

Herrschaftsordnungen und symbolische Gewalt bei Pierre Bourdieu

»Ich denke, dass das Zentrum meiner Arbeit darin besteht, die Fundamente der symbolischen Formen von Herrschaft zu analysieren, die symbolische Gewalt kolonialen Typs, kultureller Herrschaft, der Männlichkeit, so viele Mächte, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie sich gewissermaßen von Struktur zu Struktur ausüben.«

(Bourdieu 2001b: 166)

Bourdieu versteht »die Theorie der Erkenntnis der sozialen Welt [als] eine elementare Dimension der politischen Theorie« (Bourdieu 2001a: 221). Überlegungen zum (Nicht-)Wissen durchziehen daher das gesamte Œuvre des französischen Soziologen.²⁴ Insbesondere seine Konzeption symbolischer Gewalt ist reich an Verweisen auf die Dimension des Epistemischen.²⁵ Bourdieu ortet symbolische Gewalt in Sprechweisen, Kommunikationsbeziehungen und Sprachsystemen (2005a, 2017), in der pädagogischen Theorie sowie im Bildungssystem (2001b, 2004; Bourdieu/Passeron 1971, 1973), in den akademischen Institutionen und Praktiken der Wissenschaft (1991, 1992a, 1996, 1998d), in Politik und Wirtschaft (1993, 2013), in der Kolonialherrschaft (Bourdieu 2000, 2010), im Geschlechterverhältnis (1997a, 1998b, 2012), in den klassenspezifischen Bemühungen um Distinktion und Imitation (1982) und damit auch in Hoch- und Alltagskultur.

Dass symbolische Gewalt gewissermaßen in jeder Ecke der von ihm analysierten sozialen Räume lauert, liegt jedoch nicht nur an der Vielfalt seiner Forschungsinteressen. Ihre über mehr als vier Jahrzehnte hinweg erfolgende konzeptionelle Schärfung verdankt sich vor allem seiner grundsätzlich herrschaftskritischen Forschungsperspektive. Nicht die Tatsache, dass und wie sich etwas verändert, erachtet Bourdieu als wissenschaftlich interessant und politisch relevant, sondern dass und warum herrschende Ordnungen der Ungleichheit auch in Zeiten des Wandels

24 Auf den Spuren des Epistemischen in Bourdieus Theorie symbolischer Gewalt habe ich zahlreiche französische Originaltexte durchgesehen. Zitate und Paraphrasierungen habe ich überwiegend auf Basis deutschsprachiger Übersetzungen vorgenommen, deren Titel zum Teil andere Bedeutungen als die Begriffe aus dem Originaltext nahelegen. Wo dies für Inhalt und Interpretation relevant ist, weise ich darauf hin.

25 In den letzten Jahren sind viele Textsammlungen vereinzelter Aufsätze (etwa zu Bildung, Sprache oder Staat) erschienen. Monografische Übersetzungen sind oft nicht identisch mit den Originalen, sondern bestehen teilweise aus anderen Kombinationen verschiedener Aufsätze und tragen daher andere Titel als die ursprünglichen Texte oder Sammlungen.

so veränderungsresistent sind. Zudem erstaunt ihn, dass es angesichts massiver Ungerechtigkeit nicht mehr Widerstand gegen diese Ordnungen gibt. Das Konzept symbolischer Gewalt bildet einen Baustein zur Erklärung dieser Tatsache. Die Frage nach der Beschaffenheit, Verteilung und Nutzung von Wissen ist darin von großer Bedeutung.

Es sind nicht die manifesten Auseinandersetzungen, an deren Bruchlinien er eine Theorie symbolischer Gewalt entwickelt, nicht die offensichtlich gewaltförmigen Ereignisse von Krieg und bewaffnetem Konflikt, an denen insbesondere die politikwissenschaftliche Friedens- und Konfliktforschung ihr Gewaltverständnis orientiert. Vielmehr geht es Bourdieu darum, die Gewaltförmigkeit jener beharrlichen herrschaftssichernden Ordnungen herauszuarbeiten, die in dieser Hinsicht unverdächtig, wenig konflikthaft und vor allem gewaltfrei erscheinen: Bildung, Kultur, Wissenschaft, Politik sowie zahlreiche alltägliche, individuelle Praktiken und gesellschaftliche Institutionen, in denen symbolische Gewalt über »Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata« (Bourdieu 2001a: 218) auf ebenso unspektakuläre wie wirksame Weise immer wieder wirksam wird.

Bourdieu zufolge sind diese Bereiche alles andere als konfliktfrei. Vielmehr sieht er sie als durchzogen von einer grundlegenden Konflikthaftigkeit der ungleichen Verteilung ökonomischen und kulturellen Kapitals seit der Etablierung des Bürgertums im 19. Jahrhundert (Swartz 1997: 136f.). Aus dieser ungleichen Verteilung resultiere soziale Ungleichheit sowie eine Fundamentalopposition zwischen einander notwendigerweise widersprechenden Interessen, die sich in allen Bereichen des Sozialen weiter ausdifferenziere und in Form unterschiedlicher Konflikte manifestiere (ebd.: 137). Vom Standpunkt derer aus betrachtet, die von ihr profitieren, fungiert symbolische Gewalt dementsprechend als Garant des zivilen Friedens in einer Struktur der Ungleichheit (Addi 2001: 950). Bourdieu zufolge dient sie jedoch bestenfalls zu deren temporärer Befriedung. Solange und gerade weil sie direkte physische Gewalt zu verhindern scheint, wird symbolische Gewalt im Allgemeinen erst gar nicht als Gewalt bezeichnet. Dieser dominanten Perspektive, die selbst Ausdruck symbolischer Gewalt und Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen ist, setzt Bourdieu sein theoretisches Konzept und seine empirischen Analysen symbolischer Gewalt entgegen.

Gerade weil er vor allem jener Gewalt einen Namen geben will, die im Symbolischen stattfindet, grenzt er sich von einem oberflächlichen Verständnis des Symbolischen, das direkte Formen von Gewalt unberücksichtigt lässt, deutlich ab. Und obwohl er in seiner theoretischen Konzeption symbolischer Gewalt die koloniale Dimension vernachlässigt, speist diese Dimension sein Konzept doch über seine frühe und intensive Auseinandersetzung mit dem von Frankreich kolonisierten Algerien, also in einer ganz offensichtlich gewaltdurchdrungenen Konstellation. Der Zusammenhang zwischen der symbolischen und der direkten physischen sowie strukturellen Gewalt des (französischen) Kolonialismus wird in seinen frü-

hen Schriften zu Krieg und Revolution in Algerien durchaus benannt (Bourdieu 2010), findet jedoch interessanterweise nur am Rande Eingang in seine späteren konzeptionellen Überlegungen zu symbolischer Gewalt.²⁶ Darin bildet die Frage nach Klassenverhältnissen die zentrale Achse, der jene nach Rassismus und Geschlechterverhältnissen deutlich nachgeordnet und die vor allem in keinen systemischen Zusammenhang miteinander oder mit dem staatlichen Gewaltmonopol gestellt werden.

In der Bourdieu-Rezeption wird seine Analyse des und Kritik am Kolonialismus erst seit seinem Tod (2002) diskutiert (Go 2013; Puwar 2009; Schultheis 2004, 2007; Steinrücke 2004), eine umfassende, von Tassadit Yacine herausgegebene Aufsatzsammlung mit dem Titel *Algerische Skizzen* erschien 2010 (Bourdieu 2010).²⁷ Eine Rekonzeptionierung von Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt im Verhältnis zu direkter physischer und anderer Gewalt ist bislang noch nicht erfolgt.²⁸ Angesichts der umfangreichen Rezeption des Bourdieu'schen Werks ist es ebenso erstaunlich wie für den Eurozentrismus hegemonialer Wissenschaften in der kolonialen Moderne bezeichnend, dass die Verwobenheit zwischen der einstigen Kolonialmacht Frankreich und seiner sich im Unabhängigkeitskrieg befindenden Kolonie kaum thematisiert wird. Damit erscheinen Bourdieus Untersuchungsfelder symbolischer Gewalt dies- und jenseits des Mittelmeers nicht nur bei ihm selbst unverbunden.

Wenn ein Zusammenhang zwischen Bourdieus frühen anthropologischen Studien und seinem soziologischen Hauptwerk festgestellt wird, so erfolgt dies oft über eine biografische Skizzierung seines bemerkenswerten akademischen Werdegangs (Rapini 2016; Schultheis 2007). Dieser hat den begabten und ehrgeizigen Schüler aus sogenannten einfachen Verhältnissen in der französischen Provinz nicht nur in die prestigereichen Eliteschmieden der Metropole Paris geführt, sondern im Rahmen seines Militärdienstes während des Algerienkrieges Mitte der 1950er Jahre auch in entlegene Bergdörfer der französischen Kolonie. Dort hat sich der angehende Philosoph autodidaktisch zum Ethnologen entwickelt, was für sein späteres soziologisches Werk von grundlegender Bedeutung sein sollte. Mitten im

26 Übersichten über zahlreiche verstreut veröffentlichte kürzere Texte, Reden und Interviews zu dieser Thematik findet man etwa bei Go (2013), Steinrücke (2004) und Schultheis (2004), einen gesammelten Abdruck zentraler Texte in Bourdieus *Algerische[n] Skizzen* (2010), die Tassadit Yacine herausgegeben hat.

27 Die französische Erstausgabe erschien 2008.

28 Betreffend die umfangreiche Sekundärliteratur zu symbolischer Gewalt im Speziellen und zum Werk Bourdieus im Allgemeinen beziehe ich mich vorrangig auf die jeweiligen deutschsprachigen Debatten. Das für die internationale Debatte konzipierte und umfangreiche *Oxford Handbook of Pierre Bourdieu* (Medvetz/Sallaz 2018) enthält keinen Eintrag zu symbolischer Gewalt, und auch in den überwiegend englischsprachigen postkolonialen Relektüren Bourdieus (Puwar 2009; Go 2013; Rapini 2016) spielt das Konzept nur eine nachgeordnete Rolle.

Unabhängigkeitskrieg gegen die Kolonialmacht Frankreich wurde Bourdieu ausge- rechnet in die Kolonie versetzt, nachdem er sich kritisch zur Überseepolitik seines Landes geäußert hatte (Goodman/Silverstein 2009b: 8; Schultheis 2008: 27).

Mehrere Autor_innen thematisieren, wie prägend dieser Aufenthalt im von Frankreich kolonisierten Algerien der späten 1950er Jahre für Bourdieus Werk gewesen sei: eine »Initiationsreise in ein soziologisches Laboratorium« (Schultheis 2004: 17), der Ort der »Entstehung einer singulären Ethnosoziologie« (Yacine 2010: 24) oder gar eine Art Keimzelle für eine spätere postkoloniale Soziologie, wie Julian Go (2013: 51) argumentiert. Franz Schultheis sieht darin den Ausgangspunkt für Bourdieus lebenslange Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Situationen voller Widersprüche und (nicht nur symbolischer) Gewalt, »für die das koloniale Syndrom eine ganze Vielfalt an prototypischen, ja geradezu idealtypischen Vorlagen« (Schultheis 2008: 26) geboten habe. Als politisches und damit auch theoretisches Problem verschwindet die koloniale Frage im Laufe der Jahrzehnte jedoch zwischen den unzähligen von Bourdieu verfassten Zeilen. In *Die männliche Herrschaft* (Bourdieu 1990), einem seiner bekanntesten Werke, greift er hingegen auf diskussionswürdige Weise ausdrücklich auf dieses ›Kapital‹ zurück.

Bourdieu hat in Algerien zwar überwiegend wissenschaftlich gearbeitet, war zugleich als Soldat jedoch auch in seiner vermeintlich zivilen Funktion ›hinter der Frontlinie‹ Teil des Kolonialregimes. Danach gehörte er als Assistent an der Universität von Algier der zivilen kolonialen Elite an, zu der zahlreiche Intellektuelle seiner Zeit zählten (Puwar 2010: 184).²⁹ Angesichts dieser Komplizenschaft unterstreicht Schultheis, wie sehr Bourdieu mit der von ihm beforschten algerischen Landbevölkerung solidarisch gewesen sei (Schultheis 2007: 27ff.). Das betont auch Bourdieu selbst (2002: 45ff.) und sein Leben lang hat er von Frankreich aus mit algerischen Kolleg_innen zusammengearbeitet (Puwar 2009: 374). Dennoch bleibt dieser Umstand rückblickend einer der großen Widersprüche in seinem Leben und Werk. Während ich das Bemühen Bourdieus um einen persönlichen, wissenschaftlichen und politischen »Ausweg aus dem Dilemma der kolonialen Konstellation« (Schultheis 2004: 18) keineswegs bezweifle, mache ich die politische und epistemische Relevanz dieser spezifischen Situation in Anlehnung an post- und dekoloniale Relektüren Bourdieus (Go 2013; Goodman/Silverstein 2009a; Puwar 2009) zum Ausgangspunkt für die Darstellung und Analyse seines Konzepts symbolischer Gewalt.

29 Eine detaillierte Beschreibung der Universität Algier als von ihm so genannte Inkarnation des kolonialen Systems, in der rechte Seilschaften orientalistische und reaktionäre Wissenschaften betrieben und für ihre Interessen Politik gemacht haben, während Linke oder Librale auf eine anschließende Karriere in Paris hofften, liefert Yacine in der Einleitung zur von ihm herausgegebenen Sammlung von Bourdieus *Algerische[n] Skizzen* (2010). Bourdieus Lehre, Forschung und politisches Engagement gegen den Kolonialismus riefen in diesem Umfeld Widerstand hervor. Nach zunehmenden Bedrohungen verließ er Algier 1959.

Bevor ich dieses entlang meines Interesses an epistemischer Gewalt anhand ausgewählter Primärtexte diskutiere, ist es nützlich, einige Eckpunkte von Bourdieus Konzeption symbolischer Gewalt in Erinnerung zu rufen.³⁰ Der Begriff bezeichnet keines der Hauptwerke Bourdieus, in seinem autobiografischen »soziologische[n] Selbstversuch« (Bourdieu 2002) taucht er nicht prominenter auf als andere Konzepte, auch der Bedeutungsgehalt symbolischer Gewalt verschiebt sich je nach Untersuchungsfeld immer wieder. Dennoch sprechen Bourdieu-Kenner_innen davon, dass es sich dabei um eines seiner am längsten weiterentwickelten und zentralen Konzepte handle. Es hat sich – ähnlich wie Galtungs Konzept struktureller Gewalt – längst über disziplinäre Grenzen und über das akademische Feld hinaus verselbständigt, auch wenn der Begriff zumeist nicht im komplexen Verständnis des Autors verwendet wird. Insbesondere seine substanzialle Verbindung zum Materiellen – und damit auch zu direkter physischer Gewalt – wird oft zugunsten eines diffusen Verständnisses des Symbolischen oder des Kulturellen gekappt.

Die vermeintliche Widersinnigkeit des Begriffs steht für Bourdieus Anliegen, die wissenschaftliche Trennlinie zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Akteur_in und Struktur, Materiellem und Symbolischem, Empirie und Theorie in einem dialektischen Forschungsprozess in eine »nicht-cartesianische Ontologie« (Wacquant 1996: 19) zu überführen, die sich weigert, die genannten Unterscheidungen als dichotome anzuerkennen. In einer auf diese Weise verstandenen sozialen Praxeologie bezeichnen ›das Symbolische/Abstrakte‹ auf der einen und ›die Gewalt/das Konkrete‹ auf der anderen Seite keine Gegensätze. Vielmehr, so Loïc Wacquant, erleichtere dieser Blick die Analyse der »Korrespondenz zwischen kognitiven und sozialen Strukturen« (ebd.: 31), die auch politische Funktionen der Herrschaftssicherung erfüllen würden (ebd.: 32ff.).

Unter anderem in den *Meditationen* (2001a)³¹ führt Bourdieu aus, was er unter symbolischer Gewalt versteht:

»Die symbolische Gewalt ist ein Zwang, der ohne die Zustimmung nicht zustande kommt, die der Beherrschte dem Herrschenden (und also der Herrschaft) nicht verweigern kann, wenn er zur Reflexion über ihn und über sich oder besser: zur Reflexion seiner Beziehung zu ihm nur über Erkenntnisinstrumente verfügt, die er mit ihm gemein hat und die, da sie nichts anderes als die einverlebte Form der Struktur der Herrschaftsbeziehung sind, diese Beziehung als natürliche erscheinen lassen; oder anders gesagt, wenn die Schemata, über die er sich wahrnimmt und bewertet oder über die er die Herrschenden wahrnimmt und bewertet [...]«

30 Gerade wenn es um eine knappe Erklärung zentraler Begriffe Bourdieus geht, ist Sekundärliteratur oft besser verständlich als Bourdieu oft umständliche Formulierungen es sind, weshalb ich hier auf nützliche Verdichtungen aus der deutschsprachigen Rezeption zurückgreife.

31 Auf Französisch ist der Text *Méditations pascaliennes* erstmals 1997 erschienen.

das Produkt der Einverleibung von somit zur eigenen Natur werdenden Klassifizierungen sind, deren Produkt sein soziales Sein ist.« (ebd.: 218)

Wissen und Herrschaft sind bei Bourdieu über symbolische Gewalt eng miteinander verbunden. Das Epistemische ist hier keine Abstraktion, sondern Träger dieser zutiefst verinnerlichten und zugleich mit den äußeren Verhältnissen korrespondierenden Gewalt. Symbolische Systeme – etwa Sprache, Bildung oder Kultur – erfüllen in diesem Zusammenhang drei Funktionen, indem sie beständig Kognition, Kommunikation und, vor allem, soziale Differenzierung herstellen (Swartz 1997: 83). Um ihre »Aufgabe als Medium gesellschaftlicher Herrschaft« (Peter 2004: 50) erfüllen zu können, vollziehe symbolische Gewalt eine Mutation vom Mechanismus der Unterdrückung zu einer Kraft unangezweifelter Geltung und Legitimität, was Bourdieu selbst als »soziale Alchemie« (Bourdieu 2004: 57f.) oder »performative Magie« (Bourdieu 2005: 100) bezeichnet. Symbolische Gewalt macht die herrschende Ordnung und deren Praktiken selbstverständlich und ihren eigenen Anteil an deren Aufrechterhaltung unsichtbar.

Die Resilienz von solcherart stabilisierten Herrschaftsverhältnissen gegenüber substanzialer Infragestellung und Veränderung entsteht in einer dreifachen epistemischen Dynamik, auf der diese Herrschaftsverhältnisse basieren: Grundvoraussetzung für die Existenz und Wirksamkeit symbolischer Gewalt sei das *Erkennen* (Peter 2011: 18) im Sinne einer ›richtigen‹ Deutung von Zeichen, Worten, Gesten, Situationen oder Symbolen. Zweitens bedürfe es der weitgehenden *Anerkennung* der Prinzipien der betreffenden Herrschaft, also der Akzeptanz, Verinnerlichung, Duldung oder gar Mystifizierung von Legitimität (ebd.). Diese gehe zugleich drittens mit der *Verkennung* der Willkür ihrer Grundlagen einher (Rehbein 2006: 190), indem diese internalisiert oder inkorporiert und damit natürlich und selbstverständlich gemacht würden (Peter 2011: 18).³² An diesem Prozess seien Herrschende wie auch Beherrschte beteiligt, was beide in ein Machtverhältnis zueinander setze, das zugleich eine Machtbeziehung sei (Schmidt 2009: 233), die ihrerseits nicht starr, sondern ständig in Bewegung sei.

Eine hilfreiche Abgrenzung verwandter Termini nehmen Robert Schmidt und Volker Woltersdorff (2008: 8) vor. Praktische Vollzüge benennen sie als Bourdieus Verständnis symbolischer *Gewalt*, mit symbolischer *Macht* sei die Möglichkeit zu ihrer Ausübung gemeint, und symbolische *Herrschaft* beinhalte die Verstetigung dieser Möglichkeit durch den Prozess des Verkennens und Anerkennens (ebd.). Gewalt, Macht und Herrschaft sind also durchaus keine Synonyme, auch wenn Bourdieu die drei Begriffe bisweilen wechselseitig verwendet oder sie einander

32 Der französische Begriff *reconnâtre* impliziert alle drei Bedeutungen – erkennen, anerkennen und auch verkennen im Sinne der oben beschriebenen Akzeptanz (Rehbein 2006: 190).

in nicht immer ganz präzisen Übersetzungen überlappen. Wesentlich für symbolische Macht sei, dass ihre Ressourcen in der Verfügbarkeit von symbolischem Kapital begründet lägen (Peter 2004: 52ff.), das wiederum nicht per se existiere, sondern eine Art Mehrwert aus ökonomischem, kulturellem oder sozialem Kapital darstelle. Nicht direkt mit Hilfe dieser drei Kapitalsorten, sondern erst über den Umweg des daraus generierten symbolischen Kapitals könne der Abstand zu anderen gesellschaftlichen Akteur_innen hergestellt werden (Peter 2011: 19f.). Darüber hinaus würden in diesem Prozess jene Klassifikationssysteme erzeugt, die diesen Abstand sicherstellten, indem sie soziale Chancen und Klassenpositionen festlegten und deren Legitimität erzeugten (Peter 2004: 54) – nicht zuletzt über Praktiken symbolischer Gewalt.

»Der Kampf der und um Klassifikationen ist eine grundlegende Dimension des Klassenkampfes« (Bourdieu 1992c: 153), wie Bourdieu es formuliert. Durch das dabei generierte symbolische Kapital, das aus der Umwandlung eines Machtverhältnisses in ein Sinnverhältnis resultiere (Rehbein 2006: 192), finde eine Verdoppelung der Wirklichkeit statt – denn objektive Machtbeziehungen, so Bourdieu, reproduzieren sich in den symbolischen (Bourdieu 1992c: 149):

»Jede Macht zu symbolischer Gewalt, d.h. jede Macht, der es gelingt, Bedeutungen durchzusetzen und sie als legitim durchzusetzen, indem sie die Kräfteverhältnisse verschleiert, die ihrer Kraft zugrunde liegen, fügt diesen Kräfteverhältnissen ihre eigene, d.h. eigentlich symbolische Kraft hinzu.« (Bourdieu/Passeron 1973: 12)³³

Auf diese Weise sichert symbolische Gewalt Herrschaft ab. Dass ihre Mechanismen so schwer zu durchschauen sind, liegt nicht nur an ihrer Ontologisierung und Somatisierung. Bourdieu betont auch, dass symbolische Gewalt keine einheitliche Erscheinungsweise habe, sich stets an sich verändernde soziale Verhältnisse anpasse und ihre Codes entsprechend ausdifferenziere (Bourdieu 2005: 69ff.). Sowohl die Möglichkeitsbedingungen zur Ausübung symbolischer Macht als auch die in Form symbolischer Herrschaft erfolgenden Verstetigungen von Praktiken symbolischer Gewalt hängen Bourdieu zufolge wesentlich vom Faktor der Zustimmung ab, die nicht nur auf bewusstem Wege erfolgt. Wirkungsvoller in Bezug auf das reibungslose Funktionieren von Herrschaft sei die präreflexive Übereinstimmung zwischen Herrschenden und Beherrschten in einer über den Habitus somatisierten Sozialbeziehung (Bourdieu 2001a: 228).

Im Folgenden nähere ich mich dem Konzept symbolischer Gewalt auf Basis meines Erkenntnisinteresses an der Dimension des Epistemischen. Dazu thematisiere ich drei Bereiche, entlang derer ich das Spannungsverhältnis zwischen Bourdieus früher ethnologischer Perspektive auf Algerien und seiner späteren sozio-

³³ Hervorhebungen im Original aufgehoben.

logischen Theoriebildung am Beispiel Frankreich als »geteilte Geschichte« (Conrad/Randeria 2002) beschreibe. In Verbindung mit seinen Studien zur sozialen Dimension von Sprache, deren symbolischer Gewalt er überwiegend in Frankreich nachgeht (Bourdieu 2005, 2017), erörtere ich den Aspekt der vor allem in Algerien untersuchten nicht-sprachlichen Verkörperung männlicher Herrschaft (Bourdieu 1997a, 1998b, 2012). Für diese Auseinandersetzung mit symbolischer Gewalt in Sprache und Körpersprache ist das Konzept des Habitus zentral, in dessen unbewusstem Anteil eine wichtige Dimension des Epistemischen festgemacht werden kann. Als zweiten Themenkomplex diskutiere ich das sozial undurchlässige Bildungssystem Frankreichs, dem er sich in zahlreichen Studien gewidmet hat (Bourdieu 2004; Bourdieu/Passeron 1970, 1971, 1973). In Hinblick auf die epistemische Dimension symbolischer Gewalt in Bildung und Wissen(schaft) ist die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Kapitalsorten von besonderer Relevanz. Drittens gehe ich der epistemischen Dimension symbolischer Gewalt auf Ebene des Staates nach, der bei Bourdieu erst spät in den Vordergrund rückt und mit der Entwicklung seines Feld-Konzepts eng verbunden ist (Bourdieu 1992c, 1998c, 2004, 2014). Hierbei fällt auf, dass die in Algerien gewonnenen Erkenntnisse für seine frühen staatstheoretischen Aussagen ebenso wie für die ersten Konturen seines Konzepts symbolischer Gewalt zentral sind, wohingegen sie aus seinem Spätwerk über den Staat und auch aus späteren Beschreibungen symbolischer Gewalt vollständig verschwinden.

Sprache und Verkörperung zwischen Metropole und Kolonie

In der Auseinandersetzung mit symbolischer Gewalt wird Sprache als ihre bedeutendste Dimension (Rehbein 2006: 194) und als ihr wichtigstes Medium (Schmidt/Woltersdorff 2008: 13) bezeichnet. »Spricht man von *der Sprache*, ohne sie näher zu bestimmen«, so Bourdieu, »meint man damit unausgesprochen die offizielle Sprache, die innerhalb der territorialen Grenzen dieser Einheit als einzige legitime gilt« (Bourdieu 2017: 7).³⁴ Für Bourdieu ist diese Einheit Frankreich³⁵ – eine Nation, die als Verkörperung der politischen und epistemischen Ideale von Aufklärung, Zivilisation sowie der Überwindung von Zwang und Gewalt gilt. Gerade das wird von seinem Konzept symbolischer Gewalt jedoch massiv infrage gestellt.

34 Die im auf Deutsch 2017 erschienenen Buch *Sprache* als Alleinautorenschaft ausgewiesene Veröffentlichung *Der Fetisch der Sprache* (Bourdieu 2017: 7ff.) beruht auf dem gemeinsam mit Luc Boltanski verfassten Aufsatz *Le féтиchisme de la langue* (Bourdieu/Boltanski 1975).

35 Wenn Bourdieu von Frankreich spricht, bleiben dessen immer noch existierende Übersee-Départements ausgeblendet.

Zugleich besteht weitgehend Konsens darüber, dass neben der Sprache vor allem die Somatisierung androzentrischer und heteronormativer Geschlechterverhältnisse – die von ihm so genannte männliche Herrschaft – für das Konzept zentral sei (Löffler 2011: 153ff.; Mauger 2005: 210; Rehbein 2006: 209ff.; Schultheis 2008: 31f.). Auch Bourdieu selbst versteht die männliche als »paradigmatische Form der symbolischen Herrschaft« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208). Für diese identifiziert er das Symbolsystem der Körpersprache als wesentliche Vermittlungsinstantz. Grundlage dafür sind vor allem seine ethnologischen Untersuchungen der Kabyl_innen im einst von Frankreich kolonisierten Algerien.³⁶ Die beobachtbaren Praktiken der sogenannten einfachen Männer und Frauen in der kolonisierten algerischen Peripherie, in denen er symbolische Gewalt am Werk sieht, macht Bourdieu nicht primär an deren sprachlicher Kommunikation fest, sondern vor allem an ihrem Habitus und damit in der unbewussten Verkörperung von sozialen Normen und Regeln (Bourdieu 1998b, 2012). Zwei für symbolische Gewalt relevante Dimensionen – die sprachliche und die körpersprachliche – werden also auf sehr unterschiedliche Art konzeptionell verdichtet.

Was heißt sprechen?

Wie Bourdieu in zahlreichen Analysen der französischen Gesellschaft sowie in seiner an französischen und englischen Autoren orientierten Sprachtheoriekritik ausführt, entfalten sprachliche Akte des Benennens, Setzens, Trennens und Zusammenführens performative Machtwirkungen, indem sie »Bedeutungen, Klassifikationen, Auf- und Abwertungen durchsetzen« (Schmidt/Woltersdorff 2010: 322). Das Gegebene wird konstituiert, indem es ausgesprochen wird (Bourdieu/Wacquant 1996b: 183). Allein darin liegt bereits die Möglichkeit symbolischer Gewalt, die sich umso effektiver entfaltet, je weniger explizit diese hierarchisierenden Bedeutungszuschreibungen erfolgen:

»Wird in der Alltagssprache etwas festgestellt, dann gemeinhin immer mit dem impliziten Zusatz: konform oder nicht-konform mit der Natur der Dinge, normal oder anormal, angenommen oder verbannt, Segen oder Fluch. Den Substantiven sind stillschweigende Adjektive, den Verben stumme Adverbien beigeordnet, die anerkennen oder verdammen, die kategorisch erklären, was würdig oder unwürdig ist, weiter zu existieren, die degradieren und diskreditieren.« (Bourdieu 1985: 56)

36 Für Bourdieus frühen ethnologischen Zugang ist die Methode der teilnehmenden Beobachtung keine Besonderheit. Sie wird ergänzt durch Interviews, die er mit algerischen Kolleg_innen durchführt. Der methodische Unterschied zu späteren Studien in Frankreich, die viel stärker quantitativ und statistisch angelegt sind, ist auffällig und verweist auf die in einem eurozentrischen Wissenschaftssystem selbstverständliche unterschiedliche Herangehensweise an europäische und außereuropäische Gesellschaften.

Da dies kein neutraler Akt ist, sondern ein Prozess, der stets in sozial bedingten Ungleichverhältnissen stattfindet, die auf der symbolischen Ebene des Sprachlichen immer wieder befestigt werden, spricht Bourdieu in Bezug auf die vermeintlich gewaltfreie Sphäre des Sprechens und der Sprache von symbolischer Gewalt, Macht und Herrschaft (Bourdieu 2005, 2017). Im Gegensatz zu philosophischer und linguistischer Sprachtheorie, die die Gewaltförmigkeit der Struktur und Grammatik von Sprachsystemen problematisiert und diese von der Praxis des Sprechens unterscheidet, liegt Bourdieu an der Analyse und Kritik der sozialen Bedingungen dieser Sprachsysteme, der Sprachwissenschaften sowie des Sprechens selbst (Bourdieu 2005: 41; Bourdieu/Wacquant 1996b: 175f.).

Die Legitimität der offiziellen Sprache und der von ihr produzierten sozialen Effekte beruht nach Bourdieu unter anderem auf dem Vergessen der Entstehungsgeschichte und auf dem Ausschluss der politischen Verhältnisse, unter denen sich diese Sprache durchgesetzt hat (Bourdieu 2017: 8). Er geht auch nicht von der kulturellen sprachlichen Einheit gesellschaftlicher Entitäten aus, wie viele Linguisten und Ethnologen seiner Zeit und davor das tun, sondern fokussiert mit der Analyse sozialer Ungleichheit auf die symbolische Gewalt der permanenten (körper-)sprachlichen Herstellung von Differenzen innerhalb einer Gesellschaft.³⁷ In Form einer Kritik der französischen Gesellschaft, ihrer Institutionen und Praktiken der Herrschaftssicherung über sprachliche Distinktion zeigt Bourdieu, dass Sprache ein soziohistorisches Phänomen und Trägerin symbolischer Macht, Gewalt und Herrschaft ist (Thompson 2017: 204).

Nach Bourdieu herrscht beim Sprechen nicht nur ein kommunikatives und soziales, »sondern auch ein ökonomisches Verhältnis, in dem es um den sozialen Wert der Sprechenden und ihrer Produkte« geht (Rehbein 2006: 196). Sprache und Sprechen ist also auch eine Frage des Marktes (Bourdieu 2005: 73ff., 2017: 179ff.), denn erst über diesen erhält die Kompetenz des oder der Sprechenden ihren Wert.³⁸ Nicht allein, was gesagt wird, ist dafür ausschlaggebend, sondern von wem, in welchem sozialen Kontext und auf welche Weise (ebd.: 60). Nur wer auf diesem Markt zum Sprechen befugt sei, von anderen darin anerkannt werde und darüber hinaus auch noch treffsicher zu artikulieren vermöge, profitiere vom Sprechen und der Sprache (Bourdieu 2017: 180). Situationsabhängige sprachliche Kompetenz sei also nicht natürlich gegeben, sondern statusgebunden und sozial erlernt (Bourdieu/Wacquant 1996b: 181) und lasse sich in zwei Worten zusammenfassen: »Distinktion und Korrektheit« (Bourdieu 2005: 66).

37 In seiner Sprachtheorie arbeitet sich Bourdieu exklusiv an Autoren ab, was auch dem Masculinismus und Androzentrismus der für ihn zeitgenössischen Wissenschaften geschuldet ist.

38 Die übersetzte Wiederveröffentlichung von *Der sprachliche Markt* (Bourdieu 2017: 179ff.) beruht auf dem Kapitel *Le marché linguistique* aus Bourdieus Monografie *Questions de sociologie* (Bourdieu 1980: 121ff.).

In Hinblick auf eine symbolisches Kapital generierende Sprech- und Sprachkompetenz komme es also auf »die Fähigkeit zur Produktion der *richtigen* Ausdrucksweise zum *richtigen* Zeitpunkt« (Thompson 2017: 208)³⁹ an, mit der »die Fähigkeit, sich Gehör, Glauben, Gehorsam usw. zu verschaffen« (ebd.: 208f.) einhergehe. Welche Ausdrucksformen auf diesem Markt des kulturellen und sozialen Kapitals auch in den Mehrwert symbolischen Kapitals konvertiert werden können (Bourdieu 1993: 216, 2005a: 79ff.), hängt folgerichtig von der Definition legitimer Sprechweisen ab. Deren Grad der Beherrschung ist wiederum von sozialen Bedingungen mitbestimmt. Für diese grundlegende Erkenntnis über die Herrschaftssicherung vor allem innerhalb der französischen Klassengesellschaft hätten Bourdieu, so Schultheis (2007), dessen frühe Jahre in Algerien sensibilisiert. Dort sei ihm aufgefallen, dass die Einheimischen je nach Kontext zwischen lokaler, nationaler und kolonialer Sprache zu wechseln wussten (ebd.: 60). Noch deutlicher als in Frankreich sei hier auffällig gewesen, dass die Beherrschung von Grammatik und Orthografie nicht ausreiche, sondern nur die Voraussetzung sei, um zu einem bestimmten symbolischen Markt überhaupt Zutritt zu erlangen (Bourdieu/Wacquant 1996b: 176). Explizit artikuliert wird dieses spezifische Funktionsmerkmal eines kolonial geprägten Symbolsystems Sprache in Bourdieus sprachtheoretischen Überlegungen so gut wie nie. Es verschwindet vielmehr hinter allgemeinen Formulierungen wie Status, Klasse oder soziale Bedingtheit.

Die legitime Sprache, so Bourdieu, verfügt nicht aus sich selbst heraus über die Macht, ihr Fortbestehen und ihre Ausbreitung zu sichern (Bourdieu 2005: 64). Er argumentiert, dass sie keineswegs naturgegeben oder eine demokratische Angelegenheit, sondern klassenspezifisch ungleich zugänglich und daher Gegenstand von Kämpfen sozialer Distinktion sei. Es seien die beständigen Auseinandersetzungen zwischen den Autoritäten innerhalb eines Feldes um das Monopol der legitimen Ausdrucksweise, die dieses Monopol aufrechterhalten würden (ebd.) – und dafür sei symbolische Gewalt erforderlich. Je offizieller und damit symbolisch wertvoller der sprachliche Markt, umso mehr werde er von den jeweils dominanten Stimmen monopolisiert und kontrolliert (ebd.: 76) und entsprechend schärfer erfolge die Zensur durch die Inhaber_innen der legitimen sprachlichen Kompetenz (Bourdieu/Wacquant 1996b: 180). Wer die dort als legitim und wertvoll erachtete Sprache im wahrsten Sinne des Wortes beherrsche, lukriere symbolischen Profit (Bourdieu 2005: 84ff.), bekleide dadurch auf diesem Markt eine hohe Position und demonstriere schon allein deshalb die vermeintlich natürliche Übereinstimmung von sozialer Stellung und sprachlicher Kompetenz (Bourdieu 2017: 182). Dies sei der Ort des Privilegs der Erfahrung der Ungezwungenheit (ebd.: 68), die Bourdieu zufolge etwas Gottähnliches hat: »Dieses Empfinden, zu sein, was man sein soll, ist einer der absolutesten Profite der Herrschenden.« (ebd.: 190)

39 Hervorhebungen im Original.

Von dieser überlegenen, ungezwungenen Position anerkannter Kompetenz aus kann man sich Bourdieu zufolge sogar weitgehend risikofrei gelegentlich einer untergeordneten Ausdrucksweise bedienen, sich etwa einen Scherz in einem Dia- oder Soziolekt oder etwa der indigenen Sprache von Kolonisierten erlauben, um sodann in die elegante Souveränität der herrschenden Hochsprache zurückzukehren. Umgekehrt, von unten nach oben, ist eine solche Aneignung hingegen nahezu unmöglich. Durch die auf diesem Markt erforderliche Anpassung an die Sprache der Herrschenden, die nichts von der Selbstverständlichkeit und Ungezwungenheit der zum Scheitern verurteilten umgekehrten Aneignung habe, verlören Beherrschte sogar, weil dabei der eigene Sprachmodus entwertet werde (Bourdieu/Wacquant 1996b: 178). Zwei Beispiele illustrieren diese Argumentation. In ihnen wird deutlich, wie über die symbolische Gewalt sprachlicher Anpassungsversuche gerade nicht eine damit aufgerufene Illusion von Gleichheit in die Realität umgesetzt, sondern ganz im Gegenteil der tatsächliche soziale Abstand zwischen den an den Sprechakten Beteiligten befestigt wird.

So analysiert Bourdieu, wie sich ein Kommunalpolitiker seiner eigenen Herkunftsregion, dem südwestfranzösischen Béarn, anlässlich einer Festansprache des lokalen Dialekts bedient. Schon für wenige Worte erhält er von jenen Anerkennung und Applaus, die diesen Dialekt täglich sprechen, ohne ungezwungen in die prestigereichere Hochsprache wechseln zu können (Bourdieu 2017: 30, 184). In diesem Zusammenhang argumentiert Bourdieu, dass die ›eingeborene‹ Sprache der Bevölkerung des heutigen Großraums Paris zur offiziellen und öffentlichen Verkehrssprache erhoben und damit eine partikulare sprachliche Qualität einer spezifischen, ökonomisch und kulturell hegemonialen, Bevölkerungsschicht universalisiert worden sei (Bourdieu 2005: 51). Demgegenüber seien alle anderen auf dem französischen Territorium gesprochenen ›indigenen‹ Sprachen wie etwa Bretonisch oder Korsisch zu Dialekten abgewertet und damit zu weniger legitimen Sprechweisen der unteren Schichten deklassiert worden (ebd.).

Bereits privilegierte (Sprach-)Gruppen seien somit ohne ihr Zutun in den Besitz kulturellen und symbolischen Kapitals gelangt, das innerhalb jener Institutionen, die ihrerseits das Monopol auf den legitimen Ausdruck halte, einen enormen Vorsprung auf dem Markt symbolischen Kapitals sichere (Schultheis 2008: 36). Dieses Privileg steht auch in einem engen Zusammenhang mit Klassenverhältnissen: ›Wer im 7. Arrondissement von Paris geboren ist – und zurzeit ist das die Mehrheit der Leute, die in Frankreich regieren‹, so Bourdieu, ›hat, kaum dass er den Mund aufmacht, auch schon einen sprachlichen Profit erzielt, der alles andere als fiktiv und illusorisch ist [...].‹ (Bourdieu 2017: 182)⁴⁰

40 Der siebente Pariser Verwaltungsbezirk ist mit zahlreichen wichtigen Institutionen eines der politischen Zentren der Stadt und damit auch des Staates. Am linken Seineufer gelegen, ist er bis heute einer der teuersten und nobelsten Bezirke mit entsprechender Sozialstruktur.

In einem Gespräch mit Wacquant nennt Bourdieu mit der »Kommunikation zwischen einem Kolonialherren und einem Einheimischen in einem kolonialen oder postkolonialen Kontext« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 177) ein weiteres Beispiel, mit dem er ausdrücklich die (post-)koloniale Dimension symbolischer Macht, Gewalt und Herrschaft auf sprachlicher Ebene thematisiert. Verwende etwa ein Kolonialherr die lokale Sprache eines einheimischen, hier automatisch als sozial unter ihm stehend gedachten Adressaten, sei dies eine klare Herablassungsstrategie, denn »der Herrschende, der vorübergehend und ostentativ auf seine herrschende Position verzichtet [...], profitiert, indem er es negiert, immer noch von seinem Herrschaftsverhältnis, das ja weiterbesteht« (ebd.: 178). Bourdieu hält fest, dass der umgekehrte Fall im (post-)kolonialen Kontext deutlich häufiger sei, nämlich dass »der Beherrschte zur Übernahme der Sprache des Herrschenden gezwungen wird« (ebd.), wobei seine eigene Sprache entwertet und er niemals als der kolonialen Hochsprache vollwertig mächtig anerkannt würde. Die in die beteiligten Körper eingeschriebene rassifizierte Dimension dieses speziellen Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnisses lässt Bourdieu an dieser Stelle unberücksichtigt.

Männliche Herrschaft

Dass »die soziale Ordnung nichts anderes ist als die Ordnung der Körper« (ebd.: 215), wird in Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt am Beispiel der von ihm so bezeichneten männlichen Herrschaft ausgeführt (Bourdieu 1990, 1997a, 1998b, 2012).⁴¹ Sie ist für den Autor nicht nur eine unter vielen Formen symbolischer Herrschaft, sondern für letztere paradigmatisch, weil sie ihm zufolge Jahrtausende alt und universell gültig ist (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208). Ihre Analyse dient vor allem der Argumentation gegen die Ontologisierung asymmetrischer Geschlechterverhältnisse und ist ein Plädoyer dafür, diese als sozial konstruierte zu verstehen, auch wenn dabei gerade das vermeintlich exklusiv Biologische – die naturgegebene Zugehörigkeit zum männlichen oder weiblichen Geschlecht – ins Zentrum gerückt wird. In einem Interview mit Wacquant erwähnt er diesen auch von der feministischen Forschung immer wieder betonten Aspekt:

»Mit anderen Worten, die männliche Soziologie verdankt ihre spezifische Wirksamkeit der Tatsache, da[ss] sie das Herrschaftsverhältnis legitimiert, indem sie es in eine biologische Konstruktion eingehen lä[ss]t, die selber eine biologisierte gesellschaftliche Konstruktion ist.« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 209)⁴²

41 Die deutsche Übersetzung (2012) bezieht sich auf die bereits überarbeitete französische Buchversion (1998b). Der diesem Buch zugrunde liegende Aufsatz *La domination masculine* (1990) wurde auf Deutsch in Dölling/Krais (1997) erstmals veröffentlicht. Alle vier Texte wurden hier berücksichtigt.

42 Unter männlicher Soziologie verstehe ich die Selbstverständlichkeit der androzentrischen sozialen Ordnung beziehungsweise deren Rechtfertigung.

Geschlecht ist für Bourdieu sehr lange keine analytische Kategorie und oft nicht einmal eine empirische Variable. Offensichtlich inspiriert von der zeitgenössischen Frauen- und Geschlechterforschung, ohne diese jedoch in seinen eigenen Schriften ausführlich zu rezipieren, hatte er in den späten 1980er Jahren seinen eigenen Worten zufolge »den Eindruck, da[ss] die Idee der symbolischen Gewalt etwas war, das in der theoretischen Begründung der feministischen Kritik noch fehlte« (Bourdieu 1997b: 218). Wenn auch nicht mit dem Begriff der symbolischen Gewalt, so ist gerade diese Dimension heteronormativer Herrschaftsverhältnisse doch seit ihren lange vor Bourdieu liegenden Anfängen ein Kernpunkt feministischer Forschung. Umso mehr erstaunte es die feministische ebenso wie die genderignorante Fachwelt, als der Soziologe 1990 den Essay *La domination masculine* veröffentlichte, der mit deutlich späterem Erscheinen als Buch (1998b) auch in der nicht-akademischen Öffentlichkeit kontrovers diskutiert wurde.

Während andere thematische Bausteine des Konzepts symbolischer Gewalt breit über Bourdieus enormes wissenschaftliches Œuvre verstreut und damit vor allem für eine außerakademische Leser_innenschaft nicht leicht auffindbar sind, stellt dieser Essay eine gut lesbare, von methodologischen und theoretischen Überlegungen weitgehend »unbelastete« und daher in der Diskussion über symbolische Gewalt viel zitierte Ressource dar. Vielleicht auch deshalb wird symbolische Gewalt in der Rezeption oft auf die Geschlechterdimension reduziert, gern auch auf jene in der geografisch und historisch fernen Kabylei verorteten heteronormativen Alltagsarrangements zwischen Männern und Frauen, deren Lebensraum vermutlich nicht wenige Leser_innen erst einmal im Lexikon und auf der Landkarte suchen müssen. Ausgerechnet in der einstigen französischen Kolonie Algerien nämlich, deren Volksgruppe der Kabyl_innen für Bourdieu »ein regelrechtes Kulturreservat darstellt« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208), das er zwei bis drei Jahrzehnte zuvor wissenschaftlich untersucht hat, platziert er im Jargon eines ethnologischen Eurozentrismus die paradigmatische symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses als Herrschaftsverhältnis. Er tut dies, ohne seine einstige ethnologische Analyse Algeriens zu modifizieren und ohne irgendeine seiner eigenen, zu diesem Zeitpunkt bereits zahlreichen, soziologischen Analysen Frankreichs hinsichtlich der Dimension Geschlecht zu betrachten.

Bourdieu geht von der in einer eurozentrischen Anthropologie konsensualen Annahme aus, dass die (vormoderne) kabylische Gesellschaft in erster Linie über das Geschlechterverhältnis differenziert (gewesen) sei und kaum andere, moderne, Formen der sozialen Organisation oder Institutionalisierung kenne (zit.n. Rademacher 2002: 146). Im dort vorzufindenden »mythisch-rituelle[n] System« (Bourdieu 1997a: 160) würden »alle Gegenstände der Welt und alle Praktiken nach Unterscheidungen klassifiziert [...], die auf den Gegensatz von männlich und weiblich zurückgeführt werden können« (ebd.: 161). In einer solchen Gesellschaft herrsche demzufolge eine

»unmittelbare[.] und nahezu vollkommene[.] Übereinstimmung zwischen den sozialen Strukturen einerseits, die in der sozialen Organisation von Raum und Zeit und in der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zum Ausdruck kommen, und den kognitiven Strukturen andererseits, die in die Körper und Köpfe eingegangen sind.« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208f.)

Während soziologische Studien Bourdieu'scher Art in der modernen Gesellschaft Frankreichs differenzierter und methodisch aufwändiger Untersuchungen bedürfen, scheint symbolische Gewalt im fernen Algerien auf einfacheren Wegen beforschbar zu sein oder zumindest als Vergleichsfolie – Bourdieu spricht wiederholt vom ›Vergrößerungsglas‹ – nutzbar gemacht werden zu können. Unter Voraussetzung dieser Annahme lassen sich die für Bourdieus Konzept so zentralen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata relativ umstandslos an eine für den anthropologischen Blick entzifferbare materielle und körperliche Dimension wie Haltung, Bewegung, Gesten, Kleidung und Ähnliches zurückbinden. Auch der Verweis auf etwas Magisches und damit Irrationales passt in die ethnologisierte Distanzierung der algerischen Kolonie, die hier nicht in erster Linie kolonisiertes Überseeterritorium ist, sondern ein als vormodern qualifiziertes Laboratorium zur Betrachtung vermeintlich immerwährender symbolischer Gewalt im Geschlechterverhältnis darstellt:

»Die symbolische Kraft ist eine Form von Macht, die jenseits allen physischen Zwangs unmittelbar und wie durch Magie auf die Körper ausgeübt wird. Wirkung aber erzielt diese Magie nur, indem sie sich auf Dispositionen stützt, die wie Triebfedern in die Tiefe der Körper eingelassen sind.« (Bourdieu 2012: 71)

Diese körper(sprach-)liche Dimension ist an der zuvor erörterten symbolischen Gewalt der Sprache im Allgemeinen zwar ebenfalls beteiligt, dabei aber nicht vorrangig, so, wie umgekehrt die verbale Dimension bei der Untersuchung der Kabyl_innen nur eine untergeordnete Rolle spielt. Mit Hilfe seiner lokalen algerischen Mitarbeiter_innen und Kolleg_innen hat Bourdieu durchaus Gespräche mit seinen ›Forschungsobjektsubjekten‹ (Brunner 2011: 173) geführt, zu deren verbaler Welt also zumindest vermittelten Zugang gehabt. Auch hat er die orale Tradition volkstümlicher Gedichte und Lieder in seine Beispiele integriert. Dennoch geht es bei der Analyse der ›männlichen Herrschaft‹ vor allem um unbewusste, verkörperte Aspekte symbolischer Gewalt, die, so Bourdieu, häufig die Form von Leidenschaften, Gefühlen oder körperlichen Emotionen annähmen (Bourdieu 2012: 72), die man kaum bewusst beeinflussen könne.

In der symbolischen Gewalt des Geschlechterherrschaftsverhältnisses steht der Körper, insbesondere jener der Anderen, an vorderster Front. Der später auf jegliche soziale Interaktion übertragene Habitus wird Bourdieu zufolge zur wichtigsten Waffe im Dienste der Aufrechterhaltung dieses Verhältnisses. Geschriebene Spra-

che, Bewusstsein, Schule, Bildung oder gar Wissenschaft, deren symbolischer Gewalt Bourdieu überwiegend auf französischem Territorium nachgeht, konstituieren einen anderen, von der Alltags- und Körpersprachlichkeit der Kolonisierten unterschiedenen Bestandteil symbolischer Gewalt. Beide sind für das Konzept relevant, doch in unterschiedlicher Art und mit unterschiedlichem Gewicht für Männer und Frauen dies- und jenseits des Mittelmeeres.

Grundsätzlich seien von der ›männlichen Herrschaft‹ nicht nur kabylische Frauen in einem algerischen Bergdorf betroffen, sondern Bourdieus Argument zufolge Frauen in als modern geltenden Gesellschaften weltweit. Die etwa in Europa sichtbaren und hart erkämpften Veränderungen im Geschlechterverhältnis würden nämlich sowohl in den Strukturen wie auch in den Repräsentationen weiterhin existierende Kontinuitäten symbolischer Gewalt verbergen (Bourdieu 1997b: 226). Darüber hinaus argumentiert Bourdieu, dass die ›vormoderne‹ kabylische Gesellschaft das soziale Unbewusste der ›modernen‹ europäischen verkörpert. Ihm zufolge spiegelt sich die europäische Gegenwart in der nordafrikanischen Vergangenheit und die Metropole in der Kolonie. Diese Vorstellung einer Spiegelung befestigt die eurozentrische Erzählung, die diese beiden Sphären als voneinander getrennte versteht und nicht als über den Kolonialismus zentral miteinander verbundene. Einerseits will Bourdieu diese Erzählung mit seinen Studien zur ›männlichen Herrschaft‹ infrage stellen, indem er darauf verweist, dass auch die moderne Gesellschaft von diesem Erbe geprägt ist (Bourdieu 2012: 65). Andererseits schreibt er sie mit seinem lediglich heuristischen Rückgriff auf die Kabylei auch fort, wenn er argumentiert, die körpersprachliche und unbewusste Dimension symbolischer Gewalt sei in der Kolonie deutlich besser zu beobachten als in der Metropole:

»Am Beispiel der männlichen Herrschaft lä[ss]t sich besser als an jedem anderen zeigen, da[ss] sich die symbolische Gewalt über einen Akt des Er- und Verkennens vollzieht, der noch vor den Kontrollen von Bewu[ss]tsein und Willen stattfindet, im Dunkel der Schemata des Habitus, die geschlechtsspezifisch konstituiert und konstituierend zugleich sind.« (Bourdieu/Wacquant 1996a: 209)

Diese »Inhaftnahme des Körpers« (ebd.) und die dabei erfolgende »Somatisierung der geschlechtsspezifischen Herrschaftsverhältnisse« (ebd.) sei »dem Zugriff der Selbstreflexion und der Willenskontrolle oftmals entzogen« (Bourdieu 1997a: 165f.). Die männliche Ordnung sei insbesondere in der Kabylei, die in Ferne und Vergangenheit verortet bleibt, so tief verwurzelt, dass sie keiner Rechtfertigung bedürfe (Bourdieu/Wacquant 1996a: 208). In der westlichen Welt der Gegenwart hingegen setze sie sich nicht mehr mit der Evidenz des Selbstverständlichen durch, sondern müsse – stärker als einst und jenseits des Mittelmeers – gerechtfertigt und verteidigt werden (Bourdieu 1997b: 226). In dieser Hinsicht werden ›Kolonisierte‹ und ›Frauen‹ zwar nicht empirisch, aber doch konzeptionell gleichgesetzt. Deren verge-

schlechtlichte Betroffenheit von symbolischer Gewalt und Herrschaft wird über die ansonsten dominierenden Klassenverhältnisse gestellt, die auch in seinen frühen algerischen Studien im Zentrum stehen. Dort geht es ihm primär um eine Kritik der kapitalistischen Produktionsweise unter Bedingungen des Kolonialismus, die einen ganz spezifischen Habitus hervorbringe, und nicht vorrangig um das traditionelle Geschlechterverhältnis, auch wenn er diesen Wandel bereits in den 1960er und 1970er Jahren genau daran illustriert.

Im Vordergrund dieser Ausführungen des kabyleischen Beispiels, auf das er immer wieder zurückgreift, steht für ihn anfangs die traditionelle Praxis der Ökonomie des Gabentauschs, deren Transformation durch den Kapitalismus er im ‚Laboratorium‘ der algerischen Kolonie aus nächster Nähe betrachten zu können meint. Mit dem Abstand mehrerer Jahrzehnte isoliert er jedoch in *La domination masculine* (Bourdieu 1990, 1998b) eine aus feministischer Perspektive inhaltlich verkürzte, methodisch fragwürdig gerahmte und theoretisch gegenüber bereits existierenden Ansätzen ignorante ›Geschlechterfrage‹ aus seinen ansonsten komplexeren Studien dieser Region oder der Klassenverhältnisse im Kapitalismus im Allgemeinen. Seinen erneuten, nun ausdrücklich an einem universell gültigen androzentrischen Geschlechterverhältnis interessierten (Rück-)Blick auf eine als vormodern eingeführte, zum Zeitpunkt des Essays nicht mehr existierende rurale Gemeinschaft erklärt er damit, man könne dort bestimmte Dinge besser sehen als in der modernen Gesellschaft, auch wenn sie selbst in dieser noch präsent wären (Bourdieu/Wacquant 1996b: 208).

Während Bourdieu in vielerlei Hinsicht um einen »epistemologischen Bruch« (Bourdieu/Chamboredon/Passeron 1991: 15ff.)⁴³ mit allen herrschaftssichernden Selbstverständlichkeiten des Wissens bemüht ist, scheint ihm dieser deutlich weniger wichtig, wenn es um Geschlechterfragen geht. Oder er legt bei diesem Thema andere Kriterien an, worin ein solcher Bruch zu bestehen habe. Da For-schende aufgrund der unausweichlichen eigenen Verinnerlichung der historischen Strukturen der männlichen Ordnung Gefahr laufen würden, zu deren Erklärung »auf Denkweisen zurückzugreifen, die selbst das Produkt dieser Herrschaft sind« (Bourdieu 2012: 14), müsste man »eine für die Objektivierung des Gegenstandes der wissenschaftlichen Objektivierung brauchbare Strategie finden« (ebd.). Um bei der Untersuchung der symbolischen Gewalt der Geschlechterordnung die – aufgrund einer unvermeidbaren Geschlechtszugehörigkeit problematischen – eigenen »Verstandeskategorien« (ebd.) zu reflektieren, müsste man »eine Art Laborversuch« (ebd.) umsetzen und »mit einer Art »methodologischem Kunst-

43 Diese Frage beschäftigt Bourdieu seit den Anfängen seiner wissenschaftlichen Arbeit. Das hier angeführte, in Ko-Autorenschaft entstandene Werk ist 1968 unter dem Titel *Le métier de sociologue* erstmals erschienen.

griff die anthropologische Analyse auf Strukturen der kollektiven Mythologie anwenden« (Bourdieu 1997a: 155):

»Bei diesem soll die ethnographische Analyse der objektiven Strukturen und der kognitiven Formen einer besonderen geschichtlichen Gesellschaft, exotisch und nah, fremd und vertraut zugleich, die der Berber der Kabylei, als Instrument einer Sozioanalyse des androzentrischen Unbewu[ss]ten behandelt werden, mit dem sich die Objektivierung der Kategorien dieses Unbewu[ss]ten durchführen lä[ss]t.« (Bourdieu 2012: 14)

Bei diesem ›Laborversuch‹ ist von Bourdieus in frühen Jahren entwickelter Skepsis gegenüber dem Eurozentrismus und Kulturalismus insbesondere anthropologischer Studien über Algerien nicht mehr viel zu bemerken. Seine Analyse vom unbewussten Wissen des in beiden Geschlechtern verkörperten Habitus der ›männlichen Herrschaft‹ fällt hinter seine eigenen Ansprüche einer reflexiven Anthropologie (Bourdieu/Wacquant 1996b) zurück und entbehrt auch jener Schärfe seiner (wissenschafts-)politischen Kritik am französischen Kolonialismus, die er während seiner Jahre in Algerien mehrfach artikuliert hat (Bourdieu 2010). Die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses erachtet er als viel nachdrücklicher als andere Erscheinungsformen symbolischer Gewalt. Und ausgerechnet, wenn es um das Geschlechterverhältnis geht, unterscheidet Bourdieu zwischen gesellschaftlichen Ordnungen der sogenannten modernen und vormodernen Welt, die er zugleich als kulturell über den ›mediterranen Raum‹ verbunden versteht. Diese Verbindung zwischen der (ehemaligen) französischen Kolonie einerseits und Frankreich, das hier als Pars pro Toto für die moderne westliche, aber dennoch androzentratisch geprägte, Welt verstanden wird, andererseits, erlaubt ihm, die beiden Räume kulturell zusammenzudenken. Eine darüberhinausgehende historische, politische und strukturelle Verbundenheit erscheint ihm bei seinem paradigmatischen Anschauungsbeispiel für eine »Somatisierung der Herrschaftsverhältnisse« (Bourdieu 1997a: 166) nachrangig.

Gemessen an einer von anderen Einflüssen und Untersuchungskategorien weitgehend bereinigten ›männlichen Herrschaft‹ versteht er die Kabyl_innen im nordafrikanischen Algerien als Repräsentant_innen eines »alten Fundus mediterraner, um den Kult der Männlichkeit zentrierter Überzeugungen« (ebd.: 156), der dies- und jenseits des Mittelmeers und »über alle Eroberungen und Bekehrungen hinweg« (ebd.: 155) als Speicher zur »Reproduktion einer sozialen und kosmischen Ordnung« (ebd.: 156) erhalten geblieben sei. Die Zugehörigkeit nicht etwa nur der südfranzösischen Kultur, deren ebenfalls traditionelle Lebensweisen er selbst mehrfach beforscht hat, sondern ebenso »der traditionellen europäischen Kultur zu diesem Kulturraum« scheint ihm mit Verweis auf frühere ethnologische Studien evident (ebd.: 157).

Auch scheint diese Annahme Grund genug, um die symbolische Gewalt der Geschlechterordnung exklusiv in einem aus analytischen Gründen isolierten Rest dieses ›Kulturraums‹ zu verorten und von dort aus für eine ›faktische Universalität der männlichen Herrschaft‹ (ebd.: 160) zu plädieren. »Dieses Universum ritueller Reden und Handlungen« (ebd.: 156) in den lokalen Praktiken der kabylischen Landbevölkerung bietet Bourdieu zufolge dem Interpreten »ein vergrößertes und systematisches Bild der ›phallisch-narzi[ss]tischen‹ Kosmologie, die auch unser Unbewusstes beherrscht« (ebd.). Da dieses kulturelle Unbewusste, das immer noch »das unsere« (ebd.: 157) sei, weil »die Vergangenheit in der langen Dauer der kollektiven Mythologie« fortlebe (ebd.: 156), dieses Unbewusste aber »in der Bildungstradition des Okzidents« (ebd.: 157) niemals direkten und offenen Ausdruck finde, sucht Bourdieu es dort, wo es in Zeit und Raum eingefroren überdauert zu haben scheint.

Zweierlei Maß

Wie in anderen Strängen der Konzeptionierung symbolischer Gewalt betont Bourdieu auch hier, dass nicht nur die Beherrschten zu ihrer Beherrschung beitragen. Auch die Herrschenden würden ihr in gewisser Weise unterliegen, selbst wenn sie von ihr profitierten. Wenn es um letztere geht, in diesem Falle also Männer, wechselt er unvermittelt Gegenstand und Methode und lässt das ›Laboratorium‹ nordafrikanischer Bergdörfer zugunsten der Britischen Inseln hinter sich, die er empirisch nie beforscht hat. »Um diese paradoxe Dimension der symbolischen Herrschaft zu untersuchen« (ebd.: 190), bedient sich der philosophisch sozialisierter Ethnosoziologe/Sozioethnologe einer spezifischen Lektüre englischer Literatur, deren Auswahl er nicht näher begründet.⁴⁴ Er bemüht dabei eine ebenfalls nicht weiter erläuterte Analysemethode, die für seine in Hinblick auf symbolische Gewalt gewohnt empirisch geleitete und theoretisch fundierte sozialwissenschaftliche Arbeitsweise sehr ungewöhnlich ist. Er selbst bezeichnet den mit dem Material von Virginia Woolfs erstmals 1927 erschienenem Roman *To the Lighthouse* (Woolf 1994) vollzogenen Argumentationssprung als »bruchlosen Übergang von einem Extrem des kulturellen Raums zum anderen, von den kabylischen Bergbauern zur Bloomsbury-Gruppe« (Bourdieu 1997a: 190).⁴⁵ Das sind zwei Pole in der Analyse universeller männlicher Herrschaft, die gegensätzlicher nicht sein könnten: ›dort‹

44 Dies ist bemerkenswert, zumal die Verwendung literarischer Werke für die Soziologie ungewöhnlich ist und sich der Autor bereits in *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Bourdieu 1992b) intensiv mit der Genese und Struktur des literarischen Feldes beschäftigt hat.

45 Die nach dem Londoner Stadtteil Bloomsbury benannte Gruppe von Künstler_innen und Intellektuellen, der auch Virginia Woolf und ihr Ehemann Leonard angehörten, bestand von 1905 bis zum Zweiten Weltkrieg.

die Verkörperung eines naturalisierten und in der fernen Kabylei dislozierten, rassifizierten, körpersprachlich vermittelten weiblichen Beherrschteins, *hier* die literarisch elaborierten Analysen des großbürgerlichen Weißen männlichen Herrschens durch eine (west-)europäische intellektuelle Elite.

Mit der Interpretation von Passagen des Romans erläutert er seine These von einer für Männlichkeit konstitutiven *illusio*, die allen Formen der ebenfalls männlichen *libido dominandi* zugrunde liege (ebd.: 195f.). Hier wird es schon allein auf begrifflicher Ebene deutlich theoretischer und konzeptioneller als dort, wo es um die Erklärung der weiblichen Beherrschtheit geht, die er mit der empirischen Analyse der Körpersprache sowie oraler Wissenstraditionen indigener Nordafrikaner_innen erklärt. In Woolfs Roman analysiert er Sätze und Narrationen einer Familiengeschichte aus dem britischen Großbürgertum, um zu argumentieren, Männer seien im Gegensatz zu Frauen gesellschaftlich so bestimmt, »da[ss] sie sich, wie Kinder, von allen Spielen packen lassen, die ihnen gesellschaftlich zugewiesen werden und deren Form *par excellence* der Krieg ist« (ebd.: 196). Inspiriert von Woolfs Roman, in dem es in dieser Passage darum geht, dass der Ehemann von seiner Gattin beim simplen ›Krieg spielen‹ ertappt wird, spricht Bourdieu den Krieg als Terrain an, auf dem auch symbolische Gewalt in Form des Geschlechterverhältnisses gedeihe.

Er thematisiert den Krieg hier sehr abstrakt mit dem Verweis auf Woolfs Roman, wohingegen die empirische Realität des algerischen Befreiungskrieges während seiner dortigen Untersuchungen im selben Essay keine vergleichbare Rolle spielt. Doch »[w]eil der Mann dazu erzogen ist, die gesellschaftlichen Spiele und Einsätze anzuerkennen, bei denen es um Herrschaft geht, hat er hier das Monopol« (ebd.) sowie »das zweischneidige Privileg, da[ss] er sich den Spielen um die Herrschaft hingeben darf und diese Spiele ihm *de facto* vorbehalten bleiben« (ebd.). Gerade die Teilnahme an diesen Spielen mache ihn aber auch zu einem seiner eigenen Herrschaft Unterworfenen, der determiniert sei von jenen Dispositionen, die er sich über die Teilnahme an diesen ›Spielen‹ notwendigerweise angeeignet habe – egal, ob in der Kabylei, in England oder Frankreich. Gerade das bleibe der Frau versagt.

»Die Frau von der Agora und allen öffentlichen Plätzen auszuschließen, wo sich die Spiele abspielen, die, wie die der Politik oder des Krieges, gemeinhin als die ernstesten der menschlichen Existenz angesehen werden, bedeutete, ihr in der Tat zu untersagen, sich die Dispositionen anzueignen, die durch die Frequentierung dieser Plätze und Spiele erworben werden [...].« (ebd.: 189)

So weit, so plausibel in Bezug auf die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses als Herrschaftsverhältnis, und so ambivalent in Bezug auf die Bedeutung des Krieges für ebendieses. Ausgerechnet an diesem Punkt wendet Bourdieu sein Argument jedoch in eine unerwartete Richtung. Während Frauen am Beispiel der

Kabyl_innen als gänzlich unbewusst Handelnde, als passive Objekte des an ihnen vollzogenen Geschehens beschrieben werden, argumentiert er mit der Protagonistin aus Woolfs Text – die im Gegensatz zur Masse anonymer Frauen in der Kabylei einen Namen hat – für einen Scharfblick der von den Machtspielen Ausgeschlossenen, die noch so ernsten Spielen gegenüber einen distanzierten Standpunkt einnahmen (ebd.: 196f.). Weil diese Distanz nicht freiwillig gewählt, sondern ein Herrschaftseffekt sei, sei etwa die Romanfigur Mrs. Ramsay dazu verurteilt, nicht aus freien Stücken, sondern vermittelt über Sohn und Gatten an diesen Spielen teilzunehmen (ebd.: 197), »aus einer zugleich außenstehenden und untergeordneten Position« (ebd.: 200), die sie jedoch dazu befähige, zu hinterfragen, was und wie »gespielt« wird. Im Rückgriff auf Woolfs eigene Formulierung spricht Bourdieu in diesem Zusammenhang von Frauen als »schmeichelnden Spiegeln [...], die dem Mann das vergrößerte Bild seiner selbst zurückwerfen« (ebd.: 203).⁴⁶

Dies ist derselbe Gedanke und dieselbe Formulierung, die er zu Beginn seines Aufsatzes über den heuristischen Blick auf die historisch, geografisch und vor allem kulturell ›ferne‹ kabylische Gesellschaft verwendet, durch den man wie in einer Vergrößerung auf die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses in der vertrauten ›eigenen‹ Welt blicken könne (ebd.: 156; Bourdieu 2012: 14). Die (algerische) Kolonie wird als vormodern feminisiert, während die (europäische) Frau innerhalb der modernen Welt als Kolonisierte fungiert. Im Gegensatz zur realen, aber namenlosen kabylisch-algerischen Frau, deren Ausdrucksweise nicht sprachlich, sondern körpersprachlich dechiffriert und die auch gar nicht nach ihrer Meinung gefragt wird, scheint die namentlich genannte Europäerin, und sei sie nur eine literarische Fiktion, immerhin zu durchschauen, was ihr widerfährt.

Eine noch bemerkenswertere Problematik der Argumentation liegt in der für das kabylische Bergdorf und eine britische Insel deutlich unterschiedlichen Zuschreibung der Hauptverantwortung für den somatisierten Effekt der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses.⁴⁷ Für jenseits des Mittelmeeres wird argumentiert, wie sehr die Beherrschten selbst für das Funktionieren symbolischer Gewalt mitverantwortlich seien, also die kabylischen Frauen unterprivilegierter Klassen. Für jenseits des Ärmelkanals hingegen scheint zu gelten, dass die »psychosomatische Aktion, die zur Somatisierung des Politischen führt, [...] hauptsächlich durch den vollzogen [wird], der das Monopol der legitimen symbolischen Gewalt [...] innerhalb der Keimzelle der Gesellschaft innehalt« (Bourdieu 1997a: 202f.) – der bürgerliche Ehegatte und Familienvater.

46 Hervorhebung im Original.

47 Im Roman geht es um einen Ferienaufenthalt der Familie Ramsay an einem Küstenort. Ein letztlich nicht stattfindender Ausflug zum titelgebenden Leuchtturm auf einer vorgelagerten Insel ist für die Handlung und für Woolfs Sezierung des Geschlechterverhältnisses zentral.

Am Ende des Aufsatzes fügt Bourdieu die beiden Argumentationen aus ethnologischer Feldforschung und Ad-hoc-Literaturanalyse wieder zusammen, indem er auf den ökonomischen Ausgangspunkt für sein Interesse an der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses zurückkommt: den symbolischen Tausch und den dabei zentralen Wert symbolischen Kapitals, als dessen »paradigmatische Realisierung« (ebd.: 205) er den Heiratsmarkt versteht. Die über Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen organisierten Produktions- und Reproduktionsverhältnisse basieren Bourdieu zufolge »auf einer Art ursprünglichem Gewaltstreich« (ebd.). Dessen Folge bestehe darin, dass Frauen auf diesem in der Kabylei oder in der französischen Provinz noch real existierenden, aber auch im britischen Bürgertum Woolfs noch wirkungsmächtigen, vormodernen Heiratsmarkt »nur in Gestalt von Objekten oder, besser, von Symbolen in Erscheinung treten können, deren Sinn außerhalb ihrer selbst konstituiert wird und deren Funktion es ist, zum Fortbestand und zur Mehrung des im Besitz der Männer befindlichen symbolischen Kapitals beizutragen« (ebd.). Bourdieu zufolge gelte dies in unterschiedlichen Abstufungen heute noch, selbst innerhalb der sogenannten zivilisierten Welt, wenn auch in modifizierter Weise. Unabhängig von real existierenden Heiratsarrangements übernahmen Frauen überwiegend Tätigkeiten, die mit dem Erscheinungsbild einer Familie, einer Gruppe oder eines Unternehmens zu tun hätten, mit deren sozialen Beziehungen und zeremoniellen Aktivitäten sowie den zahlreichen untergeordneten und wenig prestigereichen Tätigkeiten, die der Umwandlung von sozialem, kulturellem und ökonomischem Kapital in symbolisches Kapital dienen und umgekehrt (ebd.: 210f.).

Teilen und Denken

Während Bourdieu zwischen Männern und Frauen im Allgemeinen massive Unterschiede feststellt, scheinen zwischen Frauen beziehungsweise zwischen Männern der jeweils zwei voneinander getrennt gedachten Untersuchungsräume keine nennenswerten Differenzen zu bestehen. Das ist umso bemerkenswerter, als Bourdieu in seinen frühen Studien zu Algerien ausdrücklich auch den Rassismus der kolonialen Situation thematisiert und sein späteres Werk sich zentral mit Klassendifferenzen beschäftigt. Beides scheint irrelevant, wenn es um Geschlecht geht. Die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses gilt Bourdieu zufolge dies- und jenseits des Mittelmeers, des Ärmelkanals und anderer einstiger Verkehrswege europäischer Kolonisator_innen, deren Aktivitäten für seine Argumentation keinerlei Rolle spielen.

Auch die Tatsache, dass die von ihm beforschten Kabyl_innen im von ihm selbst miterlebten antikolonialen Befreiungskampf aktiv waren, findet in der Analyse der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses keinen Niederschlag. Seine schon früh formulierte Feststellung, der Krieg verändere das soziale Feld ebenso

radikal wie die Einstellung der Individuen, die dieser Situation ausgesetzt seien (Bourdieu 2010: 163), wird von der scheinbar ewig währenden männlichen Herrschaft außer Kraft gesetzt. Während die politische, ökonomische und soziale Situation in der Kabylei der 1990er Jahre gegenüber Bourdieus vierzig Jahre früherem Militärdienst von ihm selbst durchaus als historisch veränderte verstanden wird, ist dies für das Geschlechterverhältnis offensichtlich in weit geringerem Ausmaß der Fall. Die vor allem am Beispiel der Kabylei als zeitlos universalisierte Geschlechterdimension scheint alle anderen analytischen Kategorien, politischen Argumentationen und theoretischen Erkenntnisse zu überschreiben – auch seine eigenen.

Bourdieu denkt seine beiden Untersuchungsräume – hier Frankreich beziehungsweise Großbritannien, dort Algerien – nicht konsequent im Sinne ihrer für beide Seiten konstitutiven Verflechtungen der kolonialen Moderne zusammen. Obwohl die koloniale Situation Algeriens sein politisches wie auch sein wissenschaftliches Selbstverständnis maßgeblich mitbestimmt hat, obwohl gerade dieses für sein Konzept symbolischer Gewalt zentral gewordene Werk ausgerechnet auf Studien der von Frankreich kolonialisierten algerischen Gesellschaft beruht und obwohl das mit Woolfs Roman bemühte britische Beispiel in der Hochblüte des Kolonialismus spielt. Im Längsschnitt seines über Jahrzehnte entstandenen Konzepts ist eine problematische Zweiteilung zwischen Hier und Dort, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen der kognitiven Doxa selbstverständlichen Wissens über Normen und Regeln (Bourdieu 2001a: 226) und der somatischen Hexis deren ebenso selbstverständlicher Verkörperung (Bourdieu 2005: 79ff.) auszumachen; ebenso zwischen der zivilisierten Sphäre der gesprochenen und geschriebenen französischen Sprache und dem als Relikt der Vormoderne erscheinenden Sphäre des überwiegend körpersprachlichen Ausdrucks marginalisierter Kolonierter in der algerischen Provinz.

Daraus resultiert ein hinsichtlich epistemischer Gewalt interessanter Widerspruch, der auch in der Rezeption symbolischer Gewalt nach Bourdieu fortgesetzt wird. Nicht nur in den Sozialwissenschaften gilt als selbstverständlich, dass offene Repression zur Sicherung von Herrschaftsverhältnissen in sogenannten modernen Gesellschaften aufgrund vermeintlich erreichter zivilisatorischer Standards abnehme (Peter 2004: 48). Für Bourdieus Frankreich, das zentrale Untersuchungsfeld symbolischer sprachlicher Gewalt, trifft dies nur unter Ausblendung der repressiven und auch militärischen Überseepolitik der einstigen Kolonialmacht zu. Damit wird es möglich, diesen Untersuchungsraum selbst in der Kritik als politische und epistemische Inkarnation der Französischen Revolution im Namen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit fortzuschreiben, ohne deren koloniale Unterseite benennen zu müssen.

Im Fall des algerischen Beispiels, das Bourdieu für seine wissenschaftliche Sozialisation als »enorme[s] Experimentier- und Beobachtungsfeld« (zit.n. Schulteis 2004: 22) noch während des antikolonialen Befreiungskrieges erlebt hat, ist

dieses Argument doppelt widersprüchlich. Gerade dort, in der vermeintlich unbewusst verhandelten Selbstverständlichkeit gesellschaftlicher Organisation, in der von marginalisierten, rassifizierten und kolonisierten Subjekten bevölkerten ›Peripherie‹, verortet Bourdieu mit der ›männlichen Herrschaft‹ eines seiner wichtigsten Anschauungsbeispiele für symbolische Gewalt. Die vor allem an den Kolonisierten festgestellte vergeschlechtlichte körpersprachliche Dimension universalisiert Bourdieu als Jahrtausende altes transhistorisches Phänomen. Das erlaubt ihm, es punktuell auch in seine sprachanalytischen Überlegungen zur Klassenherrschaft in Frankreich zu integrieren, ohne den politischen Kontext näher thematisieren zu müssen. Gewissermaßen komplementär dazu spielt die unfreiwillige, von Klassenverhältnissen ebenso wie von Rassismus geprägte Mehrsprachigkeit der Algerier_innen, die er schon früh als Teil des kolonial-kapitalistischen Herrschaftsverhältnisses identifiziert, in seinen sprachanalytischen Annäherungen an symbolische Gewalt eine nur untergeordnete Rolle.

Dass der forschende Rückblick auf ein fernes Anderswo sich nicht primär auf Sprache, sondern auf Körpersprache konzentriert, nicht auf Kognition, sondern auf Somatisierung, hat nicht nur mit der Chronologie seiner Untersuchungen zu tun. Diese Herangehensweise stellt in der eurozentrischen (sozial-)wissenschaftlichen Tradition, zumal jener der Ethnologie, keine Besonderheit dar. Auch wenn sich Bourdieu gerade in seinen algerischen Studien bewusst vom eurozentrischen Erbe dieser Disziplin abzugrenzen versucht, bleibt er selbst strukturell und kognitiv eingebettet in den kolonialen Apparat (Go 2013: 51), kann sich also dessen konstitutiven Paradigmen nicht vollständig entziehen.

Während die politische Dekolonialisierung als abgeschlossen gilt, seit Bourdieu Algerien vor einem halben Jahrhundert verlassen hat, sind jene Paradigmen, die das koloniale Projekt mit ermöglicht haben, langlebig und nachhaltig wirksam. In der Kolonialität des Wissens sind sie als Spuren epistemischer Gewalt bis heute präsent. Welche Bedeutung die vielgestaltige Domäne des Wissens für Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt hat, diskutiere ich im folgenden Abschnitt über die Reproduktion von Eliten im (französischen) Bildungssystem. Die koloniale Frage spielt darin scheinbar keine Rolle mehr, auch Rassismus sowie die Kategorie Geschlecht bleiben in seiner scharfen Kritik am Klassismus dieses vermeintlich demokratisierenden Systems unberücksichtigt.

Elitenreproduktion im Bildungssystem

Wenn ihm der Umweg über das kolonisierte Algerien die Augen für die symbolische Gewalt der verkörperten Ausdrucksweise von Herrschenden und Beherrschten geöffnet hat, so ist es Bourdieus eigene Überschreitung von Bezirks-, Regions- und vor allem Klassendifferenzen innerhalb Frankreichs, die das einstige Kind aus sogenannten einfachen Verhältnissen der französischen Provinz für die symbolische

Gewalt der angemessenen Ausdrucksweise innerhalb der ›eigenen‹ Herrschaftsordnung sensibilisiert hat. Im Zuge seines – gemessen an seinen eigenen Analysen und Theorien unwahrscheinlichen – sozialen Aufstiegs hat er jene ungeschriebenen Regeln des Sprechenkönnens und Gehörtwerdens am eigenen Leibe erfahren, die dazu gemacht sind, eine solche Transgression von Klassengrenzen zu erschweren, ohne als repressiv in Erscheinung zu treten. Sie entfalten ihre Wirkung über ihre Verkörperung im Habitus der Beteiligten, in deren Körpersprache, die sich in meist unbemerkt eingebüten Bewegungen, Gesten und Stimmlagen manifestiert, in unkontrollierbaren Körperreaktionen oder auch in unterschiedlichen Formen des Schweigens, sei es als Geste der Macht oder aus Ohnmacht. »Denn über den sprachlichen Habitus«, so Bourdieu mit Bezug auf Sprache wie auch auf Körpersprache, »drückt sich – als nur eine seiner Dimensionen – die Totalität des Klassenhabitus aus, also die Position, die jemand synchronisch und diachronisch in der Sozialstruktur einnimmt.« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 184)

Diese Erfahrung öffnet und schärft seinen Blick für die Analyse jener Formen symbolischer Gewalt, die das französische Bildungs- und Wissenschaftssystem prägen und auch in Phasen der Öffnung und Demokratisierung für eine weit über die entsprechenden Institutionen hinausgehende herrschaftssichernde Wirkung sorgen. Durch Bourdieus Brille betrachtet, erstrecken sich die entsprechenden Symbolsysteme von der Grundschule bis zu den elitärsten akademischen Institutionen Frankreichs. Im Spannungsfeld zwischen der Befestigung von Herrschaft durch die symbolische Gewalt des Bildungswesens und deren Reduktion durch die Aneignung symbolischer Macht in eben diesem System kommt der Dimension des Epistemischen eine zentrale Bedeutung zu. Dies ist deshalb der Fall, weil Bourdieu zufolge in den Auseinandersetzungen zwischen und innerhalb derselben sozialen Klasse(n) jene Spielregeln und Klassifikationen festgelegt werden, an denen sich diese Kämpfe auszurichten haben (Peter 2004: 55). Damit sind nicht etwa nur kanonische Bildungsinhalte und die Formalisierung ihres Erwerbs gemeint, sondern vor allem jenes überwiegend unbewusste und verkörperte Wissen darum, was innerhalb einer bestehenden Ordnung zu tun und was zu unterlassen ist und in welcher Art und Weise. Indem sich Felder miteinander verschrankten und Effekte einander wechselseitig verstärkten, würden Klassendifferenzen euphemistisch zu kultureller Distinktion stilisiert, womit die bestehende kulturelle Ordnung bestätigt und die Klassenstruktur reproduziert werde (Swartz 1997: 134).

Das bedeutet, dass Kämpfe in einem Feld, wie etwa um ökonomischen oder politischen Einfluss, ihre Entsprechung in Kämpfen auf einem anderen Feld finden – insbesondere auf dem der Bildung (ebd.: 129ff.). Das heißt mit Blick auf symbolische Gewalt in der Schule, dass Menschen bereits von Kindesbeinen an verinnerlichen, die sie umgebende soziale Welt für evident zu halten und nicht substantiell infrage zu stellen. Im sekundären und tertiären Bildungssektor, wo auch Kritikfähigkeit erlernt werden soll, wird dies durch immer feiner ausdifferenzier-

te Formen symbolischer Gewalt fortgesetzt, die zu erkennen, anzuerkennen und zu erkennen zugleich weiter eingeübt wird. Denn, so Wacquant in einem Aufsatz des gemeinsam verfassten Buches *Reflexive Anthropologie* (Bourdieu/Wacquant 1996b),⁴⁸ »[d]ie sozialen und die kognitiven Strukturen hängen [...] zusammen, und die zwischen ihnen bestehende Korrespondenz ist einer der solidesten Garanten der sozialen Herrschaft« (Wacquant 1996: 34). Die in den Symbolsystemen von Bildung und Wissenschaft angeeigneten Erkenntnisinstrumente fungieren also zugleich auch als Instrumente der Herrschaftssicherung (ebd.: 33).

Schule und Unterrichtssystem

Einer der frühesten Texte, in dem symbolische Gewalt ausdrücklich konzipiert wird, trägt den Titel *Fondements d'une théorie de la violence symbolique* (Bourdieu/Passeron 1970),⁴⁹ verspricht also nichts weniger als die Grundlagen einer Theorie symbolischer Gewalt. Seiner formalen und sprachlichen Sperrigkeit zum Trotz basieren hierauf zahlreiche von Bourdieus späteren Arbeiten zum Bildungssystem.⁵⁰ Beinahe mathematisch-formelhaft skizziert er gemeinsam mit Jean-Claude Passeron ein vierstufiges Schema von sogenannter pädagogischer Aktion, pädagogischer Autorität, pädagogischer Arbeit und dem Unterrichtssystem als solchem (Bourdieu/Passeron 1973: 10f.). Den für das Selbstverständnis der französischen Republik wichtigen Leitsätzen der Befreiung durch Bildung und der sozialen Gleichheit durch ein zentralistisches Bildungssystem erteilen die Autoren darin eine deutliche Absage. Unmissverständlich halten sie fest, dass die herrschende Kultur »ihre Existenz den sozialen Bedingungen verdankt, deren Produkt sie ist, und ihre Intelligibilität der Kohärenz und den Funktionen der Struktur der signifikanten Beziehungen [...], die sie konstituieren« (ebd.: 17).⁵¹ In bestem demokratischen Konsens trage das herrschende Bildungssystem also zur Reproduktion eines ganz spezifischen kulturellen Kapitals bei, das – fälschlicherweise – als ungeteiltes Eigentum der gesamten Gesellschaft betrachtet würde (ebd.: 20).

»Jede pädagogische Aktion [...]«, heißt es in der ersten These, »ist objektiv symbolische Gewalt, insofern sie mittels einer willkürlichen Gewalt eine kulturelle Will-

48 Das französische Original *Reponses. Pour une anthropologie réflexive* erschien 1992.

49 Der genannte Text bildet den ersten Teil des hier zitierten Buches *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement* (Bourdieu/Passeron 1970). Die hier verwendete deutsche Übersetzung des Titels lautet *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt* (Bourdieu/Passeron 1973), wurde aber in Kombination mit einem anderen Text als Buch veröffentlicht als dies beim französischen Original der Fall ist.

50 In der Bourdieu-Rezeption wird der Text zumeist nur kurz erwähnt, während man ausführlichere Referenzen auf symbolische Gewalt im Bildungssystem auf zugänglichere Texte aus demselben Themenkomplex vornimmt.

51 Die in Original und Übersetzung zahlreich vorhandenen Hervorhebungen ganzer Sätze und Satzteile wurden an dieser Stelle und in den nachfolgenden Zitaten zur besseren Lesbarkeit entfernt.

kür durchsetzt« (ebd.: 13). Die Reproduktion der herrschenden Kultur trage mit dazu bei, auch »die Struktur der Kräfteverhältnisse in einer sozialen Formation zu reproduzieren, in der das herrschende Unterrichtssystem dazu tendiert, sich das Monopol der legitimen symbolischen Gewalt zu sichern« (ebd.: 14). In einem zweiten Sinn sei die sogenannte pädagogische Aktion symbolische Gewalt, indem sie »die willkürliche Auslese re-produziert [...], die eine Gruppe oder eine Klasse objektiv in und mittels ihrer kulturellen Willkür vornimmt« (ebd.: 16f.). Diese Funktion ist besonders wichtig, weil sie der Monopolsicherung nicht nur auf ideologischer Ebene dient, sondern auch auf organisatorischer. Dass die Willkür dieser Durchsetzungsmacht verkannt wird, liege an der Anerkennung der von den Autoren so genannten »pädagogische[n] Autorität« (ebd.: 21) in einem pädagogischen Kommunikationsverhältnis, das die Kräfteverhältnisse, die es ermöglichen, zugleich verschleiere (ebd.). Mehr noch, deren auf Verkennung basierende Anerkennung und Legitimierung tendiere dazu, den beherrschten Gruppen gewissermaßen »zu untersagen, sich all der Kraft zu versichern, die ihnen die Bewu[ss]twerdung ihrer Stärke verleihen würde« (ebd.: 25), womit die Kräfteverhältnisse wiederum verstärkt und Widerstand verhindert würde(n). Die Spezifität symbolischer Gewalt komme darin zum Ausdruck, dass es ihr gelinge, sich in Vergessenheit zu bringen (ebd.: 27).

Dem apodiktischen Grundton dieser Argumentation zum Trotz verstehen die Autoren die Ausdrucksformen dieser Autorität und der von ihr ausgeübten ›Aktionen‹ ebenso wie den Grad der Anerkennung einer damit befestigten Herrschaft durchaus als historisch variabel (ebd.: 24) – und damit als potenziell veränderbar. Historisch gefestigt und nicht zufällig sei aber auch die »Verbindung der Instrumente symbolischer Gewalt und der Instrumente der Verschleierung (d.h. der Legitimität) eben dieser Gewalt« (ebd.: 26). Betreffend das reformerische Potenzial bildungspolitischer Bemühungen innerhalb Frankreichs Ende der 1960er Jahre äußern sich Bourdieu und Passeron daher ernüchtert. Die über symbolische Gewalt erfolgende Verkennung der Struktur des Herrschaftsverhältnisses zwischen den Klassen beeinflusse »sowohl die ›kulturpopulistische‹ Absicht, die beherrschten Klassen dadurch zu ›befreien‹, da[ss] man ihnen die Mittel an die Hand gibt, sich die legitime Kultur [...] anzueignen [...], als auch das populistische Projekt, die Legitimität der kulturellen Willkür der beherrschten Klassen zu dekretieren, indem man sie als ›Volkskultur‹ kanonisiert« (ebd.: 35f.). Damit wird sowohl der liberaldemokratischen Behauptung der Selbstermächtigung durch Bildung im bestehenden System eine Absage erteilt als auch einem idealisierenden Rückgriff auf vermeintlich alternative traditionelle Wissensressourcen.

Da die Autoren exklusiv auf Frankreich fokussieren, überrascht der unvermittelte Hinweis auf eine »für unsere Gesellschaften charakteristische Durchsetzungsweise« (ebd.: 28) der pädagogischen Aktion durch die pädagogische Autorität, die offensichtlich im Gegensatz zu ›anderen Gesellschaften‹ gedacht wird. Dass man

sich Ende der 1960er Jahre eine Pädagogik ohne Zwang und Sanktion vorzustellen vermöge, sei »die Folge eines Ethnozentrismus« (ebd.), der dafür Sorge trage, dass die in ›unseren Gesellschaften‹ üblichen pädagogischen Sanktionen nicht als solche wahrgenommen würden (ebd.).⁵² Damit kritisieren die Autoren zwar implizit ein Problem der zeitgenössischen Erziehungs- und Bildungswissenschaften vor allem in Frankreich, führen es aber weiter. Interessanterweise wird dieses ›wir nicht mit Frankreich illustriert, sondern mit fiktiven ›amerikanische[n] Lehrerinnen, die Schüler mit Zuneigungen überhäufen‹ (ebd.) und damit über das subtile Unterdrückungsinstrument des Liebesentzuges verfügten (ebd.). Diese vermeintlich fortschrittliche pädagogische Praxis sei in Hinblick auf symbolische Gewalt nicht weniger willkürlich ›als körperliche Züchtigungen oder entehrender Tadel‹ (ebd.), eine erzieherische Maßnahme also, die im Kontext dieser Argumentation einer unbenannten bleibenden, zeitlich und/oder räumlich aber jedenfalls ›anderen Gesellschaft‹ zugeschrieben wird.

Als dritten zentralen Begriff setzen die Autoren den der ›pädagogische[n] Arbeit‹ (ebd.: 44) als rentablen ›Ersatz für physischen Zwang‹ (ebd.: 50). Sie funktioniere ›als Einprägungsarbeit, die lange genug andauern muss, um eine dauerhafte Bildung zu erzeugen, d.h., einen Habitus als Produkt der Verinnerlichung der Prinzipien einer kulturellen Willkür‹ (ebd.: 45). Auch nach Abschluss der zuvor erläuterten pädagogischen Aktionen innerhalb eines formalisierten Bildungsweges müsse dieser Habitus gefestigt genug sein, um sich selbst und diese Prinzipien zu perpetuieren (ebd.). Aus herrschaftskritischer Sicht müsse jenes Bildungssystem, das zur Sicherung der bestehenden Ordnung benutzt werde, von längerer Dauer sein als potenzielle andere Systeme, die diese Ordnung auf dem gleichen Weg herausfordern wollen (ebd.). Damit habe das etablierte Bildungssystem einen kaum wettzumachenden Vorteil gegenüber alternativen Bildungsangeboten, die jedoch auch nicht per se symbolisch gewaltfrei sein können. Der Faktor Zeit ist für die Effizienz symbolischer Gewalt also von großer Bedeutung, nicht nur im Verlauf einer individuellen Bildungsbiografie, sondern auch als sich über mehrere Generationen erstreckender gesellschaftlicher Prozess.

Hier ähnelt die Argumentation der beiden Autoren der ihres Zeitgenossen Galton, wenn sie von einem ›Äquivalent dessen [sprechen], was im biologischen Bereich die Übermittlung des genetischen Kapitals‹ (ebd.: 44) sei. Dessen Analogon sei der Habitus, die Einprägungsleistung der pädagogischen Arbeit wiederum das Analogon der Generation (ebd.: 46). Zur Veranschaulichung dieses Arguments dient ein Rückgriff auf eine vorangegangene Passage. Darin verweisen die Autoren auf die bemerkenswerten Kontinuitäten zwischen einer nicht näher definierten (diesmal französischen) traditionellen Gesellschaft und der ›Reproduktion

52 Der französische Originaltext ist 1970 erschienen.

der den Bedürfnissen einer Salon-Aristokratie angepa[ss]ten humanistischen Kultur der Jesuitengymnasien in und mittels der Schulkultur der bürgerlichen Lyceen des 19. Jahrhunderts« (ebd.: 18). Auch darin drückt sich Skepsis gegenüber der Hoffnung auf eine rasche radikale Demokratisierung des Bildungssystems und auf einen Abbau symbolischer Gewalt aus.

Aber auch der Gegenposition, dem kartesianischen Glauben an eine angeborene Vernunftbegabung bestimmter Menschen, die real existierende Möglichkeitsbedingungen in vermeintlich freie Entscheidungen verwandle und damit ein klassenspezifisches Bildungssystem über eine »Begabungs-Ideologie« (ebd.: 69) und darauf basierende Selbstbestimmung rechtfertige, wird eine klare Absage erteilt. In diesem langwierigen Prozess der mittels symbolischer Gewalt erfolgenden Einprägung werde schließlich nicht nur der »Habitus als System von Denk-, Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Aktionsschemata produziert« (ebd.: 55), sondern auch »die Verkennung der Grenzen, die dieses System voraussetzt« (ebd.), also von formal begründeten, vermeintlich neutralen Ein- und Ausschlussmechanismen. Den materiellen und symbolischen Interessen der herrschenden Klassen ist den Autoren zufolge also dann am besten gedient, wenn die Verinnerlichung symbolischer Gewalt die Form von Selbstdisziplinierung und Selbstzensur annimmt (ebd.: 56) und fehlende Partizipation als Selbstausschließung verstanden wird (ebd.: 57).

In institutionalisierten Unterrichtssystemen, dem vierten Element des Schemas, würden die drei anderen Elemente symbolischer Gewalt – pädagogische Aktion, pädagogische Autorität und pädagogische Arbeit – vereinigt und auf Dauer gestellt. Diese zur Selbstreproduktion tendierenden Institutionen seien nämlich imstande, »kontinuierlich, d.h. zu den geringsten Kosten und serienmäßig, einen möglichst homogenen und dauerhaften Habitus bei der größtmöglichen Zahl der legitimen Adressaten zu reproduzieren« (ebd.: 74). Zu diesen Adressat_innen zählten auch die Reproduzent_innen der Institution selbst, »die mit der Einprägung beauftragten Vermittler« (ebd.: 76). Entgegen reformerischer pädagogischer Hoffnungen verfügten diese jedoch tatsächlich nur über relative Autonomie und könnten daher angesichts der Beharrungskräfte des etablierten Unterrichtssystems keine substanziellen Veränderungen bewirken. Von den Autoren Ideologien genannte Vorstellungen wie das jakobinische Ideal der neutralen Schule, die (neo-)Humboldt'sche Idee der Universität als Asyl der Wissenschaft, das auf Karl Mannheim zurückgehende Konzept der freischwebenden Intelligenz oder die Utopie einer kritischen Universität seien daher nichts weiter als unterschiedliche Formen der Illusion, dass die durch ein Unterrichtssystem ausgeübte symbolische Gewalt in keiner Beziehung zu den Kräfteverhältnissen zwischen den Gruppen oder Klassen stehe (ebd.: 85).

Auch diese Verkennung selbst kann als Teil der symbolischen Gewalt des Bildungssystems verstanden werden, und die begrenzte Autonomie von Bildungsin-

stitutionen und den darin tätigen Akteur_innen ist noch kein Garant für deren Überwindung. Wie die Autoren betonen, müsse man die Geschichte der hinsichtlich symbolischer Gewalt zentralen Bildungsinstitutionen in Zusammenhang mit der Geschichte der entsprechenden sozialen Formationen sehen (ebd.: 73). Die Kritik am kapitalistisch-bourgeoisen Gesellschaftssystem und seiner Reproduktion über die Organisation von Bildung und Wissen(schaft) ist an dieser Stelle offensichtlich, andere Kategorien als die der Klasse werden jedoch nicht angewandt.

Symbolische Gewalt und kulturelles Kapital

In engem Zusammenhang mit symbolischer Gewalt entwickelt Bourdieu das Konzept des kulturellen Kapitals, um die real existierende Ungleichheit in einem formal auf der Behauptung der Gleichheit aller Beteiligten basierenden Bildungssystems zu erklären. In der modernen Gesellschaft gebe es nämlich zwei zentrale Herrschaftsprinzipien, das ökonomische und das kulturelle Kapital (Bourdieu 2001b: 167), und beide seien gerade über das Unterrichts- und Bildungssystem eng miteinander verschränkt. Wissen spielt für die Akkumulation und Verteilung von Kapital also eine große Rolle – und umgekehrt. Entgegen der Annahme eines ungeteilten gesellschaftlichen Eigentums am kulturellen »Erbe der akkumulierten und von früheren Generationen hinterlassen Güter« (Bourdieu 1973: 96) würden diese nämlich nur jenen wirklich gehören, die die Mittel besäßen, sich dieses Erbe und den Code zu dessen Entzifferung auch anzueignen (ebd.) – also ein ganz spezielles Wissen. Diese Codes seien Bestandteil des ungleich verteilten kulturellen Kapitals, das sich am wirksamsten innerhalb der privaten Sphäre der Familie weitergeben lasse (Bourdieu 2001b: 113), also abseits jener republikanischen Öffentlichkeit, die über ein zentralistisches Bildungssystem angeblich für die Gleichheit aller Bürger_innen sorgt. Die Weitergabe dieses Kapitals ist jener Prozess, in dem sich symbolische Gewalt besonders wirkmächtig entfaltet.

Kulturelles Kapital könne in drei Formen existieren (ebd.): erstens in verinnerlichtem, inkorporiertem Zustand in Form dauerhafter Dispositionen, wie sie im Begriff der persönlichen Kultiviertheit in Form von Sprachkompetenz oder als distinguiert geltende Umgangsformen zum Ausdruck kämen (ebd.: 113ff.); zweitens in objektivierter Form von übertragbaren Artefakten und kulturellen Gütern wie etwa Gemälden oder wertvollen Instrumenten, deren sinnvolle Nutzung jedoch wiederum inkorporiertes kulturelles Kapital voraussetze (ebd.: 117f.); und drittens institutionalisiertes kulturelles Kapital, beispielsweise in Form von Bildungstiteln, in denen die Magie und Macht der zuvor diskutierten Institutionen wirksam werde, die den Träger_innen solcher Titel stabilen Wert verleihe (ebd.: 118ff.).

Alle drei Formen kulturellen Kapitals, die stets als naturgegebene oder durch Leistung erworbene Exzellenz in Erscheinung träten, bezeichnet Bourdieu als Privilegien einer klassenspezifischen Herrschaftsordnung, die in zahlreichen Dyna-

miken symbolischer Gewalt hervorgebracht würden. Auf diesen Formen kulturellen Kapitals basierende(s) ›Intelligenz‹, ›Talent‹ oder ›Begabung‹ seien »die Adelstitel einer bürgerlichen Gesellschaft, die die Schule weiht und legitimiert, indem sie verschleiert, dass die schulischen Hierarchien, die sie durch eine angeblich völlig neutrale Aktion von Eintrichterung und Auslese herstellt, die sozialen Hierarchien im doppelten Sinne des Wortes reproduzieren« (ebd.: 59). Das Bildungssystem erfüllt Bourdieu zufolge also nicht nur eine ideologische Funktion, sondern es »sanktioniert mit seinen Urteilen eine der verborgensten und wirkungsvollsten Formen des Klassenprivilegs, die man das Privileg der starken Beschleunigung nennen könnte« (ebd.). Es sichere die Fortdauer dieses und anderer Privilegien, »oder, anders gesagt, steht im Dienste dieser Privilegien, ohne dass die Privilegierten etwas dafür tun müssten« (Bourdieu/Passeron 2007: 40f.).

So, wie symbolisches Kapital andere Formen von Kapital verdoppelt, also einen konvertiblen Mehrwert darstellt, verstärkt die symbolische Gewalt des Bildungssystems bereits existierende soziale Ungleichheit, die Bourdieu vor allem als klasse-spezifische sowie innerhalb eines bestimmten nationalen Gefüges organisiert und diesem zu Diensten denkt: »Bildung erwerben hei[ss]t stets nur *eine* Bildung erwerben, diejenige einer Klasse und einer Nation« (Bourdieu 2001b: 110).⁵³ Kulturellem Kapital kommt in diesem langwierigen Prozess eine besondere Bedeutung zu. Es ist die Waffe der Wahl zur Ausübung symbolischer Gewalt im Bereich von Bildung und Wissen(schaft) im Dienste der Reproduktion bestehender Herrschaftsverhältnisse.

Ethnologische Konversion

Der Grundlagentext zur symbolischen Gewalt in Schule und Universität (Bourdieu/Passeron 1970) fokussiert vollständig auf den nationalen Binnenraum des französischen Hexagons und kommt ohne Verweis auf dessen koloniale Vergangenheit oder bis heute bestehende sogenannte Übersee-Départements aus, in denen das französische Bildungssystem bis heute prägend ist. Aus postkolonialer Perspektive ist daher ein noch früherer Text über »Unterrichtssysteme und Denksysteme« (Bourdieu 2001b: 84ff.)⁵⁴ interessant, an dem sich zeigt, wie Bourdieu seine in Algerien erfolgte ethnologische ›Konversion‹ auch für einen kritischen Blick auf die ›eigene‹ Gesellschaft nutzbar macht. Wie am zuvor erwähnten Beispiel zur pädagogischen Arbeit bleibt er jedoch auch hier im dichotomen (Spiegel-)Bild von modernen (europäischen) einerseits und vormodernen (außer-europäischen) Gesellschaftsformationen andererseits verfangen. Mit Bezug auf

53 Hervorhebung im Original.

54 Das französische Original trägt den Titel *Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée* (Bourdieu 1967). Die deutsche Übersetzung ist abgedruckt in *Wie die Kultur zum Bauern kommt* (Bourdieu 2001b: 84ff.).

Claude Lévi-Strauss' Werk *Tristes tropiques* (Traurige Tropen) (1955) reflektiert er die mit dem Autor geteilte Skepsis gegenüber der eigenen akademischen Sozialisation zum Philosophen zugunsten einer in Algerien autodidaktisch angeeigneten ethnologischen Perspektive auf soziale Phänomene. Diese hält er nicht nur im außereuropäischen Anderswo für angebracht, sondern auch in Frankreich selbst, das man sich gewissermaßen ‚fremd‘ machen müsse, um seine Herrschaftsdynamiken zu verstehen.

Als soziales Subjekt, so Bourdieu, hege der Ethnologe ein Verhältnis des Einvernehmens mit seiner Kultur. Deshalb habe er Mühe, die verinnerlichten und beherrschten Muster, die sein eigenes Denken organisieren, zum Gegenstand des Denkens zu machen (Bourdieu 2001b: 84). Hier setzt Bourdieus Vergleich geografisch-territorial unterscheidbarer Wissenskulturen an:

»Außerdem mag [der Ethnologe] wohl ungern zugeben, dass die Muster, die das Denken der Gebildeten in ‚geschulten‘ Gesellschaften organisieren, zwar vermittels der methodisch organisierten Unterweisungen der Schule erworben, also meist ausdrücklich formuliert und ausdrücklich gelehrt wurden, und dennoch dieselbe Funktion erfüllen können wie die unbewussten Muster, die er – durch die Analyse von kulturellen Kreationen wie Riten oder Mythen – bei den Individuen der Gesellschaften ohne schulische Einrichtungen entdeckt, wie jene ‚urwüchsigen Klassifikationsformen‘, die nicht Gegenstand bewussten Erfassens und ausdrücklicher und methodischer Vermittlung sind und sein können.« (ebd.: 85)

Indem er auf den unbewussten und habituellen Anteil des Wissenserwerbs fokussiert, stellt Bourdieu durchaus in Abrede, Bildung und Wissenserwerb seien im hoch ausdifferenzierten französischen System vorrangig eine Frage des Bewusstseins, der Rationalität und der freien Entscheidung. Um hierfür zu argumentieren, greift er jedoch – wie auch bei der Erklärung der symbolischen Gewalt der ‚männlichen Herrschaft‘ (Bourdieu 1997a) – auf die Unterscheidung zwischen unbewusstem, traditionellem, implizitem (Körper-)Wissen im fernen Anderswo und bewusstem, modernem, explizitem (Geistes-)Wissen im europäischen Hier zurück. Dass das eine vom anderen deutlich zu unterscheiden sei und die beiden geopolitischen Räume nicht viel miteinander zu tun hätten – und sei es lediglich im Feld von Bildung und Wissen –, scheint für Bourdieu festzustehen.

Wie auch hinsichtlich der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses scheint zu gelten, dass ‚europäisches Wissen‘ durchaus von unbewussten und vormodernen Anteilen mitgeprägt ist. Um dieses zu ‚entdecken‘ benötige man den ethnologischen Blick auf andere oder auch auf sich selbst. Das ‚traditionelle Wissen‘ außereuropäischer Gesellschaften hingegen scheint von explizitem, formalisiertem Wissen ‚moderner Art‘ vollständig unberührt – und das Mitte des 20. Jahrhunderts, nach mehreren Jahrhunderten europäischer Kolonialpolitik und am

Höhepunkt antikolonialer Befreiungskämpfe. Abgesehen davon wird diesem Wissen auch keine andere, möglicherweise nicht nach eurozentrischem Modell funktionierende Systematik, Explizitheit oder Differenziertheit zugebilligt und muss daher keiner tiefergehenden epistemologischen Betrachtung unterzogen werden. Es erscheint als genuin unverständlich und wird als uninteressant und damit als irrelevant erachtet.

Universität und Wissenschaft

In geradezu diametralem Gegensatz zu diesem vermeintlich simplen und überwiegend unbewussten Wissen der »ganz andere[n] Andere[n]« (Sarasin 2003: 49) steht die Wissensproduktion des französischen Universitäts- und Hochschulsystems, dessen Funktion für die Reproduktion von Eliten und damit des bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftssystems sich Bourdieu in zahlreichen Werken widmet. Verstreut sind auch dort Elemente seines Konzepts symbolischer Gewalt zu finden, aber deutlich impliziter als in den Texten zum primären Bildungssektor. Im tertiären würden Bourdieu zufolge die Auswirkungen jener symbolischen Gewalt offensichtlich, die bereits Jahre zuvor auf Primar- und Sekundarstufe bei der »Auswahl der Auserwählten« (Bourdieu/Passeron 2007: 9) wirksam geworden seien. Sowohl die Auserwählten wie auch die Ausgeschlossenen würden dazu gebracht, an diesen Prozess zu glauben (Bourdieu 1973: 110), in dem »Willkürverhältnisse in legitime, De-facto-Unterschiede in offiziell anerkannte Rangunterschiede« (Bourdieu 1993: 229) umgewandelt würden. Die symbolische Gewalt der sozialen Selektion funktioniere dabei nicht nur auf informeller Ebene, sie sei auch systematisch in die Formalisierung von Ein- und Ausschlussmechanismen eingelagert, die für deren demokratische Legitimierung sorgen.

Dies zeigt Bourdieu beispielsweise im Kapitel über Verkennung und symbolische Gewalt in seinem Buch *Der Staatsadel* (Bourdieu 2004)⁵⁵ über die Reproduktion politischer, ökonomischer und sozialer Eliten. Darin untersucht er Dokumente aus den Auswahlverfahren für die Aufnahme in eine Vorbereitungsklasse (*khâgne*) zur Zulassung zu einer der besonders prestigereichen postsekundären Eliteschmieden Frankreichs, den *grandes écoles*, als eindrücklichen Mechanismus der »sozialen Alchemie« (ebd.: 57f.) symbolischer Gewalt. Aus den Aufzeichnungen der beurteilenden Lehrer geht hervor, dass positive Attribute zu den beurteilten Schüler_innen desto häufiger verwendet werden, je höher ihre soziale Herkunft und je besser ihre Noten sind (ebd.: 50).⁵⁶ Verstärkt wird dieser Effekt noch durch den Faktor der geografischen Herkunft, denn alle Pariser_innen schneiden dabei noch besser ab. Auf der anderen Seite beobachtet Bourdieu, dass bei gleicher Benotung die verbalen

55 Der Text ist 1989 erstmals erschienen als *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*.

56 Bourdieu verwendet betreffend die Lehrerschaft das generische Maskulinum, schließt also potenziell Lehrerinnen mit ein, über die er jedoch nicht spricht.

Beurteilungen umso strenger, schonungsloser und weniger euphemistisch formuliert würden, je niedriger die soziale Herkunft der Schüler_innen sei (ebd.: 51f.). Ausformulierte Urteilsbegründungen zur Grundlegung von Bildungskarrieren stehen demzufolge in einem engeren Zusammenhang mit der sozialen Herkunft als die Note, in der das Ergebnis quantifiziert wird.

Die symbolische Gewalt der hier wirksamen »Erkenntnis- und Bewertungsoperationen« (ebd.: 54) äußert sich in der Tendenz, »eine weitgehende Übereinstimmung zwischen der Eingangs- und der Ausgangsklassifizierung herzustellen, ohne da[ss] die eigentlich sozialen Prinzipien oder Kriterien der Klassifizierung jemals offiziell erkannt oder anerkannt würden« (ebd.).⁵⁷ Zugleich wäre ein Lehrer, der einem seiner Schüler die typischsten – und wenig schmeichelhaften – Attribute des Kleinbürgertums zuspricht, Bourdieu zufolge entrüstet, wenn man ihm unterstellte, seine Verdikte auf ein Klassenurteil zu stützen (ebd.). Dasselbe gilt gewiss auch für Urteile auf der Basis von Annahmen über hier nicht thematisiertes Geschlecht, erst recht im hier fokussierten Untersuchungszeitraum der 1960er Jahre. Aber auch nationale oder ›ethnische‹ Herkunft werden von Bourdieu nicht thematisiert, obwohl gerade deren Nicht-Benennung ein zentrales Merkmal genau jenes republikanischen Demokratisierungsnarrativs ist, das er herausfordern will. Beide Faktoren spielen in Hinblick auf die Wirksamkeit der hier beschriebenen symbolischen Gewalt der Reproduktion von Eliten jedoch eine tragende Rolle.

Im Laufe einer akademischen Ausbildung verschärft sich diese Normalisierung expliziter und impliziter Selektionsmechanismen weiter und auch dabei kommen unterschiedliche Kapitalsorten und symbolische Gewalt zum Einsatz. Ökonomische Faktoren reichten nämlich nicht aus, um die unterschiedliche »Bildungsmortalität« (Bourdieu/Passeron 2007: 19) in verschiedenen sozialen Klassen zu erklären. In Hinblick auf symbolische Gewalt und kulturelles Kapital halten die Autoren von *Die Erben* (ebd.)⁵⁸ fest, dass die am meisten begünstigten Studierenden ihrer Herkunft nicht unmittelbar für das Studium nützliche »Gewohnheiten, Eingeübtheiten und Einstellungen« (ebd.: 29) verdanken würden, sondern es würde ihnen auch indirekt nützliches »Wissen und Können, Neigung und ›guter Geschmack‹ vermacht« (ebd.).

Diese Erb_innen verfügen also genau über jenes kulturelle Kapital, aus dem ein erheblicher sozialer, ökonomischer und schließlich auch politischer Mehrwert generiert werden kann, weil es zu symbolischem Kapital konvertibel ist. Mit diesem lassen sich gerade auch im tertiären Bildungssektor Herrschaftsverhältnisse etablieren und stabilisieren, ohne dass die darin systematisch eingelagerte symbolische Gewalt offen zutage treten muss. An den Universitäten und Hochschulen sowie im Wissenschaftsbetrieb selbst nehmen die Operationen dieser Verkennung

57 Hervorhebung im Original aufgehoben.

58 Auch dieses Werk wurde auf Französisch bereits viel früher veröffentlicht, nämlich 1985.

immer komplexere und subtilere Formen an, zumal jeder Riss im von dort ausgehenden Ideal der Emanzipiertheit, Fortschrittlichkeit und Gewaltfreiheit von Bildung und Wissen(schaft) die für die Wirksamkeit symbolischer Gewalt erforderliche Verkennung gefährdet. Um diese Risse zu verhindern, die gerade von einer akademischen Ausbildung von Kritikfähigkeit und Analyse zugleich auch potenziell provoziert werden, bedarf es besonderer Beharrungskräfte, die sich in immer feineren Ausdifferenzierungen symbolischer Gewalt manifestieren.

Der Institution Universität kommt Bourdieu zufolge noch eine weitere und auch explizitere Funktion der Herrschaftssicherung durch in Wissen und Bildung eingelagerte symbolische Gewalt zu. In Bezug auf die wissenschaftliche Kultur könne die Beherrschung der richtigen Codes nämlich nicht vollständig durch die einfachen Lehren des täglichen Lebens erworben werden (Bourdieu 1973: 102), wie dies bei der verkörperten symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses der Fall zu sein scheint, sondern es bedürfe eines methodischen Unterrichts, den eine speziell zu diesem Zweck eingerichtete Institution organisiere (ebd.). Das bedeutet, dass nicht nur die Aufnahmeverfahren und die Organisation des universitären Alltags von symbolischer Gewalt geprägt sind, sondern auch die Formen und Inhalte jenes Wissens, das dort erworben werden soll.

Am stärksten verdichtet und systematisiert er diese Wirkungsweisen symbolischer Gewalt in Bildung und Wissenschaft in *Homo academicus* (Bourdieu 1992a). In diesem Werk werden zahlreiche Dimensionen des machtdurchdrungenen und herrschaftssichernden akademischen Alltags auf ihren Gehalt an symbolischer Gewalt hin untersucht, jedoch deutlich weniger ausdrücklich als dies in den Analysen des Schulsystems der Fall ist. Symbolische Gewalt wird hier nicht mehr definiert oder operationalisiert, sondern als selbstverständlicher Modus der Reproduktion des akademischen Feldes problematisiert. In Bezug auf Bourdieus Konzeption symbolischer Gewalt sind daraus keine weiteren konzeptionellen Elemente zu de- stillieren. Vielmehr zeigt er, dass und wie symbolische Gewalt sich auf allen Ebenen des Bildungssystems und auch innerhalb der akademischen Welt – dem vermeintlichen Gegenuniversum zu den sozialen Räumen direkter physischer Gewalt – entfaltet. Wichtig ist festzuhalten, dass er Universität und Wissenschaft nicht als getrennt von einer schulischen oder alltagspraktischen Sphäre symbolischer Gewalt versteht, sondern als deren zwar ausdifferenziertere, jedoch nicht grundsätzlich anders funktionierende Fortsetzung und damit als wesentliches Mittel zur Reproduktion von Klassen- und Herrschaftsverhältnissen.

Epistemischer Bruch und symbolischer Widerstand

Von eigenen Erfahrungen innerhalb des französischen Bildungssystems ernüchtert – als Schüler und Student, aber auch als Lehrer, Forscher und schließlich Universitätsprofessor – und dennoch zur Gegenwehr entschlossen, problematisiert Bour-

die die symbolische Gewalt des akademischen Feldes in seiner Antrittsvorlesung am renommierten Pariser *Collège de France*, der letzten institutionellen Station seiner Karriere.⁵⁹ Selbst im ›Olymp‹ der französischen *Intelligenzija* angekommen, eröffnet er diese Antrittsvorlesung mit folgenden Worten:

»Eine Vorlesung – und sei sie inaugural – sollte man halten können, ohne sich fragen zu müssen, mit welchem Recht dies geschieht: die Institution ist dafür da, diese Frage abzuwenden wie auch die Beklemmung, die mit dem Charakter von Willkür und Beliebigkeit [...] notwendig einhergeht.« (Bourdieu 1985: 49)

Am eigenen Beispiel und gewissermaßen in Echtzeit problematisiert Bourdieu die symbolische Gewalt des akademischen Feldes inmitten seiner zeitgenössischen Protagonist_innen. Ausgerechnet in dieser Antrittsvorlesung mit dem Titel *Leçon sur la leçon* (Lektion über die Vorlesung) (ebd.: 47ff.) thematisiert Bourdieu eben dieses Ritual zur akademischen Herrschaftssicherung, indem er es in einem epistemologischen Bruch als genau das beschreibt und damit seiner symbolischen Wirksamkeit gewissermaßen entkleidet, während es zugleich an ihm selbst vollzogen wird. In seinem eigenen Interesse und zugleich auch gegen seinen Willen ist er an diesem Vollzug aktiv beteiligt: erkennend, verkennend und auch anerkennend, wie seine eigene Konzeption symbolischer Gewalt es vor(her)-sieht.

Dass diese paradoxe widerständige Performance nicht nur ermächtigend für den Protagonisten selbst wirkt, sondern eigentlich zum Scheitern verurteilt ist, thematisiert er in seinem, in Schultheis' Nachwort (anti-)autobiografisch genannten, *Soziologische[n] Selbstversuch* (Bourdieu 2002: 123). Der berühmte Soziologe hat offensichtlich die von ihm selbst jahrelang nicht nur selbst erfahrenen, sondern auch detailliert analysierten Mechanismen symbolischer Gewalt unterschätzt, die von der herrschenden Ordnung des akademischen Feldes ausgehen – was seine Thesen zur notwendigen Verkörperung und Verkennung von symbolischer Gewalt gerade im persönlichen Misslingen auf überraschende Weise verifiziert. Im Rückblick beschreibt er diese Vorführung als »eine ungeheure Herausforderung der symbolischen Ordnung, eine Verletzung der Würde der Institution [...], die das Stillschweigen über die Willkür ihrer Riten im Zuge ihrer Erfüllung verlangt« (ebd.). Diesem performativen Selbstwiderspruch kritischer akademischer Wissenspraxis kann auch Bourdieu nicht entkommen. Gerade diese Tatsache kennzeichnet die enorme Wirkmächtigkeit symbolischer Gewalt, was Bourdieu

59 Im Rückblick nennt Bourdieu das *Collège de France*, an dem er über zwanzig Jahre lang den Lehrstuhl für Soziologie innehatte, als eine Gegeneinrichtung zur renommierten Pariser Universität *Sorbonne*, einen »Weiheort für Ketzer, die im Allgemeinen bekämpft worden sind« (Bourdieu 2002: 167). David Swartz schreibt, dass Bourdieu sein in Algerien begonnenes Doktorat formal nie abgeschlossen habe und auch deshalb nicht regulärer Professor an einer Universität werden konnte (Swartz 1997: 22).

jedoch nicht resignieren lässt, sondern zur beständigen Intervention und Resignifizierung motiviert. Bereits während der Vorlesung spricht er die symbolische Gewalt des akademischen Systems direkt an, wenn er die ambivalente Rolle seiner eigenen Disziplin skizziert, die sich zugleich aber auch jener symbolischen Gewalt entgegenzustellen habe, die von ihr selbst ausgeht:

»Will Soziologie mit dem aller Mythologie eigenen Anspruch brechen, den willkürlichen Unterteilungen der gesellschaftlichen Ordnung, insbesondere der Arbeitsteilung, eine vernunftmäßige Begründung zu geben und damit das Problem der Klassifizierung und Rangordnung der Menschen logisch oder kosmologisch zu lösen, hat sie den Kampf um das Monopol auf legitime Repräsentation der Sozialwelt, jenen Kampf der und um Klassifikationssysteme, der Teil jeder Form von Klassenkampf ist (zwischen Alters- und Geschlechts- wie Gesellschaftsklassen), zu ihrem ureigensten Gegenstand zu erheben – statt nur blind darin verstrickt zu sein.« (Bourdieu 1985: 53)⁶⁰

Seiner eigenen Wissen(schaft-)skritik zum Trotz glaubt Bourdieu nämlich an eine befreiende Wirkung von Erkenntnis, »wenn die Mechanismen, deren gesetzmäßige Funktionsweise sie erfa[ss]t, sich in ihrer Wirksamkeit partiell dem Verkennen verdanken, das hei[ss]t immer dann, wenn [die Erkenntnis] an die Grundlagen der symbolischen Gewalt stößt« (ebd.: 58). Symbolische Gewalt verhindert Erkenntnis also nicht nur, sondern ermöglicht sie auch, und zwar offensichtlich dann, wenn man selbst von ihr betroffen, zugleich aber willens und fähig ist, ihr auch Widerstand entgegenzusetzen. Er beendet den Vortrag dementsprechend mit einer optimistischen Wendung, wenn er seinen Glauben »an die befreiende Kraft der am wenigsten illegitimen symbolischen Macht, die der Wissenschaft« (ebd.: 81) zum Ausdruck bringt. Bourdieu zufolge muss das jedoch eine unmissverständlich herrschaftskritische (Sozial-)Wissenschaft sein, die nicht der Fortführung des Bestehenden zuarbeitet, sondern sich im permanenten epistemologischen Bruch mit ebendiesem vollzieht.

»Epistemologische Wachsamkeit« (Bourdieu/Chamboredon/Passeron 1991: 15), die Bourdieu gerade in den Humanwissenschaften für besonders notwendig erachtet, weil hier die Trennung zwischen Alltagsmeinung und wissenschaftlichem Diskurs unklarer sei als in anderen Wissenschaften (ebd.: 15, 79), ist also immer auch Wachsamkeit gegenüber der symbolischen Gewalt des akademischen und

⁶⁰ Hier bildet die Kategorie ›Rasse‹ erneut eine offensichtliche Leerstelle. An anderer Stelle nennt Bourdieu in diesem Zusammenhang »Clans, Stämme, Ethnien, Nationen« (Bourdieu 2005: 99), schließt die Kategorie also zwar mit ein, verwendet sie aber – ähnlich wie Geschlecht – in einer essenzialistischen Art, die in einem Spannungsverhältnis zu seiner eigenen Theorie symbolischer Gewalt steht.

wissenschaftlichen Feldes selbst. Im Lauf seines mehrere Jahrzehnte umspannenden Werks plädiert Bourdieu immer ausdrücklicher dafür, dieses von symbolischer Gewalt durchdrungene Terrain auch als Ort des Widerstands zu begreifen und entsprechend zu nutzen, gerade weil dessen Mechanismen so eng verzahnt seien mit jenen der Herrschaftssicherung im Allgemeinen. Zeitlebens engagiert er sich daher für bildungspolitische Anliegen, die er auch als gesellschaftspolitische versteht (Steinrücke 2004: 112f.).

Er plädiert dafür, sich gerade als Intellektuelle_r auf diesem wirkmächtigen Feld des Symbolischen im Kontext der Produktion, Distribution und Konsumption von Wissen widerständig zu betätigen (Swartz 1997: 218ff.) und damit zum Abbau symbolischer Gewalt beizutragen.⁶¹ Damit steht auch kritische Wissenschaft für Bourdieu nicht außerhalb des zu analysierenden Sozialen, sondern innerhalb jener Herrschaftsordnungen, gegen deren durch symbolische Gewalt erfolgende Normalisierung sie sich ihm zufolge zugleich streitbar engagieren soll. Dieser ›Quadratur des Kreises‹ zum Trotz solle man also gerade vom Feld der Wissenschaft aus das Universale verfolgen, gleichzeitig jedoch die Universalisierung privilegierter Bedingungen bekämpfen, die eine solche Verfolgung des Universalen verunmöglichen (Bourdieu, zit.n. ebd.: 271). Nicht umsonst bezeichnet Bourdieu in einer biografischen Videodokumentation über sein Werk die Soziologie als »Kampfsport zur sozialen Verteidigung« (zit.n. Carles 2009).

Kulturimperialismus und die Leerstelle ›Rasse‹

Die Kategorie ›Rasse‹ spielt in Bourdieus theoretischem Werk eine nachrangige Rolle und ist auch in seinen Analysen des französischen Bildungs- und Hochschulwesens fast vollständig abwesend.⁶² Die in den oben diskutierten Texten skizzierten Untersuchungsfelder Schule, Bildung, Universität und Wissenschaft bilden zwar einen Kampfschauplatz unterschiedlicher Klasseninteressen, sind

-
- 61 Bourdieu spricht so gut wie nie von Frauen in der Wissenschaft. Aus umfangreicher Lektüre auch von Bourdieus Originaltexten schließe ich, dass dies nicht nur der realen Marginalisierung von Wissenschaftlerinnen in der französischen Akademie der 1950er bis 1970er Jahre geschuldet ist. Die androzentrische Schreibweise besteht auch in Bourdieus eigener lebenslanger Benennungs- und Rezeptionspraxis in den Jahrzehnten seit der zunehmenden Öffnung der Universitäten auch für weibliche Studierende, Forschende und Lehrende weiter. Selbst in seinem viel diskutierten Werk *Die männliche Herrschaft* (Bourdieu 2012) bleiben zeitgenössische Autorinnen weitgehend unberücksichtigt und eine geschlechtergerechte Schreibweise vernachlässigt.
- 62 Jens Kastner verweist auf eine kurze Passage in *Das Elend der Welt* (Bourdieu et al. 2005), in dem Bourdieu von einem insbesondere Kindern von Immigrant_innen fehlenden »Platzierungssinn« (zit.n. Kastner 2002: 330) und von Rassismus durchwirkte Ausschließungsmechanismen spricht (ebd.). Die französische Erstausgabe datiert von 1993.

jedoch Weiß und männlich sowie genuin (kontinental-)französisch gedacht. Zugeleich bildet das Problem des Rassismus in seinen frühen Schriften zu Algerien einen wichtigen Bestandteil der Kritik am französischen Kolonialismus sowie einen expliziten Referenzpunkt für symbolische Gewalt. Auch in seinen späten – wissenschaftlichen, insbesondere aber auch publizistischen – Texten über Staat und Politik wird Rassismus als Element nationalstaatlicher wie auch globaler Herrschaftsordnungen thematisiert. Umso interessanter ist es, die vehementen Abwehr gegen die analytische Kategorie *race* nachzuvollziehen, die Bourdieu gemeinsam mit Wacquant in dem kurzen Aufsatz *Die List der imperialistischen Vernunft* (Bourdieu/Wacquant 1999) ausdrückt.

Darin kommt das als eurozentrisch kritisierte Paradigma der Universalität im Kontext von Inhalten und Organisationsweisen akademischer Wissensproduktion zur Sprache – und das ausgerechnet am Beispiel des Umgangs mit der Kategorie *race* (ebd.). Bourdieu und Wacquant beschreiben diese als eher von Moralismus als von wissenschaftlicher Relevanz getragen (ebd.: 6). Das Konzept des Rassismus werde dabei »nicht zum analytischen Werkzeug, sondern zu einem simplen Anklageinstrument« (ebd.: 9), und unter dem Deckmantel der Wissenschaft werde »der Proze[ss] gemacht« (ebd.).⁶³ Ohne dies ausdrücklich zu thematisieren, reagieren die beiden hier offensichtlich auf Kritik aus der englischsprachigen Debatte an ihrem eigenen Werk. Dieser Kritik stimme ich durchaus zu, wenn es um die Ausblendung von ›Rasse‹ als Kategorie zur Analyse sozialer Ungleichheit geht. Zugleich thematisieren die Autoren ein nur auf den ersten Blick binnenaakademisches Problem, nämlich

»die symbolische Macht und den Einflu[ss] [...], den die USA auf jede Art von wissenschaftlicher und vor allem halbwissenschaftlicher Produktion ausüben, und zwar insbesondere über die Konsekrationsmacht, die sie innehaben, und über die materiellen und symbolischen Profite, die Forscher beherrschter Länder aus der mehr oder weniger überzeugten oder verschämten Anhängerschaft an das aus den USA kommende Modell ziehen können.« (ebd.: 10)

Die »amerikanischen Forschungsprodukte« (ebd.) hätten (bereits Ende der 1990er Jahre) eine internationale Größe und Anziehungskraft entwickelt, die mit populärwissenschaftlicher Wissensproduktion vergleichbar sei (ebd.: 10f.) und eine Globalisierung von Problematiken mit sich bringe, die eigentlich (nur) amerikanische seien (ebd.: 11). Die Durchsetzung des US-amerikanischen Wissenschaftsmodells erklären die Autoren ausdrücklich mit der Wirkungsweise symbolischer Gewalt,

63 In einem späteren Aufsatz mit dem dem Titel ›Rasse als staatsbürgerliches Verbrechen thematisiert Wacquant ›Rasse‹ ausdrücklich als strukturierende und strukturierte Struktur sowie als Herrschaftsinstrument im Sinne symbolischer Gewalt nach Bourdieu (Wacquant 2008: 289f.), illustriert dies allerdings wiederum exklusiv am US-amerikanischen Beispiel.

die eben »nie ohne eine Form von (erzwungener) Komplizenschaft derer ausgeübt [wird], die sie erdulden müssen« (ebd.), womit hier auch die Protagonist_innen des wissenschaftlichen Feldes gemeint sind, und damit auch sie selbst. Kultureller Imperialismus beruhe schließlich »auf der Macht zur Universalisierung von Partikularismen, die mit einer bestimmten historischen Tradition verknüpft sind, indem man erreicht, da[ss] diese als solche verkannt werden« (ebd.: 3).

Auf den ersten Blick überrascht diese vehemente Abwehr ausgerechnet gegen eine analytische Kategorie, die doch gerade darauf abzielt, soziale Ungleichheit sichtbar und entsprechende Herrschaftsverhältnisse angreifbar zu machen. Dies ist umso mehr der Fall, als Bourdieu sich ab Mitte der 1990er Jahre immer häufiger und direkter öffentlich gegen Rassismus in Staat und Gesellschaft ausspricht. Auf den zweiten Blick wird die Empörung der Autoren auf Basis ihrer Kapitalismuskritik besser erkennbar, nämlich über eine von ihnen so interpretierte Ablenkung der akademischen und politischen Debatte von Klassenverhältnissen im nationalen wie auch im globalen Maßstab, die sie als »List der imperialistischen Vernunft« (ebd.) bezeichnen. Während mit der Forderung nach der Berücksichtigung der Kategorie ›Rasse‹ »ein ganz offensichtlich ›ethnisches‹ Register« (ebd.: 4) gezogen werde, gehe es »in Wahrheit keineswegs hauptsächlich um die Anerkennung marginalisierter Kulturen durch den akademischen Kanon [...], sondern um den Zusammenhang zu den (Re-)Produktionsmitteln der Mittel- und Oberklassen« (ebd.: 5). Zu diesen von symbolischer Gewalt geprägten Reproduktionsmitteln gehören an erster Stelle die Universitäten, denen angesichts des massiven Rückzugs des Staates eine umso größere Bedeutung in der Sicherung bestehender – kapitalistischer und imperialistischer – Herrschaftsverhältnisse zukomme (ebd.).

Bourdieu und Wacquant halten ausgerechnet die politisch aufgeladene akademische Debatte um die Kategorie *race* für »ein höchst exemplarisches Zeugnis« (ebd.: 10) dieser Entwicklung. Damit ignorieren die beiden jedoch die jahrzehntelangen sozialen und politischen Kämpfe Schwarzer Menschen in den USA, die dieser Debatte auf akademischem Terrain vorausgegangen sind. Die Autoren sehen in der von ihnen wahrgenommenen sozial- und geisteswissenschaftlichen Allgegenwart der Kategorie ›Rasse‹ »nicht das Ergebnis einer plötzlichen Vereinheitlichung der ethnorassischen Herrschaftsformen in verschiedenen Ländern« (ebd.: 13) beziehungsweise keinen kollektiven intellektuellen Widerstand gegen eine solche Entwicklung. Vielmehr erscheint ihnen die Forderung nach analytischer und politischer Berücksichtigung von *race* als »eine Folge der Quasi-Universalisierung des nordamerikanischen *folk concept* von ›Rasse‹ im Zuge eines weltweiten Exports amerikanischer akademischer Kategorien« (ebd.).

Die strukturell, ökonomisch, politisch und sozial aufgrund der (nicht nur symbolischen) Gewalt des Rassismus benachteiligten Fürsprecher_innen einer antirassistischen Bildungspolitik und Wissenschaft mit reaktionären imperialistischen Intellektuellen in einen Topf zu werfen, erscheint gerade in Hinblick auf Bour-

dieus eigene Wissensproduktion und politische Positionierung nicht nachvollziehbar. Ausgerechnet das für die europäische koloniale Expansion zentrale Konzept *race* vorrangig als amerikanische akademische Kategorie zu bezeichnen, zeugt von einer »selbstgefälligen Ignoranz« (*smug ignorance*) (Essed/Hoving 2014: 9), die man bei einem Kritiker des Kolonialismus und Theoretiker symbolischer Gewalt nicht vermutet. Sie ist jedoch verwandt mit dessen Haltung gegenüber der seiner Theorie lange vorangegangenen feministischen Wissensproduktion, die er in seinen Ausführungen zur symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses ebenfalls ignoriert. Bourdieu und Wacquant spielen hier die beiden Analysekategorien Klasse und ›Rasse‹ in unproduktiver Weise gegeneinander aus. Sie argumentieren, dass die symbolische Gewalt des Bildungs- und Wissenschaftssystems eine weit über dieses System hinausgehende politische Problematik globalen Ausmaßes darstellt, der über die Frage nach Rassismus nicht beizukommen sei. Dabei reduzieren sie die Debatte auf eine identitätspolitische und verstehen sie als Angriff auf ihre eigene Vernachlässigung der Kategorie ›Rasse‹. Die historische und politische Dimension antirassistischer Kämpfe, die zugleich auch Klassenkämpfe und bei Weitem nicht nur auf US-amerikanischem Territorium relevant sind, vernachlässigen die Autoren hier zugunsten eines bildungspolitischen und klassismuskritischen Plädoyers für ›mehr Staat‹.

So plausibel die Argumentation gegen den auch wissenschaftlich getragenen Kulturimperialismus einer auch ökonomischen und militärischen Weltmacht ist, so problematisch ist deren Konstruktion rund um eine von den Autoren als unzulässig kritisierte Globalisierung der Kategorie ›Rasse‹. Damit wird der Anschein erweckt, als wäre auf Rassismus basierende Ungleichheit und Herrschaft ein exklusiv US-amerikanisches Phänomen, und als müsse man sich als französischer Wissenschaftler nur deshalb mit der Kategorie *race* auseinandersetzen, weil diese Frage zum *State of the art* einer von den USA dominierten Wissenschaftskultur gehöre. Das erleichtert die Abwehr einer Auseinandersetzung mit dem historisch viel älteren Eurozentrismus der Wissenschaften als solche, die notwendigerweise auch die gesamte europäische, und damit auch französische, Wissenschaftstradition einschließen muss, die angesichts ihrer Rolle im historischen Kolonialismus ebenso wie in der anhaltenden kolonialen Moderne keinesfalls frei von Rassismus ist, sondern ihn mit hervorgebracht hat.

Aus post- und dekolonialer Perspektive sind Eurozentrismus und Rassismus Grundvoraussetzungen für die Herausbildung des modernen Nationalstaats, den Bourdieu hinsichtlich seines doppelten Monopols auf physische und symbolische Gewalt analysiert. Wie er dies tut und inwiefern er dabei die koloniale Unterseite dieses Zusammenhangs empirisch wie auch theoretisch (nicht) thematisiert, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

Doppeltes Gewaltmonopol und der vergessene koloniale Staat

Direkte physische Gewalt, die gar keine Rolle in Bourdieus Theorie symbolischer Gewalt zu spielen scheint, steht am Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit als französischer Soldat mitten im algerischen Befreiungskrieg. Dort ist er unmittelbar mit dieser Gewalt konfrontiert und thematisiert sowohl jene, die vom französischen Staat und seinen kolonialen Eliten ausgeht, als auch die des antikolonialen Widerstandes. Doch obwohl Bourdieu den Zusammenhang physischer und symbolischer Gewalt in seinen frühen Schriften ausgehend von dieser spezifischen Erfahrung analysiert, verschwindet physische Gewalt im Zuge seiner späteren Theoriearbeit gleichsam im physischen Gewaltmonopol des Staates, dessen eigene Unsichtbarmachung er zugleich als Effekt seines symbolischen Gewaltmonopols kritisiert. Dies liegt auch daran, dass Bourdieu die Verschränkung beider Monopole in seinem Spätwerk exklusiv von der Republik Frankreich aus konzipiert. Er macht sie generalisierbar, indem er sie von ihrer kolonialen Vergangenheit abschneidet.⁶⁴ Darüber hinaus liegt seinen staatstheoretischen Überlegungen ein an Herrschaft und Beharrung orientiertes Verständnis von Gesellschaft zugrunde, das seiner eigenen Argumentation zu fortwährenden sozialen Kämpfen zwischen sozialen Klassen bisweilen zuwiderläuft.

Bourdieu hält fest, dass der Staat nicht nur das Monopol auf direkte physische Gewalt hält, sondern auch auf das, was er entlang unterschiedlicher Untersuchungsgegenstände als symbolische Gewalt thematisiert, analysiert und theoretisiert hat. In Abwandlung von Weber schreibt er in *Praktische Vernunft* (1998c):

»Der Staat [...] ist ein (noch zu bestimmendes) X, das mit Erfolg das Monopol auf den legitimen Gebrauch der physischen *und symbolischen* Gewalt über ein bestimmtes Territorium und über die Gesamtheit der auf diesem Territorium lebenden Bevölkerung für sich beansprucht.« (ebd.: 99)⁶⁵

Bourdieu zufolge »errichtet und unterrichtet der Staat symbolische Formen des gemeinsamen Denkens, soziale Grenzen der Wahrnehmung, der Verständigung oder der Erinnerung« (Bourdieu 2004: 224), die er »staatliche Formen der Klassifizierung« (ebd.) nennt, welche ihrerseits ganz unterschiedliche Gestalt annehmen

64 Ein Überblick zu Politik, Macht und Staat bei Bourdieu findet sich in einem Sammelband, der das Konzept symbolischer Gewalt sogar zur titelgebenden Klammer macht (Hirsch/Voigt 2017). Die ›ungedachte‹ koloniale Dimension Bourdieus staatstheoretischer Überlegungen wird in einzelnen Beiträgen des *Oxford Handbook of Bourdieu* (Medvetz/Sallaz 2018) erörtert. Zum Zusammenhang des physischen mit dem symbolischen Gewaltmonopol in staatstheoretischer Hinsicht siehe auch Löffler (2012, 2017).

65 Hervorhebung im Original. Die französische Erstausgabe erschien 1994 mit dem Titel *Raisons pratiques. Sur la theorie de l'action*.

könnten. Der Staat konzentriere die Information, verarbeite und verteile sie wieder. Vor allem aber führe er eine theoretische Einigung durch (Bourdieu 1998c: 106). In diesem Prozess sieht Bourdieu symbolische Gewalt am Werk. Die soeben zitierte Charakterisierung der zumindest zweifachen staatlichen Kapitalkonzentration setzt er folgendermaßen fort:

»Wenn der Staat in der Lage ist, symbolische Gewalt auszuüben, dann deshalb, weil er sich zugleich in der Objektivität verkörpert, nämlich in Form von spezifischen Strukturen und Mechanismen, und in der ›Subjektivität‹ oder, wenn man so will, in den Köpfen, nämlich in Form von mentalen Strukturen, von Wahrnehmungs- und Denkschemata.« (ebd.: 99)

Staatsmagie im Dienste der Bourgeoisie

Insbesondere in Bezug auf die Legitimität gültigen und in Bezug auf staatlich abgesicherte Herrschaftsverhältnisse relevanten Wissens sei der Staat oberstes Gericht und letzte Instanz der Klassifizierung (Bourdieu 1992c: 150). Er bürge für die höchsten Autoritätsakte anderer Institutionen und sichere somit deren symbolische Gewalt auf noch höherer Ebene ab. So seien etwa offizielle Nominierungen, Titel, Qualifikationen und deren Verleihung Manifestationen einer »Staatsmagie« (Bourdieu 2004: 456), vollzogen »in Autoritätssituationen von Autoritätspersonen« (Bourdieu 1998c: 114). Indem er Wissen definiert, klassifiziert und qualifiziert, erfüllt der Staat wesentliche epistemische Funktionen zur Aufrechterhaltung von etablierten Herrschaftsordnungen. Doch damit nicht genug. Durch die in seinem symbolischen Gewaltmonopol zusammenlaufende Beglaubigungs- wie auch Validierungsmacht (Bourdieu 2004: 459) sei er darüber hinaus ein »mächtige[r] Schiedsrichter innerhalb der um dieses Monopol ausgetragenen Kämpfe« (Bourdieu 1992c: 151).

Dass den Protagonist_innen dieser Kämpfe nicht die gleichen epistemischen und anderen Ressourcen zur Verfügung stehen, ist mit Bourdieus Konzept unterschiedlicher Kapitalsorten und deren Eignung für einen konvertiblen Mehrwert offensichtlich. Manche dieser Ressourcen, die ohnehin nur den innerhalb einer Gesellschaft Privilegierten zur Verfügung stehen, werden darüber hinaus von einer besonders mächtigen Instanz verwaltet und bewirtschaftet: dem Staat, der selbst als »Ergebnis eines Prozesses der Konzentration verschiedener Kapitalsorten« (Bourdieu 1998c: 100) begriffen werden müsse. Das ist im Sinne Bourdieus deshalb der Fall, weil er bei der Vereinheitlichung von Regelwerken, Klassifikationen und Kommunikationsformen, etwa in den Bereichen von Sprache, Bildung, Justiz, Finanzen, aber auch bei der Einführung verbindlicher Maße und Ähnlichem, die jeweils gültigen Einheiten des kulturellen Marktes festlege (ebd.: 106). Auf diese Weise ergänzt Bourdieu die »Konzentration des Kapitals der physischen Gewalt«

(ebd.: 101) um die »Konzentration des informationellen Kapitals« (ebd.: 106), womit hier kulturelles und symbolisches Kapital gemeint ist.⁶⁶

Durch die staatliche Legalisierung von ganz bestimmten Formen symbolischen Kapitals, so Bourdieu, »gewinnt eine bestimmte Perspektive absoluten, universellen Wert und wird damit jener Relativität entzogen, die per definitionem jedem Standpunkt als einer bestimmten Sicht von einem partikularen Punkt des sozialen Raums aus immanent ist« (Bourdieu 1992c: 150). Der Staat begünstigt also die einen Kapitalsorten und sanktioniert die anderen, und er bestimmt letztlich auch die Relationen zwischen ihnen. Nicht nur das Monopol legitimer physischer Gewalt, vor allem jenes legitimer symbolischer Gewalt mache den Staat zu einer »Art Verwirklichung Gottes auf Erden« (Bourdieu 2001a: 78). Säkularer formuliert erscheint er als die »alle Zertifikate garantierende Zentralbank« (Bourdieu 1992c: 151) und damit auch als »Besitzer einer Art Metakapital« (Bourdieu 1998c: 100).

Historisch zeigt Bourdieu, wie der Prozess der sprachlichen Einigung noch vor der Französischen Revolution eng mit dem Aufbau eines monarchischen Staates verknüpft gewesen sei. In Hinblick auf potenzielle epistemische Gewalt interessant ist in diesem Zusammenhang der Verweis auf die Funktion der Errichtung von Akademien bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts für die Staatswerdung Frankreichs (Bourdieu 2004: 461). In ihnen konnten Adelige jene Bildung erwerben, die zuvor den Klerikern vorbehalten war, und in den etwa hundert Jahre später etablierten Kollegs wurden die im Zuge der Staatswerdung dringend benötigten militärischen und bürokratischen Eliten formiert. Doch die epistemische Dimension des symbolischen Gewaltmonopols des Staats reicht tiefer in die Gesellschaft hinein, bis in die Menschen selbst, und nicht ausschließlich über die formalisierten Wege des Bildungs- und Wissenserwerbs:

»Mit Hilfe der Klassifizierungssysteme [...], die im Recht, den bürokratischen Verfahren, den Strukturen des Bildungssystems und in den sozialen Ritualen festgeschrieben sind, formt der Staat die mentalen Strukturen, setzt gemeinsame Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien durch [...].« (Bourdieu 1998c: 106)

In diesen ganz unterschiedlichen Dimensionen der Genese und Verbreitung von Wissen entwickelt symbolische Gewalt ihre Kraft, die »Allgemeinheitswirkung« (ebd.: 122)⁶⁷ des Staates. Genau dort sieht Bourdieu das staatliche Monopol auf symbolische Gewalt. Diese Verselbstverständlichung ist ihm zufolge eng verschränkt mit dem, was er als Alltags- oder gesunden Menschenverstand bezeichnet, der zwar außerhalb dieser Institutionen verhandelt wird, zu dessen festen Bestandteilen jedoch auch institutionalisierte symbolische Gewalt gehört. Diesen Zusammenhang könne man nur verstehen, wenn man »die Beziehung

66 Hervorhebung im Original aufgehoben.

67 Hervorhebung im Original aufgehoben.

zwischen den objektiven Merkmalen der betreffenden Organisationen und den gesellschaftlich vermittelten Dispositionen derer, gegen die sie ausgeübt wird« (Bourdieu 2004: 15) im Detail analysiere – was er in zahlreichen Studien zu unterschiedlichen Themenfeldern getan hat.

Die symbolische Gewalt politischen Legitimationshandelns geht nach Bourdieu von der wechselseitig in beiden Bereichen generierten Zustimmung zur Welt aus: im unbewussten Habitus des Alltagsverständes, der impliziten Doxa verinnerlichter Glaubensgewissheiten, ebenso wie im Feld des expliziten Wissens, des Dogmas. Auch wenn man ihn dort nicht vermutet, hat der Staat mit beidem zu tun, denn

»die Arbeit der Wächter der symbolischen Ordnung, die mit dem gesunden Menschenverstand gemeinsame Sache machen, besteht darin, die ursprünglichen Einsichten der *doxa* in die explizite Form der Ortho-doxie zu überführen.« (Bourdieu 2001a: 241)⁶⁸

Staatliche Mandatsträger_innen sind für Bourdieu »Verwahrer des Alltagsverständes« (Bourdieu 1992c: 151), der nur funktioniert, wenn seine Grundlagen nicht in Frage gestellt werden. Die symbolische Gewalt beider, der Doxa wie auch des Dogmas, ergänzen einander zugunsten der Sicherung der bestehenden Ordnung. Auf diese Weise schaffe der Staat »die Voraussetzungen für eine unmittelbare Harmonisierung der Habitus, die ihrerseits einem Konsens über jene Gesamtheit gemeinsamer Gewi[ss]heiten zugrunde liegt, aus denen der gemeine Menschenverstand sich aufbaut« (Bourdieu 2001a: 225). Der Staat brauche also gar nicht erst »Befehle zu erteilen, physischen Zwang auszuüben oder disziplinarischen Druck, um eine geordnete soziale Welt zu produzieren« (ebd.: 229). Symbolische Gewalt tut das – und sie tut es zumeist viel effizienter als die physische (Bourdieu/Wacquant 1996a: 203). Dies gelte solange, wie der Staat in der Lage sei, einverleibte – und mit dem Alltagsverständ kompatible – Erkenntnisstrukturen zu produzieren, »die mit den objektiven Strukturen übereinstimmen, und sich damit die doxische Unterwürfigkeit unter die bestehende Ordnung zu sichern« (Bourdieu 2001a: 229).

Die epistemische Dimension des symbolischen Gewaltmonopols des Staates reicht also tief bis ins verkörperte und implizite Wissen seiner Staatsbürger_innen – und nicht nur dieser. Das physische Gewaltmonopol des Staates ist hierbei weniger sichtbar, verschwindet deshalb aber keineswegs. Nicht nur dissidentes Handeln wird bisweilen nämlich mit physischer Gewalt und Zwang von staatlicher Seite gehandelt, sondern auch ebensolches Wissen – doch darauf will Bourdieu hier nicht hinaus.

68 Hervorhebung und Silbentrennung im Original.

Brechen des doppelten Gewaltmonopols

Ausdrücklich über Staat und Rassismus spricht der Autor im Kontext symbolischer Gewalt, solange er sich unmittelbar mit Algerien beschäftigt – deutlich seltener und beiläufiger jedoch, als er sich exklusiv dem französischen Territorium zuwendet, von dem aus er das doppelte staatliche Gewaltmonopol theoretisiert. In einer seiner ersten, noch in Algerien verfassten Publikationen bezeichnet er den französischen Kolonialismus als Herrschaftssystem auf der Basis einer rassifizierten Segregation von Kolonisator_innen und Kolonisierten (Bourdieu 1958: 116), die er als »Kastensystem« kritisiert (ebd.: 115). Auch wenn er ihn hier kritisch resignifiziert, behält Bourdieu diesen spezifischen Ausdruck aus dem Repertoire einer eurozentrischen Anthropologie der Bezeichnung von Formen der rassifizierten Segregation jenseits des Mittelmeers vor. Die später von ihm analysierte Klassenherrschaft Frankreichs bezeichnet er damit nicht, und deren rassifizierte Dimension spielt in seinen Analysen keine Rolle. Im frühen Text zu Algerien bringt Bourdieu hingegen deutlich zum Ausdruck, dass die Funktion des Rassismus vor allem darin bestehe, die Einteilung der Welt in Kolonisierte und Kolonisator_innen wie eine legitime Rechtsordnung erscheinen zu lassen (ebd.: 116). Nur dank der »rassistischen Ideologie« (ebd.) gelänge es, Privilegien in Rechte zu verwandeln und die beiden im Zuge der Kolonialisierung bewusst voneinander ferngehaltenen Bevölkerungen als qua Natur dominante oder dominierende erscheinen zu lassen (ebd.).

Das später von ihm so genannte symbolische Gewaltmonopol des kolonialen Staates wird hier in einen ausdrücklichen Zusammenhang mit dessen physischem Gewaltmonopol gestellt. Bourdieu unterstreicht die epistemische Dimension von Rassismus als unabdingbar für das Funktionieren kolonialer Herrschaft. Auch in seinen Studien zur Transformation der Arbeit im kolonisierten Algerien (Bourdieu 1963, 2000)⁶⁹ hält er Rassismus für ein Element zur Stabilisierung von Klassenverhältnissen. Je länger und je fokussierter auf Frankreich er sich aber mit letzteren beschäftigt, umso mehr geraten ›Rasse‹ und Rassismus wieder aus dem Blick. All diese Fragen scheinen nur ein Problem (in) der Kolonie zu sein – nicht jedoch Frankreichs.

Deutliche Worte zur Verschränkung des physischen mit dem symbolischen Gewaltmonopol im kolonialen Verhältnis findet man in seinem frühen Text *Revolution in der Revolution* (Bourdieu 2010: 157ff.), in dem es darum geht, ob und wie symbolisches und physisches Gewaltmonopol im Kolonialismus zu brechen seien:⁷⁰

-
- 69 Das erst im Jahr 2000 erschienene Werk *Die zwei Gesichter der Arbeit* erschien auf Französisch bereits 1977.
- 70 Das Original wurde 1961 in der Zeitschrift *Esprit* veröffentlicht und erst 2002 wieder abgedruckt. Das angeführte Zitat stammt aus dem Abdruck in den *Algerische[n] Skizzen* (Bourdieu 2010). Dieses Zitat und andere Textstellen lesen sich wie aus der Feder Frantz Fanons, den zu erwähnen Bourdieu jedoch vermeidet. *Les damnés de la terre* (Fanon 1961) erschien im sel-

»Der Krieg bringt mit einem Schlag die wahren Grundlagen der kolonialen Ordnung ans Tageslicht, nämlich das Kräfteverhältnis, mit dem die herrschende Kaste die beherrschte Kaste unter Vormundschaft hält. Daher wird verständlich, da[ss] der Friede in den Augen bestimmter Angehöriger der herrschenden Kaste die schlimmste Bedrohung darstellte. Denn ohne die Ausübung der Gewalt gäbe es kein Gegengewicht mehr gegen die Gewalt, die sich gegen die Wurzeln dieser Ordnung richtet, nämlich die Revolte gegen die unterlegene Lage.« (ebd.: 158)

Hier unterstreicht der Autor symbolische Gewalt als Legitimationsgrundlage der kolonialen Herrschaftsordnung und stellt sie zugleich in einen unmittelbaren Zusammenhang mit physischer Gewalt – sowohl mit jener der Kolonisator_innen als auch mit der des antikolonialen Widerstandes. Die symbolische Gewalt der kolonialen Logik vermag Ursache und Wirkung des Zusammenhangs zwischen beiden Gewaltmonopolen erfolgreich umzudrehen, indem sie ihre eigene physische Gewalt zur bloßen Verteidigung gegen jene der Revolutionär_innen erklärt, so das Argument. Bourdieu geht hier noch weiter. Er adressiert die physische Gewalt des Widerstands als eine Option, die nicht nur dem physischen Gewaltmonopol der Kolonisator_innen etwas entgegensemte, sondern auch das koloniale System selbst zu Fall bringen könnte (ebd.: 160f.). Physische Gewalt »von unten« erscheint ihm als probates Mittel, das genau jenes symbolische Gewaltmonopol zu brechen imstande sei, welches die Grundlage der kolonialen Herrschaftsordnung und ihrer legitimen, weil staatlich organisierten, Gewalt »von oben« bilde.

»Der Krieg befördert die Bewu[ss]twerdung« (ebd.: 161), so Bourdieu noch unmissverständlich im selben Aufsatz. Er bilde »die erste radikale Infragestellung des Kolonialsystems [...], die nicht, wie früher, symbolisch und in gewisser Hinsicht magisch bleibt« (ebd.: 164).⁷¹ Mit symbolischer Infragestellung sind hier widerständige Praktiken der Kolonisierten gemeint, etwa das bewusste Festhalten an traditioneller Kleidung, um sich der ›Zivilisierungsmission‹ der französischen Kolonisator_innen sichtbar entgegenzustellen. Wer in einer solchen Geste vor allem das symbolische Gewaltmonopol angreift, hat das physische noch nicht ausgehebelt, so scheint es. Doch wer in der Lage ist, im bewaffneten Widerstand das physische Gewaltmonopol herauszufordern, trägt Bourdieu zufolge auch zum Brechen jenes symbolischen Gewaltmonopols bei, das das physische aufrechterhält.

Diesen Zusammenhang erklärt er zur Voraussetzung für eine Veränderung bestehender Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnisse, die über den konkreten Anlassfall hinausgeht. Im Fall Algeriens ist das nichts weniger als der Sturz des Kolonialsystems, der nicht nur für das Ende einer politischen Epoche steht, sondern auch einen massiven epistemischen Bruch einläutet. Dass die weltweit geführten

ben Jahr wie Bourdieus hier zitierter Text, und seine deutlich antikolonialistischen Positionen waren unter Kritiker_innen des Kolonialismus weit verbreitet.

⁷¹ Hervorhebung im Original aufgehoben.

antikolonialen Kämpfe und die Dekolonisierung mehr als nur territoriale Fragen aufwerfen, ist für Bourdieu offensichtlich:

»Der Krieg hat vor Augen geführt, da[ss] die Position des Herrschenden in Frage gestellt werden kann – und zugleich die des Beherrschten. Der Europäer mitsamt seinem ganzen Universum haben den Charakter des Sakralen verloren.« (ebd.: 166)

Im Jahr 1961 und von kolonisiertem algerischem Territorium aus hält Bourdieu den bewaffneten Widerstand für eine notwendige Voraussetzung nicht nur für die physische Beendigung des Kolonialismus, sondern auch für die von ihm ausgehende symbolische Gewalt. Diese Argumentation spiegelt eine Kernfrage der auch Jahrzehnte später andauernden politischen wie auch akademischen Auseinandersetzungen mit direkter physischer Gewalt. Sie röhrt an deren wundestem Punkt, an dem auch epistemische Gewalt eine wichtige Funktion hat: die (De-)Legitimierung jener Formen von Gewalt, die von als illegitim erachteten Akteur_innen ausgehen, und insbesondere dann, wenn sie sich gegen das als legitim anerkannte physische Gewaltmonopol des Staates richten. Diese Frage nicht als philosophisch-abstrakte, sondern im ganz konkreten Kontext einer kolonialen Konfrontation zu diskutieren, macht die Angelegenheit nicht einfacher. Sie verweist auf die Verselbstverständlichung jener Gewalt, die aufgrund des staatlichen Gewaltmonopols als legitim und notwendig und daher als nicht diskutabel gilt, und die, Bourdieus Theorie folgend, massiv unterbaut ist von Herrschaft und Ungleichheit aufrechterhaltender symbolischer Gewalt.

Dies- und jenseits des Mittelmeeres

Bourdieu interveniert hier direkt in die Debatten seiner Zeit, mitten in der ›heißen‹ Phase des Algerienkrieges, an dem er selbst aktiv als Forscher und Soldat beteiligt war. Als Angehöriger der kolonialen französischen Elite auf algerischem Boden erklärt und rechtfertigt er den bewaffneten Widerstand gegen das Kolonialsystem selbst, indem er dessen physisches Gewaltmonopol mit dem verbindet, was er symbolisches Gewaltmonopol nennt. In diesen und anderen frühen Schriften geht es, implizit und explizit, immer wieder um den Staat, und in diesen Jahren denkt Bourdieu ihn auch ausdrücklich als kolonialen, auch wenn er keine Staatstheorie im engeren Sinne betreibt.

Interessanterweise finden diese Überlegungen aber so gut wie keinen Niederschlag in seinen späteren Konzeptionierungen der symbolischen Gewalt des Staates, die er als ein viel abstrakteres Phänomen beschreibt, während er zugleich die Abstraktionsmacht des Staates als eine ihrer wirkungsvollsten Operationen analysiert. Seinen eigenen frühen Thesen zum physischen wie auch symbolischen Gewaltmonopol des kolonialen Staates und entsprechenden empirischen Analysen zum Trotz wird die koloniale Unterseite nationaler Staatsbildung und ihrer Theo-

retisierung nach europäischen Modell auch von Bourdieu unterschlagen. Sie bleibt in seinen staatstheoretischen Überlegungen also nicht ungedacht, wie Franck Poupeau (2018) argumentiert. Sie wird im Zuge der Weiterentwicklung des Konzepts symbolischer Gewalt vergessen (gemacht), obwohl sie dessen ersten und am unmittelbarsten mit dem physischen Gewaltmonopol verschränkten Bestandteil gebildet hat.

Wenngleich Bourdieu also die koloniale Dimension in seinen späten staats-theoretischen Ausführungen nicht ausdrücklich behandelt, scheint sie doch immer wieder als Hintergrundfolie durch, der gegenüber sich seine Theoretisierung des Staates explizit als europäisch-eurozentrische und implizit als androzentrische abhebt. Spricht er über die Formung mentaler Strukturen, so bezeichnet er diese etwa als »Formen des Denkens, die für das gebildete Denken das darstellen, was die von Durkheim und Mauss beschriebenen primitiven Formen der Klassifizierung für das ›wilde Denken‹ sind« (Bourdieu 1998c: 106). Nicht Staaten, sondern »wenig differenzierte[.] Gesellschaften« (ebd.: 117) seien es, in denen »die universellen Wahrnehmungs- und Gliederungsprinzipien« (ebd.) vom »Gegensatz von männlich und weiblich« (ebd.) geprägt seien. Wenig überraschend wird hier auch die »Ehre der Mittelmeergesellschaften« (ebd.: 108) erneut als typische Form symbolischen Kapitals und damit symbolischer Gewalt bemüht, wenn es um nicht-staatliche Vergesellschaftungsformen geht, die Bourdieu im zeitlichen und geografischen Anderswo verortet. Demgegenüber habe der Staat »in unseren Gesellschaften« (ebd.: 117) an der (Re-)Produktion der Instrumente zur Konstruktion der sozialen Realität einen entscheidenden Anteil (ebd.). Er sei es, der für die nötige »Durchsetzung und Verinnerlichung aller grundlegenden Klassifizierungsprinzipien« (ebd.) sorge. Auch für symbolische Gewalt scheint die konventionelle kognitive Unterteilung in ein Dies- und ein Jenseits des Mittelmeeres zu gelten: Was ›hier‹ nach speziellen und ausgefeilten sozialen Mechanismen abläuft, die von höchster Ebene ausgehen, erledigt ›dort‹ das verallgemeinerte vormoderne Unbewusste.

Angesichts der unterschiedlichen Konzeption von symbolischer Gewalt – als Teil eines als europäisch gedachten, modernen staatlichen Gewaltmonopols einerseits und als Grundlage sozialer Organisation in implizit als vormodern und außereuropäisch gedachten Gesellschaften andererseits – ist auch Bourdieus Feststellung interessant, dass eine maßgeblich vom Staat getragene Doxa eine herrschende Sicht sei, »die sich nur über den Kampf gegen konkurrierende Sichtweisen durchsetzen konnte« (ebd.: 120). Es handle sich dabei also ausdrücklich nicht um ein ›natürliches‹ und damit unveränderbares Verhältnis. In den ›anderen‹ Gesellschaften aber, in denen Habitus, Geschlechterordnung und Somatisierung immer wieder als mehr oder weniger unveränderliche Träger symbolischer Gewalt hervorgehoben werden, scheint nicht in erster Linie von konkreten Akteur_innen um unterschiedliche Sichtweisen gekämpft zu werden, sondern das immerwährende ›Natürliche‹ die Grundlage für symbolische Gewalt zu bilden.

Wie bereits im Abschnitt zur symbolischen Gewalt der Geschlechterordnung diskutiert, springt hier ein Widerspruch ins Auge. Bourdieu entwickelt die Thesen der ›männlichen Herrschaft‹ ausgerechnet anhand von Analysen einer historisch als widerständig bekannten Bevölkerungsgruppe, der Kabyl_innen, die Teil des bewaffneten Kampfes gegen die Kolonialmacht Frankreich ist, von dem er selbst behauptet, dass dieser das Bewusstsein aller Beteiligten verändere und damit auch das symbolische Gewaltmonopol des Staates aufzubrechen imstande sei.

Weitere Eckpunkte von Bourdieus Konzeption des staatlichen Monopols auf symbolische Gewalt finden sich in seinen Vorlesungen *Über den Staat* (2014), die er zwischen 1989 und 1992 am Pariser *Collège de France* gehalten hat.⁷² Interessanterweise verwendet er darin, wie in seinem frühen Aufsatz *Sur le pouvoir symbolique* (1977), wieder den Begriff der symbolischen Macht – und nicht jenen der symbolischen Gewalt, den er über viele Jahre hinweg propagierte. Was deren Zusammenhang mit dem physischen Gewaltmonopol des Staates betrifft, geht Bourdieu in den Vorlesungen hinter die Klarheit seiner in vielen anderen Texten wiederholten These zur Rassifizierung des symbolischen Gewaltmonopols zurück und distanziert sich unausgesprochen von seinen Ausführungen zum Zusammenhang von physischem und symbolischem Gewaltmonopol im Kontext des kolonisierten Algerien.

So sagt er etwa in seinen Vorlesungen *Über den Staat* (2014), rohe Gewalt sei nie nur rohe Gewalt, sondern übe »eine Verführungs- und Überredungskraft« (ebd.: 338) aus, indem die physische Gewalt selbst eine gewisse Form von Anerkennung finde (ebd.). Auch wenn er dies nicht direkt ausspricht, scheint er hier vom Staat ausgehende physische Gewalt zu meinen und nicht etwa potenziellen Widerstand gegen die Staatsgewalt. Liest man diese Passagen gemeinsam mit seinen zu diesem Zeitpunkt dreißig Jahre zurückliegenden Überlegungen zur potenziellen Legitimität physischer Gewalt als Widerstand gegen den französischen Kolonialismus in Algerien, wird das Argument der Anerkennbarkeit physischer Gewalt leicht missverständlich. Die Formulierung einer »Verführungs- und Überredungskraft« (ebd.) physischer Gewalt entspricht dann einem weitverbreiteten Verständnis einer nachgeordneten epistemischen Funktion symbolischer Gewalt, die unterstellt, es gebe eine Art allgemeiner, essenzieller, anthropologischer physischer Gewalt, die mittels Wissen lediglich gutgeheißen oder verurteilt werde.

Während Bourdieus Konzept des Zusammenhangs von symbolischer mit physischer Gewalt auf Seiten des Staates davon ausgeht, dass erstere Gewalt bereits in der zweiteren selbst liege und das doppelte Gewaltmonopol einander verstärke, erinnert die Formulierung einer allgemeinen »Verführungs- und Überredungskraft« (ebd.) an bis heute immer wieder erneuerte Theorien einer anthropologischen Neigung zu physischer Gewalt. Solchen tritt er in seinen Schriften zu Algerien ent-

72 Die französische Erstausgabe *Sur l'état* stammt von 2012.

schieden entgegen, indem er das physische mit dem symbolischen Gewaltmonopol des Staates über die rassistische Epistemologie des Kolonialismus erklärt.

Gewalt und Kapital

Materialistischer argumentiert er, wenn er den staatlichen »Konzentrationsproze[ss] des Kapitals an physischer Gewalt« (ebd.: 350) erläutert. An dessen Ende entstehe das, »was wir als öffentliche Gewalt bezeichnen« (ebd.). Darunter versteht Bourdieu die von physischer Gewalt bereinigt erscheinende symbolische Ebene des Staates in seinem Innenverhältnis, die aber keinesfalls mit der Abwesenheit physischer Gewalt gleichzusetzen sei:

»[D]as Monopol bildet sich auf der Grundlage seiner Enteignung. Es ist immer wieder die gleiche, bereits genannte Ambivalenz: Konzentration = Universalisierung + Monopolisierung. Eine öffentliche Gewalt zu schaffen bedeutet, den Gebrauch der Gewalt denen, die nicht auf der Seite des Staates stehen, zu entziehen.« (ebd.)

Während diese öffentliche Gewalt in der sozialwissenschaftlichen Debatte mit einer als binnenstaatlich gedachten Ebene des Symbolischen deckungsgleich wird, verschwindet der physische Gebrauch von Gewalt in eine nicht näher bestimmte historische und/oder geografische Ferne, jedenfalls aber in die Sphäre internationaler Politik und zumeist in Zonen der Illegitimität oder Legitimierung dessen, was als illegitime Gewalt bekämpft werden soll. Wie Löffler in Anlehnung an Bourdieu schreibt, wird »die Konzeption des inneren Gewaltmonopols [...] – zumindest im demokratischen Staat – neutralisiert, indem sie selbst zum Garanten einer gewaltfreien Gesellschaft stilisiert wird« (Löffler 2012: 208). Zur Aufrechterhaltung dieses Eindrucks ist wiederum symbolische Gewalt unverzichtbar, die Bourdieu an sein Konzept der unterschiedlichen Kapitalsorten und insbesondere des symbolischen Kapitals zurückbindet (Bourdieu 2014: 350).

Gewalt und Kapital – in ihren auch nach Bourdieu unterschiedlichen Formen – stehen also in einem engen Zusammenhang, ebenso wie die Ebene des Symbolischen mit der des Materiellen. Weil man physische Gewalt nicht konzentrieren könne, ohne sie gleichzeitig zu kontrollieren (ebd.: 351), erfolge »die Akkumulation physischen Kapitals nicht ohne die Akkumulation symbolischen Kapitals« (ebd.: 353). Ein physisches Gewaltmonopol ist ohne symbolisches Gewaltmonopol also nicht zu haben. Seine Rechtfertigung ebenso wie seine Errichtung und Aufrechterhaltung sind auf symbolische Gewalt angewiesen, es muss erkannt, anerkannt und zugleich verkannt werden. Das symbolische Gewaltmonopol ist dem physischen also nicht einfach nachgeordnet, sondern für dieses konstitutiv und mit ihm untrennbar verbunden. Das Epistemische ist nicht nur unmittelbar für erstes zentral, sondern mittelbar auch für zweiteres. Auch die Gewalt des Staates ist für Bourdieu dementsprechend ein relationales und vielschichtiges Phänomen

und das Epistemische ist auf unterschiedliche Weise in ihm wirksam, im physischen wie auch im symbolischen Gewaltmonopol des Staates.

Interessanterweise führt Bourdieu zahlreiche Erläuterungen der sogenannten symbolischen Revolution überwiegend im Kontext der symbolischen Gewalt des Geschlechterverhältnisses aus (Bourdieu 1997a: 230) – und nicht etwa am Rassismus des Kolonialsystems, am Klassismus des Bildungssystems oder am Beispiel anderer substaatlicher Symbolsysteme, die er viel detaillierter und umfangreicher analysiert hat. Während Bourdieu den für symbolische Gewalt funktionalen Bereich etwa von Bildung und Wissenschaft immer wieder in einen direkten Zusammenhang mit dem symbolischen Gewaltmonopol des Staates bringt, tut er das nicht in Hinblick auf das Geschlechterverhältnis, dem er mindestens ebenso große Relevanz für symbolische Gewalt zuschreibt. Letzteres versteht er als geschlossenes System, das mit dem Staat und dessen Gewalt nicht viel zu tun hat (Löffler 2017: 145), sondern ihm zufolge auf einer substaatlichen Ebene liegt.

Wie androzentrisch die Staatsgewalt selbst ist, beschäftigt Bourdieu nicht weiter, und die eigene Kritik an ihrem Eurozentrismus scheint ihm im Laufe der Jahrzehnte nicht mehr wichtig zu sein.⁷³ Gerade hinsichtlich dieser Fragen bleibt Bourdieus Staatsverständnis funktionalistisch, was im Widerspruch zu seiner eigenen Sozialtheorie umkämpfter Felder steht. Wenn es um die symbolische Gewalt des Staates geht, erscheint dieser weniger als gesellschaftliches Verhältnis denn als institutionalisiertes Herrschaftsregime.

Epistemische Brüche und symbolische Revolution

Das physische Gewaltmonopol stellt Bourdieu in seinen späten staatstheoretischen Schriften nicht mehr infrage, wie er es noch auf Basis seiner frühen Überlegungen zu symbolischer Gewalt im kolonisierten Algerien getan hatte. Wichtiger erscheint ihm vielmehr das Problem, ob und wie das symbolische Gewaltmonopol des Staates herausgefordert werden kann, wenn der Staat zugleich das ist, was und wie wir denken und sogar fühlen:

»Alle symbolischen Kämpfe beginnen immer mit einer Aufkündigung, die ich objektivistisch nenne, der Aufkündigung objektivierter Formen der Herrschaft, weil man sie sehen, weil man sie berühren kann. Man sagt: ›Nieder mit dem Staat.‹ Aber der Staat agiert nur mit dem, was er von sich selbst in unser Hirn verpflanzt hat, und daher ist eine Art Psychoanalyse des menschlichen Geistes die

73 Feministische Staatstheorie führt Bourdieus Theorie der symbolischen Gewalt hingegen produktiv weiter und vertieft sie nicht nur hinsichtlich der Kategorie Geschlecht. Siehe dazu insbesondere *Die Asche des Sourveräns* (Sauer 2001), *Staat und Geschlecht* (Ludwig/Sauer/Wöhl 2009) oder *Feministische Staatstheorien* (Löffler 2011).

Voraussetzung eines organisierten Kampfes. Sagen wir so, dass ein organisierter politischer Kampf bei einem selbst anfängt.« (Bourdieu 2001b: 166)⁷⁴

Als Wissenschaftstheoretiker und Wissenssoziologe räumt Bourdieu ein, die Sozialwissenschaften seien von Anfang an integraler Bestandteil jener Darstellungen des Staates und somit Teil seiner Realität gewesen (Bourdieu 1998c: 97). Das bedeutet, dass gerade die Sozialwissenschaften das symbolische Gewaltmonopol mit hervorgebracht haben und es immer noch tun. Wer dieses Monopol wissenschaftlich analysieren und kritisieren will, bleibt demzufolge notwendigerweise in dessen Mechanismen verstrickt. Beim Nachdenken über den Staat laufe man beständig Gefahr, »staatlich produzierte Denkkategorien auf den Staat anzuwenden« (ebd.: 93) und so sein symbolisches Gewaltmonopol zu erkennen, das tief in die eigenen Gedanken und Gefühle reiche. Da der Staat in uns selbst sei, gelte es, einen »radikalen Zweifel gegenüber dem Staat [zu] säen« (Bourdieu 2014: 587).

Hinsichtlich des staatlichen Monopols auf symbolische Gewalt ist Bourdieu zu folge eine »symbolische Revolution« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 211) dringend notwendig. Diese soll den Zweifel zur Grundlage haben, aber nicht in Resignation enden, sondern in eine permanente Resignifizierung dessen münden, was uns als selbstverständlich entgegentritt (Dogma) und was wir für selbstverständlich halten (Doxa). Diese Revolution sieht deutlich anders aus als jene, die er dreißig Jahre zuvor als »Revolution in der Revolution« (Bourdieu 2010: 157) beschrieben hat. Sie lässt das staatliche Monopol auf physische Gewalt außen vor und beschränkt sich auf die Ebene des Symbolischen. Dort können und sollen Herrschaftsverhältnisse zum Erodieren gebracht und damit veränderbar gemacht werden.

Doch auch wenn er den Zweifel als erstes Mittel der Wahl empfiehlt, ist es für Bourdieu illusorisch zu glauben, dass symbolische Gewalt allein durch Bewusstsein und guten Willen zu überwinden sei (Bourdieu 2001a: 230). Die Dekonstruktionsarbeit am symbolischen Gewaltmonopol könne dementsprechend keine individuelle Angelegenheit sein. Echte Befreiung sei nur von kollektivem Handeln zu erwarten,

»das darauf abzielt, die unmittelbare Übereinstimmung von inkorporierten und objektiven Strukturen praktisch aufzubrechen, das heißt von einer symbolischen Revolution, die imstande ist, an den Grundlagen der Produktion und Reproduktion des symbolischen Kapitals und insbesondere an der Dialektik von Anspruch und Distinktion zu rütteln, die die eigentliche Wurzel der Produktion und des Konsums von kulturellen Gütern als Distinktionsmerkmalen ist« (Bourdieu/Wacquant 1996b: 211).

74 Das Zitat stammt aus einem auf Französisch geführten Interview aus dem Jahr 2000, das in deutscher Übersetzung in *Wie die Kultur zum Bauern kommt* (Bourdieu 2001b: 162ff.) abgedruckt ist.

Mit kulturellen Gütern ist in diesem Zitat nicht nur Materielles gemeint, sondern auch das im Abschnitt zu Bildung diskutierte implizite und inkorporierte Wissen, das unter den unterschiedlichen Formen kulturellen Kapitals den höchsten symbolischen Mehrwert verspricht. An dieser verborgensten und am schwierigsten zugänglichen Stelle verselbstverständlicher Herrschaftsverhältnisse, die für Bourdieu in erster Linie Klassenverhältnisse sind, müssen epistemische Brüche demzufolge ansetzen. Das symbolische Gewaltmonopol des Staates, so legt es Bourdieus späte Konzeption nahe, scheint nicht direkt über das physische angreifbar zu sein, wie er es im Kontext des bewaffneten antikolonialen Widerstandes argumentiert hatte, sondern nur vermittelt über jene Subsysteme, in denen es seine Wirkung entfaltet.

Ohne es explizit so zu benennen, bestätigt dieses Argument eine Scharnierfunktion epistemischer Gewalt, die auf vielfältige Weise in die Beschaffenheit, Verteilung und Wirksamkeit jenes Wissens eingewoben ist, mittels derer sich auch symbolische Gewalt entfaltet. Deren intrinsische Verbindung mit dem physischen Gewaltmonopol gerät dabei leicht aus dem Blick. Zugleich stellt diese Verbindung eine der heikelsten Fragen in der Gewaltdebatte dar, weil sie unmittelbar mit jener nach der (Il-)Legitimität und Rechtfertigung auch physischer Gewalt verquickt ist.

Ob das kollektive produktive Zweifeln an symbolischer Gewalt ausreicht, um letztlich die Herrschaft und Ungleichheit aufrechterhaltenden Funktionen des physischen Gewaltmonopols des Staates zu überwinden, diskutiert Bourdieu im Kontext seiner von der kolonialen Geschichte des modernen europäischen Nationalstaats abstrahierten Überlegungen nicht mehr. Zahlreiche Stellen seiner späten öffentlichen Interventionen und politischen Texte lassen vermuten, dass er angesichts der Zusitzung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit im globalen Maßstab selbst seine Zweifel an der Kraft dieses kollektiven Zweifelns hat. Er erachtet dieses Zweifeln jedoch als einzige ihm und anderen Intellektuellen zur Verfügung stehende Möglichkeit, um zur Reduktion symbolischer Gewalt und damit zu einer Transformation von Herrschaftsverhältnissen beizutragen.

In diesem Zusammenhang spricht Mauger eine weitere Ambivalenz in Bourdieus Analyse und Kritik des symbolischen Gewaltmonopols des Staates an. Er macht darauf aufmerksam, dass in dessen umfangreichem Werk zwei Versionen symbolischer Gewalt ausfindig zu machen seien: eine für die Wissenschaft und eine für die Politik; eine, bei der das explizite Lernen und Bewusstsein im Vordergrund stehe, und eine, bei der es auf die über den Körper vermittelte Erkenntnis beziehungsweise auf die kollektive Arbeit des körperlichen Verlernens ankomme (Mauger 2005: 228). Besonders deutlich wird dies etwa in seinen »Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberalen Invasion« (Bourdieu 1998a), so

der Untertitel der Aufsatzsammlung *Gegenfeuer* (ebd.).⁷⁵ Diese Ambivalenz mag unbefriedigend sein, weil sie zum einen die kartesianische Trennung in Körper und Geist wiederholt, die Bourdieu selbst zu überwinden trachtet. Zum anderen lässt sie keine eindeutige Empfehlung zu, auf welchem Wege symbolischer Gewalt am wirksamsten zu begegnen sei. Zugleich spiegelt sie Bourdieus eigene Bewegung zwischen theoretischer Analyse und politischer Praxis, die sich in seinem späten Werk zunehmend abzeichnet.

Auch Kastner (2002: 319) spricht von einer Wendung von staatskritischen theoretischen Analysen hin zu einer politischen Verteidigung des (Sozial-)Staats als Bollwerk gegen die Entgrenzungen des neoliberalen Kapitalismus und argumentiert, Bourdieus politische Betätigung habe ihn ab den 1990er Jahren hinter seine eigene theoretische Arbeit zurückgehen lassen. Nicht zu vergessen ist jedoch, dass zwischen den verschiedenen Positionen Jahrzehnte politischen und sozialen, persönlichen und intellektuellen Wandels liegen – und konsequenterweise unterschiedliche Schlüsse in Hinblick auf die von Bourdieu selbst geforderte symbolische Revolution. Auch deren Konzeption und Umsetzung ist notwendigerweise dem Wandel der Zeit, ihrer Politiken und Paradigmen unterworfen.

Egal, ob als theoretischer Rückschritt kritisiert oder als Versuch einer praktischen Umsetzung akzeptiert, kann diese Argumentation durch alle Phasen von Bourdieus Schaffen als ein Plädoyer für ein stärkeres gesellschaftspolitisches Engagement von Intellektuellen gelesen werden, die er als Vorreiter_innen im Kampf gegen die im Zuge der kapitalistischen Globalisierung zunehmende soziale Ungleichheit sieht. Dieser Hoffnung liegt ein idealtypisches Bild genau jener intellektuellen Elite zugrunde, die seinen eigenen Analysen zufolge auch Teil des von ihm sogenannten Staatsadels und somit an der Reproduktion symbolischer Gewalt notwendigerweise beteiligt ist:

»Was bedroht ist, das sind die acht Jahrhunderte intellektueller Arbeit, die einerseits nötig gewesen waren, um den heutigen Typus eines Künstlers, eines Schriftstellers hervorzubringen, und andererseits die zwei oder drei Jahrhunderte sozialen Kampfes, von Schlachten, von Streiks, von gewerkschaftlichen Kämpfen, die nötig waren, sehr komplexe Formen der Regulierung der menschlichen Gesellschaften zu erfinden.« (Bourdieu 2001b: 179)

Diese Anrufung korrespondiert mit dem eurozentrischen Emanzipationsnarrativ der kolonialen Moderne, das dem säkularisierten Expertenwissen und seinen Produzent_innen einen Stellenwert beimisst, der auf der Basis von Bourdieus Theorie des doppelten Monopols von symbolischer und physischer Gewalt infrage zu stellen ist. An dieser und an anderen Stellen bezieht sich Bourdieu positiv auf das Erbe

75 Die französische Ausgabe erschien im selben Jahr mit dem Titel *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*.

der paradigmatisch in Frankreich verorteten Aufklärung. Angesichts der von ihm heftig kritisierten neoliberalen Globalisierung wird dieses Erbe zur Richtschnur für die geforderte kollektive Arbeit an der symbolischen Revolution. Jenseits dieser Richtschnur bleibt die koloniale Kehrseite des symbolischen Gewaltmonopols ebenso unbenannt wie deren Verschränkung mit jenem staatlichen Gewaltmonopol, das zur Errichtung der kolonialen Moderne notwendig war. Was in dieser Fokussierung auf die Rolle Intellektueller nach prototypisch europäischem Vorbild ebenfalls vergessen (gemacht) wird, sind all jene antikolonialen Widerstandskämpfer_innen und Intellektuellen, die in Algerien und anderswo im sogenannten Globalen Süden zur Überwindung nicht nur physischer, sondern auch symbolischer Gewaltverhältnisse beigetragen haben, die zugleich konstitutive Elemente der kolonialen Unterseite des eurozentrischen Emanzipationsnarrativs sind.

Zwischenfazit zu symbolischer und/als epistemischer Gewalt

Für Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt ist die Dimension des Epistemischen in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Sie ist es erstens als Terrain der Austragung von Kämpfen innerhalb bestehender Herrschaftsordnungen und infolgedessen zweitens als Machtressource für Dominanz ebenso wie für Widerstand. In Bezug auf letzteren verwendet er ausdrücklich den Begriff epistemisch, wenn er wiederholt für einen epistemischen Bruch als Voraussetzung für weitergehende, auch politische, Transformationen plädiert. Drittens wirkt das Epistemische in Form der Festlegung von Regeln und Normen auf jenen Feldern, auf denen diese Auseinandersetzungen stattfinden. Hier ist das Epistemische in seiner Prozesshaftigkeit sowie in seiner normierenden Dimension wirksam und die von Bourdieu angesprochene *longue durée* am Werk. Die Dimension des Epistemischen äußert sich viertens, und für die Beharrlichkeit sozialer Ordnung ebenfalls unverzichtbar, im nur schwer veränderbaren Unbewussten des Habitus, also verkörpert in den Akteur_innen, die in Herrschaftserhalt und/oder auch an Widerständen dagegen beteiligt sind. Fünftens ist diese fluide und wandelbare epistemische Dimension auch in die Institutionen und Strukturen des Staates eingelagert, den Bourdieu wesentlich an der Genese und Transmission symbolischer Gewalt beteiligt sieht. Hier spielt das Epistemische eine zentrale Rolle im Zusammenwirken dessen, was er das symbolische Gewaltmonopol des Staates nennt, mit dessen physischem Gewaltmonopol.

Wissen, als Praxis ebenso wie in Bezug auf seinen Inhalt, hat bei Bourdieu ganz unmittelbar mit Interessen, Konflikten und deren Austragung zu tun. Dass die Prozesse der Produktion, Distribution und Konsumption von Wissen auch in einer modernen Demokratie in Zeiten des Friedens nicht transparent und egalitär verlaufen, sondern soziale Ungleichheit reproduzieren und damit Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten, schreibt Bourdieu den subtilen Mechanismen jener

symbolischen Gewalt zu, die sich in einer kapitalistischen Gesellschaft über den Zugang, den Erwerb und die Vermittlung von Wissen und Bildung reproduziert. Auch den Umstand der durch Bildung und Wissen stabilisierten sozialen Ungleichheit selbst versteht er als Ausdruck symbolischer Gewalt.

Indem er diese eng an sein Konzept der Kapitalsorten bindet, macht er plausibel, dass vor allem die abseits der Öffentlichkeit, etwa in elitären Netzwerken oder in einflussreichen Familien, stattfindende Vermittlung insbesondere von implizitem Wissen dafür sorgt, ökonomische, politische und andere Interessen von bereits Privilegierten zu naturalisieren und damit vor deren Infragestellung durch Angehörige benachteiligter Schichten zu bewahren. Daraus lässt sich schließen, dass auch die epistemischen Anteile symbolischer Gewalt nicht nur auf direkten und formalisierten Wegen des Bildungs- und Wissenserwerbs tradiert werden, sondern zahlreiche und im Sinne des Machterhalts besser gesicherte Wege nehmen.

Nicht nur im Privaten und Familiären macht Bourdieu diese verborgene und daher besonders wirksame Reproduktion symbolischer Gewalt fest, sondern auch im Konzept des Habitus. Dort, in der vermeintlich individuellen, ganz manifesten, physischen Inkorporation von Herrschaft wird über symbolische Gewalt zur quasi-natürlichen Selbstverständlichkeit transformiert, was weder natürlich noch selbstverständlich ist: all die feinen Unterschiede sozialer Distinktion, die den Abstand der sozialen Klassen, der Geschlechter und ethnisierter Bevölkerungsgruppen, auf die Bourdieu jedoch kaum eingeht, zueinander sichern und damit bestehende Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten. Im Zuge der Reproduktion symbolischer Gewalt dringt die Dimension des Epistemischen über den Habitus noch tiefer ein als über lediglich institutionelle Mechanismen. Sie wirkt bis in den Körper und das Bewusstsein des und der Einzelnen, in die mentalen und sogar emotionalen Strukturen sowohl der von dieser subtilen Gewalt Beherrschten als auch der mit ihrer Hilfe Herrschenden. Die epistemische Dimension symbolischer Gewalt liegt hier auf der Ebene des Unbewussten, die einer aktiven und bewussten Veränderung nur schwer zugänglich ist.

Für unmöglich hält Bourdieu dies jedoch nicht. Er fordert daher eine symbolische Revolution innerhalb aller Herrschaftsverhältnisse in Form einer permanenten Infragestellung dessen, was Menschen als normal und natürlich leben, aussprechen, denken und fühlen. Insbesondere am Beispiel der von ihm so genannten männlichen Herrschaft, deren Zeit und Raum überdauernde Nachhaltigkeit er der massivsten aller Ausprägungen symbolischer Gewalt zuschreibt, argumentiert Bourdieu, dass eine symbolische Revolution ein kollektiver Prozess sein müsse. Die Überwindung dieses aus seiner Sicht für symbolische Gewalt paradigmatischen heteronormativen und androzentrischen Geschlechterverhältnisses versteht er ganz und gar nicht als jene individuelle Angelegenheit, als die der Habitus des und der Einzelnen für gewöhnlich, durchaus im Sinne des Teilens und Herrschens, missverstanden wird. Indem er Erkenntnis-, Wahrnehmungs-, Denk-, Gefühls-

und sogar Handlungsstrukturen als insbesondere vergeschlechtlicht verkörperte versteht, kann auch die Dimension des Epistemischen in Bezug auf den für symbolische Gewalt zentralen Habitus als inkorporierte verstanden werden.

Noch indirekter als im Bildungssystem und im Geschlechterverhältnis scheint symbolische Gewalt nach Bourdieu in der Abstraktion des Staates zu wirken. Weil dieser nicht nur das Monopol auf physische, sondern auch auf symbolische Gewalt innehat, spricht er von einem doppelten Gewaltmonopol des Staates. Dieses entfaltet seine Wirkung wiederum auf zwei Ebenen mit je unterschiedlicher Bedeutung des Epistemischen. Einerseits rechtfertigt das symbolische das physische Gewaltmonopol, indem es die Konzentration von Gewaltressourcen und deren Anwendung als richtig und notwendig erscheinen lässt, erfüllt also eine legitimierende Funktion. Andererseits sichert dieses von Bourdieu Metakapital genannte symbolische Gewaltmonopol Praktiken substaatlicher symbolischer Gewalt in ganz anderen sozialen Bereichen wie etwa Bildung und Kultur ab, indem es als Mechanismus der Rückversicherung für von dort ausgehende Klassifizierungen und Zertifizierungen fungiert.

Während Bourdieu den Zusammenhang zwischen physischer und symbolischer Gewalt in seinen frühen algerischen Schriften am Beispiel der rassifizierten Herrschaft des französischen Kolonialismus ausdrücklich problematisiert, verschwindet dieser auf eine globale Konstellation verweisende Begründungszusammenhang der beiden Gewaltmonopole vollständig aus seinen späten staatstheoretischen Schriften. Auch in seinen bildungs- und wissenschaftstheoretischen Ausführungen zu symbolischer Gewalt, die er stets exklusiv an den französischen Nationalstaat bindet, ist diese koloniale beziehungsweise globale Dimension abwesend. Wenn es hingegen um die symbolische Gewalt des Geschlechterverhältnisses geht, verlegt er den Untersuchungsgegenstand in die Ferne der ehemaligen Kolonie Algerien, in der er selbst als Teil der kolonialen französischen Elite während des Befreiungskrieges tätig war.

Während die sozialwissenschaftliche Hauptkategorie Klasse die Grundlage für Bourdieus Werk bildet und Geschlecht spät, aber doch, immerhin als für Herrschaftsverhältnisse relevanter Faktor mit in Betracht gezogen wird, bleiben ›Rasse‹ und geopolitischer Standort bei Bourdieu analytisch deutlich schwächer ausgeleuchtet, wenn es um symbolische Gewalt geht, und kaum mit seinen beiden Hauptkategorien verbunden. Und das, obwohl er selbst ›Rasse‹ als ein naturalisierendes, Ungleichheit und Gewalt rechtfertigendes Klassifikationssystem versteht, das, wie Wacquant es formuliert, »die willkürlichen Ergebnisse der Sozialgeschichte« (ebd.) als notwendige Folgen von Biologie oder Kultur darstellt. Rassismus ist geradezu ein perfektes Beispiel für jene tiefe Gewaltförmigkeit, die Bourdieu in seinem frühen Aufsatz *Le pouvoir symbolique* (1977) eine strukturierende wie auch strukturierte Struktur genannt hat (ebd.: 406), die der Sicherung von Herrschaft diente. In seinen späteren, für die Theoretisierung symbolischer Gewalt wichtiger

gewordenen Schriften spricht Bourdieu jedoch deutlich seltener von Rassismus als von anderen Formen der Diskriminierung, die er akribisch ausbuchstabiert, und verzichtet auf eine explizite Kategorie ‚Rasse‘ als Instrumentarium seiner Analysen zugunsten ihrer Gleichsetzung mit Klasse und Geschlecht. Alle drei fallen für ihn gleichermaßen unter das Problem symbolischer Gewalt, wie etwa in seinen *Meditationen* (Bourdieu 2001a: 231), in denen er Diskriminierungen unterschiedlichster Art in einem diffusen Begriff von Rassismus vermischt, ohne ihrer intersektionalen und intradependenten Konstituiertheit nachzugehen.

Zweifellos ist es lohnend, Bourdieus Konzept symbolischer Gewalt für eine feministische, post- und dekoloniale Theoretisierung epistemischer Gewalt heranzuziehen. Zugleich kann aber nicht darüber hinweggesehen werden, dass der in vielfacher Hinsicht heterodoxe und herrschaftskritische Soziologe Bourdieu gleichzeitig ein Protagonist der eurozentrischen Konventionen seiner Disziplin ist, die sich die soziologische Analyse moderner Gesellschaften im Globalen Norden zur Aufgabe gemacht hat. Wenn er den Globalen Süden nicht überhaupt ignoriert, bedient er sich, wie viele andere auch, der vermeintlichen Spiegelung der ‚modernen‘ euroamerikanischen Gesellschaft in einem enthistorisierten, als vormodernen und im Globalen Süden isolierten, fernen Territorium. Dies ist insbesondere bei seiner Konzeption des auf ewig naturalisiert erscheinenden Geschlechterverhältnisses der Fall, das die Kabyl_innen in seiner hier klassisch anthropologisch-ethnologisch bleibenden Perspektive idealtypisch verkörpern.

Der antikolonialen Ausrichtung seiner frühen Schriften zum Trotz fließt die Dimension des Kolonialen und Globalen nur indirekt und in mancher Hinsicht vielleicht sogar wider Willen in Bourdieus Konzept herrschaftskritische Sozialtheorie ein. Zudem wird das, was er in seinen frühen algerischen Schriften über Rassismus und den kolonialen Staat schreibt, in der Rezeption so nachhaltig marginalisiert, dass es erst mit einem Abstand von fast 20 Jahren wiederentdeckt wird. Das Spannungsfeld zwischen imaginerter Metropole und Kolonie, zwischen sogenannter Moderne und vermeintlicher Tradition, zwischen Gegenwart und Vergangenheit bleibt somit in Bourdieus Konzeption symbolischer Gewalt bestehen, auch wenn es für diese den Ausgangspunkt bereitgestellt haben mag, wie vor allem postkoloniale Autor_innen mit Bezug auf Bourdieus Jahre in Algerien betonen.

Im Gegensatz zu Bourdieu, bei dem Wissen zwar eine sehr wichtige, aber doch implizite Rolle für symbolische Gewalt spielt, erklärt die im folgenden Abschnitt diskutierte Gewalttheorie Butlers die Integration der Dimension des Wissens zu ihrem ausdrücklichen Ziel. Auch sie spricht nicht explizit von epistemischer Gewalt, doch im Verlauf ihres ebenfalls mehrere Jahrzehnte umfassenden Werks kann normative Gewalt als ein produktives Konzept herausgearbeitet werden, das die tiefliegenden und unsichtbaren Gewaltförmigkeiten näher zu beschreiben hilft, die alle Theoretiker_innen weiter Gewaltbegriffe auf unterschiedliche Weise beschäftigen. Wie Galtung und Bourdieu liegt auch Butler daran, mit einer weit gefass-

ten Gewalttheorie und -kritik potenziell zu einer Reduktion dessen beizutragen, was den Gegenstand ihrer Analysen bildet. Ihr Werk öffnet einen notwendigerweise nicht widerspruchsfreien und auch anspruchsvollen, gerade deshalb aber auch produktiven Weg in diese Richtung.