mensch sei in erster Linie ein Wesen, das um den eigenen Vorteil kämpft. Die wahre Natur des Menschen darf kein konstitutiver Bestandteil kollektiver Selbstbilder werden. An einer solchen Position prallt auch der *common sense* scheinbar wirkungslos ab, nach dem nicht *alle* Handlungen *allein* durch den Versuch motiviert sind, »to use the structure of the social field to increase symbolic capital« (Dreyfus/Rabinow 1993: 41).

Damit spielt Kultur in der Theorie der Praxis offensichtlich eine ganz andere Rolle als in der symbolischen Ethnologie von Clifford Geertz. Zunächst fällt auf, dass Bourdieu Schwierigkeiten hat, Phänomene klassenübergreifender Identitätsbildungsprozesse zu analysieren. Dass es Unterschiede in den Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata zwischen verschiedenen Klassen gibt, erscheint mir zwar plausibel (wenn man am Begriff der Klasse festhalten will). Allerdings ähneln Klassen in Bourdieus Modell kleinen Kulturen, denen eine klassenübergreifende Identitätsgrundlage zu fehlen scheint. Bourdieu räumt Phänomenen wie Nationalismus und Ethnizität einen erstaunlich geringen Raum in seiner Theorie ein, weil sie durch sein Modell klassenspezifischer Kulturen nicht erklärt werden können. Dagegen scheint die Theorie der Praxis auf den ersten Blick ein robustes Modell *klassenspezifischer* Identitätsbildungen anzubieten. Gerade dies ist aber von Axel Honneth bezweifelt worden, der zeigt, dass die mit dem Modell klassenspezifischer Wahrnehmungs-

und Klassifikationsschemata verbundene Theorie der ›Distinktion‹ eine bemerkenswerte Ambiguität aufweist. Zum einen – so Honneth – üben klassenspezifische Lebensstile und Geschmackseinstellungen instrumentelle Funktionen aus, weil die Akteure durch ihre Anpassung an ihre spezifische Klassenlage die strategisch angemessenen Handlungen ausführen, die zur Verbesserung ihrer sozialen Position beitragen. Zum anderen liege dem Begriff der Distinktion ein gruppenspezifisches Abgrenzungsbedürfnis zu Grunde; der Kampf um Distinktion sei zugleich ein Kampf um die Authentizität einer Lebensform. Während Kultur im ersten Fall nur das Ergebnis unbewusster Handlungsstrategien sei, der symbolische Ausdruck von gesellschaftlichen Kämpfen um Macht, sei Kultur im zweiten Fall Ausdruck kollektiver Identitäten, deren Existenz nicht alleine durch Distinktionsstrategien erklärt werden könne, die nur dazu dienten, die soziale Position zu verbessern. Die Versuche der Akteure, die jeweils eigenen Wertmaßstäbe als allgemein verbindliche auszuweisen, so Honneth, lässt sich in einem Modell, das Distinktion *allein* als symbolisches Ergebnis strategischen Kalküls begreift, nicht konzeptualisieren, da im Rahmen dieses Modells eine soziale Klasse die eigene Alltagskultur an die gesellschaftlich dominanten Lebensstile anzupassen versuche. Deshalb müsse Bourdieu einen Zusammenhang zwischen symbolischen Ausdrucksformen und kollektiver Identitätsbildung postulieren, um zu erklären, warum soziale Gruppen über längere Zeiträume an ihren Geschmacksvorstellungen und Lebensstilen festhalten. Diese Kategorie bleibe jedoch unbegriffen in einer Theorie, die alle sozialen Beziehungen als Kämpfe um Kapital betrachte (Honneth 1984: 177-179).

Honneths Kritik ist ihrerseits von Markus Schwingel kritisiert worden wegen ihrer Nähe zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (Schwingel 1993: 172). Tatsächlich unterscheidet Honneth einen ökonomischen Verteilungskampf als eine Auseinandersetzung zwischen allein auf ihren Nutzen bedachter Gegner von einem moralisch-praktischen Kampf als eine Auseinandersetzung, in der die jeweiligen Kontrahenten um die normative Zustimmung der anderen Seite ringen würden und die mit Kämpfen um Kapital nicht vergleichbar seien. Doch man muss den Annahmen von Habermas nicht folgen, um Honneths Kritik zuzustimmen, dass Bourdieu Prozesse kollektiver Identitätsbildung nur unzureichend berücksichtigt. Honneth geht es zumindest auch um Lebensstile als Ausdruck miteinander konkurrierender Kulturmodelle (Honneth 1984: 179), und diese Kritik an Bourdieu erscheint mir berechtigt: Im Rahmen der Theorie der Praxis spielt Kultur als bedeutungsstiftende Ressource nur eine untergeordnete Rolle. Für Bourdieu ist die Interpretationsfähigkeit der Akteure nur ein Nebenaspekt; die Erklärung sozialer Praxis ergibt sich für Bourdieu in erster Linie über die Einsicht in die Strategiefähigkeit der Akteure (Reckwitz 1997; LiPuma 1993; Dreyfus/Rabinow 1993). Dem *native point of view* müssen die tatsächlichen Mechanismen sozialer Praxis unbewusst bleiben, damit sich diese Mechanismen reproduzieren können. Zwar ist das bedeutungsstiftende Element von Kultur für Bourdieu damit von zentraler ›Bedeutung‹ für sein Modell sozialer Integration, weil nur

dadurch die ›Analytik der Kämpfe‹ (Schwingel) verschleiert werden kann. Allerdings besteht das bedeutungsstiftende Element von Kultur in erster Linie darin, die Grundkategorie sozialer Praxis – den Konflikt – zu verschleiern und nicht, dem Leben einen Sinn zu geben und identitätsbildend zu wirken, auch unabhängig von Distinktion und Konflikt.

