

8+

Pierre Bourdieu
Loïc J. D. Wacquant
Reflexive Anthropologie

Übersetzt von
Hella Beister

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Réponses pour une anthropologie réflexive
© bei den Autoren
Erschienen bei Éditions du Seuil, Paris 1992

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Bourdieu, Pierre :
Reflexive Anthropologie /
Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant.
Übers. von Hella Beister. –
1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996
ISBN 3-518-58229-1
NE: Wacquant, Loïc J. D.

Erste Auflage 1996
© dieser Ausgabe:
Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996
Alle Rechte vorbehalten
Druck: Wagner GmbH, Nördlingen
Printed in Germany

WU 3044

Inhalt

Pierre Bourdieu	
Vorwort	7
Loïc J. D. Wacquant	
Vorwort	10

ERSTER TEIL

Loïc D. J. Wacquant	
Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus ...	17
× 1. Jenseits der Antinomie von Sozialphysik und Sozial- phänomenologie	24
+ 2. Der Klassifizierungskampf und die Dialektik von mental und sozialen Strukturen	30
3. Methodologischer Relationalismus	34
× 4. Die Unschärfe-logik des praktischen Sinns	40
5. Gegen Theoretizismus und Methodologismus: eine totale Sozialwissenschaft	49
6. Für eine wissenschaftstheoretische Reflexivität	62
7. Ethische Vernunft und Politik	77

ZWEITER TEIL

Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant	
Die Ziele der reflexiven Soziologie Chicago-Seminar, Winter 1987	95
1. Soziologie als Sozioanalyse	95
2. Die Logik der Felder	124
3. Habitus, <i>illusio</i> und Rationalität	147
4. Die symbolische Gewalt	175
5. Für eine Realpolitik der Vernunft	212
6. Die Objektivierung des objektivierenden Subjekts ...	238

Genese des intellektuellen Instrumentariums, das wir bei unseren Analysen der sozialen Welt anwenden, ist eines der wichtigsten Instrumente jener immer zugleich erkenntniskritischen und soziologischen Kritik, der wir unsere Denkkategorien und Ausdrucksformen unterziehen müssen. Merkwürdigerweise neigen die Historiker sehr wenig zu diesem reflexiven Gebrauch der Geschichte.

2. Die Logik der Felder

Der Begriff Feld gehört mit Habitus und Kapital zu den zentralen Begriffen Ihres Werks, das Untersuchungen zum künstlerischen und literarischen Feld, dem Feld der Grandes écoles, dem wissenschaftlichen und religiösen Feld, dem Feld der Macht, dem Feld des Rechts, dem Feld der Bürokratie usw. umfaßt.²² Sie gebrauchen den Begriff Feld in einem ganz präzisen, technischen Sinn, der hinter seiner gewöhnlichen Bedeutung ein wenig zu

1990), Dario Gamboni (1989), Alain Viala (1985) und Victor Karady, der ein umfangreiches soziologisch-historisches Langzeitprojekt über Ungarn und andere osteuropäische Länder in Angriff genommen hat (siehe Karady 1985, Don und Karady 1989, Karady und Mitter 1990). Zur Frage der historischen Diskontinuität und der Zeitgebundenheit der begrifflichen Kategorien oder »episteme« finden sich zahlreiche Parallelen zwischen Bourdieu und Foucault, von denen manche direkt auf ihr gemeinsames Studium der Wissenschaftsgeschichte bei Canguilhem zurückgehen dürften (1988 e, S. 779). Die wichtigsten Unterschiede haben ihre Wurzel in der mit dem Begriff Feld implizierten historischen Auffassung von der Vernunft.

²² Zum intellektuellen und künstlerischen Feld siehe Bourdieu 1970 b, 1975 b, 1976 b, 1983 a, 1983 d, 1984 a; zum Raum der Klassen und klassenspezifischen Lebensstile 1982 a, 1987 j; zu kulturellen Gütern 1971 e, 1993 a und Bourdieu und Delsaut 1975 g; zum religiösen Feld 1971 b, 1987 g, Bourdieu und de Saint Martin 1982 e; zum wissenschaftlichen Feld 1981 f, 1987 e, 1990 e; zum juristischen und zum Feld der Macht 1981 c, 1992 b, 1986 d, und Bourdieu und de Saint Martin 1978 d, 1982 e, 1987 l; das Feld des privaten Hausbaus wird untersucht in Bourdieu und andere 1987 m sowie in den Artikeln der März-Nummer 1990 der *Actes de la recherche en sciences sociales*.

verschwinden droht. Könnten Sie sagen, wo dieser Begriff herkommt (manche werden sich vielleicht an Kurt Lewins »Feld-Theorie« erinnern fühlen), welche Bedeutung Sie ihm geben und welche theoretischen Funktionen er hat?

Da ich von professoralen Definitionen nicht viel halte, möchte ich mit einem kleinen Exkurs über ihren Gebrauch beginnen. Ich könnte hier auch auf *Soziologie als Beruf* (1991 a) verweisen. Es ist zwar ein wenig lehrbuchhaft, enthält aber immerhin theoretische und methodologische Grundsätze, die verständlich machen könnten, daß viele der Kurzschlüsse oder Unterlassungen, die man mir mitunter vorwirft, in Wirklichkeit bewußte Absagen und bewußt getroffene Wahlentscheidungen darstellen. Zum Beispiel ist der Gebrauch von *offenen Begriffen*²³ ein Mittel, mit dem Positivismus zu brechen – aber damit ist natürlich noch nicht viel gesagt. Er ist, genauer gesagt, durchgängig ein Mittel, um daran zu erinnern, daß die Begriffe keine andere als eine systemische Definition haben und für die *systematische empirische Anwendung* gebildet wurden. Begriffe wie Habitus, Feld und Kapital lassen sich durchaus definieren, aber eben nur innerhalb des theoretischen Systems, das sie bilden, und niemals für sich allein.²⁴

In der gleichen Logik liegt es, wenn ich in den Vereinigten Staaten immer wieder gefragt werde, warum ich keine Theorie »mittlerer Reichweite« entwickle. Meiner Meinung nach würde diese Form in erster Linie eine positivistische Erwartung befriedigen, etwa in der Art des nun auch schon etwas älteren Buchs von Berelson und Steiner (1964), dieser Kompilation sämtlicher von den Sozialwissenschaften formulierter Teilgesetze. Wie Duhem für die Physik schon vor langer Zeit nachgewiesen und nach ihm Quine entfaltet hat, kennt die Wissenschaft nur Systeme von Gesetzen. Und was für die Begriffe gilt, gilt auch für die Relationen, die einen Sinn nur innerhalb von Systemen von Relationen bekommen. Und wenn ich im allgemeinen lieber mit der Korrespondenzanalyse arbeite als zum Beispiel mit der *multiple re-*

²³ Zur Kritik an mangelnder Geschlossenheit und Strenge der Bourdieuschen Begriffe siehe DiMaggio 1979, S. 1467, Swartz 1981, S. 346 ff., Lamont und Lareau 1988, S. 155-158.

²⁴ Zum Unterschied »systemischer« und »operationeller« Begriffe siehe 1991 a, S. 37 f.

gression, dann eben auch deshalb, weil sie eine relationale Technik der Datenanalyse darstellt, deren Philosophie genau dem entspricht, was in meinen Augen die Realität der sozialen Welt ausmacht. Es ist eine Technik, die in Relationen »denkt«, genau wie ich das mit dem Begriff Feld versuche.

In Feldbegriffen denken heißt *relational denken*.²⁵ Das relationale (und eben – weil enger – nicht »strukturalistische«) Denken ist, wie Cassirer in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* nachgewiesen hat, das eigentliche Merkmal der modernen Wissenschaft, und man könnte zeigen, daß man es in anscheinend so unterschiedlichen wissenschaftlichen Unternehmungen wiederfindet wie dem des russischen Formalisten Tynjanow²⁶, des Sozialpsychologen Kurt Lewin, im Werk von Norbert Elias oder bei den Pionieren des Strukturalismus in der Anthropologie, Sprachwissenschaft und Geschichte, von Sapir und Jakobson bis Dumézil und Lévi-Strauss. (Lewin beruft sich wie ich ausdrücklich auf Cassirer, um über den aristotelischen Substantialismus hinauszukommen, von dem das ganze Denken über die soziale Welt spontan geprägt ist.) In Abwandlung einer berühmten Formulierung Hegels könnte ich auch sagen, *das Wirkliche ist rela-*

25 Dazu heißt es erläuternd in Bourdieu 1985 a, S. 71: »Das Denken in Feldbegriffen erfordert eine Umkehrung der gesamten Alltagssicht von sozialer Welt, die sich ausschließlich an sichtbaren Dingen festmacht: dem Individuum, *ens realissimum*, mit dem uns ein gewissermaßen primordiales ideologisches Interesse verbindet; der Gruppe, die nur scheinbar durch die zeitweisen oder dauerhaften, informellen oder institutionalisierten Beziehungen zwischen ihren Mitgliedern bestimmt wird; ja selbst noch den als Interaktionen, das heißt als tatsächlich vollzogenen, intersubjektiven Beziehungen verstandenen Relationen. In der Tat: Wie die Newtonsche Gravitationstheorie nur im Bruch mit dem Cartesianischen Realismus, der keinen anderen Modus physischer Aktion als den Stoß, den direkten Kontakt, anerkannte, zu entwickeln war, so setzt auch der Feldbegriff einen Bruch mit der realistischen Vorstellung voraus, die den Effekt des Milieus auf den der direkten, in einer Interaktion sich vollziehenden Handlung reduziert.«

26 Jurij Tynjanow (1894-1943) war mit Roman Jakobson und Vladimir Propp einer der einflußreichsten Mitglieder der Schule der russischen Formalisten, die in der Sprach- und Literaturwissenschaft einen strukturalistischen Ansatz vertrat.

tional: Was in der sozialen Welt existiert, sind Relationen – nicht Interaktionen oder intersubjektive Beziehungen zwischen Akteuren, sondern objektive Relationen, die »unabhängig vom Bewußtsein und Willen der Individuen« bestehen, wie Marx gesagt hat.

2 Analytisch gesprochen wäre ein Feld als ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen zu definieren. Diese Positionen sind in ihrer Existenz und auch in den Determinierungen, denen die auf ihnen befindlichen Akteure oder Institutionen unterliegen, objektiv definiert, und zwar durch ihre aktuelle und potentielle Situation (*situs*) in der Struktur der Distribution der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital), deren Besitz über den Zugang zu den in diesem Feld auf dem Spiel stehenden spezifischen Profiten entscheidet, und damit auch durch ihre objektiven Relationen zu anderen Positionen (herrschend, abhängig, homolog usw.). In hochdifferenzierten Gesellschaften besteht der soziale Kosmos aus der Gesamtheit dieser relativ autonomen sozialen Mikrokosmen, dieser Räume der objektiven Relationen, dieser Orte einer jeweils spezifischen Logik und Notwendigkeit, die sich nicht auf die für andere Felder geltenden reduzieren lassen. Zum Beispiel unterliegen das künstlerische, das religiöse oder das ökonomische Feld einer jeweils anderen Logik: Das ökonomische Feld ist historisch als das Feld des »Geschäft ist Geschäft« entstanden, *business is business*, aus dem die verklärten Verwandtschafts-, Freundschafts- und Liebesbeziehungen grundsätzlich ausgeschlossen sind; das künstlerische Feld dagegen hat sich in der und über die Ablehnung bzw. Umkehrung des Gesetzes des materiellen Profits gebildet (1971 e, 1983 d).

Sie gebrauchen oft das Bild des »Spiels«, um einen ersten Eindruck von dem zu geben, was Sie unter Feld verstehen.

In der Tat läßt sich das Feld mit einem Spiel vergleichen (obwohl es im Unterschied zum Spiel kein Produkt einer bewußten Schöpfung ist und Regeln unterliegt, oder besser gesagt Regularitäten²⁷, die nicht expliziert und kodifiziert sind). So gibt es *Einsätze* bei diesem Spiel, Interessenobjekte, die im wesentli-

27 Zum Unterschied zwischen Regel und Regularität und zu den Uneindeutigkeiten des Strukturalismus bei diesen beiden Begriffen siehe 1992 b, S. 79-98, 1987 b.

chen das Produkt der Konkurrenz der Spieler untereinander sind; eine *Investition in das Spiel*, eine Besetzung (im psychoanalytischen Sinn) des Spiels, die *illusio* (von *ludus*, Spiel): Die Spieler sind im Spiel befangen, sie spielen, wie brutal auch immer, nur deshalb gegeneinander, weil sie alle den Glauben (*doxa*) an das Spiel und den entsprechenden Einsatz, die nicht weiter zu hinterfragende Anerkennung teilen (es gibt keinen »Vertrag«, in dem die Spieler unterschreiben, daß sich das Spiel lohnt, daß es der Mühe wert ist; das tun sie, indem sie mitspielen), und dieses *heimliche Einverständnis* ist der Ursprung ihrer Konkurrenz und ihrer Konflikte. Sie verfügen über *Trümpfe*, mit denen sie andere ausstechen können und deren Wert je nach Spiel variiert: So wie der relative Wert der Karten je nach Spiel ein anderer ist, so variiert auch die Hierarchie der verschiedenen Kapitalsorten (ökonomisch, kulturell, sozial, symbolisch) in den verschiedenen Feldern. Es gibt, mit anderen Worten, Karten, die in allen Feldern stechen und einen Effekt haben – das sind die Kapital-Grundsorten –, doch ist ihr relativer Wert als Trumpf je nach Feld und sogar je nach den verschiedenen Zuständen ein und desselben Feldes ein anderer. Wobei es sich versteht, daß ganz grundsätzlich der Wert einer Kapitalsorte – zum Beispiel Kenntnisse in Griechisch oder Integralrechnung – davon abhängt, daß überhaupt ein Spiel, ein Feld, existiert, in dem dieser Trumpf sticht: Ein Kapital oder eine Kapitalsorte ist das, was in einem bestimmten Feld zugleich als Waffe und als umkämpftes Objekt wirksam ist, das, was es seinem Besitzer erlaubt, Macht oder Einfluß auszuüben, also in einem bestimmten Feld zu *existieren* und nicht bloß eine »quantité négligeable« zu sein. In der empirischen Arbeit ist die Bestimmung eines Feldes und seiner Grenzen und die Bestimmung der in ihm wirksamen Kapitalsorten und der Grenzen ihrer Wirkungen usw. ein und dasselbe. (Zwischen den Begriffen Kapital und Feld besteht, wie man sieht, eine enge wechselseitige Abhängigkeit).

Die Struktur des Feldes wird in jedem Augenblick vom Stand der Machtverhältnisse zwischen den Spielern bestimmt: Man kann sich das so vorstellen, daß jeder Spieler Stapel von verschiedenfarbigen Jetons vor sich liegen hat, die den verschiedenen Kapitalsorten entsprechen, die er besitzt, so daß seine *relative Stärke im Spiel*, seine *Position* im Raum des Spiels und auch seine

Spielstrategien, also das, was man sein »Spiel« nennt, die mehr oder weniger riskanten, mehr oder weniger vorsichtigen, mehr oder weniger konservativen oder subversiven Züge, die er ausführt, zugleich von der Gesamtmenge seiner Jetons und von der Struktur seiner Jetonstapel abhängt, von dem Gesamtumfang und der Struktur seines Kapitals, wobei sich zwei Personen mit einem etwa gleichen Kapital sowohl den von ihnen eingenommenen als auch den von ihnen bezogenen Positionen – ihren »Stellungnahmen« – nach dadurch voneinander unterscheiden können, daß die eine Person (relativ) viel ökonomisches und (relativ) wenig kulturelles Kapital besitzt (ein Unternehmer in der Privatwirtschaft zum Beispiel), die andere dagegen viel kulturelles und wenig ökonomisches Kapital (etwa ein Lehrer).

Genau genommen hängen nämlich die Strategien eines »Spielers« und alles, was sein »Spiel« ausmacht, nicht nur von Umfang und Struktur seines Kapitals *zum betreffenden Zeitpunkt* ab sowie von den Chancen, die sie ihm im Spiel verschaffen (Huyghens hat, um objektive Wahrscheinlichkeiten zu bezeichnen, von *lusiones* gesprochen, ebenfalls eine Ableitung von *ludus*), sondern auch von der *Entwicklung* des Umfangs und der Struktur seines Kapitals *in der Zeit*, das heißt von seinem sozialen Lebenslauf und von den Dispositionen (*Habitus*), die sich in der dauerhaften Beziehung zu einer bestimmten objektiven Chancenstruktur herausgebildet haben.

Und das ist immer noch nicht alles: Die Spieler können spielen, um ihr Kapital, ihre Jetons, zu vermehren oder zu erhalten, sich also an die unausgesprochenen Spielregeln und die Notwendigkeiten der Reproduktion von Spiel und Einsätzen halten; sie können aber auch darauf hinarbeiten, die immanenten Regeln des Spiels ganz oder teilweise zu verändern, beispielsweise den relativen Wert der Jetons oder die Wechselkurse zwischen den verschiedenen Kapitalsorten, und zwar durch Strategien, die darauf angelegt sind, die Unter-Kapitalsorte, auf der die Macht ihrer Gegner beruht (etwa das ökonomische Kapital) zu entwerthen und diejenige Kapitalsorte aufzuwerten, mit der sie selber besonders gut ausgestattet sind (etwa das rechtliche Kapital).²⁸ Nicht wenige Kämpfe im Feld der Macht fallen unter diesen

²⁸ Zum wachsenden Konflikt zwischen rechtlichem und ökonomischem Kapital vgl. Dezalay 1989.

Typus: vor allem diejenigen Kämpfe, bei denen es darum geht, sich Macht über den Staat zu verschaffen, das heißt über jene ökonomischen und politischen Ressourcen, die es dem Staat erlauben, Macht über alle Spiele und über die Regeln auszuüben, nach denen sie gespielt werden.

Diese Analogie veranschaulicht recht gut den Zusammenhang zwischen den Begriffen, die Sie in Ihrer Theorie verwenden. Aber auf einige Fragen wäre doch noch genauer einzugehen. Die erste: Wie bestimmt man die Existenz und die Grenzen eines Feldes?

Die Frage nach den Grenzen des Feldes *wird immer im Feld selber gestellt* und läßt folglich keine Antwort *a priori* zu. Die Feldteilnehmer, beispielsweise die Unternehmen, die großen Couturiers oder die Romanciers, arbeiten ständig daran, sich von ihren nächsten Rivalen zu unterscheiden, um auf diese Weise die Konkurrenz auszuschalten und ein Monopol in einem bestimmten Sub-Sektor des Feldes aufzubauen. (Eigentlich ist dieser Satz korrekturbedürftig, er hat etwas von dem teleologischen *bias*, der mir häufig unterstellt wird, sobald jemand begriffen hat, daß ich die Suche nach dem Unterschied zum Prinzip der kulturellen Praktiken mache: noch so ein unheilvoller Titel-Effekt. Es gibt eine Produktion von Unterschieden, die in keinerlei Hinsicht das Produkt der Suche nach dem Unterschied ist. Es gibt viele Leute – ich denke zum Beispiel an Flaubert –, für die das Existieren in einem Feld *eo ipso* heißt, sich zu unterscheiden, anders zu sein, den Unterschied zu betonen. Wobei gerade solche Leute oft Merkmale aufweisen, mit denen sie dort eigentlich gar nicht sein dürften, mit denen sie von vornherein hätten eliminiert werden müssen; aber Klammer zu ...); sie arbeiten auch daran, einen Teil der aktuellen oder potentiellen Teilnehmer aus dem Feld auszuschließen, vor allem indem sie die Eintrittsgebühr erhöhen oder eine bestimmte Definition für die Zugehörigkeit durchsetzen: Wir tun das zum Beispiel, wenn wir sagen, X oder Y ist kein Soziologe, oder kein *richtiger* Soziologe, also keiner, der den Anforderungen entspricht, die im Grundgesetz des Feldes, wie wir es sehen, niedergelegt sind. Solche Bemühungen um die Durchsetzung und Anerkennung eines bestimmten Kompetenz- oder Zugehörigkeitskriteriums können je nach Konjunktur mehr oder weniger erfolgreich sein. Daher lassen

sich die Grenzen eines Feldes nur durch eine empirische Untersuchung bestimmen. Nur selten bekommen sie die Form rechtlicher Grenzen (z.B. als *numerus clausus*), auch wenn es »Zugangssperren« in allen Feldern gibt, unausdrückliche oder institutionalisierte.

Es mag gefährlich nach einer Tautologie klingen, aber ich kann nur sagen, daß man ein Feld als einen Raum verstehen kann, in dem ein Feldeffekt wirksam ist, so daß sich das, was einem Objekt widerfährt, das durch diesen Raum hindurchgeht, nicht vollständig durch seine intrinsischen Eigenschaften erklären läßt. Die Grenzen des Feldes liegen dort, wo die Feldeffekte aufhören. Folglich muß man in jedem einzelnen Fall und mit wechselnden Mitteln versuchen, den Punkt zu vermessen, an dem diese statistisch faßbaren Effekte nachlassen oder ganz aufhören. In der empirischen Forschungsarbeit erfolgt die Konstruktion eines Feldes nicht per Beschluß. So glaube ich zum Beispiel nicht, daß die Gesamtheit der kulturellen Vereinigungen (der Chöre, Theatergruppen, Lesclubs usw.) irgendeines amerikanischen Bundesstaates oder irgendeines französischen Departements ein Feld darstellt. Dagegen legt die Arbeit von Jerry Karabel (1984) den Schluß nahe, daß die wichtigsten amerikanischen Universitäten durch objektive Beziehungen so miteinander verbunden sind, daß die Struktur dieser (materiellen oder symbolischen) Beziehungen in jeder von ihnen Effekte bewirkt. Gleiches gilt für die Zeitungen: Michael Schudson (1978) zeigt, daß die Entstehung der modernen Vorstellung von »Objektivität« im Journalismus nicht zu verstehen ist, wenn man nicht sieht, daß sie zuerst in Zeitungen auftaucht, die darauf bedacht sind, ihren Respekt vor den Normen der Respektabilität zu betonen, indem sie »Informationen« liefern und damit einen Gegensatz zur bloßen »Nachricht« der weniger »anspruchsvollen« Presseorgane behaupten. Erst wenn man diese Universen im einzelnen untersucht, kann man ermitteln, wie sie konkret beschaffen sind, wo sie aufhören, wer zu ihnen gehört und wer nicht, und ob sie wirklich ein Feld bilden.

Welches sind die Antriebskräfte für das Funktionieren und die Veränderung des Feldes?

Das Prinzip der Dynamik eines Feldes liegt in der besonderen Konfiguration seiner Struktur, in der Distanz, den Abständen

zwischen den verschiedenen spezifischen Mächten, die es dort miteinander zu tun haben. Die Mächte, die im Feld aktiv sind und deswegen auch vom Wissenschaftler als relevant ausgewählt werden, weil sie nämlich die wichtigsten Unterschiede produzieren, sind die, die das spezifische Kapital ausmachen. Im übrigen existiert und funktioniert ein Kapital, wie bereits mit dem Bild vom Spiel und von den Trümpfen dargestellt, nur in Verbindung mit einem Feld; es verleiht Macht über das Feld, über die materialisierten oder inkorporierten Produktions- bzw. Reproduktionsmittel, deren Distribution eben die Struktur des Feldes ausmacht, über die Regularitäten und Regeln, die das normale Funktionieren des Feldes bestimmen, und damit auch über die Profite, die sich in ihm erzielen lassen.

Als ein Feld von aktuellen und potentiellen Kräften ist das Feld auch ein *Feld von Kämpfen* um den Erhalt oder die Veränderung der Konfiguration dieser Kräfte. Darüber hinaus ist das Feld als eine Struktur von objektiven Relationen zwischen Machtpositionen die Grundlage und Richtschnur der Strategien, mit denen die Inhaber dieser Positionen individuell oder kollektiv versuchen, ihre Position zu erhalten oder zu verbessern und dem Hierarchisierungsprinzip zum Sieg zu verhelfen, das für ihre eigenen Produkte am günstigsten ist. Mit anderen Worten, die Strategien der Akteure sind abhängig von ihrer Position im Feld, das heißt in der Distribution des spezifischen Kapitals, und von ihrer Wahrnehmung des Feldes, das heißt von ihrer Sicht auf das Feld als der Sicht, die sie von einem bestimmten Punkt im Feld aus haben.²⁹

Was ist der Unterschied zwischen einem Feld und einem »Apparat« im Sinne Althusers oder einem System, wie zum Beispiel Luhmann es versteht?

29 Nachdrücklich betont Bourdieu die Diskontinuität zwischen dem sozialen und dem magnetischen Feld und damit zwischen der Soziologie und einer reduktionistischen »Sozialphysik«: »Soziologie [ist] kein Kapitel der Mechanik: Die sozialen Felder bilden Kraftfelder, aber auch Kampffelder, auf denen um Wahrung oder Veränderung der Kräfteverhältnisse gerungen wird. Und das – praktische wie gedankliche – Verhältnis der Akteure zu diesem Spiel ist noch Teil desselben – unter Umständen Grundlage seiner Transformation« (1985 a, S. 74).

Ein ganz wesentlicher: In einem Feld gibt es Kämpfe, also Geschichte. Ich halte sehr wenig von dem Begriff Apparat, der für mich das Trojanische Pferd des Funktionalismus zum Schlechteren ist: Ein Apparat ist eine für bestimmte Zwecke programmierte Höllenmaschine.³⁰ (Das Phantasma von der Verschwörung, die Idee, daß ein dämonischer Wille hinter allem steckt, was in der sozialen Welt geschieht, geistert durch das ganze »kritische« Denken). Bildungssystem, Staat, Kirche, politische Parteien oder Gewerkschaften sind keine Apparate, sondern Felder. In einem Feld kämpfen Akteure und Institutionen mit unterschiedlichen Machtgraden und damit Erfolgsaussichten nach den (und in bestimmten Konstellationen auch um die) für diesen Spiel-Raum konstitutiven Regularitäten und Regeln um die Aneignung der spezifischen Profite, die bei diesem Spiel im Spiel sind. Diejenigen, die in einem gegebenen Feld herrschen, sind in der Position, es zu ihrem Vorteil funktionieren zu lassen, müssen aber immer mit dem Widerstand, dem Protest, den Forderungen, den »politischen« oder auch nicht politischen Ansprüchen der Beherrschten rechnen.)

Allerdings kann ein Feld unter bestimmten historischen Bedingungen, die empirisch untersucht werden müssen, plötzlich wie ein Apparat funktionieren.³¹ Wenn es dem Herrschenden gelingt, den Widerstand und die Reaktionen des Beherrschten niederzuschlagen und zunichte zu machen, wenn alle Bewegungen ausschließlich von oben ausgehen, hören der Kampf und die Dialektik, die für das Feld konstitutiv sind, tendenziell auf. Geschichte gibt es nur, solange Menschen aufbegehren, Widerstand leisten, reagieren. Totalitäre Institutionen – Anstalten, Gefängnisse, Konzentrationslager – oder Diktaturen sind Versuche, das Ende der Geschichte herbeizuführen.

So stellen die Apparate einen Grenzfall dar, etwas, was man als einen pathologischen Zustand von Feldern ansehen kann. Aber

30 Siehe 1990 b, S. 88 und die kurze Kritik von Althusers Begriff des »juristischen Apparats« in 1986 d, S. 210-212.

31 Historische Beispiele einer umgekehrten Entwicklung – vom Apparat zum Feld – finden sich der Arbeit von Fabiani (1988, Kap. 3) zur französischen Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts oder in Bourdieus Aufsatz (1987 h) über die Entstehung des Impressionismus.

das ist eine Grenze, die nie wirklich erreicht wird, nicht einmal in den repressivsten der sogenannten »totalitären« Regime.³²

Was die Systemtheorie angeht, so hat sie tatsächlich oberflächliche Ähnlichkeiten mit der Theorie der Felder. Die Begriffe »Selbstreferenz« oder »Selbstorganisation« ließen sich leicht in das zurückübersetzen, was ich mit dem Begriff Autonomie fasse: In beiden Fällen spielt ja der Differenzierungs- und Verselbständigungsprozeß eine zentrale Rolle. Aber trotzdem sind beide Theorien radikal verschieden. Zuallererst einmal schließt der Begriff Feld den Funktionalismus und den Organizismus aus: Die Produkte eines gegebenen Feldes können systematisch sein, ohne Produkte eines Systems zu sein, insbesondere nicht eines Systems, dessen Merkmale gemeinsame Funktionen, interne Kohäsion und Selbstregulierung sind – lauter Voraussetzungen der Systemtheorie, die abzulehnen sind. Man kann zwar zum Beispiel im literarischen oder künstlerischen Feld die für einen Raum von Möglichkeiten konstitutiven Stellungnahmen als System behandeln, doch bilden diese Stellungnahmen dennoch ein System von Unterschieden, von distinktiven, antagonistischen Eigenschaften, das sich nicht gemäß seiner eigenen internen Dynamik entwickelt (wie das Prinzip der Selbstreferenz impliziert), sondern durch interne Konflikte im Feld der Produktion. Das Feld ist ein Ort von Kräfte- und nicht nur Sinnverhältnissen

32 Mit dem Begriff Apparat umgeht man auch die Frage nach der Produktion von sozialen Akteuren, die imstande sind, in diesem Apparat zu funktionieren und ihn zum Funktionieren zu bringen, eine Frage, um die die Analyse in Feldbegriffen gar nicht herumkommt, da »ein Feld nur funktionieren kann, wenn sich Individuen finden, die sozial prädisponiert sind, als verantwortliche Akteure zu handeln, die ihr Geld, ihre Zeit, zuweilen ihre Ehre oder ihr Leben riskieren, um das Spiel in Gang zu halten, der Gewinne wegen, die es verspricht« (1985 a, S. 75). Bourdieu (1988 h) betont noch einmal den fiktiven Charakter des Begriffs Apparat in seiner Kritik des Begriffs »Totalitarismus«, wie ihn bestimmte französische Politik-Theoretiker wie Lefort und Castoriadis – in Anlehnung an Hannah Arendt – entwickelt haben. Für Bourdieu ist bereits der Begriff Totalitarismus nichts anderes als das, was Kenneth Burke einen *terministic screen* nennen würde, der bei Gesellschaften vom sowjetischen Typus den Blick auf die Realität eines gesellschaftlichen Protests verstellt.

und von Kämpfen um die Veränderung dieser Verhältnisse, und folglich ein Ort des permanenten Wandels. Die Kohärenz, die in einem gegebenen Zustand des Feldes zu beobachten ist, seine scheinbare Ausrichtung auf eine einheitliche Funktion (im Falle der Grandes écoles in Frankreich zum Beispiel die Reproduktion der Struktur des Feldes der Macht), sind ein Produkt von Konflikt und Konkurrenz und kein Produkt irgendeiner immanenten Eigenentwicklung der Struktur.³³

Der zweite große Unterschied ist, daß ein Feld keine Teile oder Bestandteile hat. Jedes Unterfeld hat seine eigene Logik, seine spezifischen Regeln und Regularitäten, und jeder weitere Schritt in der Untergliederung eines Feldes (zum Beispiel wenn man von der Ebene des literarischen Feldes insgesamt zum Unterfeld des Romans oder des Theaters übergeht) bedeutet einen echten qualitativen Sprung.³⁴ Jedes Feld bildet einen potentiell offenen Spiel-Raum mit *dynamischen Grenzen*, die ein im Feld selbst umkämpftes Interessenobjekt darstellen. Ein Feld ist ein Spiel, das keiner erfunden hat und das viel fließender und komplexer ist als jedes nur denkbare Spiel. Im übrigen muß man diese Begriffe anwenden und anhand der empirischen Objekte vergleichen, die sie produzieren, um die Unterschiede zwischen Feld und System voll zu erfassen.³⁵

33 Eine kurze Auseinandersetzung mit Luhmanns Auffassung des Rechts als eines Systems findet sich bei Bourdieu (1986 d), ein systematischer Vergleich (mit leichtem *bias*) von Bourdieu und Luhmann bei Cornelia Bohn (1991).

34 Der Begriff Feld kann auf verschiedenen Aggregationsebenen benutzt werden: in der Universität (1984 a) für die Gesamtheit der humanwissenschaftlichen Disziplinen bzw. der entsprechenden Fakultäten; in der Ökonomie (1990 c) für den Markt, den alle Baufirmen bilden, die Eigenheime bauen, oder für das »als eine relativ autonome Einheit betrachtete« Unternehmen.

35 Man vergleiche zum Beispiel die Art und Weise, wie Bourdieu (1990 b, 1990 c, 1990 d; Bourdieu und Christin 1990 j) die interne Dynamik des Industriesektors Eigenheimbau in Frankreich als ökonomisches Feld in seinem Verhältnis zu anderen Feldern (vor allem dem bürokratischen, d.h. dem Staat) begrifflich gefaßt hat, mit der abstrakt-theoretischen Formulierung der Grenzen zwischen der Wirtschaft und anderen formalen Sub-Systemen bei Luhmann (1982) und Parsons (Parsons und Smelser 1956).

Wie muß man denn, kurz gesagt, bei der Untersuchung eines Feldes vorgehen und welche Etappen sind bei dieser Art Analyse nötig?

Eine Analyse in Feldbegriffen impliziert drei miteinander zusammenhängende, notwendige Momente (1971 d). Erstens muß man die Position des Feldes im Verhältnis zum Feld der Macht analysieren. Auf diese Weise bekommt man heraus, daß das literarische Feld zum Beispiel in das Feld der Macht eingeschlossen ist (1983 d), wo es sich in der Position des Beherrschten befindet. (Oder in einer sehr viel weniger adäquaten Sprache: Die Künstler und die Schriftsteller, oder ganz allgemein die Intellektuellen, sind eine »beherrschte Fraktion der herrschenden Klasse«). Zweitens muß man die objektive Struktur der Relationen zwischen den Positionen der in diesem Feld miteinander konkurrierenden Akteure oder Institutionen ermitteln. Drittens muß man die Habitus der Akteure analysieren, die Dispositionensysteme, die sie jeweils durch Verinnerlichung eines bestimmten Typs von sozialen und ökonomischen Verhältnissen erworben haben und für deren Aktualisierung ein bestimmter Lebenslauf in dem betreffenden Feld mehr oder weniger günstige Gelegenheiten bietet.

Dieses Feld der Positionen ist methodologisch nicht vom Feld der Positionen zu trennen, die man bezieht – also von den »Stellungnahmen« –, verstanden als ein strukturiertes System der Praktiken und Äußerungen der Akteure. Beide Räume, der Raum der objektiven Positionen und der Raum der Stellungnahmen, müssen zusammen analysiert und, um mit Spinoza zu reden, wie »zwei Übersetzungen desselben Satzes« behandelt werden. Sind beide Räume gleichgewichtig, bestimmt im übrigen das Feld der Positionen tendenziell das Feld der Stellungnahmen. Künstlerische Revolutionen sind das Ergebnis der Veränderung der für den Raum der künstlerischen Positionen konstitutiven Machtverhältnisse, einer Veränderung, die selber dadurch möglich wird, daß die subversive Absicht einer Fraktion der Produzenten auf die Erwartungen einer Fraktion ihres Publikums trifft, also durch eine Veränderung des Verhältnisses zwischen dem intellektuellen Feld und dem Feld der Macht (1987 h). Was für das künstlerische Feld gilt, gilt auch für die anderen Felder. So ist die gleiche Korrespondenz auch, wie ich in *Homo academicus*

zeige, zwischen den Positionen zu beobachten, die es am Vorabend des Mai 68 im akademischen Feld gab, und den Positionen, die zu diesen Ereignissen bezogen wurden, oder auch zwischen den objektiven Positionen der Banken im ökonomischen Feld und den Strategien, nach denen sie bei ihrer Werbung oder ihrer Personalpolitik usw. verfahren.

Mit anderen Worten, das Feld ist eine wesentliche Vermittlung zwischen den ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnissen und den Praktiken derer, die ihm angehören?

Die Determinierungen, deren Einfluß die in einem bestimmten Feld befindlichen Akteure (Intellektuelle, Künstler, Politiker oder Baufirmen) unterliegen, wirken nie direkt, sondern immer nur über die spezifische Vermittlung, die aus den Formen und Kräften des jeweiligen Feldes besteht, das heißt also erst nach einer strukturellen Verschiebung (oder, wenn man so will, Brechung), die um so stärker ist, je autonomer das Feld ist, das heißt je besser es imstande ist, seine spezifische Logik als Kumulationsprodukt einer besonderen Geschichte durchzusetzen. Im übrigen läßt sich zwischen dem Feld der Philosophie, dem politischen Feld, dem literarischen Feld usw. und der Struktur des sozialen Raums eine ganze Skala von Struktur- und Funktionshomologien feststellen: Jedes dieser Felder hat seine Herrschenden und seine Beherrschten, seine Kämpfe um Erhalt oder Umsturz, seine Reproduktionsmechanismen usw. Aber jedes dieser Merkmale nimmt je nach Feld eine spezifische, irreduzible Form an (wie sich ja überhaupt Homologie als Gleichheit in der Verschiedenheit definieren läßt). So sind die Kämpfe etwa im philosophischen Feld immer überdeterminiert und funktionieren tendenziell nach einer doppelten Logik. Sie haben politische Implikationen, und zwar aufgrund der Homologie zwischen den Positionen einer bestimmten philosophischen Schule und den Positionen einer bestimmten politischen oder sozialen Gruppe im gesellschaftlichen Raum insgesamt.³⁶

³⁶ Bourdieus Theorie der symbolischen Herrschaft beruht auf dem Gedanken, daß sich die ideologische Legitimierung (oder »Naturalisierung«) der Ungleichheit zwischen den Klassen über eine Korrespondenz vollzieht, die nur zwischen Systemen auftritt. Hierzu ist es nicht erforderlich, daß die Kulturproduzenten bewußt die Interessen der Herrschenden verschleiern oder vertreten. Es genügt, daß

Ein drittes allgemeines Merkmal von Feldern ist die Tatsache, daß sie Relationensysteme sind, und zwar unabhängig von den für diese Relationen charakteristischen Populationen. Wenn ich vom intellektuellen Feld spreche, dann weiß ich ganz genau, daß ich in diesem Feld »Teilchen« antreffen werde (tun wir einmal für einen Augenblick so, als handelte es sich um ein physikalisches Feld), die unter dem Einfluß von Anziehungs- und Abstoßungskräften usw. stehen, wie in einem magnetischen Feld. Spricht man von Feld, gibt man damit diesem System der objektiven Relationen den Vorrang vor den Teilchen selbst. Man könnte in Anlehnung an die Formulierung eines deutschen Physikers auch sagen, daß das Individuum wie das Elektron eine *Ausgeburt des Feldes*³⁷ ist. Ein bestimmter Intellektueller oder ein bestimmter Künstler existiert *als solcher* nur, weil es ein intellektuelles oder ein künstlerisches Feld gibt. (So läßt sich auch die leidige, bei Kunsthistorikern so beliebte Frage nach dem Zeitpunkt auflösen, zu dem man nicht mehr vom Handwerker, sondern bereits vom Künstler spricht: eine Frage, die in dieser Form eigentlich sinnlos ist, da sich dieser Übergang allmählich vollzogen hat, und zwar gleichzeitig mit der Bildung eines künstlerischen Feldes, in dem es so etwas wie einen Künstler überhaupt erst geben konnte).³⁸

Der Begriff Feld ist dazu da, daran zu erinnern, daß das eigentliche Objekt einer Sozialwissenschaft nicht das Individuum oder der »Autor« ist, auch wenn man ein Feld nur von den Individuen aus konstruieren kann, denn die für die statistische Analyse benötigten Informationen machen sich nun einmal im allgemeinen an einzelnen Individuen oder Institutionen fest. Das Feld muß

die Intellektuellen ihre spezifischen Interessen authentisch verfolgen, um *auch* eine Klassenposition zu legitimieren (siehe 1977 e, S. 409); siehe die Analysen der Homologie zur Struktur der Klassenverhältnisse in so unterschiedlichen Bereichen wie der Haute Couture (Bourdieu und Delsaut 1975 g), dem Theater- und Kunstgeschmack (1977 b), der Philosophie (1988 a) und den Grandes écoles (1989 a).

37 Deutsch bei Bourdieu. *A. d. Ü.*

38 Zur Entstehung des künstlerischen Feldes Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich und zu der damit einhergehenden »Erfindung« des modernen Künstlers, siehe 1966 d, 1971 c, 1971 d, 1975 d, 1983 d, 1992 a.

im Mittelpunkt der Forschungsoperationen stehen. Was jedoch keineswegs bedeutet, daß die Individuen bloße »Illusionen« wären, daß sie nicht existierten. Die Wissenschaft konstruiert sie, aber eben als »agents«, als *Akteure*, und nicht als biologische Individuen, Handelnde oder Subjekte im Sinne der Existenz- oder Bewußtseinsphilosophie: Diese »agents« konstituieren sich dadurch als aktive und im Feld handelnde Akteure, daß sie die Eigenschaften besitzen, die erforderlich sind, um im Feld Wirkungen zu entfalten, Effekte zu produzieren. Und von eben dieser Kenntnis des Feldes aus, in das sie gehören, läßt sich auch am besten erfassen, was ihre Einmaligkeit ausmacht, ihre Originalität, ihren *Standpunkt* als die Position (in einem Feld), von der aus sie zu ihrer besonderen Sicht der Welt und des Feldes selber kommen ...

Was sich dadurch erklärt, daß es stets so etwas wie eine Eintrittsgebühr gibt, die jedes Feld erhebt und die über das Recht auf die Zugehörigkeit entscheidet und damit eine Auswahl bestimmter Subjekte zuungunsten anderer trifft.

Das Recht auf Eintritt in ein Feld wird durch den Besitz einer besonderen Konfiguration von Eigenschaften legitimiert. Die Erforschung des Feldes hat unter anderem die Bestimmung dieser aktiven Eigenschaften zu Ziel, dieser wirksamen Merkmale, das heißt dieser Formen von *spezifischem Kapital*. Damit steht man vor einer Art hermeneutischem Zirkel: Um das Feld zu konstruieren, muß man die Formen des spezifischen Kapitals bestimmen, die in ihm wirksam sind, und um diese Formen des spezifischen Kapitals zu konstruieren, muß man die spezifische Logik des Feldes kennen. Im Forschungsprozeß selber bedeutet das ein ständiges, schwieriges und langwieriges Hin und Her.³⁹

Wenn ich sage, daß die Struktur des Feldes – Sie sehen, nach und nach habe ich doch eine Begriffsbestimmung konstruiert – durch die Distributionsstruktur der besonderen Kapitalsorten bestimmt wird, die in ihm aktiv sind, dann heißt das, daß ich bei adäquater Kenntnis der Kapitalformen alles differenzieren kann,

39 Als ein detailliertes Beispiel für diesen »hermeneutischen Zirkel«, in dem die Population der relevanten Individuen oder Institutionen und die Formen des wirksamen Kapitals sich wechselseitig spezifizieren, siehe die Untersuchung zur Produktion der Wohnungspolitik (Bourdieu und Christin 1990 j, insbesondere S. 70-81).

was es zu differenzieren gibt. Zum Beispiel – das ist eines der Prinzipien, von denen ich mich bei meiner Arbeit über die Hochschullehrer habe leiten lassen – kann man nicht bei einem Erklärungsmodell stehenbleiben, mit dem keine Differenzierung von Menschen oder vielmehr Positionen möglich ist, die für die gewöhnliche Sicht des jeweiligen Universums stark gegensätzlich sind, sondern muß sich fragen, ob man nicht irgendwelche Variablen übersehen hat, die eine Unterscheidung zwischen ihnen erlauben würden. (In Klammern: Die alltagspraktische Sicht ist vollkommen ernst zu nehmen; nur muß man sicher gehen, daß man sie immer nur bewußt und durchdacht in die Analyse eingehen läßt, und man muß ihre Gültigkeit empirisch kontrollieren, nicht wie jene Soziologen, die sie unbewußt anwenden, wenn sie etwa solche dualistischen Typologien konstruieren, wie ich sie am Anfang von *Homo academicus* kritisiere, beispielsweise den »universalen« im Gegensatz zum »lokalen« Intellektuellen.)

Letzter Punkt: Die sozialen Subjekte sind keine »Teilchen«, die von äußeren Kräften mechanisch angezogen oder abgestoßen werden. Vielmehr sind sie Kapitalbesitzer und haben entsprechend ihrem Lebenslauf und der Position, die sie im Feld aufgrund ihres Kapitalbesitzes (Volumen und Struktur) einnehmen, eine Neigung, aktiv auf den Erhalt oder eben den Umsturz der Kapitaldistribution hinzuarbeiten. Natürlich sind die Dinge nicht ganz so simpel, aber ich denke doch, daß dies eine ganz allgemeine, für den gesellschaftlichen Raum insgesamt geltende Aussage ist, die aber eben nicht impliziert, daß alle Besitzer eines kleinen Kapitals notwendig revolutionär und alle Besitzer eines großen Kapitals automatisch konservativ sind.

Das soziale Universum besteht, zumindest in den hochentwickelten Gesellschaften, aus mehreren differenzierten Feldern, die sowohl invariante Eigenschaften haben (was das Projekt einer allgemeinen Theorie der Felder rechtfertigt), als auch variable Eigenschaften, die von ihrer spezifischen Logik und Geschichte herkommen (was eine genetisch-komparative Analyse jedes einzelnen Feldes erforderlich macht). Wie hängen die verschiedenen Felder miteinander zusammen?

Meiner eigenen Logik nach dürfte ich auf diese Frage gar nicht antworten, weil sie zu schwierig ist und weil die Gefahr besteht,

daß ich allzu sehr vereinfache und damit nur dem allgegenwärtigen Denken in »Instanzen«, »Gliederungen« usw. Vorschub leiste, das es etwa manchen Marxisten erlaubt hat, verbale Lösungen für Fragen anzubieten, die sich nur durch eine empirische Analyse jedes einzelnen Falls beantworten lassen. Ich bin in der Tat der Ansicht, daß es kein transhistorisches Gesetz der Verhältnisse zwischen Feldern gibt. Es ist natürlich schwierig, nicht davon auszugehen, daß in den Industriegesellschaften die Effekte des ökonomischen Feldes besonders stark sind. Aber muß man deshalb auch die Voraussetzung einer (allgemeinen) »letzinstanzlichen« Determinierung durch die Ökonomie mitmachen? Ich möchte mal ein Beispiel geben, das, glaube ich, verständlich macht, wie kompliziert das Ganze ist, nämlich das künstlerische Feld, das ich ja ziemlich gründlich untersucht habe. Am Ende eines Prozesses, der im Quattrocento einsetzt, kommt das künstlerische Feld zum Ende des 19. Jahrhunderts zur Autonomie: Es befreit sich von Auftrag und Auftraggeber, es produziert sich seinen eigenen Markt, der im übrigen ein verschobener Markt ist. Er ist frei von Auftraggebern, Mäzenen, Akademien. Heute nun erleben wir die Rückkehr des – privaten oder öffentlichen – Mäzens, der direkten Abhängigkeit, und schon ist die Vorstellung eines linearen, unendlichen Prozesses der zunehmenden Autonomie in Frage gestellt. Ich denke an einen zeitgenössischen Maler, Hans Haacke, der die künstlerischen Infragestellungen zu Angriffen auf die Autonomie des künstlerischen Schaffens ummünzt.⁴⁰ Zum Beispiel zeigt er auf einer Ausstellung im Guggenheim-Museum ein Bild über den Ursprung des Vermögens der Familie Guggenheim: Der Museumsleiter hat keine andere Wahl, als sich rauswerfen zu lassen oder zu kündigen oder sich, wenn er das Bild nicht ausstellt, vor allen Künstlern lächerlich zu machen. Ein Künstler braucht also nur der Kunst wieder eine Funktion zu geben, um auf der Stelle Ärger zu bekommen ... Und auf diese Weise kommt heraus, daß die frisch erworbene Autonomie der – ursprünglich in bezug auf Inhalt und Form ihrer Werke abhängigen – Künstler eine Unterwerfung unter die Notwendigkeit impliziert: Indem sie sich die

⁴⁰ Die soziologische Bedeutung von Haackes Werk wird unterstrichen von Howard Becker und John Walton (1986). Siehe jetzt auch Pierre Bourdieu/Hans Haacke (1994 a).

absolute Hoheit über die Form anmaßten, hatten die Künstler aus der Not eine Tugend gemacht, aber um den Preis eines ebenso absoluten Verzichts auf die Funktion. Sobald sie wieder eine Funktion haben wollen, vor allem eine kritische, entdecken sie auch wieder die Grenzen ihrer Autonomie.

Wie man an diesem Beispiel sieht, stehen die Verhältnisse zwischen den Feldern – dem künstlerischen und dem ökonomischen Feld in diesem besonderen Fall – nie ein für allemal fest, nicht einmal ihren allgemeinen Entwicklungstendenzen nach. Und der größte Vorteil des Begriffs liegt darin, daß er dazu zwingt, sich bei jedem Feld nach seinen Grenzen, seinem Zusammenhang mit den anderen Feldern usw. zu fragen. Was nicht heißt, daß man sich dabei im theoretischen Vakuum eines positivistischen Empirismus bewegt. Man verfügt über ein System von stets wiederkehrenden Fragen, die man an die Realität stellen kann.

In einer der neueren Nummern von Actes de la recherche en sciences sociales, die der »Ökonomie des Eigenheims« gewidmet ist, das heißt der Gesamtheit der gesellschaftlichen Räume, die man berücksichtigen muß, wenn man die Produktion und Zirkulation des ökonomischen Gutes »Eigenheim« verstehen will, haben Sie die Gelegenheit wahrgenommen, die Genese einer staatlichen Politik zu analysieren, die – zumindest in diesem Falle (und sicher auch allgemeiner) – ganz direkt das Funktionieren des Marktes bestimmt; und eine Theorie des Staates als einer Art Meta-Feld zu entwerfen ...⁴¹

Ich bin tatsächlich der Meinung, daß bei jeder genaueren Betrachtung dessen, was sich in dem Gebilde abspielt, das wir »Staat« nennen, die meisten akademischen Probleme verschwin-

41 Eine Analyse der strukturierenden Rolle des Staates in der Politik des Eigenheimbaus findet sich bei Bourdieu (1990 b) und Bourdieu und Christin (1990 j). Bourdieu stellt die Frage des Staates zum ersten Mal in *Noblesse d'Etat*: dort, wo er zu dem Schluß kommt, daß »die Technokraten« die »strukturellen Erben (und manchmal auch Nachkommen)« des Amtsadels sind, nämlich »als Stand, der sich selbst geschaffen hat, indem er den Staat schuf«, und wo er die Hypothese formuliert, daß »der Beamtenadel [...] und die Bildungstitel [...] aus korrelierenden, komplementären Erfindungen hervorgegangen sind« (1989 a, S. 535–559; insbesondere S. 540 und 544).

den, mit denen sich die Akademiker, Kathedermarxisten und sonstigen spekulativen Soziologen herumschlagen, wenn sie vom Staat reden, diesem fast schon metaphysischen Begriff, den man aufbrechen muß, um »zu den Dingen selbst« vorzudringen, wie Husserl aus ganz anderem Anlaß gesagt hat. Ich denke zum Beispiel an die feststehende theoretische Alternative von »Korrespondenz« (oder Abhängigkeit) und »Autonomie«. Man tut so, als wäre der Staat eine klar definierte, fest umrissene, einheitliche Realität, die ein Außenverhältnis mit externen Kräften eingeht, die ihrerseits klar definiert sind (in Deutschland etwa, dessen berühmt-berühmter »Sonderweg« viel Tinte hat fließen lassen, mit den Junkern oder der Großindustrie oder in England mit dem städtischen Bürgertum und dem Landadel). Worauf man in Wirklichkeit stößt, ist konkret ein Ensemble von bürokratischen oder administrativen Feldern (oft in der konkreten Gestalt von Kommissionen, Ausschüssen, Ämtern), in denen staatliche und nicht-staatliche Akteure und Gruppen von Akteuren persönlich oder stellvertretend um eine besondere Form von Autorität kämpfen, um die Macht nämlich, eine besondere Sphäre von Praktiken (wie zum Beispiel die Produktion von Eigenheimen oder Mietshäusern) durch Gesetze, Bestimmungen, Verwaltungsmaßnahmen (Subventionen, Genehmigungen usw.) zu regeln, kurz alles, was unter den Begriff Politik fällt. Der Staat, wenn man denn diese Bezeichnung unbedingt beibehalten möchte, wäre demnach ein Ensemble von Machtfeldern, in denen sich Kämpfe abspielen, deren Objekt (in Abwandlung der berühmten Formulierung Max Webers) das *Monopol auf die legitime symbolische Gewalt*⁴² ist: das heißt die Macht, ein gemeinsames Ensemble von zwingenden Normen zu schaffen und innerhalb des Zuständigkeitsbereichs einer Nation, das heißt innerhalb der Grenzen eines Landes, als *allgemeine* und *allgemeingültige* durchzusetzen.

Diese Felder sind, wie ich anhand der Wohnungsbaupolitik in Frankreich in den siebziger und achtziger Jahren gezeigt habe, der Ort der Konfrontation zwischen Kräften, die sowohl dem Privatsektor (Bankiers und Banken, Bauunternehmen und Bauunternehmer usw.), als auch dem öffentlichen Sektor angehö-

42 Siehe im einzelnen 1989 a, Teil 5, sowie Bourdieu und Wacquant 1991 j, S. 99.

ren (Ministerien, Abteilungen innerhalb dieser Ministerien, bestimmte »Berufsstände« wie in diesem Fall die hohen Beamten in der Finanzverwaltung, also die *inspecteurs des finances* und die *ingénieurs des mines*), das heißt zwischen Sub-Universen, die selber als Felder organisiert und durch die internen Kämpfe und durch die Opposition nach außen zugleich geeint und gespalten sind. Der Begriff Staat hat einen Sinn nur als *stenographisches* (aber als solches eben auch sehr gefährliches) *Kürzel* für diese *objektiven Relationen* zwischen *Machtpositionen* (unterschiedlicher Art), die zu mehr oder weniger stabilen Netzwerken (von Allianzen, Klientelen usw.) verbunden sind und sich in Interaktionen manifestieren, die ihrem Erscheinungsbild nach ganz unterschiedlich sein können, vom offenen Konflikt bis zum mehr oder weniger offen abgekarteten Spiel.

Sobald man sich einmal näher ansieht, wie »private« Akteure oder Organisationen, die auch noch untereinander konkurrieren (etwa die Banken, die ein Interesse am Erlaß von Gesetzen zur Förderung von neuen Formen des Grundkredits haben), daran arbeiten, die Politik des »Staates« in allen Bereichen von Wirtschaft oder Kultur zu lenken bzw. zu bestimmen (was genauso zu beobachten wäre, wenn man eine Reform der Lehrpläne für den Schulunterricht untersuchen würde), wie sie Koalitionen und Netzwerke mit anderen Akteuren oder Organisationen bilden, deren Interessen und deren Präferenz für eine bestimmte Maßnahme oder Politik sie teilen, wie sie Front gegen bürokratische Akteure oder Organisationen machen, die eigene Interessen und eigene Ressourcen haben (zum Beispiel das eigentliche bürokratische Kapital der Handhabung der gesetzlichen Bestimmungen), kommt man unweigerlich von den Spekulationen über Korrespondenz und Autonomie weg. Und in dieser Hinsicht fühle ich mich, um klar zu sagen, wie ich die Dinge sehe, Edward O. Laumanns *network analysis* (Laumann und Knoke 1988) – von der ich mich in anderer Hinsicht durchaus unterscheide – sehr viel näher als Nicos Poulantzas (1973) oder Theda Skocpol (1979) (um zwei emblematische Namen für die traditionellen Positionen von Korrespondenz bzw. Autonomie zu nennen). Nebenbei sei damit auch noch einmal darauf hingewiesen, daß hier wie anderswo die Kathedermarxisten, diese Materialisten ohne Material, gegen die ich bereits in den sechziger Jahren, als

sie ihre große Zeit hatten, immer wieder Front gemacht habe, sehr viel zur Perpetuierung solcher akademischer Probleme beigetragen haben.

Damit ist auch ganz allgemein die Schwierigkeit meiner Position im soziologischen Feld bezeichnet: Einerseits kann es so aussehen, als stünde ich den »Großtheoretikern« (vor allem den Strukturalisten) insofern nahe, als ich immer wieder das große strukturelle Gleichgewicht betone, das nicht auf die Interaktionen und Praktiken reduzierbar ist, in denen es sich manifestiert; andererseits fühle ich mich Forschern verbunden, die die Dinge aus der Nähe betrachten (ich denke da beispielsweise an die Interaktionisten, an Goffman, und an alle, die durch die direkte Beobachtung oder die statistische Analyse empirische Realitäten herauspräparieren, um die sich wiederum die »Großtheoretiker« nicht kümmern: Die betrachten die Realität von einer allzu hohen Warte ...); aber die Philosophie der sozialen Welt, die diesem Interesse an den Details der sozialen Praxis häufig zugrunde liegt und sich diesen Forschern aufgrund ihrer Nahsicht ohnehin aufdrängt, kann ich ebensowenig akzeptieren wie die theoretische »Kurzsichtigkeit«, der sie Vorschub leistet.

Können Sie noch genauer sagen, worin sich Ihre Auffassung des Staates als eines Ensembles sich partiell überschneidender bürokratischer Felder von dem von Edward Laumann und David Knoke (1988) entwickelten Begriff des Staates als Organisation unterscheidet, von der Netzwerkanalyse?

Hier könnte ich auf meine vor allem gegen Weber getroffene Unterscheidung zwischen Struktur und Interaktion zurückgreifen, zwischen der permanent und unsichtbar wirkenden strukturellen Relation und der in einem bestimmten Feld aktualisierten vollzogenen Relation (1971 b, 1971 e, 1987 g). Die Struktur eines Feldes als Raum von objektiven Relationen zwischen Positionen, die durch ihren Rang in der Distribution der Macht oder der Kapitalsorten definiert sind, ist nämlich etwas anderes als die mehr oder weniger dauerhaften Netzwerke, in denen sie sich mehr oder weniger anhaltend manifestieren kann. Diese Struktur bestimmt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit (oder, genauer gesagt, die mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit) des Zustandekommens jenes Tauschverkehrs, durch den sich die Existenz von Netzwerken so manifestiert wie perpetuiert. Auf-

gabe der Wissenschaft ist es dann, die Struktur der Ressourcen-distribution (oder der Distribution der Kapitalsorten) herauszuarbeiten, die, vermittelt über die von ihr bedingten Interessen und Dispositionen, tendenziell die Struktur der individuellen oder kollektiven Stellungnahmen bestimmt. Bei der Netzwerkanalyse ist die Analyse dieser Strukturen (die ein struktureles Denken erfordert, das relativ schwer in quantifizierte und formalisierte Daten zu übersetzen ist – es sei denn, man bedient sich der Korrespondenzanalyse) der Analyse der *besonderen Beziehungen* (zwischen Akteuren oder Institutionen) und des Informations-, Ressourcen-, Dienstleistungs- usw. -Flusses geopfert worden, in dem diese sich manifestieren.

An dieser Stelle wäre nun eigentlich der Punkt, zu den Forschungsarbeiten zur Genese des modernen Staates überzuleiten, mit denen ich mich seit einigen Jahren beschäftige. Stark vereinfacht ließe sich sagen, daß die Konstruktion erst des dynastischen, dann des bürokratischen Staates in Form eines Konzentrationsprozesses verschiedener Macht- bzw. Kapitalsorten vonstatten gegangen ist, der in einer ersten Etappe zur privaten Monopolisierung einer allen anderen privaten Mächten (Lehnsherren, Stadtbürgern usw.) zugleich äußerlichen und überlegenen öffentlichen Autorität in den Händen des Königs führte. Die Konzentration dieser verschiedenen Kapitalsorten – ökonomisch (dank dem Steuerwesen), militärisch, kulturell, rechtlich und ganz allgemein symbolisch –, die mit der Konstruktion der entsprechenden Felder Hand in Hand geht, hat zur Entstehung eines spezifischen und im eigentlichen Sinne staatlichen, durch Kumulierung entstandenen Kapitals geführt, das es dem Staat erlaubt, Macht über die verschiedenen Felder und über die verschiedenen besonderen Kapitalsorten auszuüben. Diese Art Meta-Kapital, mit dem sich Macht über die anderen Kapitalsorten ausüben läßt, insbesondere über ihre Wechselkurse untereinander (und damit zugleich auch über die Machtverhältnisse zwischen ihren Besitzern), macht die eigentliche staatliche Macht aus. Daraus folgt, daß die Konstruktion des Staates Hand in Hand geht mit der Konstruktion des Feldes der Macht, verstanden als der Spiel-Raum, in dem die Besitzer von Kapital (verschiedener Sorten) *vor allem* um die Macht über den Staat kämpfen, das heißt über das staatliche Kapital, das Macht über die

verschiedenen Kapitalsorten und ihre (vor allem über das Bildungssystem vermittelte) Reproduktion verleiht.

3. Habitus, *illusio* und Rationalität

Ihr Gebrauch des Begriffs Interesse hat Ihnen oft den Vorwurf des »Ökonomismus« eingetragen.⁴³ Welche theoretische Rolle spielt das Interesse für Ihre Art Analyse?

Der Begriff Interesse hat sich mir als Instrument des Bruchs mit der philosophischen Anthropologie und der naiven Auffassung vom menschlichen Verhalten, die dominant waren, als ich anfang, sozialwissenschaftlich zu arbeiten, geradezu aufgedrängt. Ich habe schon mehrfach eine Bemerkung von Weber zitiert, der im Hinblick auf das Recht sagt, daß sich die sozialen Akteure nur in dem Maße an eine Regel halten, wie ihr Interesse, sich an sie zu halten, größer ist als ihr Interesse, sich nicht an sie zu halten. Diese solide materialistische Grundregel erinnert uns daran, daß wir, ehe wir daran gehen, die Regeln zu beschreiben, nach denen die Menschen handeln, erst einmal danach fragen sollten, was diese Regeln wirksam macht.

Diesen Begriff des Interesses also habe ich dann, von Weber herkommend, der mit dem ökonomischen Modell gearbeitet hat, um die spezifischen Interessen der großen Protagonisten des religiösen Spiels, der Priester, Propheten und Heiligen aufzudecken (Bourdieu 1971 b, 1987 g), als Reaktion auf die herrschende Auffassung vom intellektuellen Universum und um die Ideologie von der *freischwebenden Intelligenz*⁴⁴ in Frage zu stellen,

43 Siehe z.B. Paradeise (1981), Caillé (1981, 1987), Richer (1983), Adair (1984), Kot und Lautier (1984), Rancière (1984, S. 24), Joppke (1986), Sahlins (1989, S. 25). So ordnet Fiske (1991, S. 238) Gary Becker und Bourdieu in dieselbe Kategorie derer ein, die von der »Annahme einer interessengeleiteten Rationalität« [selfish rationality assumption] ausgehen, eines seiner vier Modelle für die sozialen Beziehungen. Die entgegengesetzte Meinung wird mit Nachdruck unter anderem von Harker u.a. (1990, S. 4-6), Thompson (1991) und Ostrow (1990, S. 117) vertreten, die Bourdieus Absage an den Ökonomismus betonen.

44 Deutsch im Original. *A.d.Ü.*

gerade in den Bereich der Soziologie der Kultur und der Intellektuellen eingeführt, wo er ganz besonders ausgeschlossen und ganz besonders verpönt war. Heute ziehe ich den Begriff *illusio* vor, da ich ja immer von spezifischen Interessen spreche, die beim Funktionieren von historisch eingrenzenden Feldern zugleich vorausgesetzt und produziert werden. Paradoxerweise hat das Wort Interesse geradezu reflexartig den Vorwurf des Ökonomismus ausgelöst, obwohl sich meine ganze Arbeit, und zwar von Anfang an, gegen eine solche Reduktion aller Praxisformen auf das Ökonomische richtet.⁴⁵ In Wirklichkeit steht der Begriff, wie ich ihn gebrauche, im Dienste eines bewußten, vorläufigen Reduktionismus, der es mir gestattet, das materialistische Denken in die Sphäre der Kultur hineinzutragen, aus der es historisch ausgetrieben wurde, als der moderne Kunstbegriff erfunden wurde und das Feld der kulturellen Produktion seine Autonomie erlangte (1987 c).

Um den Begriff Interesse zu verstehen, muß man sehen, daß er nicht nur das Gegenteil von Interessenfreiheit oder Willkür ist, sondern auch von Indifferenz. Indifferent sein heißt, sich nicht vom Spiel motivieren lassen: Dieses Spiel läßt mich indifferent wie Buridans Esel, es ist mir gleich, wie man so sagt. Indifferenz ist der axiologische Zustand der Nicht-Präferenz und zugleich ein Erkenntnisstand, bei dem ich nicht in der Lage bin, zwischen den Interessenobjekten, die auf dem Spiel stehen, einen Unterschied zu machen. Dies war das Ziel der Stoiker: den Zustand der Ataraxie zu erlangen (*ataraxia* bedeutet Unerschütterlichkeit). Die *illusio* ist das Gegenteil der Ataraxie: Sie bedeutet, daß man involviert ist, im Spiel befangen und gefangen. Ein Interesse haben heißt, einem bestimmten sozialen Spiel zugestehen, daß das, was in ihm geschieht, einen Sinn hat, und daß das, was bei ihm auf dem Spiel steht, wichtig und erstrebenswert ist.

Damit ist auch gesagt, daß der Begriff Interesse, wie ich ihn verstehe, etwas vollkommen anderes ist als das transhistorische, universale Interesse der utilitaristischen Theorie, also die unbewußte Verallgemeinerung jener Form von Interesse, die von der kapitalistischen Wirtschaftsform erzeugt und vorausgesetzt

45 Die Opposition Bourdieus gegen den Ökonomismus ist seit seinen ersten ethnographischen Arbeiten zum Ehrgefühl bei den Kabylen (1976 a) offenkundig; siehe auch (1987 a; und 1983 e).

wird. Dieses Interesse ist alles andere als anthropologisch invariant; vielmehr ist es historisch willkürlich⁴⁶, eine historische Konstruktion, die nur *ex post* durch eine historische Analyse und durch die empirische Beobachtung erkannt und nicht *a priori* von einer fiktiven und ganz offensichtlich ethnozentrischen Auffassung vom »Menschen« schlechthin abgeleitet werden kann.

Dies impliziert doch, daß es ebenso viele »Interessen« wie Felder gibt, und daß jedes Feld eine spezifische, mit den an anderer Stelle wirksamen Interessen inkommensurable Form von Interesse zugleich voraussetzt und erzeugt.

Jedes Feld setzt eine spezifische Form von Interesse voraus und aktiviert sie, eine spezifische *illusio* als stillschweigende Anerkennung des Wertes der Interessenobjekte, die in ihm auf dem Spiel stehen, und als praktische Beherrschung der Regeln, die in ihm gelten. Darüber hinaus differenziert sich dieses spezifische Interesse, das mit der Teilnahme am Spiel impliziert ist, je nach der Position, die man im Spiel einnimmt (herrschend/beherrscht, orthodox/häretisch), und je nach dem Lebenslauf, der jeden Teilnehmer auf diese Position geführt hat.

Außer den Begriffen Interesse und Investition haben Sie bei der Sprache der Ökonomie auch Begriffe wie Markt und Kapital (z.B. 1971 e, 1983 e) »entlehnt«, die an das ökonomische Denken erinnern. Außerdem haben Ihre ersten und Ihre letzten Forschungsarbeiten gemeinsam, daß sie sich im Bereich der Wirtschaftssoziologie bewegen.⁴⁷ Ihre allerersten Arbeiten über die

46 Dies ist eine von Mauss' Schlußfolgerungen in seiner Untersuchung zur Logik der Gabe: »Wenn trobriandische, amerikanische und andamanische Clans, wenn großzügige Hindus, adlige Germanen und Kelten in ihrem Geben und Austeilen auch von ähnlichen Motiven durchdrungen sind, so entstammen diese doch nicht der kalten Berechnung des Kaufmanns, Bankiers oder Kapitalisten. Auch in diesen Kulturen hat man Interessen, aber sie sind von denen unserer Zeit verschieden« (Mauss 1950 b, S. 134; Hervorhebung von L. W.).

47 In weiten Teilen von Bourdieus Arbeiten – ganz alten wie ganz neuen – sind Überlappungen und Konvergenzen mit den Themen der »Neuen ökonomischen Soziologie« festzustellen; z.B. Zelizer 1988; Swedberg, Himmelstrand und Brulin 1987; Zukin und DiMaggio 1990; Granovetter 1985, 1990 und DiMaggio und Powell 1991.

algerischen Bauern und Arbeiter (1958 a, 1962 d, 1976a; Bourdieu, Darbel, Rivet und Seibel 1963 a; Bourdieu und Sayad 1964 b) waren unter anderem ein Versuch, die Herausbildung einer Disposition zum rationalen Kalkül – zum Habitus des homo oeconomicus – im algerischen Proletariat und die sozialen und ökonomischen Folgen des erfolglosen Versuchs des Subproletariats zu erklären, die Dispositionen zu meistern, die ihnen die vom französischen Kolonialismus brutal aufgezwungene kapitalistische Wirtschaftsform abverlangte. In Ihrer jüngsten Studie zur Ökonomie der – als Feld analysierten – Produktion und Konsumtion des Eigenheims in Frankreich untersuchen Sie einerseits die soziale Genese des Präferenzen- und Strategiensystems der Käufer, andererseits die Organisation und Dynamik des Raums der Verkäufer (der entsprechenden Bauunternehmen) und der Produkte; und Sie decken auf, daß der Staat – oder das »bürokratische Feld« – für beide Parteien eine ganz wesentliche Rolle spielt, vor allem indem er ihre Begegnung strukturiert, den Markt, eine soziale und politische Konstruktion, die daraus resultiert, daß die Nachfrage eines breitgefächerten Spektrums von Akteuren, die für die Durchsetzung ihrer Interessen sozial und ökonomisch ungleich gut gerüstet sind, auf verschiedenen territorialen Ebenen des bürokratischen Feldes eine Brechung erfährt. Wodurch unterscheidet sich Ihr theoretischer Ansatz von einem »ökonomischen Ansatz« des sozialen Handelns à la Gary Becker?

Das einzige, was ich mit der ökonomischen Orthodoxie gemeinsam habe (ich meine damit jene selber sehr vielfältige Strömung, die heute die Wirtschaftswissenschaften beherrscht, wobei ich im übrigen nicht vergesse, daß diese ein hochdifferenziertes Feld darstellen), sind ein paar Wörter. Nehmen Sie den Begriff Investition. Unter Investition verstehe ich die Neigung zum Handeln, die aus der Relation zwischen einem Feld und einem auf dieses Feld abgestimmten System von Dispositionen entsteht, einen Sinn für das Spiel und die auf dem Spiel stehenden Objekte, der zugleich die – jeweils sozial und historisch konstituierte und nicht universal gegebene – Neigung und Fähigkeit zum Mitspielen impliziert. Die allgemeine Theorie der Ökonomie der Felder, die sich nach und nach, von Verallgemeinerung zu Verallgemeinerung, entwickelt (ich arbeite schon lange an einem Buch, in dem ich versuche, die allgemeinen Eigenschaften

von Feldern auf einer höheren Formalisierungsebene zu isolieren), ermöglicht es uns, die spezifische Form zu beschreiben und zu bestimmen, die die ganz allgemeinen Mechanismen und Begriffe wie Kapital, Investition, Interesse in jedem Feld annehmen, und auf diese Weise alle möglichen Formen des Reduktionismus zu vermeiden, angefangen mit dem Ökonomismus, der nur das materielle Interesse und das bewußte Streben nach Maximierung der finanziellen Profite anerkennt.

Eine allgemeine Wissenschaft von der Ökonomie der Praxisformen, die sich nicht künstlich auf solche Praktiken beschränkt, die auch gesellschaftlich als ökonomische anerkannt werden, muß versuchen, das Kapital, diese »Energie der Sozialphysik« (1987 a, S. 222), in allen seinen Formen zu erfassen und die Gesetze herauszuarbeiten, nach denen die Konvertierung der einen Kapitalsorte in eine andere erfolgt. Ich habe gezeigt, daß das Kapital in drei Grundsorten (mit jeweils diversen Untersorten) auftritt, nämlich als ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital (1983 e). Zu diesen drei Sorten kommt noch das symbolische Kapital hinzu, das die Form ist, die eine dieser Kapitalsorten annimmt, wenn sie über Wahrnehmungskategorien wahrgenommen wird, die seine spezifische Logik anerkennen bzw., wenn Ihnen das lieber ist, die Willkür verkennen, der sich sein Besitz und seine Akkumulation verdankt.⁴⁸ Mit dem Begriff des ökonomischen Kapitals will ich mich hier nicht weiter aufhalten. Die Besonderheiten des kulturellen Kapitals, das eigentlich *Informationskapital* heißen müßte, damit der Begriff seine volle Universalität bekommt, und das selber wiederum in drei Formen existiert, nämlich inkorporiert, objektiviert und institutionalisiert, habe ich an anderer Stelle analysiert.⁴⁹ Das soziale Kapital ist die Summe der aktuellen oder virtuellen Ressourcen, die einem Individuum oder einer Gruppe aufgrund der Tatsache zukommen, daß sie über ein dauerhaftes Netz von Beziehungen, einer – mehr oder weniger institutionalisierten – wechselseitigen

48 Der Begriff symbolisches Kapital ist einer der komplexesten, die Bourdieu entwickelt hat, und sein ganzes Werk kann als eine Suche nach den verschiedenen Formen und Effekten dieses Kapitals gelesen werden (siehe 1972 a, S. 227–243; 1987 a, S. 205 ff.; 1989 a, Teil 5).

49 Siehe die dem kulturellen Kapital gewidmete Sondernummer von *Sociologie et sociétés* (Oktober 1989).

Kenntnis und Anerkenntnis verfügen; es ist also die Summe allen Kapitals und aller Macht, die über ein solches Netz mobilisierbar sind. Will man die Struktur und Dynamik von differenzierten Gesellschaften erklären, muß man davon ausgehen, daß das Kapital viele verschiedene Formen annehmen kann. Zum Beispiel muß man, um die Form des sozialen Raums in alten demokratischen Nationen wie Schweden oder in Gesellschaften vom Typus Sowjetunion zu erklären, eine besondere Sorte von sozialem Kapital berücksichtigen, nämlich das politische Kapital als ein Kapital, das – wie das ökonomische Kapital in anderen sozialen Feldern – beträchtliche Privilegien und Profite abwerfen kann, wenn (über die Gewerkschaften in dem einen, die Kommunistische Partei in dem anderen Fall) eine Vermögensbildung mit den kollektiven Ressourcen betrieben wird.

Die orthodoxe Ökonomie sieht davon ab, daß die Praktiken auch aus anderen als rein mechanischen Ursachen oder aus der bewußten Nutzenmaximierung entspringen und dennoch einer immanenten ökonomischen Logik folgen können: Die Praktiken haben eine Ökonomie, eine immanente Vernunft, die nicht auf die ökonomische Vernunft zu reduzieren ist, weil sich die Ökonomie der Praktiken von sehr vielen verschiedenen Funktionen und Zwecken her definieren läßt. Reduziert man das Universum der Verhaltensformen auf mechanische Reaktionen oder intentionale Handlungen, begibt man sich damit der Möglichkeit, all die Praktiken aufzuklären, die vernünftig sind, ohne das Produkt einer vernunftgetragenen Absicht oder gar eines bewußten Kalküls zu sein.

Die Begriffe Feld und Kapital haben Sie geklärt. Nun gibt es noch eine dritte zentrale Kategorie, die eine Brücke zwischen diesen beiden schlägt, indem sie den Mechanismus beisteuert, der die Akteure dazu »treibt«, die eine bestimmte – subversive oder konservative – Strategie anzuwenden oder, ließe sich hinzufügen, indifferent zu bleiben bzw. aus dem Spiel auszusteigen: Mit dem Begriff Habitus⁵⁰ können die scheinbar ökonomischen Kate-

⁵⁰ Geschichte und Funktionen des Habitus-Begriffs lassen sich anhand von 1967a, 1967b, 1971 d, 1972 a, 1976 a, 1980 d und 1987 a, 1992 b und 1985 c rekapitulieren. Um den Grund und die Bedeutung des Begriffs richtig zu erfassen, muß man sich auch hier wieder ansehen, wie Bourdieu ihn verwendet und auf welche Weise und mit

gorien Kapital, Markt, Interesse usw. neu miteinander verknüpft werden, um aus ihnen ein Handlungsmodell zu gewinnen, das sich grundsätzlich von dem Modell der Ökonomie unterscheidet.

Ich habe mich schon so oft zu Bedeutung und Funktion des Habitusbegriffs geäußert, daß ich jetzt zögere, noch einmal auf ihn einzugehen, denn mir ist bewußt, daß ich mich beim Vereinfachen eigentlich nur wiederholen kann, ohne damit unbedingt verständlicher zu werden ... Ich möchte hier nur soviel sagen, daß die Hauptfunktion dieses Begriffs darin besteht, den Bruch mit jener intellektualistischen (und intellektuellozentrischen) Philosophie des Handelns zu betonen, für die vor allem die *Rational Action Theory*, also die Theorie des *homo oeconomicus* als eines rational Handelnden steht, die gerade wieder in Mode gekommen ist, obgleich viele Ökonomen eigentlich von ihr abgekommen sind (auch wenn sie es mitunter nicht sagen oder nicht wissen). Um also die wirkliche Logik der Praxis zu erklären (zwei Wörter, die eigentlich ohnehin zusammengehören, denn das gerade ist ja das ureigenste Merkmal der Praxis, daß sie »logisch« ist, eine Logik hat – ich denke an eine scheinbar am wenigsten logische Praktik wie das rituelle Handeln –, ohne ihren Ursprung in der Logik zu haben), habe ich eine Theorie der Praxis als Produkt eines Praxis-Sinns entwickelt, eines sozial konstituierten Sinns für das Spiel. Zu Anfang ging es mir darum, die Praxis in ihren unscheinbarsten Formen zu erklären, den rituellen Handlungen, der Heiratswahl, dem ökonomischen Alltagsverhalten usw., und dabei sowohl den Objektivismus zu vermeiden, bei dem das Handeln als eine mechanische Reaktion ohne einen Akteur verstanden wird, als auch den Subjektivismus, der das Handeln als die planvolle Ausführung einer bewußten Absicht bestimmt, als freien Entwurf eines Bewußtseins, das seine eigenen Zwecke setzt und seinen Nutzen durch rationales Kalkül maximiert.

Aber dieser Begriff, von dem man auch sagen muß, daß er vor allem eine Haltung bezeichnet oder, wenn man so will, einen wissenschaftlichen Habitus, das heißt eine besondere Art, die Praxis in ihrer spezifischen und vor allem zeitlichen Logik zu konstruieren und zu verstehen, hat auch die Funktion, den

welchem *analytischen Effekt* er ihn im Laufe der konkreten empirischen Untersuchungen einbringt.

Bruch mit einem anderen, ebenso unheilvollen und wahrscheinlich sehr viel schwerer zu überwindenden Gegensatz zu kennzeichnen: Dem Empirismus setzt die Theorie der Praxis als Praxis die Hypothese entgegen, daß die Erkenntnisobjekte konstruiert und nicht passiv registriert werden; dem intellektualistischen Idealismus gegenüber erinnert sie daran, daß das Prinzip dieser Konstruktion nicht das System der Formen a priori und der universalen Kategorien ist, die kennzeichnend für das transzendente Subjekt sind, sondern etwas Historisch-Transzendentes, nämlich der Habitus als ein sozial konstituiertes System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das durch Praxis erworben wird und konstant auf praktische Funktionen ausgerichtet ist. Entsprechend dem von Marx in den *Feuerbachthesen* entworfenen Programm soll der Begriff Habitus eine materialistische Erkenntnistheorie möglich machen, die die Idee, daß alle Erkenntnis, die naive wie die wissenschaftliche, eine Konstruktionsarbeit voraussetzt, nicht dem Idealismus überläßt; er betont aber auch, daß diese Arbeit nichts mit einer rein intellektuellen Arbeit zu tun hat und daß es sich um eine Konstruktions-, ja eine praktische Reflexionstätigkeit handelt, die wir mit unseren üblichen Begriffen von Denken, Bewußtsein und Erkenntnis nicht adäquat gedanklich fassen können. Alle, die vor mir diesen alten Begriff benutzt haben, oder auch andere, vergleichbare, wie *ethos* oder *hexis*, ließen sich dabei, glaube ich (ohne daß ich es immer explizit wüßte), von einer theoretischen Intention leiten, die meiner eigenen nahesteht, nämlich der Intention, sich zugleich der Theorie des Subjekts zu entziehen, aber ohne den Akteur zu opfern, und der Philosophie der Struktur, aber ohne darauf zu verzichten, die Effekte zu berücksichtigen, die die Struktur auf und durch diesen Akteur ausübt. Das Paradox aber ist, daß die meisten Kommentatoren den wichtigsten Unterschied zwischen meinem Gebrauch dieses Begriffs und seinen sämtlichen früheren Verwendungen (Héran 1987) vollkommen außer acht lassen – ich habe Habitus auch und vor allem gesagt, *um nicht »habitude« zu sagen, Gewohnheit* –, nämlich die generative, um nicht zu sagen kreative Kapazität, die im System der Dispositionen als *ars* – als Kunst in ihrem eigentlichen Sinne der praktischen Meisterschaft – und insbesondere als *ars inveniendi* angelegt ist. Kurz, sie machen sich eine mechani-

stische Vorstellung von einem gegen den *Mechanismus* konstruierten Begriff.

Manche Autoren (Victor Kestenbaum 1977 und James Ostrow 1990 zum Beispiel) haben Ihr Denken in die Nähe der amerikanischen Tradition des Pragmatismus und vor allem Deweys gerückt. Erkennen Sie sich darin wieder?

Ich habe von diesen Arbeiten gehört, und das hat mich vor nicht allzu langer Zeit bewogen, mir Deweys Philosophie, von der ich nur einen bruchstückhaften, oberflächlichen Begriff hatte, einmal näher anzusehen. Tatsächlich gibt es unbestreitbare Affinitäten oder Berührungspunkte, deren Ursprung ich, wie ich glaube, auch verstehe: Mit meinem Versuch, auf den grundsätzlichen Intellektualismus der europäischen Philosophen (bis auf wenige Ausnahmen wie Wittgenstein, Heidegger oder Merleau-Ponty) zu reagieren, habe ich mich, ohne es zu wissen, Denkrichtungen genähert, die für die europäische Tradition von »Tiefe« und dunklem Sinn immer eine Art negativer Bezugspunkt waren. Zum Inhaltlichen würde ich sagen, ohne hier auf alle Gemeinsamkeiten bzw. Differenzen eingehen zu können, daß die Theorie des Habitus und des Praxis-Sinns viele Ähnlichkeiten mit Theorien aufweist, bei denen wie bei Dewey der Begriff *habit*, verstanden als ein aktives, schöpferisches Verhältnis zur Welt und nicht als eine mechanisch-repetitive Gewohnheit, an zentraler Stelle steht, und die all jene Begriffsdualismen ablehnen, auf denen so gut wie alle post-cartesischen Philosophien aufbauen: Subjekt und Objekt, Innen und Außen, materiell und geistig, individuell und gesellschaftlich usw.⁵¹

51 In *Art as an Experience* (1958, S. 104) schreibt Dewey: »Über die im Verkehr mit den Menschen ausgebildeten Gewohnheiten (*habits*) bewohnen wir die Welt auch: Sie wird unsere Wohnung, und die Wohnung ist Teil aller unserer Erfahrungen.« Seine Definition des »Geistes« (*mind*) als »immer verfügbares, aktives Prinzip, das immer auf dem Sprung ist, sich auf alles zu stürzen, was sich ihm präsentiert«, steht Bourdieus Habitus offensichtlich sehr nahe. Seit einigen Jahren findet der Begriff *habit* wieder zunehmendes Interesse; z.B. Perinbanayagam (1985), Camic (1986), Baldwin (1988) und Connerton (1989, insbesondere S. 22-30, 84-95, und Kap. 3), zum Teil als Reaktion auf die »rationalistischen« Modelle von Erkenntnis und Entscheidung, die mittlerweile die amerikanische Sozialwissenschaft beherrschen (Collins 1981, S. 985). Dewey und

Eine solche Auffassung des sozialen Handelns bringt Sie in frontalen Gegensatz zu jener sehr heterogenen Strömung, die in den letzten Jahren unter dem Etikett »Theorie des rationalen Handelns« oder »Theorie der rationalen Entscheidung« so großen Widerhall gefunden hat (Elster 1986, Coleman 1990 b; als einen kritischen Überblick siehe Wacquant und Calhoun 1989).

Die Theorie des rationalen Handelns ist ein typisches Beispiel für die *scholastic fallacy*, den gewöhnlichen Trugschluß der professionellen Hüter von *logos* und Logik, der darin besteht, »die Dinge der Logik für die Logik der Dinge zu halten«, wie Marx über Hegel gesagt hat. An die Stelle des gesellschaftlich konstituierten Praxis-Sinns des handelnden Subjekts wird hier der Kopf des die Praxis denkenden Wissenschaftlers gesetzt. Der Akteur, wie diese Theorie ihn versteht, ist nichts weiter als die imaginäre Projektion des akademisch denkenden Subjekts auf den Akteur, eine Art Ungeheuer mit dem Kopf eines Denkers, der seine Praxis logisch-reflexiv denkt, und dem Körper eines Mannes der Tat, der sich handelnd einläßt. Die Theorie des rationalen Handelns kennt nur »rationale Reaktionen« eines zugleich unbestimmten und austauschbaren Akteurs ohne Geschichte. Diese imaginäre Anthropologie möchte das Handeln, ob ökonomisch oder nicht, auf die Grundlage der bewußten Entscheidung eines von allen ökonomischen und sozialen Konditionierungen freien Akteurs stellen. Sie ignoriert die individuelle und kollektive *Geschichte* der Akteure, in der sich, in einem komplexen zeitlich-dialektischen Verhältnis zu den objektiven Strukturen, von denen sie produziert werden und die sie tendenziell reproduzieren, die Präferenzenstrukturen herausbilden, die in ihnen wirksam sind.

Nun hat der Habitusbegriff, der nach Ansicht mancher Kommentatoren (z.B. Jenkins 1982) den Schlüsselstein einer auf die Negation von Geschichte hinauslaufenden Philosophie darstellt, unter anderem die Funktion, an die Geschichtlichkeit des ökonomischen

Mead sind die Autoren, die am häufigsten »wiederentdeckt« werden, da sie sehr früh eine Soziologie des Handelns auf der Grundlage des Begriffs *habitus* entwickelt haben; die Relevanz der Arbeiten von Merleau-Ponty zur Körperlichkeit des präobjektiven, nicht-thetischen Kontakts zwischen Welt und Subjekt wird von Ostrow (1990) und Schmidt (1985, insbesondere Kap. 3 und 4) hervorgehoben.

mischen Subjekts zu erinnern, an die historische Genese seiner Strebungen und Präferenzen.

Menschliche Handlungen sind keine unmittelbaren Reaktionen auf Stimuli, und noch die geringste »Reaktion« einer Person auf eine andere birgt in sich die ganze Geschichte dieser beiden Personen und ihrer Beziehung. Ich erinnere zum besseren Verständnis an das »Der braune Strumpf« überschriebene Kapitel von Erich Auerbachs *Mimesis*, das einem Abschnitt von Virginia Woolfes *Zum Leuchtturm* gewidmet ist. Auerbach schreibt da über die Vorstellungen oder vielmehr über das Echo, das ein winziges äußeres Ereignis in Mrs. Ramsays Bewußtsein auslöst. Dieses Ereignis, das Anprobieren eines Strumpfs, ist nur ein Ausgangspunkt, der zwar nicht vollkommen zufällig ist, seinen Wert jedoch gewissermaßen erst durch die Reaktionen bekommt, die von dem, was in der Gegenwart geschieht, zwar nicht direkt bedingt sind, aber eben ausgelöst werden. Dieses Beispiel zeigt ganz deutlich, daß die Kenntnis der Stimuli allein (ein zufällig gehörtes Wort, ein Ereignis, ein Preis usw.), ohne irgendeine Vorstellung von dem Habitus, der diese Stimuli auswählt, konstruiert und gewissermaßen mit der ganzen Geschichte anreichert, die er selber in sich trägt, zum Verständnis des von ihnen ausgelösten Nach- und Widerhalls nicht allzuviel beiträgt.

Bedeutet das, daß man die Praktiken (vor allem die ökonomischen) nur dann wirklich verstehen kann, wenn man die ökonomischen und sozialen Bedingungen der Produktion und Ausübung der Habitus kennt, aus denen sie entspringen?

Indem die Theorie des rationalen Handelns das immanente Gesetz der Ökonomie zur universalen und universal realisierten Norm für adäquate Praktiken verkehrt, vergißt und verschleiert sie die Tatsache, daß, wie ich in meinen Arbeiten über Algerien gezeigt habe, der »rationale«, oder besser *vernunftgetragene* Habitus, der die Vorbedingung einer angemessenen, angepaßten, passenden ökonomischen Praxis ist, nur konstruiert und entwickelt werden kann, wenn bestimmte, vor allem *ökonomische*, Bedingungen seiner Möglichkeit gegeben sind; sie vergißt, daß das rationale Verhalten, dessen Möglichkeit sie von vornherein, *a priori*, einräumt, das Produkt einer besonderen ökonomischen und sozialen Bedingung ist, die sich nach dem Besitz jenes Minimums an ökonomischem und kulturellem Kapital bestimmt, das

notwendig ist, um die »potentiellen Chancen«, die formal für alle da sind, auch wahrnehmen und nutzen zu können. All die Fähigkeiten und Dispositionen, die sie ihrem abstrakten »Aktor« großzügig zugesteht – die Kunst, die eigenen Chancen einzuschätzen und wahrzunehmen, die Fähigkeit, aufgrund einer Art praktischer Induktion zu antizipieren und um den Preis eines überschaubaren Risikos auf das Mögliche und gegen das Wahrscheinliche zu setzen, die Neigung zum Investieren, den Zugang zur ökonomischen Information usw. –, lassen sich nur unter ganz bestimmten ökonomischen und sozialen Bedingungen erwerben; sie sind nämlich immer abhängig von der Macht, die man in einer bestimmten Ökonomie und über diese hat.⁵² Da die Theorie des rationalen Handelns die Existenz eines universalen, präkonstituierten Interesses voraussetzt, stellt sich für sie die Frage nach der sozialen Genese der verschiedenen Formen von Interesse gar nicht erst.

Darüber hinaus erklärt die Habitus-Theorie, warum der Finalismus der Theorie der rationalen Entscheidung anthropologisch zwar falsch ist, empirisch aber dennoch begründet erscheinen kann. Der individualistische Finalismus, der das Handeln als etwas begreift, das von einer bewußten Orientierung an explizit formulierten Zwecken bestimmt wird, ist eine »wohlbegründete Illusion«: Der Sinn für das Spiel, der eine antizipatorische Anpassung des Habitus an die mit dem Feld gegebenen Notwendigkeiten und Wahrscheinlichkeiten impliziert, erweckt nämlich den Anschein, als sei dabei die Zukunft richtig antizipiert worden. Auch die strukturelle Affinität der Habitus, die derselben Klasse angehören, kann Praktiken hervorbringen, die konvergent und objektiv aufeinander abgestimmt sind, und zwar jenseits jeder kollektiven Absicht und jedes kollektiven Bewußt-

⁵² In 1963 a weist Bourdieu nach, daß die algerischen Subproletarier den von der rationalisierten (kapitalistischen) Ökonomie geforderten »rationalen Habitus« und insbesondere die zeitbezogenen Dispositionen, die notwendig sind, um »es mit der Zukunft aufnehmen zu können«, so lange nicht entwickeln konnten, wie »ihre gesamte berufliche Existenz der Willkür unterlag«, die sie in Gestalt ständiger Unsicherheit und extremer Entbehrungen zu spüren bekamen (in diesem besonderen Fall noch verschärft durch den Wegfall jener Hilfe und Unterstützung, die ihnen zuvor in der bäuerlichen Gesellschaft sicher waren).

seins, geschweige denn irgendeiner Form von »Verschwörung« (dies ist zum Beispiel bei dem System der Reproduktionsstrategien der Fall, die von den Herrschenden angewendet werden und die Reproduktion der Gesellschaftsstruktur mittels objektiver Mechanismen sichern helfen). Auf diese Weise lassen sich auch viele Formen jener Schein-Teleologie erklären, die in der sozialen Welt zu beobachten ist, etwa die »Trittbrettfahrer« (Olson 1965), also jene kollektiven Aktions- oder Reaktionsformen, die der Theorie des rationalen Handelns so unüberwindliche Schwierigkeiten bereiten (1987 a, S. 109).

Für mich haben die Bemühungen der Vertreter der einen oder anderen Variante der Theorie des rationalen Handelns etwas von dem Versuch Tycho Brahes an sich, nach Kopernikus das ptolomäische Weltbild zu retten. Es ist schon fast komisch, wie sie es mitunter auf aufeinanderfolgenden Buchseiten fertigbringen, einen Mechanismus, der das Handeln als die direkte Wirkung irgendwelcher Ursachen (etwa der Zwänge des Marktes) erklärt, mit einem Finalismus unter einen Hut zu bringen, für den es in seiner reinen Form nichts gibt als die Wahlentscheidung einer reinen, über einen vollkommenen Willen gebietenden Vernunft oder, in seinen gemäßigeren Formen, immerhin die Wahlentscheidung unter Zwang, nämlich in Gestalt der »begrenzten Rationalität« (*bounded rationality*), der irrationalen Rationalität, der »Willensschwäche« usw. – die Variationen sind endlos. Aber ich denke, daß der unglückliche Held dieses unhaltbaren Paradigmas zweifellos Jon Elster (1984 b) ist, der in *Ulysse and the Sirens* – gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen – wieder bei Sartres Analysen des *mauvaise foi* und des Eids landet.⁵³

Aber hat der Begriff Habitus nicht auch die Funktion, von der Alternative von Individuum und Gesellschaft, vom sogenannten methodologischen Individualismus und »Kollektivismus« oder »Holismus« wegzukommen?

Wenn man vom Habitus redet, dann geht man davon aus, daß das Individuelle und selbst das Persönliche, Subjektive, etwas Gesellschaftliches ist, etwas Kollektives. Der Habitus ist die sozialisierte Subjektivität. Hierin unterscheide ich mich zum Beispiel von Herbert Simon und seiner »begrenzten Rationalität«

⁵³ Siehe hierzu die ausführliche Kritik an Sartres Phänomenologie und Elsters Theorie der rationalen Wahl in 1987 a, S. 79-93.

(Simon 1955; March 1978). Die Rationalität ist nicht nur deshalb begrenzt, weil man nur über begrenzte Informationen verfügt und weil der menschliche Geist gattungsspezifisch begrenzt ist, also nicht über die Mittel verfügt, alle Situationen vollständig zu denken, und schon gar nicht unter Handlungsdruck, sondern auch weil der menschliche Geist *sozial* begrenzt ist, sozial strukturiert, weil er immer, ob er will oder nicht – außer er wird sich dessen bewußt –, »in den Grenzen seines Kopfes« eingesperrt ist, wie Marx gesagt hat, das heißt in den Grenzen des Kategoriensystems, das er seiner Bildung verdankt. (Mir fällt auf, daß ich noch nie so viel Marx zitiert habe wie heute, das heißt zu einem Zeitpunkt, wo er als Sündenbock für alles herhalten muß, was in der sozialen Welt gerade schief geht – vermutlich eine Manifestation derselben widerspenstigen Dispositionen, derentwegen ich auch Weber zitiert habe, als das bei den orthodoxen Marxisten gerade sehr verpönt war).

Das eigentliche Objekt der Sozialwissenschaft ist nicht das Individuum, dieses von allen »methodologischen Individualisten« naiv als Realität schlechthin gefeierte *ens realissimum*, und auch nicht die sozialen Gruppen als konkrete Bündelungen von Individuen, sondern die Relation zwischen zwei Realisierungen des historischen Handelns. Das heißt, es ist jenes geheimnisvolle Doppelverhältnis zwischen den Habitus – den dauerhaften und übertragbaren Systemen der Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata, Ergebnis des Eingehens des Sozialen in die Körper (oder in die biologischen Individuen) – und den Feldern – den Systemen der objektiven Beziehungen, Produkt des Eingehens des Sozialen in die Sachen oder in die Mechanismen, die gewissermaßen die Realität von physischen Objekten haben; und natürlich alles, was aus dieser Beziehung entsteht, das heißt die sozialen Praktiken und Vorstellungen oder die Felder, sobald sie sich in Form von wahrgenommenen und bewerteten Realitäten darstellen.

Können Sie noch genauer sagen, was Sie mit dem »geheimnisvollen Doppelverhältnis« zwischen Habitus und Feld meinen und wie es funktioniert?

Das Verhältnis von Habitus und Feld ist erst einmal eines der Konditionierung: Das Feld strukturiert den Habitus, der das Produkt der Inkorporierung der immanenten Notwendigkeit

dieses Feldes oder eines Ensembles von mehr oder weniger konkordanten Feldern ist – wobei Diskordanzen zu einem gespaltenen, ja, zerrissenen Habitus führen können. Es ist aber auch ein Verhältnis der Erkenntnis bzw. der kognitiven Konstruktion: Der Habitus trägt dazu bei, das Feld als eine signifikante, sinn- und werthaltige Welt zu schaffen, in die sich die Investition von Energie lohnt. Daraus folgt zweierlei: Erstens hängt das Erkenntnisverhältnis von dem Konditionierungsverhältnis ab, das ihm vorausgeht und die Strukturen des Habitus formt; zweitens ist die Sozialwissenschaft notwendig eine »Erkenntnis einer Erkenntnis«, in der Raum für eine soziologisch begründete Phänomenologie der Primärerfahrung sein muß.

Die menschliche Existenz, der Habitus als das Körper gewordene Soziale, ist jene Sache der Welt, für die es eine Welt gibt; Pascal hat das so ausgedrückt: *Le monde me comprend, mais je le comprends* – also etwa: Ich bin in der Welt enthalten, aber die Welt ist auch in mir enthalten. Die soziale Realität existiert sozusagen zweimal, in den Sachen und in den Köpfen, in den Feldern und in den Habitus, innerhalb und außerhalb der Akteure. Und wenn der Habitus ein Verhältnis zu einer sozialen Welt eingeht, deren Produkt er ist, dann bewegt er sich wie ein Fisch im Wasser und die Welt erscheint ihm selbstverständlich. Ich könnte, um mich verständlich zu machen, Pascals Ausspruch so fortführen: Ich bin in der Welt enthalten, aber sie ist auch in mir enthalten, *weil* ich in ihr enthalten bin; weil sie mich produziert hat und weil sie die Kategorien produziert hat, die ich auf sie anwende, scheint sie mir selbstverständlich, *evident*. Im Verhältnis zwischen Habitus und Feld geht die Geschichte ein Verhältnis mit sich selbst ein: Der Akteur (der weder ein Subjekt oder Bewußtsein ist noch ein bloßer Träger einer Rolle oder eine bloße Aktualisierung einer Struktur oder Funktion) und die soziale Welt (die niemals einfach eine Sache ist, selbst wenn sie in der objektivistischen Phase des Forschungsprozesses als Sache konstruiert werden muß) (1980 d, S. 6) sind, darauf haben schon Heidegger und Merleau-Ponty hingewiesen, in einem regelrechten ontologischen Einverständnis vereint. Dieses Verhältnis der praktischen Erkenntnis entsteht nicht zwischen einem Subjekt und einem als solchem konstituierten und ihm als Problem aufgegebenen Objekt. Da der Habitus das inkorporierte Soziale ist, ist er auch in

dem Feld »zu Hause«, in dem er sich bewegt und das er unmittelbar als sinn- und interessenhaltig wahrnimmt. Die praktische Erkenntnis, die er leistet, läßt sich in Analogie zur aristotelischen *phronesis* oder, besser noch, zu jener *orthé doxa* beschreiben, von der Platon im *Menon* spricht: Wie die »rechte Meinung« auf das Rechte »verfällt«, nämlich gewissermaßen ohne zu wissen, wie und warum, so läßt die Koinzidenz von Dispositionen und Position, vom Sinn für das Spiel und dem Spiel selbst, den Akteur tun, was er zu tun hat, ohne daß dies explizit als Ziel formuliert werden müßte, also jenseits von Kalkül und selbst Bewußtsein, jenseits von Diskurs und Darstellung.

Aber müßte Ihnen diese Analyse nicht verbieten, in der Terminologie der Strategien zu reden?

Die Strategien, die der Habitus als der Sinn für das Spiel suggeriert, werden ja keineswegs in einem expliziten, bewußten *Entwurf* als solche entwickelt, sie richten sich vielmehr in Gestalt der von Husserl in den *Ideen* beschriebenen *Protension* auf »objektive Möglichkeiten«, die in der unmittelbaren Gegenwart unmittelbar gegeben sind. Und man kann sich in der Tat fragen, wie Sie es tun, ob man dann überhaupt von einer Strategie reden sollte. Das Wort ist ganz eng mit der intellektualistisch-subjektivistischen Tradition verknüpft, die von Descartes bis Sartre die westliche Philosophie beherrscht hat und heute zum Beispiel mit der Theorie des rationalen Handelns, die ganz dazu angetan ist, den geistigen »point d'honneur« der Intellektuellen zu befriedigen, eine neue Blüte erlebt. Das ist aber kein Grund, dieses Wort nicht trotzdem zu gebrauchen, nur mit einer ganz anderen theoretischen Intention, nämlich als Bezeichnung für die großen objektiven Handlungsverläufe, die von den sozialen Akteuren ständig in der Praxis und als Praxis konstruiert und beim Zusammentreffen eines Habitus mit einer bestimmten Konstellation des Feldes definiert werden (womit die Frage nach der Bewußtheit oder Unbewußtheit der Strategien, also nach der Gutgläubigkeit oder dem Zynismus der Akteure, die für den kleinbürgerlichen Moralismus so interessant ist, jeden Sinn verliert) (1990 f, S. 37).

Paradoxerweise lassen sich manche gerade durch die Tatsache, daß diese unmittelbare Übereinstimmung zwischen Habitus und Feld (vor allem dem ökonomischen) so oft zustande kommt,

dazu verleiten, die Realität des Habitus zu leugnen oder zumindest dem Habitusbegriff den wissenschaftlichen Nutzen abzusprechen. (Um eine mögliche Kritik einmal in ihrer ganzen Schärfe zu formulieren: Man könnte ja durchaus sagen, dank der Habitus Theorie kann man der bequemen Erklärung der Armut durch die *pauvreté* – Warum trifft einer Kleinbürger-Entscheidungen? Weil er einen Kleinbürger-Habitus hat! – noch eins draufsetzen, nämlich die *Ad-hoc*-Erklärung. Und ich kann auch gar nicht abstreiten, daß manche von denen, die diesen Begriff gebrauchen, einer dieser beiden Gefahren erlegen sind, oder auch beiden, aber ich glaube trotzdem, daß ich mit meinen Kritikern ohne weiteres die Wette eingehen kann, daß sie in meinen Schriften nicht ein einziges Mal auf so etwas stoßen werden – und nicht nur, weil ich mir dieser Gefahr immer bewußt gewesen bin.) Immer nämlich, wenn der Habitus mit Verhältnissen konfrontiert ist, die den Verhältnissen, deren Produkt er ist, objektiv gleich oder ähnlich sind, ist er ohne jedes bewußte, absichtsvolle Streben nach Anpassung perfekt angepaßt, und man kann durchaus sagen, daß der Effekt des Habitus und der Effekt des Feldes in gewisser Weise redundant sind. In diesem Falle scheint der Begriff vielleicht nicht ganz so unentbehrlich, obwohl er zumindest den Vorzug hat, jenen Interpretationen nach dem Muster des rationalen Handelns vorzubeugen, zu denen der »vernünftige« Charakter des Handelns zu nötigen scheint.

Der Habitus ist das, was man voraussetzen muß, wenn man erklären will, warum die sozialen Akteure, ohne im eigentlichen Sinne rational zu sein, das heißt ohne ihr Verhalten im Hinblick auf die Maximierung der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zu organisieren, kurz, ohne Kombinationen, Pläne, Projekte zu machen, *vernünftig* sind und nicht verrückt, daß sie keine Dummheiten machen (in dem Sinne, wie man von jemandem, der sich bei einer Geldausgabe »übernommen« hat, sagt, er habe eine »Dummheit« gemacht): Sie sind viel weniger abwegig oder irregeleitet, als wir spontan meinen möchten, und zwar gerade deswegen, weil sie als Ergebnis eines langen und komplexen Konditionierungsprozesses die objektiven Chancen, die sich ihnen bieten, verinnerlicht haben, und weil sie die Zukunft vorher sagen können, die zu ihnen paßt (im Gegensatz zu dem, was »nichts für einen ist«), nämlich aufgrund praktischer Antizipa-

tionen, die aus der Gegenwart selber das herauslesen, was ohne jedes Besinnen »zu tun« oder »zu sagen« ist (und dann rückblickend als das »einzige« erscheint, was überhaupt zu tun oder zu sagen war). Die Dialektik von subjektiven Erwartungen und objektiven Chancen ist überall in der sozialen Welt wirksam, und meist sorgt sie tendenziell für eine Anpassung der Erwartungen an die Chancen.⁵⁴

Aber es gibt Fälle von Diskrepanz, in denen die Verhaltensweisen unverstündlich bleiben, sofern man nicht den Habitus und die ihm eigene Trägheit, seine Hysterese, veranschlagt: Ich denke an den Fall – den ich in Algerien habe beobachten können – von Menschen, die sich mit einem »vorkapitalistischen« Habitus abrupt in einen »kapitalistischen« Kosmos versetzt finden. Ich denke auch an historische Situationen vom revolutionären Typus, in denen die Veränderung der objektiven Strukturen so schnell vor sich geht, daß die Akteure, deren mentale Strukturen von eben diesen Strukturen geformt wurden, sozusagen überholt werden und unzeitgemäß und unsinnig handeln und in einem Vakuum denken wie alte Leute, von denen es ganz richtig heißt, sie seien »desorientiert«, oder wie Don Quichote. Kurz, aus dieser Tendenz der sozialen Gruppen, in ihrem Sosein zu verharren, die unter anderem auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß die Akteure, aus denen sie bestehen, über dauerhafte Dispositionen verfügen, die die ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen ihrer eigenen Produktion durchaus überleben können, kann Nichtangepaßtheit wie Angepaßtheit entstehen, Revolte wie Resignation. Die antizipierende Anpassung des Habitus an die objektiven Verhältnisse ist da nur ein besonderer (wenn auch sicher der häufigste) Fall, und man muß sich vor der Verallgemeinerung des Modells des fast geschlossenen Kreislaufs einer fast perfekten Reproduktion hüten, das nur auf jenen Grenzfall voll anwendbar ist, in dem die Bedingungen der Produktion des Habitus und die Bedingungen seines Funktionierens identisch oder homothetisch sind.

⁵⁴ Die Verinnerlichung der objektiven Chancen in Gestalt der subjektiven Hoffnungen spielt eine Schlüsselrolle in Bourdieus Analyse der sozialen Strategien, in der Schule so gut wie auf dem Arbeits- oder Heiratsmarkt, in der Wissenschaft so gut wie in der Politik (siehe hauptsächlich 1972 b, 1974 a [1981 a], 1977 e, 1987 a).

Der Habitus ist ein generatives und vereinheitlichendes Prinzip ...

Einer der Gründe, warum man auf den Begriff Habitus nicht verzichten kann, ist in der Tat, daß man mit ihm jene Konstanz der Dispositionen, des Geschmacks, der Präferenzen erfassen und erklären kann, die der neo-marginalistischen Ökonomie so viel Kopfzerbrechen bereitet. (So mancher Ökonom hat feststellen müssen, daß die Struktur und das Niveau der Konsumtionsausgaben einer starken Trägheit unterliegen, eben weil sie sich von früheren Konsumtionsakten herleiten). Darüber hinaus lassen sich mit ihm Dimensionen der Praxis konstruieren und in ihrer Einheit verstehen, die oft zersplittert untersucht werden, entweder von ein- und derselben Wissenschaft, etwa Heiratsverhalten und Geburtenzahl, oder von verschiedenen Wissenschaften, etwa sprachliche Überkorrektheit, niedrige Geburtenzahl und starke Sparneigung beim aufsteigenden Kleinbürgertum (um einigermaßen wahllos ganz unterschiedliche Praxisdimensionen herauszugreifen).

Kurz, die Habitus-theorie hat nicht nur den Vorteil (Sie entschuldigen, aber ich muß sie nun einmal verteidigen ...), daß sich mit ihr die reale Logik der Praktiken (vor allem der ökonomischen), die von der Theorie des rationalen Handelns schlicht und einfach zerstört wird, adäquater erklären läßt. Sie ist auch eine Matrix für wissenschaftliche Hypothesen, die vielfach empirisch verifiziert werden konnten, und nicht nur in meinen eigenen Forschungsarbeiten.

Stimmt es, daß die Habitus-Theorie, wie manchmal gesagt wird, strategische Entscheidungen und Erwägungen als mögliche Modalitäten des Handelns ausschließt?

Überhaupt nicht. Das unmittelbare Aufeinander-Abgestimmtsein von Habitus und Feld ist nur eine der möglichen Formen des Handelns, aber eben die bei weitem häufigste. Zu drei Vierteln ist unser Handeln empirisch, wie Leibniz gesagt hat, und er meinte damit »praktisch«. Die vom Habitus suggerierten Orientierungen können mit strategischen Kosten-Nutzen-Rechnungen einhergehen, die die Operationen, die der Habitus nach seiner eigenen Logik vollzieht, tendenziell bewußt werden lassen. Auch Krisenzeiten, in denen die gewohnheitsmäßigen Entsprechungen von subjektiven und objektiven Strukturen abrupt durchbro-

chen werden, stellen im übrigen eine Klasse von Umständen dar, unter denen die rationale Wahlentscheidung die Oberhand gewinnen kann, zumindest bei solchen Akteuren, die auch, wenn man so sagen darf, über die Mittel zum Rationalsein verfügen.

Befreit uns die Einführung des vermittelnden Begriffs Habitus wirklich aus dem »eisernen Käfig« des Strukturalismus? Für viele Ihrer Leser scheint der Begriff deterministisch zu bleiben: Wenn der Habitus das aus der Inkorporierung der objektiven Strukturen der Welt hervorgegangene »Strategien generierende Prinzip« ist, »das die Akteure in die Lage versetzt, sich unvorhergesehenen und ständig wechselnden Situationen zu stellen«, wenn die Improvisationen, die er regelt, selber wiederum von diesen Strukturen geregelt werden, woher kommt dann das Element der Innovation und des Handelns?⁵⁵

55 Auch über den Habitusbegriff herrscht bei Bourdieu englischsprachigen Interpreten und Kritikern Uneinigkeit. Für Gartman (1989), Giroux (1982) und Jenkins (1989) und andere verstärkt er nur den Determinismus, den er vorgeblich mildert. Giroux (1983, S. 90) erklärt, daß »er durch seine Definition und seinen Gebrauch zu einem begrifflichen Korsett wird, das weder Veränderungen noch Auswegen Raum läßt. So erstickt der Begriff Habitus jede Möglichkeit des gesellschaftlichen Wandels und reduziert sich auf eine Art Steuerungsideologie.« Für Jarker (1984), Miller und Branson (1987, S. 217 f.), Thapan (1988), Schiltz (1982, S. 729), Harker u.a. (1990, S. 10 ff.) und Sulkunen (1982) dagegen ist er ein vermittelnder Begriff, der das soziale Handeln mit einem Schuß Spiel, Kreativität, Unvorhersehbarkeit versetzt. Fox (1985, S. 199) formuliert das so: »Der Habitus stellt das soziale Leben und die kulturelle Bedeutung als eine in ständiger Veränderung begriffene Praxis dar, vergleichbar einer Auffassung von der Kultur als einem Prozeß des ständigen Werdens.« Für Sahlins (1985, S. 29, 51, 53), DiMaggio und Powell (1991) und Calhoun (1982, S. 232 f.) sind beide Auffassungen in dem Begriff enthalten. Nach Ansart (1990, S. 40) ist es der Habitusbegriff, der es Bourdieu erlaubt, das strukturalistische Paradigma zu verlassen, indem er eine aktive Auffassung des sozialen Lebens entwickelt, ein Standpunkt, den auch Lemert (1990, S. 299) teilt: »Der Habitus ist der Grundbegriff, von dem aus Bourdieu eine Theorie der Strukturen konstruiert, die als einzige in der Lage ist, es mit der Frage aufzunehmen, an der die anderen Strukturtheorien meist scheitern: Wie kann das Handeln dem Strukturzwang entinnen?«

Ehe ich eine Antwort auf diese Frage gebe, möchte ich Sie bitten, sich einmal zu fragen, warum eigentlich dieser in gewisser Hinsicht ganz banale Begriff (schließlich wird jedermann einräumen, daß soziale Wesen zumindest zu einem Teil das Produkt von sozialen Konditionierungen sind) bei manchen Intellektuellen und selbst bei den Soziologen auf derart ablehnende und manchmal geradezu wütende Reaktionen gestoßen ist. Was ist das so *schockierend*? Ich denke, daß er in Wahrheit sehr direkt mit der Illusion der (intellektuellen) Selbstbestimmung kollidiert, die bei den Intellektuellen so stark ausgeprägt ist. Den drei »naziistischen Kränkungen«, von denen Freud gesprochen hat, denjenigen also, die der Menschheit von Kopernikus, Darwin und Freud selber zugefügt wurden, wäre noch die hinzuzufügen, die uns die Soziologie antut, insbesondere wenn sie auf den »schöpferisch tätigen Menschen« angewendet wird. Sartre, von dem ich oft gesagt habe, er habe den Intellektuellen ihre »Berufsideologie« geliefert oder, besser noch, um mit Max Weber zu sprechen, »die Theodizee ihres eigenen Privilegs«, hat mit dem »ursprünglichen Entwurf« (1970 b, S. 89), der für den Begriff Habitus das darstellt, was die Genesis für die Theorie der Evolution ist, die vollendetste Form des Gründungsmythos vom ungeschaffenen Schöpfer produziert. (Zur Erinnerung: Der »ursprüngliche Entwurf« ist jener freie und bewußte Akt der Selbstschöpfung, durch den der Schöpfer sich seinen Lebensentwurf zuweist und den Sartre bei Flaubert explizit irgendwo in der späten Kindheit ansiedelt). Ich glaube, was die Leute am Habitusbegriff so aufregt oder so zur Verzweiflung bringt, das ist, daß er die Umsetzung der *genetisch-generischen Denkweise* verkörpert, die eine Bedrohung für die Vorstellung darstellt, die die »Schöpfer« von sich selber haben, von ihrer Identität, ihrer »Einzigartigkeit«. Nur dadurch, nämlich daß da ernsthaft etwas auf dem Spiel steht (daß es sozusagen an den Lebensnerv geht ...), ist doch zu erklären, daß so viele kluge Köpfe nicht auf das reagiert haben, was ich gesagt habe, sondern auf das, was sie zu lesen meinten.

Der Habitus ist nicht das Schicksal, als das er manchmal hingestellt wurde. Als ein Produkt der Geschichte ist er ein offenes Dispositionensystem, das ständig mit neuen Erfahrungen konfrontiert und damit unentwegt von ihnen beeinflusst wird.⁵⁶ Er

56 Auch durch die Sozioanalyse kann der Habitus verändert werden,

ist dauerhaft, aber nicht unveränderlich. Dem ist allerdings sofort hinzuzufügen, daß es schon rein statistisch den meisten Menschen bestimmt ist, auf Umstände zu treffen, die in Einklang mit denjenigen Umständen stehen, die ihren Habitus ursprünglich geformt haben, also Erfahrungen zu machen, die dann wieder ihre Dispositionen verstärken.

In Wahrheit ist das Problem der Genese des sozialisierten biologischen Individuums, also das Problem der sozialen Bedingungen der Entstehung und des Erwerbs der generativen Präferenzstrukturen, aus denen der Habitus als das inkorporierte Soziale besteht, äußerst komplex. Meiner Meinung nach ist dieser Prozeß schon aus logischen Gründen relativ irreversibel: Alle Stimuli und alle konditionierenden Erfahrungen werden in jedem Augenblick über Kategorien wahrgenommen, die bereits von früheren Erfahrungen konstruiert wurden. Daraus ergibt sich ganz unvermeidlich eine Bevorzugung dieser ursprünglichen Erfahrungen und, als Folge davon, eine *relative* Geschlossenheit des für den Habitus konstitutiven Dispositionensystems (1976 a, S. 188).

Aber das ist noch nicht alles: Der Habitus – man darf nicht vergessen, daß es sich um ein System von Dispositionen handelt, das heißt von Virtualitäten, Potentialitäten – wird erst *im Verhältnis* zu einer bestimmten Situation manifest. (Daran sieht man zum Beispiel auch, wie absurd es ist, meine Analysen der kulturellen Vererbung auf eine direkte, mechanische Beziehung etwa zwischen den Berufen von Vater und Sohn zu reduzieren.) Man muß sich ihn wie eine gespannte Feder vorstellen, die nur auf den Anstoß wartet, und der gleiche Habitus kann je nach Stimulus und Feldstruktur ganz unterschiedliche, ja, gegensätzliche Praktiken hervorbringen. Hier kann man unsere Arbeit über die Bischöfe als Beispiel nehmen (Bourdieu und de Saint Martin 1982 e). Bischöfe werden sehr alt, und wenn man sie synchronisch beobachtet, bekommt man es mit Leuten zu tun, die 35 bzw. 85

durch den Bewußtwerdungsprozeß, der es dem einzelnen erlaubt, seine Dispositionen unter Kontrolle zu bringen. Aber die Möglichkeit und Wirksamkeit dieser Form der Eigenanalyse sind selber teils durch die ursprüngliche Struktur des betreffenden Habitus bestimmt, teils durch die objektiven Bedingungen, unter denen sich die Bewußtwerdung vollzieht.

Jahre alt sind und 1936 oder 1945 oder 1980 Bischöfe wurden und deren Habitus sich damit auf einem jeweils ganz anderen Stand des religiösen Feldes gebildet hat. Söhne aus Adelsfamilien, die in den dreißiger Jahren Bischöfe in Meaux oder Chartres geworden wären und sich von ihren Gläubigen unter geradezu feudal-aristokratischen Verhältnissen den Ring hätten küssen lassen, sind heute »rote Bischöfe« in Saint Denis, das heißt Geistliche, die aktiv bestimmte Kategorien von Beherrschten vertreten: Der gleiche aristokratische Habitus der Erhabenheit, Distanz und Absonderung vom »mittleren« und »niederen« Klerus, also vom Durchschnitt (das heißt von den Bischöfen aus den Mittelklassen und dem Kleinbürgertum, die statistisch und soziologisch in der Kirche der achtziger Jahre dominieren, während sie in der Kirche der dreißiger Jahre die Ausnahme darstellten), und damit zugleich auch vom Alltäglichen, Trivialen, Gewöhnlichen, kann aufgrund des Wandels der Situation, in der er funktioniert, diametral entgegengesetzte Verhaltensweisen produzieren.

Damit weisen Sie also das deterministische Modell zurück, das Ihnen mit der Formulierung »die Strukturen produzieren den Habitus, der die Praktiken determiniert, die die Strukturen reproduzieren« (Jenkins 1982, Gorder 1980, Giroux 1982, S. 7) unterstellt wird, das heißt die Vorstellung, daß die soziale Strategie direkt von der Position in der Struktur bedingt wäre. In Wirklichkeit wirken die mit einer bestimmten Position zusammenhängenden Determinierungen immer nur vielfach gefiltert, nämlich durch die erworbenen und während des gesamten Lebenslaufs des Akteurs aktiven Dispositionen sowie durch die strukturelle Geschichte dieser Position im sozialen Raum.

Solche mechanischen, von einem geschlossenen Kreislauf ausgehenden Modelle sind genau das, womit der Begriff Habitus aufräumen soll (1987 a). Gleichzeitig kann ich solche Interpretationen verstehen: In dem Maße, wie die Dispositionen selber sozial bedingt sind, werden Analysen, die Positions- und Dispositionseffekte gleichzeitig berücksichtigen, unter Umständen als ungeheuer deterministisch wahrgenommen. Der Begriff Habitus erklärt den Tatbestand, daß die sozialen Akteure weder Materieteilchen sind, die durch äußere Ursachen determiniert werden, noch kleine Monaden, die sich ausschließlich von inneren

Gründen leiten lassen und irgendein vollkommen rationales Handlungsprogramm ausführen. Die sozialen Akteure sind das Produkt der Geschichte, der Geschichte des ganzen sozialen Feldes und der im Laufe eines bestimmten Lebenswegs in einem bestimmten Unterfeld akkumulierten Erfahrung. So muß man zum Beispiel, um zu verstehen, was Professor A oder Professor B in einer gegebenen Konstellation tun wird, im Mai 68 zum Beispiel, oder in jeder anderen Situation einer normalen akademischen Existenz, wissen, welche Position er im universitären Raum einnimmt, aber auch, auf welche Weise und von welchem Punkt im sozialen Raum er ursprünglich auf diese Position gekommen ist: Die Art und Weise, wie man auf eine Position kommt, ist im Habitus angelegt. Anders formuliert, die sozialen Akteure bedingen, vermittelt über sozial und historisch zustandegekommene Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, aktiv die Situation, die sie bedingt. Man kann sogar sagen, daß die sozialen Akteure nur in dem Maße determiniert sind, in dem sie sich selber determinieren; aber die Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, die der Ursprung dieser (Selbst-)Bedingtheit sind, sind selber größtenteils von den ökonomischen und sozialen Bedingungen ihrer Entstehung bedingt.

Im übrigen kann man sich der Kenntnis dieser Mechanismen bedienen, um sich ihnen zu entziehen, sich zum Beispiel von seinen Dispositionen zu distanzieren. Wie die Stoiker zu sagen pflegten: Über die erste Regung vermögen wir nichts, wohl aber über die zweite. Die erste Neigung des Habitus ist schwer zu kontrollieren, aber die reflexive Analyse, die uns lehrt, daß wir selber der Situation einen Teil der Macht geben, die sie über uns hat, ermöglicht es uns, an der Veränderung unserer Wahrnehmung der Situation und damit unserer Reaktion zu arbeiten. Sie versetzt uns in die Lage, bestimmte Bedingtheiten, die durch das Verhältnis der unmittelbaren Übereinstimmung von Position und Dispositionen zum Tragen kommen, bis zu einem gewissen Punkt zu überwinden.

Im Grunde kommt der Determinismus nur im Schutze der Unbewußtheit voll zum Tragen, unter geheimer Mittäterschaft des Unbewußten (1989 a). Damit er ungebremst wirken kann, müssen die Dispositionen ihrem freien Spiel überlassen werden. Das bedeutet, daß die Akteure eine Chance, überhaupt so etwas

wie »Subjekte« zu werden, nur in dem Maße haben, wie sie das Verhältnis, in dem sie zu ihren Dispositionen stehen, bewußt beherrschen und wie sie wählen, ob sie sie »agieren« lassen oder im Gegenteil am Agieren hindern oder, noch besser, sie – nach einer von Leibniz zur Beherrschung der Leidenschaften erdachten Strategie – einem »indirekten Willen« unterwerfen und der einen Disposition eine andere entgegensetzen. Aber diese Arbeit des Umgangs mit den eigenen Dispositionen ist nur um den Preis einer ständigen, systematischen Aufklärungsarbeit möglich. Unterbleibt eine Analyse dieser subtilen, über die Dispositionen wirkenden Determinierungen, macht man sich zum Komplizen des unbewußten Agierens der Dispositionen, das selber mit dem Determinismus Hand in Hand geht.

Indem Sie das konstruierte Verhältnis von Habitus und Feld an die Stelle des sichtbaren Verhältnisses von »Aktor und Struktur« setzen, holen Sie die Zeit ins Zentrum der soziologischen Analyse zurück⁵⁷ und machen a contrario die Mängel jener entzeitlichten Auffassung des Handelns deutlich, die für die strukturalistische oder rationalistische Sicht des Handelns bestimmend ist.

Das Verhältnis von Habitus und Feld, verstanden als zwei Existenzweisen der Geschichte, gibt die Grundlage für eine Theorie

57 Bourdieus Interesse am Thema Zeit reicht weit zurück. Seine ethnologischen Forschungen in Algerien zu Beginn seiner Karriere befassten sich größtenteils mit der gegensätzlichen sozialen Strukturierung und dem Gebrauch der Zeit im kapitalistischen und im traditionellen Sektor der algerischen Wirtschaft. »La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien« (1962 b), »Les sous-prolétaires algériens« (1962 d) und »La société traditionnelle: attitude à l'égard du temps et conduite économique« (1963 b) gehen der Dialektik von »ökonomischen und zeitlichen Strukturen« nach (wie der Untertitel von *Algerie 60*, 1977 a, lautet). Bourdieu unterscheidet sich vom strukturalistischen Paradigma zu einem guten Teil dadurch, daß er der Praxis ihre Zeitlichkeit zurückgibt (1987 a, S. 183, und auch 1987 b). Außerdem steht die Zeit auch dadurch im Zentrum von Bourdieus Analyse, daß sie Teil seiner Konzeptualisierung des sozialen Raums ist. Es wird oft vergessen, daß das in den *Feinen Unterschieden* entwickelte Modell der Struktur des sozialen Raums dreidimensional ist: Neben dem Umfang und der Struktur des Kapitals, das die sozialen Akteure besitzen, berücksichtigt es auch der Entwicklung dieser beiden Merkmale *in der Zeit*.

der Zeitlichkeit ab, die gleich mit zwei konträren Philosophien bricht: einerseits mit der metaphysischen Sichtweise, die (mit der Metapher des Flusses) die Zeit als eine vom Akteur unabhängige Realität an sich behandelt, und andererseits mit der Bewußtseinsphilosophie. Die Zeit ist eben keineswegs eine transzendente Bedingung *a priori* von Geschichtlichkeit, sondern sie ist das, was das praktische Tun in eben dem Akt produziert, durch den es sich selbst produziert. Weil die Praxis das Produkt eines Habitus ist, der selber das Produkt der Inkorporierung der immanenten Regularitäten und Tendenzen der Welt ist, enthält sie in sich selber eine Antizipation dieser Tendenzen und Regularitäten, das heißt einen nicht-thetischen Bezug auf eine in der Unmittelbarkeit der Gegenwart angelegte Zukunft. Die Zeit erzeugt sich in eben dieser Ausführung des Aktes (oder des Gedankens) als Aktualisierung einer Potentialität, die *per definitionem* die Vergegenwärtigung von etwas Nicht-Aktuellem und Entgegenwärtigung von etwas Aktuellem ist, also eben das, was der *common sense* als das »Vergehen« von Zeit definiert. Die Praxis konstituiert – außer in Ausnahmefällen – nicht die Zukunft als solche, etwa in einem von einem bewußten, freien Willen aufgestellten Entwurf oder Plan. In dem Maße, wie die praktische Tätigkeit Sinn hat, sinnvoll ist, vernünftig, das heißt von einem Habitus hervorgebracht wird, der an die immanenten Tendenzen des Feldes angepaßt sind, transzendiert sie die unmittelbare Gegenwart durch die praktische Mobilisierung der Vergangenheit und die praktische Antizipation der in der Gegenwart im Zustand der objektiven Potentialität angelegten Zukunft. Weil er einen praktischen Verweis auf die mit der Gegenwart, deren Produkt er ist, implizierte Zukunft impliziert, verzeitlicht sich der Habitus in eben dem Akt, über den er sich verwirklicht. Diese Analyse müßte präzisiert, verfeinert, diversifiziert werden, aber ich wollte hier nur andeuten, wie es mit dieser in den Begriffen Feld und Habitus verdichteten Theorie der Praxis möglich wird, sich von der metaphysischen Vorstellung von Zeit und Geschichte als der Praxis äußerlicher und ihr vorausgehender Realitäten an sich freizumachen, ohne sich deshalb auf die Seite der Bewußtseinsphilosophie zu schlagen, die jenen Auffassungen von Zeitlichkeit zugrunde liegt, die sich dann bei Husserl oder in der Theorie des rationalen Handelns finden.

Könnte man sagen, daß Ihre Reflexion über die Zeit Sie zu einem radikalen, auf der Gleichsetzung von (sozialem) Sein und Geschichte bzw. Zeit beruhenden Historizismus geführt hat?

Der Habitus als strukturierende und strukturierte Struktur aktiviert in den Praktiken und im Denken praktische Schemata, die aus der – über den historischen Sozialisationsprozeß ontogenetisch vermittelten – Inkorporierung von sozialen Strukturen hervorgegangen sind, die sich ihrerseits in der historischen Arbeit vieler Generationen – also phylogenetisch – gebildet haben. Die Betonung dieser doppelten Geschichtlichkeit der mentalen Strukturen ist das, was die von mir vertretene Praxeologie von den Ansätzen zur Konstruktion einer Universalpragmatik à la Apel oder Habermas unterscheidet. (Natürlich ist das nicht der einzige Unterschied, zum Beispiel lehne ich auch die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln völlig ab, die auf vorkapitalistische Gesellschaften gar nicht anwendbar ist und selbst in den hochdifferenzierten Gesellschaften niemals ganz vollzogen wird.) Um nebenbei auch noch die Antinomie von historisch und universal ins Wanken zu bringen, wäre noch anzumerken, daß die praxeologische Analyse dahin geht, der Geschichtlichkeit, also Relativität, der kognitiven Strukturen Rechnung zu tragen und dennoch an der Tatsache festzuhalten, daß die Akteure solche historischen Strukturen *universal* aktivieren.

Diese doppelte Geschichtlichkeit des Habitus ist also Ihrer Meinung nach die anthropologische Grundlage der sozialen Reproduktion – die natürlich nicht ohne Veränderungen abgeht oder vielmehr in vielen Fällen Veränderung voraussetzt.

Die Reproduktion der sozialen Ordnung ist ein alles andere als mechanischer Prozeß (à la Struktur → Habitus → Struktur), sie vollzieht sich vielmehr nur über die Strategien und Praktiken, mit denen die Akteure sich verzeitlichen und dazu beitragen, die Zeit der Welt zu machen (was sie nicht daran hindert, sie so manches Mal, zum Beispiel wenn sie warten, ungeduldig sind, in Ungewißheit schweben usw., als eine transzendente Realität zu empfinden, über die sie keine Gewalt haben). Jedermann weiß zum Beispiel, daß soziale Gebilde Routinen haben, immanente Tendenzen, in ihrem Sosein zu verharren; daß sie etwas haben, was wie Erinnerung aussieht oder wie Treue, und in Wirklichkeit

nur die »Summe« aller Verhaltensweisen der Akteure darstellt, die sozusagen »von Berufs wegen« (und in den Grenzen der Zwänge, die in den für das Feld, dem sie angehören, konstitutiven Machtverhältnissen angelegt sind, wie auch in den Grenzen der Konflikte, in die sie untereinander verwickelt sind) Verhaltensweisen hervorbringen, die der Situation (wie sie sie in Abhängigkeit von eben diesem »Beruf« wahrnehmen) angepaßt und also darauf zugeschnitten sind (ohne so gewollt zu sein), die Struktur, deren Notwendigkeit sie inkorporiert haben, zu reproduzieren. Und genauso tragen die unzähligen voneinander unabhängigen, manchmal sogar konfligierenden und zugleich aufeinander abgestimmten Reproduktionsstrategien aller betroffenen Akteure ununterbrochen dazu bei, die soziale Struktur zu reproduzieren, wenn auch mit Unwägbarkeiten und Ausfällen, die auf die inhärenten Widersprüche der Strukturen und die Konflikte oder Konkurrenzen der beteiligten Subjekte untereinander zurückzuführen sind. (Ich denke zum Beispiel an alle Widersprüche, alle widersprüchlichen Zwänge, alle Leiden, die jenen Wandel hervorbringen, der ein Ergebnis der statistischen – nicht der mechanischen, nach dem Motto »Wie der Vater, so der Sohn« – Logik des auf Bildung basierenden Reproduktionsmodus ist.) Kurzum, schließt man die der Tradition der Bewußtseinsphilosophien so teuren »Subjekte« aus (die als eine Art idealer Grenzfall immer möglich sind), erklärt man damit keineswegs die *Akteure* zugunsten einer hypostasierten Struktur für nichtig, wie das manche strukturalistischen Marxisten tun. Und zwar auch dann nicht, wenn diese Akteure das Produkt dieser Struktur sind und zu ihrer Perpetuierung beitragen, wobei sie sie jedoch meist mehr oder weniger grundlegend verändern, und auch ohne daß ausgeschlossen wäre, daß sie sie auch radikal verändern könnten, aber eben unter genau definierten strukturellen Bedingungen.

Aber ich bin mit dieser Antwort nicht besonders zufrieden, denn mir ist bewußt, daß ich mich trotz aller Korrekturen, die ich ausgesprochen oder in Gedanken angebracht habe (und die dann natürlich ungehört bleiben ..., aber der geneigte Leser möge »Gnade walten« lassen und sie selber anbringen!), zu Vereinfachungen habe bewegen oder hinreißen lassen, die das, ich fürchte unvermeidliche, Gegenstück zum theoretischen »Jargon« sind.

Im Grunde ist meiner Meinung nach die eigentliche Antwort auf all die Fragen, die Sie mir gestellt haben, vor allem auf die Fragen zur Logik der sozialen Reproduktion, in den 500 Seiten von *La noblesse d'Etat* enthalten, das heißt in der Gesamtheit der zugleich theoretischen und empirischen Analysen, über die allein das System des Verhältnisses von mentalen und sozialen Strukturen, von Habitus und Feldern und von ihrer immanenten Dynamik in seiner ganzen Komplexität artikuliert werden kann.

4. Die symbolische Gewalt

In Was heißt sprechen? (1990 b) üben Sie Kritik an der strukturalen Sprachwissenschaft bzw. an dem, was man die reine Sprachanalyse nennen könnte. Sie entwickeln ein alternatives Modell, das, vereinfacht gesagt, die Sprache als ein Instrument oder einen Träger von Machtverhältnissen behandelt – und weniger als ein einfaches Kommunikationsmittel, das in den interaktionellen und strukturellen Kontexten seiner Produktion und Zirkulation untersucht werden muß.

Für die »reine« Sprachwissenschaft ist charakteristisch, daß sie der synchronischen, strukturalen oder internen Betrachtungsweise gegenüber den historischen, sozialen, ökonomischen oder externen Determinierungen der Sprache den Vorzug gibt. Ich habe versucht, vor allem in *Der soziale Sinn* und *Was heißt sprechen?*, die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zum Objekt und auf die Theorie der Praxis zu lenken, die mit dieser Sichtweise impliziert sind. Saussures Standpunkt ist der des »unparteiischen Betrachters«, der das Verstehen um des Verstehens willen sucht, was schließlich dazu führt, daß er diese »hermeneutische Intention« in die sozialen Akteure verlegt und zum Prinzip ihrer Praktiken erklärt. Das ist die Haltung des Grammatikers, der die Absicht hat, die Sprache zu studieren und zu kodifizieren, im Gegensatz zu der des Redners, der mit Hilfe der performativen Wirksamkeit des Wortes in der Welt und auf die Welt wirken möchte. Wer die Sprache als ein Objekt der Analyse behandelt, statt sie zum Denken und Sprechen zu benutzen, läßt sich dazu verleiten, sie als *logos* im Gegensatz zur *praxis* zu konstituieren, als toten Buchstaben ohne praktischen Nutzen oder ohne ande-