



Pascale Steiner

Bourdieu lesen und verstehen

Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Ueli Hostettler

Wolfgang Marschall

Martina Rychen

Manuela Schmundt

Tatjana von Mühlener

Institut für Ethnologie

Länggassstr. 49A, CH-3000 Bern 9

Fax +41 31 631 42 12

ISBN 3-906465-19-5

© Pascale Steiner und Institut für Ethnologie der Universität Bern

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB19_Ste.pdf

This is the electronic edition of Pascale Steiner, "Bourdieu lesen und verstehen", Arbeitsblatt Nr. 19, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2001

ISBN: 3-906465-19-5

Electronically published December 24, 2001

© Pascale Steiner und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@ethno.unibe.ch

Inhaltsverzeichnis

VORWORT.....	3
EINLEITUNG.....	5
1 STRUKTURIERENDE FAKTOREN	9
1.1 ASPEKTE DER LAUFBAHN VON PIERRE BOURDIEU.....	9
1.2 FELDFORSCHUNG IN ALGERIEN	10
1.3 OBJEKTIVISMUS UND SUBJEKTIVISMUS	12
2 ENTWURF EINER THEORIE DER PRAXIS	17
2.1 EHRE UND EHRGEFÜHL.....	17
2.2 DAS HAUS ODER DIE VERKEHRTE WELT.....	19
2.3 DIE VERWANDTSCHAFT ALS VORSTELLUNG UND WILLE	20
2.4 STRUKTUR, HABITUS, PRAXIS.....	23
2.5 DIE ILLUSION DER REGEL	26
2.6 DIE PRAKTISCHE LOGIK.....	27
2.7 DOXA, ORTHODOXIE, HETERODOXIE.....	30
2.8 SYMBOLISCHES KAPITAL UND HERRSCHAFTSFORMEN	32
2.9 ANHANG: ÖKONOMISCHE PRAXIS UND ZEITDISPOSITION.....	34
2.10 SCHLUSSBETRACHTUNG	35
3 WÜRDIGUNG.....	37
4 GLOSSAR.....	41
5 LITERATURVERZEICHNIS.....	49

Vorwort

Bourdieu's Forschungsarbeiten decken innerhalb der Sozialwissenschaften ein breites Spektrum ab. Seine Studien reichen von der ethnologischen Analyse der kabyllischen Gesellschaft bis hin zu detaillierten Lebensstilanalysen der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft. In seinem umfangreichen Werk finden sich Arbeiten zur Reproduktion sozialer Ungleichheit durch das Bildungssystem, Untersuchungen über die soziale Gebrauchsweise der Photographie, des Essens oder der Freizeit, Sozio-Analysen der Intellektuellen und der Unterschichten und Forschungen über die wirklichkeitsgenerierende Macht der Medien. Bereiche wie Religions-, Rechts-, Kunst- und Geschlechtersoziologie sind in seinem Werk vertreten. „Was jedoch auf den ersten Blick wie ein heterogenes Konglomerat soziologisch relevanter Phänomene anmutet, wird durch eine stringente und kohärente theoretische Perspektive zusammengehalten“ (Müller 1993: 238). Die grundlegenden Konzepte in Bourdieus Analysen der französischen Gegenwartsgesellschaft sind bereits im Buch „Esquisse d'une Théorie de la Pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle“ (Bourdieu 1972)¹ angelegt. Ausgangspunkt dieses Buches sind seine ethnologischen Feldforschungen in Algerien. Auf eigene Erfahrungen aufbauend, formuliert Bourdieu seine theoretische Perspektive, die er im Laufe der Jahre ausbaut und auf immer weitere Forschungsfelder anwendet.²

Bereits während der ersten Semester meines Ethnologie-Studiums begegnete ich den theoretischen Konzepten Pierre Bourdieus. Rückblickend bot mir die Lektüre seines Frühwerks, welches auf den ethnologischen Feldforschungen in der Kabylei aufbaut, ein wichtiges erkenntnistheoretisches und theoriengeschichtliches Raster, welches sich im Laufe des Studiums verfeinerte und differenzierte. Obwohl mir der Einstieg in die Bourdieu-Lektüre nicht leicht fiel und mir viel Ausdauer abverlangte, faszinierten mich seine theoretischen Konzepte. Und so kam es, dass Bourdieus praxeologischer Ansatz Thema meiner ersten Seminararbeit wurde. Diese Arbeit, welche ich im Sommersemester des Jahres 1997 bei Professor H.-R. Wicker einreichte, und welche sich auf meine weiteren empirischen Arbeiten auswirkte, liegt nun, fast fünf Jahre später, in Form eines Arbeitsblattes vor. Sie hat mir deutlich gemacht, dass die ethnologische Perspektive nicht nur für das Verständnis traditionaler Lebensformen, sondern auch für jenes postmoderner sozialer Phänomene einen wichtigen Stellenwert einnimmt.

¹ Dieses Buch erschien 1976 in deutscher Sprache unter dem Titel "Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft".

² Vergleiche auch Schwingel (1995: 11).

Einleitung

Bourdieu's Theorie ist weder eine Theorie sozialer Klassen noch eine umfassende Gesellschaftstheorie, welcher er ablehnend gegenüberstehen würde. Vielmehr handelt es sich um „partielle Theorien des Sozialen“ (Bourdieu 1970: 7–41). Kennzeichnend ist dabei, dass die einzelnen Teile, die ein theoretisches Konglomerat bilden, nicht aus rein theoretischer Reflexion bestehen, sondern im Zusammenhang empirischer Forschungen entstanden und sich mit diesen fortwährend weiter entwickeln (Schwingel 1993: 10).

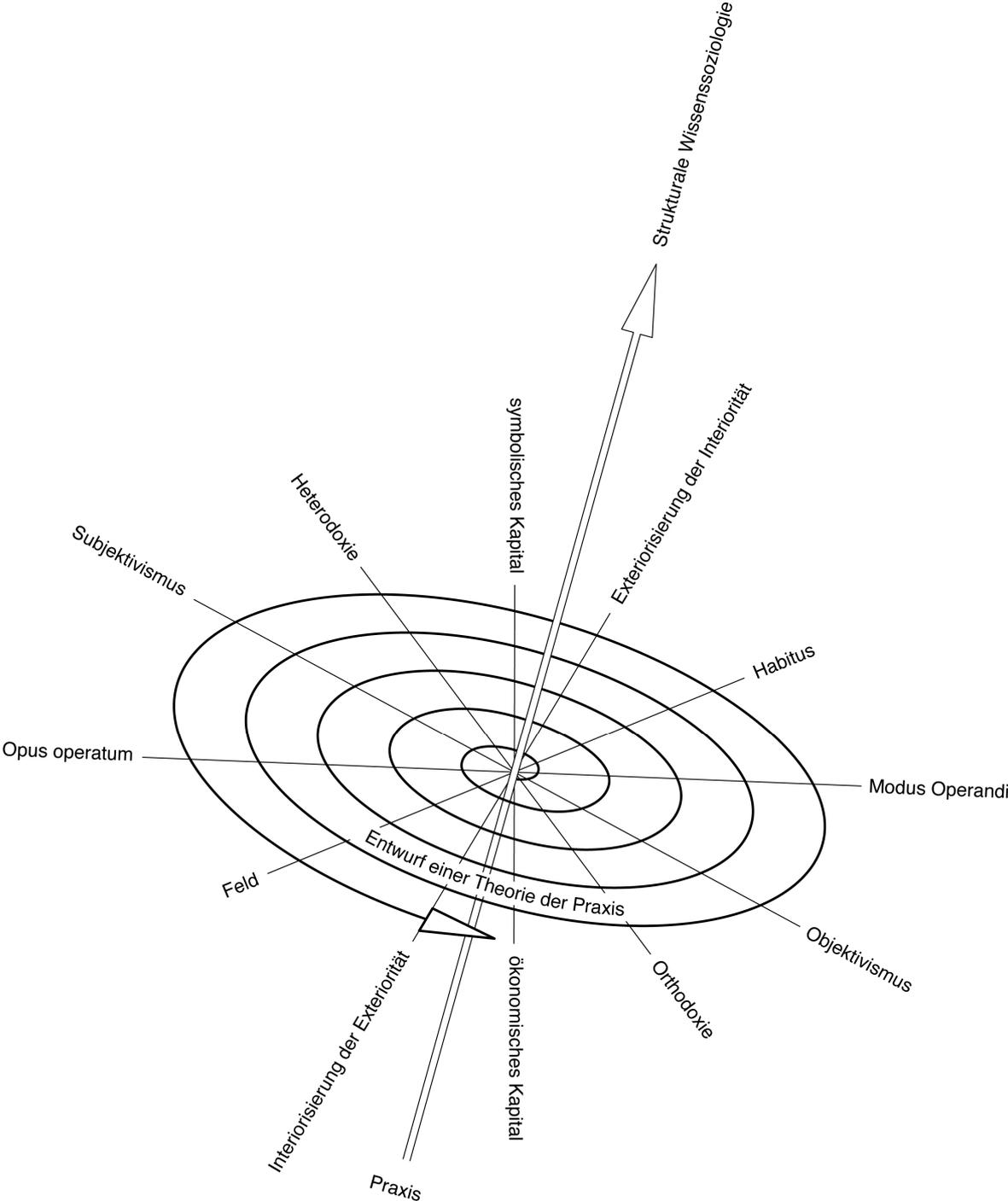
Dies ist auch der Grund, weshalb Bourdieu an den Anfang des Buches „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft“ (1976) drei Einzelarbeiten stellt, die allesamt Ergebnis seiner praktischen Tätigkeit als Feldforscher in Algerien sind. Unter Praxis versteht er jedoch nicht nur die Lebenspraxis der von ihm untersuchten Handelnden, sondern auch seine eigene im intellektuellen Feld. Die Praxis im Sinne sinnlich-menschlicher Tätigkeit, welche an Marx und seine „Thesen über Feuerbach“ (Marx 1968) anknüpft, ist Ausgangspunkt von Bourdieu's wissenschaftlicher Tätigkeit. Dieser handlungstheoretische Ansatz ist in der strukturalen Wissenssoziologie begründet.

Das in Abbildung 1 dargestellte Modell bildet die wesentlichen Elemente von Pierre Bourdieu's theoretischer Arbeit ab. Die vertikale Hauptachse symbolisiert zum einen die Berührungspunkte zu handlungstheoretischen Ansätzen, welche in der Reflexion der Praxis gründen und zum anderen die Anlehnung an die strukturale Methode, welche nicht so sehr die Phänomene selbst, sondern deren Beziehungen zueinander untersucht und so verborgene Strukturen aufzudecken sucht.³ In seinem Buch „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft“, (1976) greift Bourdieu über die einzelnen Kapitel hinweg theoretische Elemente auf und entfaltet diese sukzessive. Die einzelnen Komponenten des praxeologischen Ansatzes sind in meinem Schema, in strukturalistischer Manier, in binären Gegensätzen gefasst. Dargestellt sind sie an den Polen der horizontalen Achsen, welche das spiralförmige Gebilde segmentieren. Es geht Bourdieu in seinem Schaffen darum, Gegensätze wie die zwischen *Subjektivismus* : *Objektivismus*, *Habitus* : *Feld*, *ökonomischem Kapital* : *symbolischem Kapital*, *opus operatum* : *modus operandi*, *Interiorisierung* der Exteriorität : *Exteriorisierung* der Interiorität, *Orthodoxie* : *Heterodoxie* zu überwinden.⁴ Die Spirale symbolisiert dabei den Prozess, der beim Lesen zur allmählichen Verdichtung der Konzepte führt. Die Inhalte entwickeln sich, einer Spirale gleich, einzelne Gegensatzpaare behandelnd, sie dann wieder hinter sich lassend, um sie zu späteren Zeitpunkten zu vertiefen und zu spezifizieren.

³ Müller (1993: 245–246) nennt neben dem Denken in Relationen die dichotome Strukturausprägung und strukturelle Homologien als weitere Merkmale, die Bourdieu's Verankerung in der strukturalen Methode bekunden.

⁴ „Die heutige Soziologie ist in der Tat voller falscher Gegensätze; in meinen Arbeiten, und ohne dass ich mir dies vornehmen würde, werde ich häufig dazu gebracht, diese zu überwinden. Alle diese Gegensätze kommen mir höchst fiktiv und zur gleichen Zeit höchst gefährlich vor, da sie zwangsläufig zu Verstümmelungen und Verzerrungen führen“ (Bourdieu 1992b: 50).

Abbildung 1:



Diese Vorgehensweise kann Leserinnen und Lesern, die mit Bourdieus Texten und Konzepten noch wenig vertraut sind, Mühe bereiten, denn sie werden von Anfang an mit Begriffen konfrontiert, die erst allmählich konkretisiert werden. In dem Masse, wie sich die Begrifflichkeit klärt, werden die Texte von Bourdieu leichter zugänglich. Eine zusätzliche Schwierigkeit stellen Bourdieus Satzkonstruktionen dar. Die Sätze sind oft sehr lang und verschachtelt, so dass Lesende den Faden leicht verlieren. Manchmal müssen Aussagen in mühseliger Kleinarbeit zergliedert und neu zusammengesetzt werden, damit verstanden werden kann, worum es überhaupt geht. Die Fülle von Wortspielen und Sprichwörtern erfordert von Lesenden viel Aufmerksamkeit. Ausserdem ist der Text gespickt mit Anspielungen auf andere sozialwissenschaftliche Diskurse, welche Bourdieu meist nicht von Beginn an erläutert. Wer den französischen Originalen die deutsche Version vorzieht, wird zusätzlich konfrontiert mit sprachlichen Mängeln, die sich durch die Übersetzung zwangsläufig ergeben.⁵ Die vorliegende Arbeit soll den Lesenden, die sich nicht intensiv mit Bourdieu auseinandergesetzt haben, den Zugang zum praxeologischen Ansatz erleichtern, indem darin die Begriffe der einzelnen Kapitel des Buches herausgearbeitet werden. Die selben Termini werden in Bourdieus späteren soziologischen Schriften in anderen Forschungsfeldern erneut aufgenommen und ausgebaut.

Im ersten Teil meiner Arbeit werde ich auf die Interdependenz zwischen Bourdieus Umfeld und seinen theoretischen Konzepten hinweisen. Wesentlich erscheinen mir in diesem Zusammenhang Bourdieus Biographie innerhalb des französischen Bildungssystems, seine ethnologische Tätigkeit in Algerien zur Zeit des Ablösungsprozesses von der Kolonialmacht Frankreich und die Abhängigkeit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit von unterschiedlichen theoretischen Diskursen innerhalb des sozial- und geisteswissenschaftlichen Feldes. Zu diesem Zweck versuche ich Antworten auf die folgenden drei Fragen zu finden:

- Wer ist Pierre Bourdieu?
- Welches war die politische Situation während seiner Feldforschung in Algerien?
- Was ist zu verstehen unter Objektivismus und Subjektivismus, d. h. unter jenen wissenschaftlichen Ansätzen, welche die epistemologische Grundlage bilden für seine Theorie der Praxis?

Im zweiten Teil werden die einzelnen Kapitel des Buches „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft“ kurz aufgegriffen und die zentralen Aussagen herausgearbeitet. Dieses Vorgehen hat den Nachteil, dass zahlreiche Einzelheiten und Bourdieus differenzierte Formulierungsweise verloren gehen. Die kurzen Erläuterungen zu den einzelnen Kapiteln stellen für die Leserin oder den Leser eine Hilfe bei der Auseinandersetzung mit Bourdieus Theorie der Praxis dar.

Im dritten Teil werde ich Bourdieus praxeologischen Ansatz in einen breiteren wissenschaftstheoretischen und gesellschaftspolitischen Rahmen einordnen und der Frage

⁵ Zu der Schwierigkeit, Bourdieus Texte zu verstehen, äussert sich auch Schwingel (1995: 10). Im Buch „Rede und Antwort“ (Bourdieu 1992b: 70) begründet Bourdieu seinen Stil dahingehend, dass sich Komplexes nur auf komplexe Weise sagen lässt.

nachgehen, wo der Kulturbegriff in diesem theoretischen Ansatz zu verorten ist und welche Bedeutung ihm beizumessen ist.

Kursiv geschriebene Wörter verweisen auf ein Glossar, das sich im Anhang der Arbeit befindet. Es handelt sich dabei um zentrale Begriffe, die Bourdieu in dieser und in anderen Arbeiten verwendet. Da Bourdieus Gesamtwerk verschiedene zusammenhängende Theoriefragmente beinhaltet, kann dieses Glossar auch bei der Lektüre anderer Texte hilfreich sein.

In meinem Text verwende ich die weiblichen Formen dann, wenn kein direkter Bezug zu Bourdieus Buch besteht. Dort, wo sich der Text unmittelbar auf den „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft“ bezieht, verwende ich lediglich die männlichen Formen. Dieser Entscheid liegt darin begründet, dass Bourdieu seine Arbeiten in französischer Sprache verfasst hat und die Diskussion bezüglich den Verwendung weiblicher bzw. männlicher Formen im frankophonen Raum andere Ausprägungen hat.

1 Strukturierende Faktoren

Bourdieu wird nicht müde, uns in seiner Theorie der Praxis darauf aufmerksam zu machen, dass die von Agenten verfolgten Absichten in Wechselwirkung stehen mit ihren jeweiligen Lebensbedingungen. Er weist immer wieder darauf hin, dass die subjektive Alltagspraxis nur begrenzt variabel ist, weil die Individuen an bestimmte soziale *Felder* und die Regeln, die darin gelten, gebunden sind. Nicht ausgeschlossen davon ist seine eigene Praxis als Ethnologe und Soziologe. Wie ich einleitend erwähnt habe, werde ich drei Felder skizzieren, die einen starken Einfluss auf Bourdieus Werdegang und seine wissenschaftliche Praxis hatten.

1.1 Aspekte der Laufbahn von Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu ist heute einer der wichtigsten zeitgenössischen Soziologen, ein bedeutender französischer Intellektueller, dessen Ruf weit über die Landesgrenzen hinaus reicht. Seine Laufbahn ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass seine Karriere auf ziemlich ungewöhnliche Weise begann.

1930 kam Bourdieu in Denguin (Béarn) zur Welt. In der französischen Provinz wuchs er in einfachen Verhältnissen auf. „Für den Sohn eines Beamten aus der wirtschaftlich unterentwickelten Randzone von Béarn, der zu Beginn der 50er Jahre in Paris das Studium absolvierte, war weniger eine räumliche, sondern vor allem eine soziokulturelle Distanz zu überwinden und ein 'Aufstieg' von der 'Provinz' in die 'Hauptstadt' zu vollziehen. Es galt nicht nur, die kulturanthropologische Scheidelinie zu überwinden, die durch die späte Verstädterung Frankreichs und den Zentralismus entstanden war, sondern auch die in Frankreich besonders markant ausgeprägte Sozialschichtung, die noch immer in regelrechte 'Kulturkreise' abgeschottet bleibt“ (Schmeiser 1986: 167).

Nach der regulären Schulzeit und seinem Baccalauréat immatrikulierte sich Bourdieu an der Faculté des Lettres in Paris. Zugleich bereitete er sich auf die selektiven Aufnahmeprüfungen an der Ecole Normale Supérieure vor. 1954 erwarb Bourdieu die Agrégation in Philosophie. „Die Ausbildung im tertiären Sektor des französischen Erziehungssystems mit der Agrégation in Philosophie zu beenden, bedeutete [...], wie es in Frankreich heisst, durch die 'kleine Tür' statt durch die 'grosse' zu kommen. Denn jene Studenten, die überwiegend dem französischen Grossbürgertum entstammen, und die später die reellen Führungspositionen in Wirtschaft, Administration und Politik einnehmen werden, kombinieren die Immatrikulation an der medizinischen oder juristischen Fakultät mit einer Bewerbung an den entsprechenden Grandes Ecoles wie dem Institut d'Etudes Politiques Paris oder der Ecole Nationale d'Administration. Hingegen stellt eine Immatrikulation an der Faculté des Lettres und eine gleichzeitige Bewerbung an der Ecole Normale Supérieure eine Bildungsentscheidung dar, die ein schichtspezifisches Mobilitätsmaximum gewährt. Diese Entscheidung ist für die untere Oberschicht und das Kleinbürgertum typisch. Sie erschliesst hauptsächlich Berufslaufbahnen zum höheren Bildungswesen“ (Schmeiser 1986: 168).

Nach dem Studium nahm Bourdieu denn auch eine Stelle als Gymnasiallehrer am Lycée des Moulins an. Von 1958–1960 wurde er Assistent an der Faculté des Lettres in Algier, wo er sich für die Forschung qualifizierte. Aus dieser Zeit stammen auch seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten über die algerische Gesellschaft, die unter dem Einfluss der

Kolonialisierung einem starken exogenen Wandel ausgesetzt war.⁶ Anschliessend war Bourdieu bis 1964 als Assistent an der Faculté des Lettres in Lille tätig. Ab 1964 hatte er eine Professur für Kulturosoziologie an der Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales inne. 1968 wurde er Direktor des Centre de Sociologie Européenne in Paris. Die Berufung an das Collège de France in Paris erfolgte 1982 (Treibel 1993: 204). Damit hat Bourdieus Karriere, so ungewöhnlich sie für den Provinzstudenten begann, schliesslich eine brillante aber durchaus typische Wende genommen. Seine Berufung ans Collège de France kann als Zeichen für die gelungene Anpassung an das Pariser Intellektuellen-Milieu gewertet werden. Für Bourdieus Forschungsschwerpunkte spielen Erfahrungen, die er während seines eigenen, nicht immer geradlinigen Werdegangs machte, eine wichtige Rolle. Nennenswert sind hier vor allem die umfangreichen Untersuchungen, die Bourdieu seit den 60er Jahren zusammen mit Jean-Claude Passeron über das Bildungssystem und das Erziehungswesen in Frankreich durchführte⁷ und die ethnologischen Feldforschungen in Algerien, die seinen Blick schärften für soziale Phänomene innerhalb der französischen Gesellschaft. Die permanente Objektivierung, die Bourdieu am universitären Feld Frankreichs und an seiner eigenen Position als Soziologe vorgenommen hat und die in der selbstkritischen und selbstdistanzierenden Haltung gegenüber der Tätigkeit der Intellektuellen mündet, kann ebenfalls in diesem Zusammenhang gesehen werden.⁸ Stanley Hoffmann (1986: 48) meint dazu: „He has a penetrating view of the inside, that only an outsider can have when he becomes an insider.“

1.2 Feldforschung in Algerien

Bourdieu's wissenschaftlichen Arbeiten liegen jene Problemstellungen zugrunde, mit denen er bereits während seiner Feldforschung in Algerien konfrontiert war.⁹ Die algerische Gesellschaft, die zu jener Zeit unter dem Einfluss der Kolonialisierung stand, war geprägt durch einen rapiden, exogenen Modernisierungsprozess. Zwar hatte Frankreich, als Bourdieu 1968 seine Assistenzprofessur antrat, die algerischen Autonomieforderungen teilweise anerkannt; bereits vier Monate nach Inkrafttreten des französischen Rahmengesetzes kam es jedoch unter General Massu zum Militäraufstand, der in Frankreich eine Staatskrise auslöste. Die algerischen Unabhängigkeitsbestrebungen waren indes kein Aufstand gegen die westliche Hegemonie. „Bei näherer Betrachtung ergab sich vielmehr ein Bild einer Revolution, die schon von neuen, durch die Modernisierung entstandenen Klassendifferenzen reguliert wurde

⁶ Zu nennen sind hier vor allem „Sociologie en Algérie“ (1958) und „Travail et travailleurs en Algérie“ (1963b). Eine chronologische Aufstellung von Bourdieus Publikationen findet sich in Robbins (1991) und in Bourdieu und Wacquant (1996).

⁷ 1967 (dt. 1971) erschien ihr Buch „Die Illusion der Chancengleichheit“. Darin zeigen die Verfasser auf, dass ein sehr enger Zusammenhang zwischen der Verfügbarkeit von Bildung in der Primärsozialisation und dem Schulerfolg besteht. Das Bildungssystem wird als eine der entscheidendsten gesellschaftlichen Institutionen gesehen, die zur Reproduktion der herrschenden Ordnung beiträgt.

⁸ In den Augen Bourdieus ist die Selbstreflexion ein zentrales und unabdingbares Medium der Forschungspraxis. Dies wird im Buch „Reflexive Anthropologie“ (1996), welches er zusammen mit Loïc Wacquant geschrieben hat, besonders deutlich.

⁹ In „Fieldwork in Philosophie“ erzählt Bourdieu (1992b: 15–39) von seinem Werdegang und über seine Erfahrungen in Algerien.

und deren Ursprung nicht in einer Ablehnung sondern in den Ansätzen zu suchen war, das Wertesystem des kolonialen 'Mutterlandes' zu adaptieren“ (Schmeiser 1986: 16).

Bourdieu's Feldforschungen in Algerien fielen mit dem vollständigen Zusammenbruch der dortigen landwirtschaftlichen Subsistenzökonomie zusammen. Ein rasch fortschreitender Industrialisierungsprozess und das starke Aufkommen monetärer Tauschbeziehungen führten zu einer unvermittelten Verflechtung Algeriens in Weltmarktabhängigkeiten. Die französische Regierung veranlasste durch ein koloniales Dekret, dass bis anhin gemeinschaftliches Eigentum in Privateigentum umgewandelt wurde. Dadurch entstand ein riesiges unterbeschäftigtes Landproletariat, welches allmählich in die Städte und nach Frankreich abwanderte.

Das neue ökonomische System in Algerien war das Vermächtnis der französischen Kolonialmacht. Durch dieses aufoktroierte System wurde ein Strukturwandel eingeleitet, für den die Betroffenen noch keine adäquaten Verhaltensmöglichkeiten herausgebildet hatten. Zwischen den Verhaltensweisen, welche die neue ökonomische Realität forderte, und den Verhaltensweisen des ländlichen und städtischen Subproletariates wurde eine grosse Diskrepanz sichtbar.¹⁰ Bourdieu gelangte immer mehr zur Überzeugung, dass der durch äussere Einflüsse ausgelöste gesellschaftliche Wandel der algerischen Gesellschaft mit den Modellvorstellungen des strukturalen Marxismus nicht angemessen zu erfassen war. Verhaltensweisen waren nicht allein über die strukturellen Verhältnisse, die das Handeln der Einzelnen determinierten, zu erklären. Ebenso massgebend waren die Strukturen, welche die Agenten verinnerlicht hatten. Bourdieu war sich mit Weber darin einig, dass der „ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von den Fähigkeiten und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung [...] abhängig ist“ (Weber 1972: 37).¹¹

Seine Untersuchungen und die Beobachtungen, welche er im Feld machte, führten in der Folge zum Versuch, struktur- und handlungstheoretische Perspektiven zu verknüpfen und im Buch „Entwurf einer Theorie der Praxis“ eine mögliche Synthese aufzuzeigen (Schmeiser 1986: 170). Der Gegensatz dieser beiden Perspektiven kann als eine Variante des, die gesamten Sozialwissenschaften durchziehenden Gegensatzes von Objektivismus und Subjektivismus interpretiert werden. Die Auseinandersetzung mit objektiven und subjektiven Theorieansätzen zieht sich denn auch durch das ganze Buch hindurch. Für Bourdieu's Stil ist dabei charakteristisch, dass er an gängige sozialwissenschaftliche Diskussionen anknüpft, ohne diese genauer zu umreissen. Der nun folgende Abschnitt soll das wissenschaftliche *Feld* und die immanenten Diskurse, auf welche Bourdieu immer wieder rekurriert, darstellen, mit

¹⁰ Anders verhält es sich bei endogenem Wandel. Hier sind die Entwicklungsrhythmen zwischen den Verhaltensmustern der Agenten und dem Strukturwandel viel ausgeglichener. Auf die Diskrepanz zwischen den Verhaltensweisen, welche die neue ökonomische Realität forderte und den traditionellen Verhaltensweisen, geht Bourdieu in seinem „Entwurf einer Theorie der Praxis“ nur am Rande ein. Diesbezüglich am aufschlussreichsten ist der Anhang des Buches (1976: 378–388).

¹¹ Gemäss Schmeiser (1986: 180) formulierte Karl Marx (1880) aus problemgenetischer Sicht die *Struktur*, Max Weber (1986) die Entstehung des *Ethos* und Werner Sombart (1987) den *Habitus*. Bourdieu knüpft in seinen Algerienuntersuchungen an diese klassischen Problemstellungen an.

dem Ziel, die Anspielungen in Bourdieus Texten besser in einen wissenschaftlichen Gesamtzusammenhang einbetten zu können.

1.3 Objektivismus und Subjektivismus

Unter dem Begriff des *Subjektivismus* vereint Bourdieu sowohl den Ansatz der Phänomenologie von Alfred Schütz, die an die philosophische Phänomenologie von Edmund Husserl anknüpft, als auch die Ansätze der Ethnomethodologie von Harold Garfinkel und der interaktionistischen Soziologie von Erving Goffman, kurzum diejenigen Ansätze, welche bisweilen unter dem Sammelbegriff des „interpretativen Paradigmas“ zusammengefasst werden (Bourdieu 1976: 147). Im Buch „Entwurf einer Theorie der Praxis“ kritisiert er den handlungstheoretischen Ansatz von Alain Touraine¹² und den methodischen Individualismus von Raymond Boudon, welche er beide dem Subjektivismus zurechnet.¹³ Anhand von Jean-Paul Sartres voluntaristischer Philosophie der Freiheit kritisiert Bourdieu exemplarisch die subjektivistische Position. Während er dem subjektiven Erkenntnismodus positive Seiten abgewinnen kann, steht er den Existenzialisten jedoch von allem Anfang an kritisch gegenüber (Bourdieu 1976: 174).¹⁴

Husserls Phänomenologie, die das Denken von Schütz und anderen Vertretern des interpretativen Paradigmas stark beeinflusste, entwickelt eine transzendente Erkenntnislehre, eine Lehre, die von der geistigen Anschauung des Wesens der Gegenstände und nicht von der rationalen Erkenntnis ausgeht. Im Zentrum steht die alltägliche Wirklichkeit einzelner Subjekte und deren Repräsentation von dieser Wirklichkeit. Phänomenologische Theorien gründen damit in der Annahme, dass die Voraussetzungen des Denkens und Handelns durch subjektive Wissensvorräte bestimmt werden. Erst das subjektive Verständnis kann den Zugang zur Deutung und Erklärung des Handelns und Denkens der Menschen schaffen. Da Wissensvorräte gesellschaftlich bedingt sind, sind bereits die frühesten Erfahrungen massgebend für die subjektive Wahrnehmung sozialer Gegebenheiten. Obwohl niemals identisch, sind Wissensvorräte doch intersubjektiv, was die Agenten befähigt, miteinander zu interagieren (Mikl-Horke 1992: 125–131).

Die Phänomenologie ist die Lehre von den Erscheinungen, d. h. die Lehre der praktisch erlebten Handlungen und Interaktionen und den damit einher gehenden Repräsentationen. Sie ist die Lehre dessen, was der Erkenntnis direkt zugänglich ist. Der Phänomenologie geht es um die Primärerfahrungen sozialer Agenten im Sinne einer „praktischen Auffassung der sozialen Welt“ (Bourdieu 1976: 148). Über alltagspraktische Wahrnehmungen werden subjektiv konstruierte Erscheinungen als vollkommen natürlich wahrgenommen. Subjektive Ansätze konzentrieren sich auf die wissenschaftliche Beschreibung jener Alltagserfahrung.

¹² Vergleiche Bourdieu (1976: 177) und die entsprechende Anmerkung 58 (1976: 448).

¹³ Touraine und Boudon gehörten zumindest bis zu Bourdieus Berufung ans Collège de France zu seinen stärksten Konkurrenten innerhalb des französischen soziologischen Feldes. Nach der Lektüre des Kapitels „Doxa, Orthodoxie, Heterodoxie“ (Bourdieu 1976: 318) erscheint die Kritik an anderen französischen Sozial- und Geisteswissenschaftlern in einem neuen Licht. Die Auseinandersetzungen um bestimmte soziale Positionen innerhalb des intellektuellen Feldes werden deutlich.

¹⁴ Auf die drei Modi theoretischer Erkenntnis, den subjektiven, den objektiven und den praxeologischen, geht Bourdieu hauptsächlich im Kapitel „Struktur, Habitus, Praxis“ ein (1976: 146–164).

„Eine dem phänomenologischen Subjektivismus verpflichtete Soziologie braucht im Prinzip die (impliziten) Primärerfahrungen sozialer Agenten bloss explizit zu registrieren und zu systematisieren, um zu den von ihr erstrebten Erkenntnissen zu gelangen“ (Schwingel 1995: 39).

Bourdieu kritisiert den phänomenologischen Ansatz, in dessen Zentrum der Alltagsverstand der Agenten rückt, die über Handlungs- und Willensfreiheit verfügen. Handeln ist für ihn kein freier schöpferischer Akt. Eine Soziologie, welche die Selbstbestimmung der Anschauungen und die freie Wahl der Individuen voraussetzt, ist seines Erachtens nicht fähig, objektive Relationen wie Herrschaftsstrukturen und Reproduktionsmechanismen zu durchschauen.¹⁵ Einig ist er sich mit dem Subjektivismus, dass der *praktische Sinn*, d. h. das Alltagswissen der Handelnden, Ausgangspunkt einer jeden soziologischen Erkenntnis sein muss. Allerdings reicht dieses Wissen nicht aus für die soziologische Analyse. Sie muss darüber hinaus nach objektiven Strukturen suchen, die sich hinter dem Alltagswissen der Agenten verbergen. Der Soziologe darf nicht beim Sammeln von Meinungen, Selbstbildern und Erlebnissen stehen bleiben. Er muss die Faktoren, welche unterschiedliche Einschätzungen und Kategorisierungen erzeugen, heraus arbeiten. Die subjektive Analyse muss deshalb ergänzt werden durch die *Konstruktion des Objektes*. Erst dadurch kommen die sozialen Beziehungen, die in der subjektiven Realität der Agenten verdeckt bleiben, ans Licht. *Objektive Strukturen* sind nicht per se vorhanden, sie sind Ergebnis der soziokulturellen Praxis. Über die Praxis lässt sich erkennen, was den Handelnden als notwendig, nützlich oder unmöglich erscheint (Janning 1991: 19).

Mit seiner Kritik am *Objektivismus* zielt Bourdieu vor allem auf strukturelle Ansätze, denen es „um die Erfassung der objektiven, vom – wie Marx sagt – Bewusstsein und Wille des Einzelnen unabhängigen Beziehungen geht“ (Bourdieu 1992b: 50). Die objektive Erkenntnisweise realisiert sich für Bourdieu im Strukturalismus. Dieser ist in der Linguistik mit dem Namen von Ferdinand de Saussure und in der Anthropologie mit jenem von Claude Lévi-Strauss verbunden. Ebenfalls zu den objektiven Ansätzen zählt Bourdieu den in der amerikanischen Soziologie vorherrschenden Funktionalismus, mit dem er sich allerdings nur beiläufig auseinandersetzt.¹⁶ Das gemeinsame methodische Anliegen der Strukturalisten besteht „in der Analyse der jeweiligen Strukturzusammenhänge, die, ohne dass es den Subjekten bewusst wäre, den verschiedenen gesellschaftlichen (und psychischen) Phänomenbereichen wie Sprache, Verwandtschaftsbeziehungen, Ökonomie, Mythen, Kunst, psychischen Kognitionen u. a. m. zugrunde liegen“ (Schwingel 1995: 29).

¹⁵ In Anlehnung an Durkheim geht Bourdieu von der sozialen Strukturiertheit individueller Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen aus. Vergleiche hierzu Müller (1993: 243–244) und Schwingel (1995: 20–40). Durch die unkritische Reproduktion subjektiver Primärerfahrung reduziert sich die phänomenologisch subjektivistische Soziologie, sieht man von den herrschaftsstabilisierenden Effekten einmal ab, auf das, was Durkheim (1984) 'Spontansozilogie' genannt hat. Die Spontansozilogie kritisiert Bourdieu deshalb als wissenschaftlich unzureichend, weil sie nicht mit vorwissenschaftlichen Erkenntnissen und Begriffen – mit so genannten 'prénotions' – bricht und versucht, objektive Erkenntnisse zu erlangen.

¹⁶ Weitere Vertreter des Strukturalismus sind Wissenschaftler wie der Semiologe Roland Barthes, der Entwicklungspsychologe Jean Piaget, der Psychoanalytiker Jacques Lacan und der strukturelle Marxist und Philosoph Louis Althusser (Schwingel 1995: 29–41).

In den 60er Jahren wurde in Frankreich die dominante Stellung der Philosophie durch die strukturelle Anthropologie von Lévi-Strauss, dessen Werk vom Linguisten Roman Jakobson stark beeinflusst ist, in Frage gestellt. Da Lévi-Strauss für Bourdieus Kritik am Objektivismus besonders wichtig ist, sollen die Grundzüge von seiner Theorie hier kurz skizziert werden. Lévi-Strauss hat über die Beschäftigung mit der strukturalen Linguistik die de saussuresche Trennung von „Langue“ und „Parole“ in die Sozialwissenschaften eingeführt. Während die „Langue“ der generativen Grammatik der Sprache entspricht, versteht man unter „Parole“ den konkreten Sprechakt.¹⁷ Die strukturelle Linguistik interessiert sich für die Strukturen der „Langue“, die sich hinter dem konkreten Sprechakt, der „Parole“, verbergen. Analog dazu zeigt Lévi-Strauss auf, dass sich auch in der soziokulturellen Praxis Regelsysteme aufdecken lassen. Um jenen generativen Strukturen auf die Spur zu kommen, hat Lévi-Strauss unter anderem Mythen in „kleinste invariable Einheiten“ aufgelöst, die, den Morphemen einer Sprache entsprechend, nach bestimmten Regeln miteinander kombiniert werden müssen, um einen Sinn zu ergeben. Diese Regeln sind den Individuen, welche diese in ihrer kulturellen Praxis anwenden, ebensowenig bewusst, wie die Grammatik den Sprechenden einer Sprache. „Wahrscheinlich macht genau das und nichts anderes den strukturalistischen Ansatz aus; es ist die Suche nach dem Invarianten oder den invarianten Elementen unter den Verschiedenheiten an der Oberfläche“ (Lévi-Strauss 1989a: 284).

Lévi-Strauss versucht also, universelle kulturelle Strukturen einer Gesellschaft heraus zu arbeiten. Eines dieser universellen Regelwerke ist für ihn das Inzest-Tabu. Das Freilegen von Verwandtschaftsstrukturen innerhalb bestimmter Gesellschaftsformen führte die Strukturalisten zur Erkenntnis, dass Heirats- und Familienverbindungen und der damit verbundene Frauentausch mit kollektiven Interessen verbunden sind. Das Inzest-Tabu zwingt dazu, in eine andere Gruppe hinein zu heiraten, was wiederum ein System gegenseitiger Verpflichtungen unter den Familien einer Gruppe etabliert und letztlich dem sozialen Zusammenhalt fördert (Janning 1991: 13).¹⁸

Indem Lévi-Strauss Modelle objektiver, bzw. vom Willen und Bewusstsein der Agenten unabhängiger Relationen konstruiert, geht er über die Analyse der Alltagserfahrung hinaus. Diese objektive Erkenntnisweise „erstellt die [...] objektiven Beziehungen, welche die verschiedenen Praxisformen und deren Repräsentation, d. h. die praktische und stillschweigende Erfahrung der vertrauten Welt, strukturiert – freilich um den Preis des Bruchs¹⁹ mit dieser primären Erfahrung, folglich mit den stillschweigend übernommenen

¹⁷ Bourdieus Erklärungen des Ehrverhaltens der Menschen aus der Kabylei (1976: 11–48) stellt einen Versuch dar, analog zur Unterscheidung von 'Langue' und 'Parole', wie sie in der strukturalen Linguistik üblich ist, eine Unterscheidung von 'Handlung' und 'Verhalten' vorzunehmen und auf den ersten Blick heterogene Formen des Verhaltens auf eine Handlungsgrammatik zurückzuführen. Einen ähnlichen Versuch zur Erklärung von Dispositionen (Habitus) als Handlungsgrammatik mit generativem Charakter, wie er sie in der „Grammatik der Ehre“ vornahm, findet sich später in Bourdieus Werk nicht mehr. Das Kapitel „Das Haus oder die verkehrte Welt“ ist eine weitere typisch strukturalistische Analyse (1976: 48–66). Generativität wird in späteren Werken zwar behauptet, jedoch nicht mehr nachgewiesen.

¹⁸ Bourdieu greift im „Entwurf einer Theorie der Praxis“ v. a. auf Lévi-Strauss zurück, um sich mit Modellen der Verwandtschaft und des Gabentausches auseinander zu setzen. Lévi-Strauss hat sich darüber hinaus auch mit Modellen der Begriffsbildung und mit der Mythenanalyse beschäftigt.

¹⁹ In Anlehnung an Gaston Bachelard verwendet Bourdieu zuweilen den Begriff des epistemologischen Bruchs.

Voraussetzungen, die der sozialen Welt ihren evidenten und natürlichen Charakter verleihen“ (Bourdieu 1976: 147).²⁰ Darüber hinaus nehmen Strukturalisten zum Gegenstand der Erkenntnis eine etische, also eine distanzierte, objektivierende Haltung ein. „Objektivistisch nun, im Unterschied zu objektiv wird die soziologische Analyse dann, wenn der notwendige Bruch mit den Präkonstruktionen verabsolutiert und der dem Subjektivismus entgegengesetzte Fehler begangen wird, die Primärerfahrung der Subjekte [...] zu ignorieren [...]“ (Schwingel 1995: 43). Oder anders gesagt dann, wenn Handeln zur mechanischen Ausführung einer Partitur oder Anwendung eines Planes wird.

Bourdieu's Kritik am Objektivismus beginnt dort, wo konstruierte wissenschaftliche Modelle auf soziale Gruppen projiziert werden. Entgegen strukturalistischer Erkenntnisse gelangte Bourdieu während seiner Feldforschung in der Kabylei zur Einsicht, dass beispielsweise das Heiratsverhalten nicht als blosses Befolgen impliziter Regeln und Strukturen gesehen werden kann. Informanten machen offizielle, ehrerhaltende Interessen geltend und verschweigen andere mögliche Gründe. Bourdieu zufolge besteht also eine Diskrepanz zwischen objektiven Strukturen und den offiziell dargestellten Motiven der entsprechenden Verhaltensweisen. Er weist darauf hin, dass dieser Widerspruch aufgelöst werden kann, indem Untersuchungen von Alltagshandlungen ausgehen. Erst in der Praxis selbst geben sich Strukturen zu erkennen. Trotz seiner Kritik am Strukturalismus bleibt dieser für Bourdieu ein wichtiges Instrument für die Sozialforschung (Treibel 1993: 207).²¹

Neben den eben beschriebenen epistemologischen Schwächen des Subjektivismus und des Objektivismus kritisiert Bourdieu, dass beide Ansätze die Frage nach der Möglichkeit der eigenen Erkenntnis ausklammern. Durch das Versäumnis, den Einfluss des Feldes der wissenschaftlichen Produktion in Betracht zu ziehen, ignorieren sie die Grenzen der Reichweite ihrer Geltungsansprüche. „Diese unkritische Haltung nährt zwei komplementäre Illusionen: die subjektivistische 'Illusion der unmittelbaren Erkenntnis' und die objektivistische 'Illusion absoluten Wissens“ (Schwingel 1995: 45).

In Bourdieu's Kritik erscheinen subjektive und objektive Ansätze als grundsätzlich entgegengesetzte erkenntnistheoretische Haltungen. Auf der Ebene konkreter Autoren und Theorien ist die pauschale Zuordnung jedoch nicht immer so problemlos und eindeutig möglich, wie Bourdieu dies bisweilen darstellt. Für die Formulierung seines praxeologischen Ansatzes spitzt er jedoch die beiden antagonistischen Positionen teilweise so pointiert zu, dass die Urheber ihre eigene Schöpfung kaum wiedererkennen würden (Müller 1993: 243). Auch Schwingel weist darauf hin, dass sowohl der Strukturalismus von Lévi-Strauss, „vor allem dann, wenn man dessen spätere (Re)-Interpretationen seines Frühwerks in Rechnung stellt“ als auch die existenzialistischen Arbeiten von Sartre moderatere Positionen enthalten (1995: 167).

²⁰ Indem der Strukturalismus anstrebt, objektive Erkenntnisse zu erlangen, entspricht er dem methodologischen Grundsatz von Durkheim, soziale Tatsachen als Dinge zu behandeln (Schwingel 1995: 42).

²¹ Objektive Strukturen sind für Bourdieu empirische Größen wie Preiskurven, Chancen des Zugangs zu höheren Bildungsinstitutionen, Gesetze des Heiratsmarktes, Häufigkeit von Museumsbesuchen, Scheidungsraten und andere messbare Phänomene (Bourdieu 1976: 149). Der Begriff unterscheidet sich demnach von demjenigen des Strukturalismus eines Claude Lévi-Strauss, für welchen objektive Strukturen kognitive Muster darstellen.

Diese Einschränkungen ändern jedoch nichts an der Tatsache, dass zumindest auf der metatheoretischen Ebene eine klare Differenz zwischen Objektivismus und Subjektivismus bestehen bleibt. In seinem praxeologischen Ansatz versucht Bourdieu zwischen den Erkenntnisweisen von Subjektivismus und Objektivismus zu vermitteln und deren epistemologische Errungenschaften zu nutzen. Die von ihm angestrebte Sozialwissenschaft „muss in eine Analyse des Prozesses münden, über den die Objektivität in der subjektiven Erfahrung und durch diese verankert ist“ (Bourdieu 1992a: 57). Bourdieu versucht, die traditionelle Aufspaltung in Mikro- und Makrotheorien zu überwinden, indem er auf die enge Verbindung von objektiven Strukturen und subjektiven Orientierungen verweist.

2 Entwurf einer Theorie der Praxis

Das Buch, welches den Impuls zu der vorliegenden Arbeit gab, ist formal in zwei Teile gegliedert. Dem ersten Teil liegen Aufzeichnungen aus den Feldforschungen zwischen 1960 und 1970 zugrunde. Es werden drei eigenständige ethnologische Studien zum traditionellen Leben in den Kabylen Algeriens behandelt. Bourdieu lehnt sich dabei vorwiegend an den Strukturalismus an, obwohl sich bereits Vorbehalte gegenüber diesem Ansatz ausmachen lassen. Anhand seiner Felderfahrungen entwickelt er die Grundzüge der zentralen Konzepte seiner Theorie. Begriffe wie *Ethos*, *Habitus*, *Feld*, *Strategie*, *Einsatz*, *symbolisches Kapital*, *praktischer Sinn*, *Homologie*, *opus operatum* und *modus operandi* werden bereits angesprochen. Erst im Verlaufe des Buches wird allmählich ersichtlich, was diese Konzepte beinhalten und wie sie sich zu einer Theorie der Praxis zusammenfügen lassen.

Im zweiten Teil, der 1972 geschrieben wurde, werden Konzepte wie *Doxa*, *Hexis*, *Orthodoxie* und *Heterodoxie* eingeführt und zusammen mit Begriffen, die im ersten Teil aufgegriffen wurden, über die verschiedenen Kapitel hinweg sukzessive entwickelt. Auf seinen Feldforschungen in der Kabylei aufbauend, vertieft Bourdieu struktur- und handlungstheoretische Perspektiven, wägt deren Vor- und Nachteile ab und zeigt mit der Habitus-theorie eine mögliche Synthese auf (Schmeiser 1986: 170). In den nun folgenden Ausführungen möchte ich kurz auf die einzelnen Kapitel des Buches eingehen.

2.1 Ehre und Ehrgefühl

Den Text für das erste Kapitel schrieb Bourdieu im Januar 1960. Darin wird der Einfluss der strukturalen Methode auf Bourdieus Schaffen deutlich. Bourdieu, der sich heute als Vertreter des „genetischen Strukturalismus“ (Schwingel 1993: 14) versteht, unternimmt in diesem Kapitel den Versuch, heterogene, mannigfaltige Formen des Verhaltens auf eine generative Handlungsgrammatik zurückzuführen. Obwohl er von strukturierten Dispositionen ausgeht, welche in der Praxis Verhalten generieren, sieht er die Beziehung von Kultur und Verhalten, die er analog zu der Beziehung von „Langue“ und „Parole“ begreift, nicht als handlungsdeterminierend. Verhalten wird nicht allein durch strukturierte Dispositionen bestimmt, sondern ist zudem abhängig von der objektiven Situation (Müller 1993: 247). Gleich zu Beginn des Kapitels kritisiert Bourdieu mechanistische Handlungstheorien, welche von der Annahme ausgehen, dass Handeln durch eine regelhafte Verhaltensgrammatik determiniert wird. Seines Erachtens verfügen Handelnde, dank generative Handlungsschemata, über die Fähigkeit, Strategien zu entwickeln, um sich in einer gegebenen Situation angemessen zu verhalten. Wird in einem kabyllischen Dorf beispielsweise ein Mann herausgefordert, erwarten die anderen von ihm, dass er sich dieser Herausforderung stellt und seine Ehre, die auf dem Spiel steht, verteidigt. Gewisse Verhaltensweisen werden von den Mitgliedern der Gruppe klar als richtig, andere als falsch eingestuft. Den Handelnden stehen im Spiel um Ehre verschiedene Verhaltensstrategien offen, welche durch ein System von dauerhaften Dispositionen generiert werden. Im täglichen Leben eignen sich Agenten diese Dispositionen an, ohne sich dessen bewusst zu sein. Es erstaunt daher nicht, dass in den Beispielen, die Bourdieu nennt, jene Agenten unangemessene Verhaltensstrategien wählten,

die einen Grossteil ihres Lebens ausserhalb des Dorfes verbrachten und deren Dispositionen deshalb nicht an die dort vorherrschenden Anforderungen angepasst waren.

Für Bourdieu ist das Spiel um Ehre ein Tauschmechanismus unter anderen.

Tauschmechanismen können nicht verstanden werden, wenn Handlungen, die abhängig sind von Raum und Zeit, in synchrone Modelle gefasst werden.²² Der Herausgeforderte hat die Wahl, den Austausch weiterzuführen, oder abzubrechen. Bricht er ab, so erscheint die Herausforderung als aggressives Verhalten. Wählt er den Austausch, so ist seine Entscheidung identisch mit der ursprünglichen Entscheidung seines Gegenübers; er ist bereit, das Spiel mitzuspielen. Der Herausgeforderte (wie auch der Beschenkte) werden nun „in den Mechanismus des Austausches hineingezogen“ (Bourdieu 1976: 22). Erst die Wahl eines geeigneten Zeitpunktes und einer bestimmten Strategie der Erwiderung, geben der Herausforderung ihren spezifischen Charakter und prägen den weiteren Verlauf. Zeitpunkt und Strategie werden ihrerseits beeinflusst vom Druck der Gruppe.

Die Agenten spielen dabei gleichzeitig auf zwei Ebenen. Einerseits auf der Ebene des Interesses, welches uneingestanden bleibt, und andererseits auf einer symbolischen Ebene, die offen proklamiert wird.²³ Ein Ehrenmann, der diese oder jene Strategie wählt, gesteht sich und anderen nicht ein, dass er bestimmte Interessen verfolgt. Er ist davon überzeugt, durch das gewählte Verhalten seinem Idealbild würdig zu sein. Auch wenn er jeder Wahl retrospektiv eine Erklärung geben kann, bedeutet dies nicht, dass Verhaltensformen voraussehbar sind. Obwohl im ersten Teil des Kapitels Schwachstellen des Objektivismus dargelegt werden, leitet Bourdieu seinen Text in die strukturelle Analyse binärer Oppositionen über, indem er feststellt, dass das gesamte Vorstellungs- und Wertsystem auf der zugleich komplementären und antagonistischen „Polarität der Geschlechter“ (Bourdieu 1976: 35) basiert.²⁴ Ehrgefühl und Ehre, Symbole männlicher Reizbarkeit und weiblicher Passivität, sind in die Zweiteilung der kabyllischen Symbolwelt eingebettet. Die strukturelle Analyse ist notwendig, denn sie lässt erkennen, dass die Ehrmoral Teil des mythisch-rituellen Gesamtgefüges ist. Allerdings werden mythisch-rituelle Systeme nicht gedacht sondern 'praktiziert'. Die Grammatik der Ehre gibt Handlungen Form, ohne dass es nötig wäre, deren Strukturen jemals zu formulieren. Sie ist Teil jener moralischen Dispositionen, die Bourdieu im Begriff *Ethos* fasst. Diese Strukturen geben den Agenten zu erkennen, welche Verhaltensweisen „richtig“ und „vernünftig“ sind.

Die Beispiele am Anfang des Kapitels zeigen, dass die Fähigkeit zur Wahl einer angemessenen Verhaltensstrategie nicht vererbt ist. Agenten eignen sich entsprechende Dispositionen im Verlaufe ihres Lebens an, ohne dass diese explizit erlernt werden müssten. Verhaltensformen sind jedoch nicht nur abhängig von subjektiven Dispositionen, sondern auch von objektiven Bedingungen. Damit verweist Bourdieu auf die materialistische Grundannahme innerhalb der Soziologie, die davon ausgeht, dass jede soziale Praxis

²² Diese Kritik am Objektivismus vertieft Bourdieu in Teil II; Kapitel 3 (1976: 228–318). In meiner Arbeit werde ich dies in Kapitel 2.3 ausführlicher darstellen.

²³ Das gleiche Phänomen findet Bourdieu bei den Heiratsstrategien wieder (siehe auch S. 18 der vorliegenden Arbeit).

²⁴ Auf diesen Punkt wird Bourdieu ausführlicher in Teil I; Kapitel 3 (1976: 66–137) zurückkommen.

spezifischen Bedingungen unterliegt, die den Agenten nur in den seltensten Fällen bewusst sind. Dieser sozialen Bedingtheit muss ebenso Rechnung getragen werden wie den subjektiven Faktoren des *Ethos*, die, wie gesagt, auf mehreren Ebenen gleichzeitig zum Tragen kommen.²⁵

2.2 Das Haus oder die verkehrte Welt

„Das Haus oder die verkehrte Welt“ stellt eine Hommage von Pierre Bourdieu an Claude Lévi-Strauss dar. Der bereits 1963 verfasste Text wurde erst 1970 in der Festschrift von Jean Pouillon und Pierre Marandea (1970: 739–758) zum 60. Geburtstag von Lévi-Strauss publiziert und erschien schliesslich auch im Buch „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft“. Der Einfluss des wohl bekanntesten strukturalistischen Anthropologen auf das frühe Werk von Bourdieu wird in diesem Text besonders deutlich. Gleichzeitig stellt dieser Artikel Bourdieus letzte Arbeit als unbefangener Strukturalist dar (Bourdieu 1987b: 23).

Bourdieu beschreibt zu Beginn des Kapitels den Prototyp eines kabyliischen Hauses und die Plazierung der Gegenstände, die sich darin befinden. Darauf folgt eine typische strukturalistische Interpretation. Alle Gegenstände werden zueinander in Beziehung gesetzt und durch ihre Gegensätzlichkeit charakterisiert. Bourdieu arbeitet grundlegende binäre Oppositionen heraus und betont, dass funktionalistische Erklärungsweisen nicht ausreichen, will man die Strukturen verstehen, die dieses System hervorgebracht hat. Alle Objekte des Hauses sind Teil dieses Symbolsystems. Der Webstuhl beispielsweise ist Symbol des männlichen Schutzes und wird in dieser Eigenschaft in vielen Riten verwendet. „Die Funktion magischen Schutzes, die dem Webstuhl zukommt, wird deutlich, wenn man weiss, [...] dass man das junge Mädchen, um seine Jungfräulichkeit zu schützen, durch die Kettfäden des Webstuhles schlüpfen lässt [...]“ (Bourdieu 1976: 51). Das Haus ist in einen dunklen und in einen hellen, in einen unteren und in einen oberen, in einen feuchten und einen trockenen Teil aufgeteilt. *Homolog* verhält sich der Raum des Hauses als privater weiblicher Raum zum Raum der Männerversammlung, der das öffentliche Leben symbolisiert. Bourdieus Analysen führen zum Schluss, dass der Raum des kabyliischen Hauses „nach einem Gefüge homologer Gegensätze aufgebaut [ist]: Feuer : Wasser :: gekocht : roh :: oben : unten :: Licht : Schatten :: Tag : Nacht :: männlich : weiblich :: Ehrgefühl : Ehre :: befruchtend : zur Befruchtung bereit :: Kultur : Natur“ (Bourdieu 1976: 51). Als Mikrokosmos ist das Haus nach denselben Gegensätzen aufgebaut, die für das ganze Universum gelten.

Bourdieu weist darauf hin, dass es „zugleich richtig und falsch [ist], wenn man sagt, dass die Aussenwelt zu dem Haus den gleichen Gegensatz bildet wie männlich zu weiblich, Tag zu Nacht, Feuer zu Wasser usw., da [sich] das zweite Glied dieser Gegensatzpaare jedesmal in sich selbst und sein Gegenteil aufteilt“ (1976: 55). Das heisst, dass die beiden Teile des Hauses und damit auch alle Gegenstände, die sich darin befinden, auf zwei Ebenen eingestuft werden können. Einerseits als männlich oder weiblich, sofern das Bezugssystem das Haus ist,

²⁵ Auf die Dialektik von subjektiven und objektiven Strukturen geht Bourdieu ausführlich in Teil II; Kapitel 1 (1976: 48–66) ein. Vergleiche hierzu Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit.

andererseits als weiblich, sofern das Haus als Teil der Welt gesehen wird. Für andere Systeme des mythisch-rituellen Systems gilt dasselbe. Der Tagesablauf beispielsweise zerfällt in Tag und Nacht, und dieses Gegensatzpaar seinerseits unterteilt sich wieder in sich selbst. Der Tag, der in einem Gegensatz zur Nacht steht, zerfällt in einen 'Tages-Tages'-Teil (den Morgen) und in einen 'Tages-Nacht'-Teil (den Abend); ebenso zerfällt der Jahresablauf in eine Trocken- und eine Regenzeit, wobei die Trockenzeit in einen 'Trocken-Trocken'-Teil und in einen 'Trocken-Regen'-Teil zerfällt.

Die augenfälligsten Gegensätze, wie beispielsweise männlich : weiblich, verdecken leicht den Gegensatz männlich : [weiblich-männlich : weiblich-weiblich]. Die Gegensatzpaare transformieren sich je nach Bezugssystem. Bourdieu ist der Überzeugung, dass das Teilungsprinzip $a : b :: b_1 : b_2$ „eines der einfachsten und zugleich machtvollsten [ist,] dem sich ein mythisch-rituelles System bedienen kann, da es nicht entgegengesetzen kann, ohne gleichzeitig zu einen, wobei [es] in eine einzige Ordnung eine unbegrenzte Anzahl bekannter Grössen zu integrieren im Stande ist, und zwar durch eine einfache, unendlich wiederholbare Anwendung des gleichen Teilungsprinzipes“ (1976: 56). Das mythische System des Hauses als Miniaturbild des Topokosmos, der Welt als geordnetes Ganzes, in der alle Gebilde geometrisch im Raum angeordnet sind, tritt in der Praxis durch verschiedene Typen von Riten in Erscheinung. Wie der innere Raum des Hauses und die darin enthaltenen Gegenstände, hat auch der äussere Raum des Hauses eine spezifische Ausrichtung. Der äussere Raum ist dem inneren Raum entgegengesetzt angeordnet. Es scheint, als wäre die Schwelle des Hauses eine Spiegelachse, ein Ort, wo sich die Welt ins Gegenteil verkehrt. Das Haus, dessen Ausrichtung von Männern bestimmt wird, „ist ein Reich innerhalb eines Reiches, bleibt jedoch immer untergeordnet, denn mag es auch alle Eigenschaften und alle Beziehungen aufweisen, [...], es ist und bleibt eine 'verkehrte Welt' [...]“ (Bourdieu 1976: 65), obwohl die Individuen die Strukturierung und Ausrichtung des Raumes nicht bewusst beabsichtigen und erfassen.

2.3 Die Verwandtschaft als Vorstellung und Wille

Das dritte Kapitel des Buchs „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft“ ist nicht genau datiert. Doch vermittelt Bourdieu in einer Fussnote den Eindruck, dass diese Abhandlung jüngerer Datums ist, obwohl auch sie auf seiner Forschungsarbeit zwischen 1960 bis 1970 gründet. Der Inhalt des Textes, eine Art Synthese vielfältiger Forschungserfahrungen, verstärkt diese Vermutung. Wo in den beiden ersten Studien der Einfluss des Strukturalismus sehr klar erkennbar ist, macht das Kapitel „Die Verwandtschaft als Vorstellung und Wille“ deutlich, dass Genealogien und Heiratspräferenzen, wie Lévi-Strauss sie zur Erklärung sozialer Phänomene heranzieht, einen unangemessenen Ausgangspunkt für einen praxeologischen Ansatz darstellen. Statische Modelle verstellen bei der Analyse den Blick für die Faktoren, die zu der einen oder anderen Heiratsstrategie führen. Damit stellt Bourdieu zwei Schlüsselbegriffe des Strukturalismus, nämlich den der „genealogisch definierten Gruppe“ und den der „Regeln“, welche Verhaltensweisen bestimmen, in Frage (Robbins 1991: 81).

Die Ethnologie muss sich, so Bourdieu, klar sein, dass eine Diskrepanz besteht zwischen den Verwandtschaftspraktiken, welche die Befragten postulieren und jenen, die in der Praxis

vollzogen werden. Weder strukturalistische Ansätze, welche soziale Repräsentationen als Modelle der gesellschaftlichen Realität betrachten, noch funktionalistische Ansätze, welche ökonomische und politische Argumente der Befragten geltend machen, tragen diesem Umstand Rechnung. Die explizite Frage des Ethnologen nach Verwandtschaftsbeziehungen und Heiratspräferenzen erfordert eine offizielle Begründung, und diese ist in patriarchalischen Strukturen Männern vorbehalten.²⁶ Die offiziellen Stellungnahmen werden von Ethnologen in Stammbäumen festgehalten. Ein Stammbaum, d. h. ein räumliches Schema, das in der Praxis erst durch mehrere Generationen hindurch Gestalt erhält, erlaubt es gleichzeitig verschiedene Verwandtschaftsbeziehungen abzulesen.

Bourdieu kritisiert, dass Stammbäume soziale Beziehungen ohne Geschichte darstellen. Die Gebrauchsverwandtschaft hingegen erhält ihre Definition erst durch die Geschichte, deren Produkt sie ist. Die offizielle Verwandtschaft, d. h. die Verwandtschaft, die dem Ethnologen auf seine Frage hin geschildert wird, unterscheidet sich von der usuellen Verwandtschaft. Erstere ist „ein unveränderliches Ganzes [...]“; die Grenzen und Definitionen der Gebrauchsverwandtschaft hingegen sind ebenso zahlreich und wechselnd, wie die Personen, die sie gebrauchen und die Anlässe, bei denen sie gebraucht werden“ (Bourdieu 1976: 75).²⁷ Gebrauchsgruppen existieren nur durch und für besondere Funktionen, für die sie mobilisiert werden „und wenn sie danach noch weiterbestehen, so nur deshalb, weil sie eben durch ihre Benutzung und ihre Pflege [...] in Gang gehalten werden und weil sie auf Dispositionen (*Habitus* A. d. A.) und Interessen beruhen [...]“ (Bourdieu 1976: 77).²⁸ Der praxeologische Ansatz versucht der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis dadurch Rechnung zu tragen, dass er das Prinzip der Produktion von Verwandtschaftsbeziehungen ins Zentrum der Analyse rückt. Nicht das *opus operatum*, der strukturierte Stammbaum, sondern der *modus operandi*, die Voraussetzungen, welche logische Genealogien erst hervorbringen, tritt dabei in den Vordergrund.²⁹

²⁶ Es handelt sich hier um eine epistemologische Kritik, die in den späten 60er Jahren in Zusammenhang mit der Genderdiskussion geübt wurde. Frauen können ihre Interessen höchstens im offiziellen – d. h. im halböffentlichen – Bereich vertreten. „Sogar wenn die Frauen die tatsächliche Macht besitzen, was zumindest in Heiratsangelegenheiten der Fall ist, können sie diese nur dann voll ausüben, wenn sie den Männern den Schein der Macht, ihre offiziellen Zeichen überlassen und sich mit der offiziellen Macht [...] begnügen, einer beherrschten Macht also, die sich von der offiziellen Macht unterscheidet“ (Bourdieu 1976: 91).

²⁷ Diese Unterscheidung wird auch deutlich, wenn es um Verwandtschaftstaxonomien geht. Soziale Einheiten sind in der Praxis nicht systematisch ineinander gefügt. Die Grenzen der Verwandtschaftsgruppen sind unscharf und unterscheiden sich in verschiedenen Situationen. Bourdieu verweist damit auf die praktische Funktion von Taxonomien (hierzu 1976: 245–246). In Teil II: Kapitel 3 (1976: 228–318) vertieft er den Gegensatz zwischen praktischer Logik und logischer Praxis.

²⁸ Auch die gesellschaftliche Identität der Mitglieder einer Gruppe ist in der Praxis abhängig von den Funktionen, die durch sie erfüllt werden sollen. Deshalb ist es möglich, dass sich jemand in einer bestimmten Situation einmal als Romand, ein andermal als Schweizer oder als Genfer fühlt.

²⁹ Bourdieus Relation zwischen der Verwandtschaft und dem geometrischen Raum illustriert diesen Sachverhalt sehr gut: die offizielle Verwandtschaft verhält sich zur usuellen Verwandtschaft, wie die Landkarte als imaginäre Darstellung aller theoretisch möglichen Strassen und Wegstrecken zum Netz der tatsächlich instand gehaltenen, begangenen, gebahnten und darum leicht einzuschlagenden Wege (Bourdieu 1976: 82).

Bourdieu kritisiert objektivistische Theorien, die Eheschliessungen als mechanische Befolgung von Regeln „elementarer Strukturen der Verwandtschaft“³⁰ sehen. Während seiner Feldforschungen beobachtete er, dass selbst strenge, ritualistisch wohlumgrenzte Regeln wie Heirats- und Tauschvorschriften, einen strategischen Spielraum³¹ lassen. Bourdieus empirische Daten zeigten deutlich, dass Regelsysteme nicht zu einer determinierten sozialen Praxis führen. Symbolischen Regeln haftet vielmehr ein Moment der Unbestimmtheit an, dessen Interpretationsspielraum von den Agenten genutzt werden kann, um Ehre und Prestige zu gewinnen (Müller 1993: 248). Die soziale Praxis erschöpft sich nicht in der mechanischen Anwendung eines Regelcodes, sondern wird von materiellen und symbolischen Interessen bestimmt. In der Praxis werden Regeln nur dann eingehalten, wenn der Agent mehr Interesse hat, sie zu befolgen, als sie ausser Acht zu lassen. Diesen Sachverhalt illustriert Bourdieu mit einer Vielzahl von Beispielen aus der Praxis.³²

Die Heiratspraxis ist doppeldeutig. Sich und den anderen werden die eigenen ehrenhaften Beweggründe offenbart, die geeignet scheinen, um offiziell dargestellt zu werden. Bei den Kabylen geschieht das immer Mittels der genealogischen Darstellung. Dadurch werden eigennützige, unehrenhafte, ökonomisch-politische Beweggründe verschleiert. Die offizielle Begründung drängt sich besonders in offiziellen Situationen auf, in welchen die Ehre auf dem Spiel steht. Die praxeologische Herangehensweise, welche sich mit dieser Doppeldeutigkeit auseinandersetzt, geht neben genealogischen Repräsentationen auch auf die Geschichte der materiellen und symbolischen Tauschbeziehungen ein. Dadurch läuft sie nicht Gefahr, willkürliche und abstrakte Einheiten zu bilden, die zwar logisch sind, in der Praxis jedoch wenig Relevanz haben.

Einerseits fliessen in die offizielle Deutung der Praxis die Kategorien des mythischen Denkens ein: die patrilineare Parallelcousine steht als kultivierte, „geradegerichtete“ Frau, währenddessen die matrilineare Parallelcousine als „krumme“ unheilbringende und unreine Frau gilt. Andererseits gibt es eine Vielzahl politischer Gründe, die das Verhalten beeinflussen: die patrilineare Parallelcousine befindet sich beispielsweise gegenüber der Mutter ihres Gatten in einer stärkeren Position als die matrilineare Parallelcousine. Die Stellung der Mutter wird gestärkt, wenn es ihr gelingt, ihren Sohn mit der Tochter eines ihrer Geschwister zu verheiraten.

Neben den gewöhnlichen Heiraten, bei welchen die Frauen meist eine wichtige Rolle spielen, und den Heiraten mit der patrilinearen Parallelcousine, gibt es noch die aussergewöhnlichen Heiraten. Diese werden eindeutig aus politischen Interessen geschlossen. Sie haben die

³⁰ Diese Kritik richtet sich direkt an Claude Lévi-Strauss und dessen Darstellungen im Buch „Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft“ (1981).

³¹ Diesen strategischen Spielraum bezeichnet Bourdieu als „List der Regel“: „Das bedeutet, dass die am unmittelbaren Gewinn der Praxis ausgerichteten Strategien – so das durch eine Heirat erworbene Prestige – fast durchweg von Strategien zweiter Ordnung überlagert werden, die darauf aus sind, die Anforderungen der offiziellen Regeln dem Anschein nach zu erfüllen, um auf diese Weise die Befriedigung des wohlverstandenen Interesses und den Gewinn aus dem untadeligen Verhalten zu scheffeln“ (1976: 217).

³² In Vorwort zum Buch „Sozialer Sinn“ berichtet Bourdieu darüber, wie er aufgrund von statistischem Material feststellte, dass die angeblich vorherrschende patrilineare Parallelcousinenheirat nur in seltenen Fällen vorkam. Dies veranlasste ihn, sich mit dem Begriff der Regel auseinanderzusetzen (Bourdieu 1987b: 7–47).

Funktion, den Zusammenhalt entfernter Gruppen zu stärken. Eine solche Heirat erfordert allerdings viel ökonomisches *Kapital*, da umfangreiche Gruppen mobilisiert werden müssen. Dafür erhält die Gruppe die Möglichkeit, ihr symbolisches Kapital zur Schau zu stellen und zu vermehren, denn eine Heirat mit einem Fremden, der in der Ferne wohnt, zeugt von der Austrahlungskraft der Gruppe und verschafft deshalb Prestige. Von diesen Heiraten erzählt man denn auch gerne bei offiziellen Anlässen.³³ Die Hochzeitsfeier ist bei solchen aussergewöhnlichen Heiraten ein stereotypes Ritual und erinnert an das „Abspielen einer Partitur“.³⁴

Heiraten sind die wichtigsten Gelegenheiten, um symbolisches Kapital, das durch einen starken Familienzusammenhalt und durch ein weitreichendes Bündnisnetz erworben wurde, zu vermehren oder zu vermindern. Persönliche Interessen der einzelnen Familienmitglieder decken sich dabei nicht immer mit den kollektiven Interessen der Linie. Den Ausschlag gibt der, der über die Macht verfügt, seine Weltsicht als die legitime durchzusetzen. Neben der biologischen Reproduktion und der Produktion notwendiger Güter für das Überleben haben Heiratsstrategien immer auch die damit verbundene Reproduktion der gesellschaftlichen Strukturen zum Ziel.

2.4 Struktur, Habitus, Praxis

In diesem Kapitel geht es Bourdieu darum, die praxeologische Theorie der Praxis³⁵ und das Habituskonzept, welches eine lange philosophische und soziologische Tradition hat, darzustellen.³⁶ Im Zuge seiner Darstellung grenzt er sich sowohl von subjektivistischen als auch von objektivistischen Ansätzen ab. Grundsätzlich will er jedoch deren Erkenntnisse nicht annullieren, sondern sie integrieren und überschreiten (Bourdieu 1976: 148). Bourdieu übt Kritik am *Feld* der Sozialwissenschaften, welches weitgehend versäumt, eine selbstreflexive soziologische Analyse vorzunehmen. Wie andere Felder ist auch das intellektuelle Feld von bestimmten Interessen geprägt. Dieses Feld, als spezifischer Raum mit spezifischen objektiven Strukturen, beeinflusst die Handlungen der Intellektuellen, welche häufig im Widerstreit miteinander liegen. Der praxeologische Ansatz trägt den gesellschaftlichen Voraussetzungen Rechnung, unter welchen die intellektuelle, theoretische Tätigkeit erst möglich wird und vermindert dadurch das Risiko, einen bestimmten theoretischen Ansatz unbewusst zu begünstigen.³⁷ Bourdieu fordert ausserdem den Bruch mit präkonstruierten Repräsentationen der untersuchten Gruppen. Die offizielle Deutung der Praxis ist eine mögliche unter anderen. Die Praxis ist jedoch mehrdeutig und lässt verschiedene Lesarten zu.

³³ Hier wird zum ersten Mal deutlich, dass Bourdieu von einem differenzierten Kapitalbegriff ausgeht.

³⁴ Lévi-Strauss vergleicht die Strukturen, die unser Verhalten generieren, mit einer Partitur. Der Handelnde ist ihm zufolge der Virtuose, der die Symbole zu Musik werden lässt. Bourdieu (1976) ist jedoch der Meinung, dass das Verhalten vielmehr einem improvisierten Zusammenspiel gleicht. Darauf zurückkommen wird er in Teil 2; Kapitel 2 (1976: 203–228).

³⁵ Den Begriff der Praxis entwickelt Bourdieu – wie bereits erwähnt – unter explizitem Bezug auf die 'Thesen über Feuerbach' (Marx 1968: 339–341).

³⁶ Der Begriff findet sich bereits bei Hegel, Husserl, Weber, Durkheim und Mauss (Schwingel 1995: 54).

³⁷ Vergleiche hierzu Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit.

Ins Zentrum einer Theorie der Praxis rücken nicht die Repräsentationen, welche sich die Agenten von ihren Verhaltensweisen machen, sondern die Praxis selbst.³⁸

Handeln kann nicht als Ausübung eines mechanischen Modells interpretiert werden. Wenn wir uns die eigene praktische Beherrschung sozialer Interaktionen vor Augen führen, wird uns klar, dass sich diese nicht auf die Einhaltung starrer Regeln zurückführen lässt. Vielmehr beeinflussen Fingerspitzengefühl, Takt oder Ehrgefühl die Wahl der geeigneten *Strategie*. Andererseits stellt Handeln keinen Akt der freien Entscheidung dar. Objektive Zwänge schränken unsere Handlungsmöglichkeiten zwangsläufig ein. Die praxeologische Erkenntnisweise geht davon aus, dass objektive Strukturen³⁹ zu subjektiven strukturierten Dispositionen in dialektischer Beziehung stehen.

Bourdieu's Hauptinteresse gilt nicht dem *opus operatum*, den strukturierten Strukturen, sondern dem *modus operandi*. Er versucht aufzuzeigen, wie in der Praxis Strukturen konstituiert werden. Dadurch wird die Bedeutung der Geschichte im Bezug auf soziales Handeln hervorgehoben. Ausgehend von der Annahme, dass die für eine Gruppe charakteristischen Existenzbedingungen bei den Agenten bestimmte *Dispositionen* erzeugen, zeigt er auf, dass objektive Bedingungen ihrerseits durch das Handeln strukturiert werden. Einerseits wird über den Prozess der Aneignung habituelier Strukturen die Exteriorität *interiorisiert*. Andererseits existieren objektive Bedingungen nur durch die *Exteriorisierung* der Interiorität. Der *Habitus* ist somit ein strukturiertes und ein strukturierendes Prinzip. Ein Prinzip, welches von der Geschichte geprägt wird und auf diese prägend einwirkt.⁴⁰

Der Habitus funktioniert wie eine Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix. Dank der analogen Übertragung von Schemata können Probleme gleicher Form und unendlich differenzierte Aufgaben gelöst werden.⁴¹ Zwar gehen die Praxisformen mit einem strategischen Kalkül einher, doch handelt es sich um *Strategien*, aus denen jede Überlegung verbannt ist. Dieses Kalkül basiert auf sprichwörtlichen Redewendungen, Weisheiten und den unbewussten Prinzipien des *Ethos*, jenen Dispositionen des *Habitus*, die bestimmen, welche Verhaltensstrategie „vernünftig“ ist. Praktiken, die sich nicht im Bereich des Normalen und Vernünftigen bewegen, werden von den Agenten nicht in Betracht gezogen.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, dass ähnliche Existenzbedingungen vergleichbare habituelle Strukturen schaffen. Dies führt zu einer Homogenität der Habitusformen. Agenten mit vergleichbaren Habitusformen können untereinander das Verhalten der andern ohne grosse Schwierigkeiten antizipieren. Dispositionen der Mitglieder ein und der selben Gruppe – oder in differenzierten Gesellschaften ein und derselben Klasse – stimmen dank der Verinnerlichung vergleichbarer objektiver Strukturen objektiv überein.

³⁸ Auch die Heirat als ein Teilbereich der Praxis ist mehrdeutig. Vergleiche hierzu Kapitel 2.3 und Bourdieu Teil 1; Kapitel 3 (1976: 66–137).

³⁹ Vergleiche hierzu Fussnote 21.

⁴⁰ „Kurz, der Habitus, dieses Produkt der Geschichte, erzeugt entsprechend den von der Geschichte hervorgebrachten Schemata individuelle und kollektive Praxisformen – folglich Geschichte“ (Bourdieu 1976: 182).

⁴¹ Vergleiche in Teil 1; Kapitel 2. die analogische Übertragung von Schemata des Hauses auf andere Lebensbereiche.

Bourdieu spricht in diesem Falle von *Klassenhabitus*.⁴² Trotz homogener habitueller Strukturen „kann [...] ausgeschlossen werden, dass alle Mitglieder ein und derselben Klasse (oder selbst nur zwei von ihnen) dieselben Erfahrungen – und zumal in gleicher zeitlicher Ordnung – gemacht haben; ebenso sicher ist aber auch, dass jedes Mitglied derselben Klasse sich mit einer grösseren Wahrscheinlichkeit als jedes Mitglied einer anderen Klasse in seiner Eigenschaft als Akteur oder Zeuge mit den für die Mitglieder dieser Klasse häufigen Situationen konfrontiert sieht“ (Bourdieu 1976: 187). Somit ist der Habitus zwar ein subjektives, nicht aber ein individuelles System verinnerlichter Strukturen.

Habituelle Strukturen sind Produkt objektiver Bedingungen und bisheriger Erfahrungen. Obwohl der Habitus durch die Integration neuer Erfahrungen einem lebenslangen Prozess unterworfen ist, leistet die Primärsozialisation einen wichtigen Beitrag zur Strukturierung des Habitus. Gerade deshalb unterliegen Praxisformen dem *Hysteresiseffekt*. Ein Agent reproduziert tendenziell die Logik seiner ursprünglichen habituellen Strukturen, auch wenn die Umgebung, denen sie real entgegentreten, von jener abweicht, an die sie objektiv angepasst wurden.

Agenten eignen sich habituelle Strukturen meist nicht über gezielte pädagogische Massnahmen, sondern über die Nachahmung von Handlungen an. Die Motorik wird dabei von der körperlichen *Hexis*, den Haltungsschemata, welche Teil der habituellen Strukturen sind, bestimmt. Kinder beobachten die Gesten und Haltungen, die in ihren Augen den richtigen Erwachsenen ausmachen, aufmerksam und ahmen sie nach. Neben dem Imitationslernen wird der Habitus durch explizite Überlieferungen und über vielfältige Spielformen strukturiert. So unterschiedlich die Aneignungsprozesse sein mögen, „stets ist das Material, das sich dem kabyrischen Kind zum Lernen anbietet, das Produkt der systematischen Applikation einer kleinen Anzahl zusammenhängender praktischer Prinzipien“ (Bourdieu 1972: 190).⁴³

Über die Primärerziehung wird der biologische Körper zu einem sozialen, zeitlich strukturierten Körper. Explizite oder implizite, bewusste oder unterbewusste pädagogische Arbeit und die pädagogische Autorität prägen auf die Dauer und unabhängig von den besonderen Inhalten der Einprägung die zeitlichen Strukturen ein. Der Habitus wird durch den Körper symbolisiert aber auch produziert und reproduziert. Die implizite praktische Beherrschung wird von jedem Mitglied einer Gruppe/Klasse verlangt. Die geforderte Einhaltung der Tischsitten, Dankbezeugungen etc. sind scheinbar bedeutungslos. Sie kaschieren jedoch herrschende Ideologien. Wer solche Normen nicht einhält, muss mit Sanktionen rechnen.

Zusammenfassend kann der Habitus als Generierungsprinzip von Verhaltensstrategien charakterisiert werden. Er regelt die Praxis, ohne jedoch Regeln zu erfüllen. Er ist dem Zweck angepasst, ohne Ziele anzuvisieren und ist kollektiv abgestimmt, jedoch ohne Planung. Der Habitus als Erzeugungsprinzip tendiert dazu, die objektiven Produktionsbedingungen, die zu

⁴² Die Klassenhomogamie ist nur ein Beispiel dafür, dass Interaktion, trotz subjektivistischer Zuschreibungen wie Liebe, Freundschaft, Sympathie, durch die Übereinstimmung der Habitusformen, d. h. durch die objektive Position der Agenten innerhalb der Sozialstruktur bestimmt wird.

⁴³ Hier wird einmal mehr erkenntlich, dass Bourdieu, trotz vieler Vorbehalte, dem Strukturalismus verpflichtet ist – es ist ein System generativer Prinzipien, welches den Habitus strukturiert.

seiner Entstehung beigetragen haben, zu reproduzieren. Die Praxis ist aber nicht nur vom Habitus abhängig, sondern auch von der Situation und deren Erfordernissen und Zwängen. Handlungsstrategien können nur erklärt werden, wenn der Habitus in Beziehung gesetzt wird zu den situativen Anwendungsbedingungen.

2.5 Die Illusion der Regel

Sowohl praktischen Handlungen als auch deren Rationalisierung in Diskursen liegen verinnerlichte Strukturen zugrunde. Die Rationalisierungen, welche Individuen erzeugen, wenn sie aufgefordert werden, gegenüber ihrer Praxis eine Perspektive einzunehmen, entsprechen jedoch nicht mehr den Handlungen selbst.⁴⁴ Der Habitus (*opus operatum*) offenbart sich als Organisationsprinzip erst in den Handlungen. Er entgeht dem reflexiven Bewusstsein quasi-theoretischer Erklärungen. Bourdieu geht in seiner praxeologischen Theorie davon aus, dass die Praxis mehr Handlungsspielraum lässt, als der Diskurs offenbart. Er interessiert sich daher für die Prinzipien, die verschiedenartige Handlungsmöglichkeiten generieren und versucht sich so über die Funktion von Diskursen klar zu werden.⁴⁵ Bourdieu interessiert sich also nicht für die unbewussten Strukturen an und für sich, sondern für die Relationen zwischen den generativen Schemata, den Praxisformen und den jeweiligen Repräsentationen, die sich die Agenten von ihrer Praxis erstellen, um sie anderen zu vermitteln.

In der Praxis sind verschiedene Bereiche mehr oder weniger geregelt. Auf der einen Seite des Kontinuums stehen scheinbar freie Strategien, die jedoch auch dem Habitus unterliegen. Auf der anderen Seite befinden sich jene Bereiche, die auf expliziten ethischen und juristischen Normen basieren und durch soziale Sanktionen abgestützt sind. Als Bourdieu in den Kabylen forschte, existierte im Dorf kein juristischer Apparat, der darüber entschied, ob eine Handlung Sanktionen zur Folge hat oder nicht. Vielmehr waren es Familienräte, die als Schiedsgerichte fungierten. Konflikte wurden also nicht mit Hilfe des Gesetzbuches gelöst, sondern man bemühte sich, die Standpunkte der Gegner zu versöhnen. Diese Vorgehensweise setzt jedoch die Abgestimmtheit der Habitusformen voraus, da nur im Einvernehmen mit der verurteilten Partei der Schiedsspruch in Kraft treten kann.⁴⁶ Ein legalistischer Formalismus, der sich nur für Regeln interessiert, ist demnach gerade in einigermaßen homogenen Gruppen ausserordentlich trügerisch, denn selbst hier sind Handlungen meist nicht Ausdruck der Einhaltung starrer Regeln. Vielmehr gründen sie auf Dispositionen, die aufeinander abgestimmt sind.⁴⁷ Bourdieu nimmt hier Bezug auf Weber (1990: 240–250), der im Buch

⁴⁴ Bourdieu hat dies in Teil 1; Kapitel 3 (1976: 66–137) anhand der Rationalisierungen bestimmter Heiratsstrategien schön herausgearbeitet.

⁴⁵ Die Funktion besteht Bourdieu zufolge darin, die herrschende Ordnung zu rechtfertigen und zu legitimieren.

⁴⁶ Vergleiche dazu Bourdieu (1976: 11–48) Teil 1, Kapitel 1 und Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁷ Dies ist sowohl eine Kritik an die Adresse des Strukturalismus, der von der Regel als Prinzip von Handlungen ausgeht, als auch an die Adresse des Interaktionismus, der Handlungen als Strategien beschreibt, die sich explizit an der Antizipation der Reaktion des Gegenüber orientieren. Bourdieu zufolge ist beiden Richtungen gemeinsam, dass sie die Übereinstimmungen von Habitusformen ignorieren. Es sind die Habitusformen, welche wechselseitig angepasste Handlungen hervorbringen, ohne sich dabei auf Regeln und explizite Normen zu beziehen (Bourdieu 1976: 215).

„Wirtschaft und Gesellschaft“ schreibt, dass die juristische oder die Gewohnheitsregel nie etwas anderes sei, als ein „sekundäres Prinzip“ der Handlungen. Dieses Determinationsprinzip ist ein Ersatz und kommt nur zur Anwendung, wenn das primäre Prinzip der Übereinstimmung subjektiver und objektiver Interessen versagt.

Im vorangegangenen Kapitel hat Bourdieu klar herausgearbeitet, dass Interessen erst im Verhältnis von Habitus als System kognitiver und motivationaler Strukturen und der objektiven Situation bestimmt werden können. In der Theorie der Praxis geht es nicht darum, an die Stelle der Erklärung qua Regel eine Erklärung qua subjektiven Interessen zu setzen. Im Blickpunkt stehen vielmehr mögliche Strategien, welche den Agenten zur Verfügung stehen, um ihre Interessen zu wahren. Die Regel durch die *Strategie* ersetzen heisst jedoch, „wieder die Zeit mit ihrem Rhythmus, ihrer Ausrichtung und ihrer Irreversibilität einzuführen“ (Bourdieu 1976: 217). Bourdieu erinnert in diesem Kontext an Lévi-Strauss, der Marcel Mauss vorwirft, beim Gabentausch, so wie er sich in verschiedenen Gesellschaften präsentiert, stehengeblieben zu sein. Lévi-Strauss fordert einen Bruch zwischen der Eingeborenenerfahrung und der Theorie (1989b: 5–34). Seines Erachtens ist der Tausch nicht erklärbar über die unsteten Operationen, in welche das soziale Leben ihn zerlegt. Vielmehr sind es Reziprozitätszyklen, die das unbewusste Prinzip der drei Verpflichtungen von Geben, Nehmen, Erwidern ausmachen.

Das Schema von Mauss und das Modell von Lévi-Strauss lassen zwei gegensätzliche Aspekte des Austausches zutage treten. Zum einen den Akt des Gebens, wie er gelebt wird, oder wie er zumindest gelebt sein will, zum andern den Akt als Modell, welchem bestimmte Regeln zugrunde liegen. Während das Modell von Lévi-Strauss reversibel ist, ist der Akt bei Mauss durch Irreversibilität gekennzeichnet und erhält seine Bedeutung erst durch die Erwidern, die der Akt auslöst.⁴⁸ „Tatsächlich ist in jeder Gesellschaft zu beobachten, dass, um den Preis einer Beleidigung, die Gegengabe zugleich aufgeschoben werden und verschieden sein muss: die sofortige Rückgabe eines gänzlich identischen Gegenstandes würde offensichtlich einer Verweigerung gleichkommen – der Rückgabe des Gegenstandes nämlich“ (Bourdieu 1976: 219). Die eingeschobene Periode, die nicht zu kurz aber auch nicht zu lang ist, ist das Gegenteil von toter, nichtiger Zeit, wozu das objektivistische Modell sie macht. Das Intervall abschaffen, hiesse, die Strategie abschaffen.

2.6 Die praktische Logik

In diesem Kapitel diskutiert Bourdieu die Grenzen der linearen objektivistischen Repräsentationen der sozialen Welt, die in den logischen Modellen des Agrarkalenders enthalten sind. Gleichzeitig versucht er, die besonderen Eigenschaften der symbolischen Aktivität der Kabylen, die aus der Perspektive der reflexiven logischen Logik als prälogisch eingestuft werden, zu beschreiben. Bourdieu wehrt sich dagegen, jene Logik, die notwendig ist, um den Alltag zu bewältigen, als prälogisch einzustufen. Ihm zufolge handelt es sich vielmehr um eine praktische Logik, die kontextgebunden und ökonomisch ist (Robbins 1991: 132).

⁴⁸ Vergleiche hierzu auch Kapitel 1; Teil 1 im „Entwurf einer Theorie der Praxis“ (Bourdieu 1976: 11–48) und Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit.

Agenten strukturieren ihre Umwelt mit Hilfe habitueller Taxonomien. Anhand des kabyliischen Agrarzyklus zeigt Bourdieu, wie dank diesem Konstruktionsverfahren die Aktivitäten der einzelnen Mitglieder aufeinander abgestimmt werden. „Die Organisation der praktischen Handlungen ist in diesem Bereich nicht allein den praktischen Schemata des Habitus überantwortet, sondern gerät zum Gegenstand ausdrücklicher Aufforderungen und Empfehlungen“ (Bourdieu 1976: 230). Der Agrarzyklus ist unterteilt in ein Set mehr oder minder kodifizierter Bezugspunkte – den Agrarkalender. Das Wissen über den Kalender ist jedoch nicht auf alle Mitglieder gleich verteilt. Die Arbeitsteilung zwischen Geschlechtern, Altersgruppen oder Berufen hat zu einer ungleichen Distribution und Akkumulation des verfügbaren *kulturellen Kapitals* geführt. Während sich beispielsweise gelehrte und halbgelehrte kabyliische Informanten gerne auf den muslimischen Kalender beziehen, legen Bauern mehr Gewicht auf den Agrarkalender berberischer Tradition.⁴⁹

Der Ethnologe kann den Kalender nur verstehen, wenn er ihn zu Papier bringt. Sobald er beginnt, einen Kalender zu erstellen, in dem die Informationen der einzelnen Agenten simultan festgehalten werden, stösst er jedoch auf Schwierigkeiten. Entweder enthalten gleiche Zeiträume unterschiedliche Bezeichnungen oder gleiche Bezeichnungen umfassen verschiedene Zeiträume, je nach Region, Gruppe, Dorf oder sogar je nach Informant. Ausserdem wählen die Befragten nicht unbedingt den gleichen Zeitpunkt für den Beginn des Jahres, und auch die Jahreszeiten können an unterschiedlichen Orten im Kalender beginnen.⁵⁰ „Der Versuch ist gross, diese unterschiedlichen Erzeugnisse auf einen Haufen zu werfen und auf diese Weise ein lückenloses und widerspruchloses Ganzes zu erstellen, wobei die gesammelten Kalender der einzelnen Informanten gleichsam nur unvollständige und ärmer gewordene Ausführungen darstellen“ (Bourdieu 1976: 232). Bourdieu zeigt auf, dass die verschiedenen logisch widersprüchlichen Informationen der Agenten praktisch kompatibel sind, denn die praktische Logik verzichtet auf die Strenge, die der wissenschaftlichen Logik eigen ist. Sie beruht auf dem Prinzip, dass nicht mehr Logik aufgewendet wird, als für die Bedürfnisse des Alltags erforderlich ist.

Ethnologen bekommen in der Regel jene Antworten zu hören, welche Informanten als würdig erachten, um die Frage eines Gebildeten zu beantworten. Dadurch wird jedoch das praktische Interesse, welches ein Individuum dazu bringen kann, das Jahr auf die eine oder die andere Weise einzuteilen und hierfür diesen oder jenen Bezugsrahmen in Anspruch zu nehmen, unterschlagen. Die Bezugspunkte, welche die Praxis organisieren, werden ersetzt durch einen konstruierten Kalender. Der Ethnologe verfügt nun zwar über die Mittel, die Logik des Systems zu erkennen, die den Agenten mit ihrer partiellen und diskreten Sicht verwehrt ist.

⁴⁹ Die Kenntnis des traditionellen Agrarkalenders nahm bei den kabyliischen Männern in dem Masse ab, wie die Voraussetzungen für dessen Gebrauch schwanden. Die Kolonisierung Frankreichs und die Migration liess ihren Kalender in Konkurrenz treten zum gregorianischen Kalender. Das Auseinanderfallen der kollektiven Rhythmen ging Hand in Hand mit der Desintegration der Gruppe und dem Schwund des sozialen Gedächtnisses. Bei den verarmten Landarbeitern der grossen Kolonisationsgebiete fand sich der Kalender denn auch auf die einfachste Form reduziert.

⁵⁰ Das gleiche Phänomen hat Bourdieu in den vorangehenden Kapiteln bereits geschildert. Die Genealogie setzt an die Stelle eines räumlich und zeitlich diskontinuierlichen Gefüges, welches je nach augenblicklichem Bedarf hierarchisiert und organisiert und je nach Gelegenheit wirksam werden kann, homogene, ein für allemal gebildete Beziehungen. Vergleiche dazu Teil 1; Kapitel 3 im „Entwurf einer Theorie der Praxis“ (Bourdieu 1976: 48–66).

Durch die Befragungssituation und die gelehrte Aufzeichnung wird die praktische Funktion des Kalenders jedoch neutralisiert. Diese Neutralisation führt zur *Totalisierung*. Der Kalender ersetzt die praktische unumkehrbare Zeit, die im Alltag der Agenten strategisch eingesetzt wird und die ihren jeweils eigenen Rhythmus hat, durch eine lineare, homogene, umkehrbare und stete Zeit.⁵¹

Die praktische Logik basiert nicht auf bewusster Wahrnehmung, sie ist ausserhalb des Bewusstseins der Agenten angesiedelt. Ausserdem bilden praktische Handlungen und Denkweisen kein logisch abgeschlossenes System widerspruchsfreier Praktiken. Die praktische Logik enthält statt der logischen eine praktische Schlüssigkeit. In letzter Instanz basiert die praktische Logik auf fundamentalen Dichotomien, welche die Welt unterteilen. Diese Gegensätze sind jedoch weder exklusiv noch erschöpfend. Diese grundlegenden Teilungsprinzipien ordnen die soziale und natürliche Welt, wobei gleiche Schemata in unterschiedlichen Praxisbereichen verwendet werden. Bei der Anwendung der gleichen Schemata in sehr unterschiedlichen Lebensbereichen kommen strukturelle *Homologien* zum Vorschein.

Bisweilen nötigen die Zwänge der Praxis dazu, zu vereinen, was die praktische Ordnung trennt. Dies ist beispielsweise bei der Heirat der Fall, wo das Männliche und das Weibliche zusammengeführt werden. Auf der anderen Seite gibt es Situationen, wo die Zwänge der Praxis Anlass geben, zu trennen, was die praktische Ordnung vereint hat. Im Agrarzyklus ist dies beispielsweise zur Zeit der Ernte der Fall, wo Frucht und Boden geschieden werden. Die Widersprüche zwischen den Taxonomien kognitiver Schemata und den Anforderungen der Praxis werden in Ritualen verschleiert und aufgehoben. Dabei kann ein und dasselbe Objekt je nach Bereich unterschiedliche Bedeutungen erhalten.⁵² Die praktische Logik muss, um in der Praxis funktionieren zu können, gegenüber der logischen Logik umfassende Freiheiten geniessen. Freiheiten, die es ihr erlauben, dasselbe Symbol auf gegensätzliche Realitäten zu beziehen. Da die praktische Logik implizit ist, können logisch widersprüchliche symbolische Klassen widerspruchslos sukzessive Beziehungen eingehen.⁵³

Die logische Logik ist gekennzeichnet durch ein völlig unpraktisches Verhältnis zur Praxis. Dies erlaubt ihr, über die Praxis als Praxis zu reflektieren – freilich um den Preis, dass das Wissen, das die Wissenschaft liefert, nicht mehr unmittelbar handlungsrelevant sein kann. Wer Wissenschaft betreibt, verlagert die Praxis auf die Ebene des reflexiven Bewusstseins, indem eindeutige Antworten auf konkrete Fragen gefordert und aufgezeichnet werden. Durch

⁵¹ Eingehender äussert sich Bourdieu im Artikel „The Attitude of Algerian Peasant Toward Time“ (1963a: 55–72).

⁵² Das Ei beispielsweise ist ein polysemisches Produkt. Einerseits Symbol für weibliche Fruchtbarkeit, kann es andererseits auch in Männlichkeitsriten verwendet werden.

⁵³ Vergleiche dazu auch Teil I; Kapitel 2 (Bourdieu 1976:48–66). Das kabyrische Haus entspricht, im Gegensatz zur Welt ausserhalb des Hauses, dem Weiblichen, Feuchten. In sich beinhaltet das Haus jedoch selbst einen männlichen, trockenen und einen weiblichen feuchten Teil. Die Frage, ob das Haus nun weiblich oder weiblich/männlich sei ist unsinnig, da ein und dasselbe Symbol in vielfältige Beziehungen treten kann, je nach Praxisbereich, in welchem es zur Anwendung kommt.

diese *Totalisierung* wird die Praxis einem faktischen Wandel in bezug auf ihren ontologischen Status unterzogen. Dieser Wandel ist um so folgenreicher, je unreflektierter er bleibt.⁵⁴

2.7 Doxa, Orthodoxie, Heterodoxie

Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata sind das Resultat sozialer Strukturierungsprozesse, welche ihrerseits die Lebenspraxis strukturieren. Diese Betrachtungsweise, die dem Habitus-Konzept inhärent ist, liegt ganz im Geiste der Durkheim-Schule. Dem Kollektivbewusstsein ist es zu verdanken, dass trotz struktureller Vielfalt die Einheit gewährleistet ist.

Im vorliegenden Kapitel steht jedoch nicht die Genese homogener struktureller Muster im Vordergrund. Vielmehr versucht Bourdieu, unterschiedliche Verhaltensstrategien innerhalb ein und desselben *Feldes* zu erklären. Der diachronen Betrachtungsweise folgt in diesem Kapitel eine synchrone. Dabei lehnt sich Bourdieu an die religionssoziologischen Studien Max Webers an, der aufzeigt, wie sich mit einem bestimmten gesellschaftlichen Differenzierungsniveau eine Klasse von gebildeten Priestern bildet. Die Aufgabe dieser geistlichen Schicht ist es, religiöse Erfahrungen der Gemeinschaft in einer dogmatischen Lehre zu systematisieren und die Gläubigen durch ihr religiöses Handeln zu betreuen. Die seelsorgerische Praxis der Priester spendet Trost bei Schicksalsschlägen und verschafft den Anhängern so etwas wie Heilsgewissheit. Diese Systematisierungsleistung führt zur orthodoxen Lehre der Praxis. Da diese *Orthodoxie* auf expliziter Begründung beruht, wird ihre Argumentationsbasis angreifbar. Der herrschenden Systematik der Priester können abweichende, heterodoxe Lehren von Propheten entgegengestellt werden. Die orthodoxen Priester versuchen, heterodoxe Lehren als *Häresien* darzustellen. Propheten werden verfolgt und *Heterodoxien* verboten.

In Webers Ansatz wird deutlich, wie an die Stelle kollektiv geteilter Klassifikationen eine mehrdeutige Wahrnehmungsweise tritt. Die Differenzierung von Klassifikationsprinzipien entwertet nicht nur das dominante religiöse Weltbild auf lange Sicht, sondern ermöglicht auch gruppenspezifische Interpretationsweisen der sozialen Welt. Bourdieu überträgt Webers religionssoziologische Einsichten in einen generellen kultursoziologischen Ansatz, indem er Webers Unterscheidung zu alltäglich begründeten und gegenbegründeten Denk- und Wahrnehmungsweisen verallgemeinert.⁵⁵

Kollektive Rhythmen strukturieren einerseits die Vorstellung der Welt, andererseits strukturieren sie aber auch die Gruppe. So ist beispielsweise die Männerwelt und die Frauenwelt räumlich und zeitlich gegliedert und die verschiedenen raum-zeitlichen Rhythmen sind integriert in einen kollektiven „Kalender“. Deshalb sind praktische Taxonomien für

⁵⁴ Hier wird der Einfluss der vorsokratischen Philosophen und Heideggers, der sich an diese anlehnt, auf Bourdieu deutlich. Obwohl sich Bourdieu in diesem Kapitel ganz klar gegen den Existenzialismus wendet, gibt es Analogien zu Heideggers „reinem Sein“. Das Problem der Beziehung zwischen der Wissenschaft des Seins (Ontologie) und dem Sein schlechthin hat analoge Züge zu den Begriffen der Wissenschaft der Praxis und der Praxis an und für sich. Vergleiche hierzu Robbins (1991: 133). Auch Durkheim weist im Buch „Über die soziale Arbeitsteilung“ darauf hin, dass sich die Logik und die Lebenspraxis unterscheiden, begründet oder systematisiert diese Feststellung allerdings nicht weiter (1988: 171).

⁵⁵ In seinem Artikel „Haute Couture et Haute Culture“ bringt Bourdieu seinen Bezug zu Weber mit folgenden Worten auf den Punkt: „Je pense que la sociologie de la culture est la sociologie de la religion de notre temps“ (1980: 123).

Bourdieu die umgewandelte und unkenntlich gemachte Form realer Unterschiede in der Sozialordnung. „Sie tragen zur Reproduktion der Unterschiede bei, in dem sie angepasste und in Einklang stehende Praxisformen erzeugen und indem die sozialen Klassifikationen den Schein logischer Klassifikationen vermitteln“ (Bourdieu 1976: 318). Dank der praktischen Logik kann die Gruppe ein Höchstmass an sozialer und logischer Integration realisieren, trotz der Verschiedenheit der Individuen innerhalb der Gruppe.⁵⁶

„Handlungen ritualisieren heisst, Handlungen eine Zeit, d. h. einen Zeitpunkt, ein Tempo und eine Dauer beimessen“ (Bourdieu 1976: 324). Von jedem einzelnen Mitglied der Gemeinschaft wird erwartet, dass es vorgegebene Rhythmen respektiert. Das Beispiel der Reziprozität von Gaben zeigt, dass diese Strukturierung zwar von externen Zwängen abhängig ist, dass diese Zwänge jedoch gekennzeichnet sind durch Willkür. Es besteht die Tendenz, diesen Willkürcharakter zu neutralisieren. Dies wird einerseits durch den *praktischen Sinn* und andererseits durch die Klassifikationssysteme selbst erreicht, die in ihrer Logik objektive Klassen reproduzieren und dadurch zur Reproduktion des Kräfteverhältnisses beitragen. Im Grenzfall, d. h. wenn subjektive Ordnungsprinzipien mit der objektiven Ordnung zusammenfallen, erscheint die Welt als natürlich vorgegebene. Diese Erfahrung nennt Bourdieu *Doxa*. Stimmen objektive Strukturen und verinnerlichte Strukturen überein, ist der Umfang des Feldes der *Doxa* am grössten. Bourdieu unterscheidet die *Doxa* von orthodoxen und heterodoxen Überzeugungen, da diese die Kenntnis und Anerkennung der Möglichkeit von unterschiedlichen Überzeugungen einschliesst. Über die *Doxa* wird die Welt der Überlieferungen ohne Hinterfragung als natürliche erlebt.

Klassifikationen sind Mittel, die Erzeugnisse dieser Welt und deren Strukturen verwandelt immer wieder zu reproduzieren. „Aber die politische Funktion von Klassifikationen kann nur dort mit Aussicht und Erfolg unbemerkt bleiben, wo, wie bei schwach differenzierten Gesellschaftsformationen, das geltende Klassifikationssystem sich an keinem konkurrierenden oder antagonistischen Klassifikationsprinzip stösst“ (Bourdieu 1976: 325). In stärker differenzierten Gesellschaftsformationen ist dieses antagonistische Klassifikationsprinzip durch die Herausbildung eines *Feldes* der Meinung gegeben.⁵⁷ Die Mitglieder der Gruppe merken, dass „etwas“ auch anders gemacht werden kann und zur gleichen Zeit auch andere Dinge getan werden können.

Die orthodoxe Meinung hat den Anspruch, die rechte Meinung zu sein. Sie bildet ein System von Euphemismen, versucht die natürliche und die soziale Welt in beschönigende, schickliche Worte zu fassen. Heterodoxe Meinungen weist sie als ein System häretischer Äusserungen zurück. Sowohl die orthodoxe als auch die heterodoxe Lehre kämpfen um den legitimen Ausdrucks- und Denkmodus, wobei sich beide an die konstitutiven Spielregeln des Feldes halten (Schwingel 1995: 78). Im Kampf um die Einsetzung des legitimen Ausdrucks- und

⁵⁶ Im vorangegangenen Kapitel wurde dieser Punkt ausführlich dargestellt.

⁵⁷ Historisch ist das Auftauchen des Feldes der Meinung an die Entwicklung der Städte gebunden. Die Konzentration verschiedener ethnischer und/oder Berufsgruppen auf einen gemeinsamen Raum führt zum Zusammenbruch der räumlichen und zeitlichen Orientierungsrahmen, was die Gegenüberstellung divergenter kultureller Traditionen begünstigt.

Denkmodus versuchen beide, symbolische Macht auszuüben und damit die Gruppe zu mobilisieren.

2.8 Symbolisches Kapital und Herrschaftsformen

Bei seinen Forschungen in der Kabylei hat Bourdieu beobachtet, dass das Eigentümliche der 'archaischen' Ökonomie darin besteht, dass ökonomisches Handeln die ökonomischen Zwecke, auf die hin es objektiv ausgerichtet ist, nicht explizit anerkennt. Anstatt den ökonomischen Zweck einzugestehen, heben die Agenten die symbolischen Aspekte ihrer Akte hervor. Bourdieu versucht der Beziehung zwischen der gesellschaftlich verdrängten objektiven Wahrheit der Wirtschaftstätigkeit und der gesellschaftlichen Repräsentation von Produktion und Austausch auf die Spur zu kommen. Er kritisiert die traditionelle strukturelle Theorie, die den verschiedenen immateriellen Praxisformen Uneigennützigkeit oder Interessenlosigkeit unterstellt und hebt demgegenüber die polymorphen Interessen und Profitmöglichkeiten dieser Praxisformen hervor. Dazu erweitert er den Kapitalbegriff der formalistischen Wirtschaftstheorie, indem er neben den ökonomischen den symbolischen Kapitalbegriff stellt. Nur mit einem erweiterten Kapitalbegriff werden sowohl die Eigenarten archaischer Wirtschaftsformen als auch die Besonderheiten sozialer Felder in differenzierten Gesellschaften und die für sie jeweils typischen Herrschaftsformen begreiflich.

Gabe und Gegengabe zielen darauf ab, verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungen aufrechtzuerhalten. Für Lévi-Strauss entspricht die Regel der Reziprozität den „Grundstrukturen des menschlichen Geistes“ (1981: 148). Gabe und Gegengabe sind demnach nur Mittel zur Reproduktion einer letztlich zweckfreien Grundstruktur des menschlichen Geistes. Bourdieu interessiert indes die Frage nach der praktischen Funktion, die einen strategischen Umgang mit der Gabe fordert. Das soziale Feld der Kabylen wird charakterisiert durch eine unauflösliche Verflechtung von symbolischem und ökonomischen *Kapital*. Es hat sich hier noch kein relativ autonomes Feld wirtschaftlichen Handelns institutionalisiert (Schwingel 1993: 116). Je enger das Beziehungsnetz zwischen den Mitgliedern einer sozialen Gruppe, desto eher werden Übereinkünfte auf Treu und Glaube realisiert und desto mehr wird der ökonomische Charakter der jeweiligen Praxisform verleugnet. In dem Masse, wie die Beziehungen unpersönlicher werden, werden Transaktionen auf Treu und Glaube undenkbarer, Tauschbeziehungen auf anerkannt ökonomischer Basis dagegen um so wahrscheinlicher. Währenddem die Garanten für die Einhaltung des Vertrages zwischen sich nahestehenden Partnern einflussreiche Verwandte oder Verbündete sind, werden die Beziehungen bei Tauschakten zwischen weiter entfernten Familien zusehends formaler. Je mehr der soziale Abstand zwischen Tauschpartnern hingegen abnimmt, desto mehr Zurückhaltung zeigen die Vertragspartner, wenn es darum geht, auf formale Garantien zurückzugreifen.⁵⁸

⁵⁸ Bourdieu charakterisiert hier die 'archaische' Ökonomie als eine „Wirtschaft auf Treu und glauben“ (1987b: 209). Bereits in Teil I; Kapitel 3 (1976: 66–137) hat er gezeigt, wie für das Zustandekommen einer Heirat immer ein Netz von Mittlern aktiviert wird. Beide Familien lassen in der ersten Verhandlungsphase Verwandte oder Verbündete, die hohes Ansehen genießen, als Garanten auftreten. Das derart zur Schau gestellte symbolische Kapital ist zugleich eine Waffe während den Verhandlungen und eine Sicherheit nach vollbrachter Einigung (1976: 123f).

Nicht nur die Wahrheit der Zirkulation, sondern auch die Wahrheit der Produktion wird verdrängt. „Der vollendete Bauer »präsentiert« sich der Erde in einer Haltung, die einem Mann gegenüber einem Mann angemessen ist, d. h. von Angesicht zu Angesicht und in der Einstellung zuversichtlicher Vertrautheit, die sich gegenüber einem angesehenen Verwandten schickt“ (Bourdieu 1976: 341). Die Bauern haben – in Sinne Max Webers – ein 'verzaubertes' Verhältnis zur Natur. Sie betrachten die Tätigkeit auf dem Feld als zu leistender Tribut und nicht als Arbeit, im Sinne eines „Kampfes der Menschen gegen die Natur“ (Bourdieu 1987b: 207). Deshalb ist es für diese Wirtschaftsform charakteristisch, dass keine Unterscheidung zwischen produktiver und unproduktiver, zwischen einträglicher und uneinträglicher Arbeit gemacht wird. Die Beziehung zwischen der Tätigkeit und dem Produkt wird gesellschaftlich verschleiert. Mit der Aufdeckung der landwirtschaftlichen Tätigkeit als Arbeit kommt es zur Entzauberung der natürlichen Welt, welche damit auf ihre ökonomische Dimension reduziert wird. Die Tätigkeit hört auf, ein zu leistender Tribut an eine notwendige Ordnung zu sein und beginnt nunmehr, sich auf ein ausschliesslich ökonomisches Ziel hin auszurichten, das seinen Niederschlag im Geld als Mass aller Dinge findet.

Bourdieu weist auf den ethnozentrischen Charakter der Vorgehensweise hin, nicht-marktwirtschaftliche Ökonomien als vor-kapitalistisch einzustufen und jegliche Produktions- und Zirkulationsmechanismen der Betrachtungsweise der ökonomischen Relevanz zu unterwerfen. Die beschränkte Definition des ökonomischen Interesses auf die wirtschaftlich-materielle Dimension verdeckt den Blick für symbolische Interessen, welche zuweilen Teil der Produktions- und Zirkulationstätigkeit ist.⁵⁹ Praktische Handlungen entspringen Bourdieu zufolge auch dann noch dem ökonomischen Kalkül, wenn sie sich an nicht-materiellen und schwer quantifizierbaren *Einsätzen* orientieren und den Anschein von Uneigennützigkeit vermitteln. Eine eingeschränkte Theorie ökonomischer Handlungen stellt nur einen besonderen Fall innerhalb einer allgemeinen Ökonomie von Handlungen dar. Bourdieu fordert deshalb, das ökonomische Kalkül sowohl auf materielle als auch auf symbolische Güter⁶⁰ auszudehnen.

Hinter der Zirkulation und Produktion von Gütern und der Reziprozität von Gaben verbergen sich handfeste Interessen. Unter diesem Blickwinkel erhält nun auch das Streben nach Ehre, für welches eine beschränkte ökonomische Perspektive „keinen Namen besitzt und das mithin symbolisch genannt werden muss, obgleich ihm eigen ist, sehr direkte materielle Handlungen zu determinieren“ (Bourdieu 1976: 353), eine andere Bedeutung.⁶¹ Strategien, die von einem beschränkten ökonomischen Blickwinkel aus irrational und absurd erscheinen, stellen sich nunmehr als Verhaltensweisen heraus, Kapital zu vermehren.

⁵⁹ Zum Patrimonium einer Verwandtschaftsgruppe gehört schliesslich neben dem Boden und den Produktionsmitteln auch das Kapital an Beziehungen, welches sich im Laufe aufeinanderfolgender Generationen akkumuliert hat. Dieses soziale Kapital stellt ein Netz dar, welches regelmässig gepflegt werden muss, jedoch bei Bedarf auch für die Durchsetzung der eigenen Interessen mobilisiert werden kann.

⁶⁰ Darunter versteht Bourdieu ein Lächeln, einen Händedruck oder ein Achselzucken, Komplimente, Klatsch, Auszeichnungen, Ehrenämter, Vollmachten, Vergnügungen usw. In seinen späteren Werken wird er den Kapitalbegriff noch mehr differenzieren und ihm das kulturelle Kapital beifügen. Die Unterscheidung zwischen symbolischem und sozialem Kapital ist nicht immer eindeutig und wird oft synonym verwendet.

⁶¹ Den Zusammenhang zwischen Gabe und Gegengabe und der Ehre als strategische Verhaltensweisen hat Bourdieu (1976: 11–48) bereits in Kapitel 1; Teil 1 beschrieben.

Für die Kabylen schliesst das symbolische Interesse (Aufrechterhaltung und Vergrößerung der familiären Ehre) materielle Güter nicht notwendigerweise aus, sondern verleugnet sie bloss. Das umfangreichste symbolische Kapital, d. h. die grösste kollektive Anerkennung, können sich diejenigen Agenten verschaffen, die den materiellen Eigennutz am effektivsten verleugnen. Akkumuliertes symbolisches (Ehr-)Kapital lässt sich tendenziell wieder nutzbringend einsetzen, beispielsweise bei der Beschaffung von Arbeitskräften zur Bestellung der Felder. Damit wird deutlich, dass symbolisches und ökonomisches Kapital miteinander verflochten und ineinander konvertierbar sind.

In weniger differenzierten Gesellschaften, in denen sich noch keine autonomen *Felder* wirtschaftlichen oder kulturellen⁶² Handelns herauskristallisiert haben, ist die Macht fast ausschliesslich als symbolische Macht möglich, die, um wirksam sein zu können, auf die unmittelbare Anerkennung durch die Mitagenten angewiesen ist. „Zwar gibt es laut Bourdieu auch in der Kabylei die (empirisch allerdings marginale) Möglichkeit, von nackter ökonomischer Gewalt, wie sie exemplarisch der Wucher verkörpert; doch diese direkte, d. h. nicht verschleierte Macht kann hier, wenn überhaupt, nur um den Preis kollektiver Verachtung ausgeübt werden [...]“ (Schwingel 1993: 119). Charakteristisch für weniger differenzierte Gesellschaften ist, dass Herrschaftsformen „nur in der Elementarform ausgeübt werden kann, d. h. von Person zu Person“ (Bourdieu 1987b: 230).

In modernen Gesellschaften⁶³ sind ökonomisches und kulturelles Kapital deshalb zu unabhängigen Verfügungsmächten geworden, weil sich dafür autonome Felder herausgebildet haben. Herrschaftsverhältnisse werden hier nicht mehr über die Interaktion verschiedener Agenten, sondern über objektive und institutionalisierte Mechanismen, wie den selbstregulierten Markt, das Bildungssystem oder den Justizapparat geschaffen. Dies impliziert jedoch keineswegs, dass in modernen Gesellschaften die symbolische Macht keine Rolle mehr spielt. Zwar nehmen, mit der Entstehung relativ autonomer Felder, welche nach eigenen Gesetzen funktionieren, die institutionalisierten und objektiven Machtmechanismen zu; dennoch sind Agenten, die auf die Dauer ihre Position verteidigen und Kapital akkumulieren wollen, auf symbolische Formen der Macht angewiesen.

2.9 Anhang: Ökonomische Praxis und Zeitdisposition

In diesem kurzen Aufsatz, der das Buch „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylichen Gesellschaft“ abschliesst, versucht Bourdieu anhand von Feldbeobachtungen, die Beziehungen zwischen ökonomischen Praxisweisen und Zeitbewusstsein zu analysieren. Nicht nur der Umgang mit ökonomischen Mitteln, sondern auch der Zeitbegriff unterscheiden sich grundlegend in weniger differenzierten und modernen Gesellschaften. Vor der Kolonialisierung und dem damit zusammenhängenden Normen- und Wertewandel, verfügten die Kabylen über einen Begriff der Zukunft, der auf direkter und

⁶² Unter institutionalisiertem kulturellem Handeln versteht Bourdieu die Schaffung von (Aus-)Bildungsstätten, die kulturelles Kapital legitimieren und objektivieren. Das Bildungssystem produzieren Produzenten; ihm kommt somit die Aufgabe zu, objektive Strukturen zu reproduzieren.

⁶³ Damit meine ich Gesellschaften, die durch Industrialisierung und Technisierung, durch die spezifische Logik des Arbeitsmarktes und durch die Herauskristallisierung spezialisierter Berufsgattungen gekennzeichnet sind.

akkumulierter Erfahrung gründete. In der Gegenwart war die virtuelle Zukunft enthalten. Deswegen wurde die Ernte zuweilen auf mehrere Jahre hinaus eingeteilt. Die Ernteüberschüsse speicherten die Bauern jedoch lieber im Hinblick auf den Verzehr, als dass sie die Körner in der Hoffnung auf eine zukünftig noch grössere Ernte säten. „Demgegenüber setzt die kapitalistische Wirtschaftsweise, da ihr Produktionszyklus im allgemeinen sehr viel umfänglicher ist, die Konstruktion einer mittelbaren und abstrakten Zukunft voraus, worin das rationale Kalkül an die Stelle einer Gesamtsicht des Prozesses zu treten hat“ (Bourdieu 1976: 380). Bourdieu zeigt auf, welche Missverständnisse und Schwierigkeiten in der Kabylei die Einführung des Geldverkehrs und die unterschiedliche Zeitnotion von Bauern und Kolonialbeamten mit sich brachten.

2.10 Schlussbetrachtung

Man würde Bourdieus Entwurf einer Theorie der Praxis nicht gerecht, würde man diese lediglich als theoretische Erweiterung seiner praktischen Feldarbeit auf den Kabylen betrachten. In seinem Buch schafft er darüber hinaus das theoretische Instrumentarium, um Phänomene und Handlungsstrategien in modernen und postmodernen Gegenwartsgesellschaften zu deuten. Zudem zeigt er die Schwierigkeiten auf, mit denen er als Ethnologe im Feld konfrontiert wurde. Diese Schwierigkeiten haben ihn dazu veranlasst, seine Annahmen über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis zu reflektieren. Bourdieus praxeologischer Ansatz und die darin enthaltenen Theorieteile sind aus der theoretischen Reflexion empirischer Untersuchungen heraus entstanden und haben sich, dies macht der „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylyischen Gesellschaft“ deutlich, fortwährend weiterentwickelt (Schwingel 1993: 11). Das von Bourdieu angesprochene Verhältnis zwischen der theoretischen und der praktischen Logik und das Verhältnis zwischen dem Zeitbegriff der Theorie und jenem der Praxis sind dabei von Bedeutung. Die Ethnologie muss die Beziehungen zwischen dem Forschenden und dem, was erforscht wird, zum Gegenstand ihrer Reflexion machen. Bourdieu zeigt auf, dass das, was wir als 'primitives', 'prälogisches' oder 'wildes' Denken bezeichnen, nichts anderes ist als die Logik der Praxis, auf die wir alle in unseren alltäglichen Handlungen, unseren Urteilen über die anderen oder über die Welt rekurren. Die praktische Logik unseres Handelns ist weder vollständig logisch noch vollständig unlogisch. Sie ist ein geeignetes Instrument, um in der Praxis angemessene Verhaltensstrategien hervorzubringen, die auf dem Prinzip einer differenzierten Ökonomie basieren. Die logische Logik, welche den Anspruch hat, ein logisch abgeschlossenes, widerspruchsfreies System zu sein, stellt gegenüber der praktischen Logik keine höhere Entwicklungsstufe dar. Sie verhilft einzig dazu, theoretische Erkenntnisse über soziale Phänomene zu gewinnen, verliert damit jedoch ihre praktische Relevanz. Praktiken, die sich, streng logisch betrachtet, widersprechen, können in der praktischen Logik durchaus vereinbar sein. Dies ist dem Umstand zuzurechnen, dass verschiedene Praktiken nacheinander und in verschiedenen Sinn- und Praxiswelten ausgeführt werden. Um das Erzeugungsprinzip von Verhaltensweisen in der Praxis zu klären, entwickelt Bourdieu die Begriffe von *Habitus* und *Feld* und den Begriff der *Strategien*, als vom Habitus erzeugte und dem Feld angemessene Praktiken, die einen Grossteil unserer Verhaltensweisen regulieren. Die Praxis

ist das Erzeugnis habitueller Strukturen und Einschätzungen bezüglich objektiver Strukturen im Feld. Entsprechend wird sie nicht durch generative Schemata, sondern durch die Relation zwischen Habitus und Situation bestimmt (Schwingel 1993: 50).

Während objektive logische Modelle durch Zeitlosigkeit charakterisiert sind, hat die Praxis einen spezifischen zeitlichen Verlauf. Sie ist gerichtet und irreversibel, folgt bestimmten Rhythmen und weist einen Dringlichkeitscharakter auf. Die Praxis spielt sich in der Zeit ab, kann aber auch mit ihr spielen, indem Zeit als strategisches Mittel eingesetzt wird. Der Zeitpunkt zu dem eine bestimmte Handlung ausgeführt wird, ist für die Bedeutung und Wirksamkeit von Handlungen konstitutiv. Eine Wissenschaft, die sich der unterschiedlichen Zeitnotionen von Theorie und Praxis nicht bewusst ist, ist der Versuchung ausgesetzt, die praktische Funktion der Zeit mit ihren Zwängen und Notwendigkeiten zu neutralisieren und vielfältige Verhaltensweisen in Modellen zu totalisieren. Wenn die Praxis von der Wissenschaft nicht erst *post festum* analysiert wird, erscheinen abgeschlossene Handlungen auch nicht als Produkt rationalen Kalküls. Bourdieu fordert daher eine Verlagerung der sozialwissenschaftlichen Analyse vom *opus operatum* hin zum *modus operandi*, zu jenen Strukturen, welche die Praxis konstituieren.

3 Würdigung

Bourdieu ist mit seinen frühen Arbeiten in spezifischen sozial- und geisteswissenschaftlichen Diskursen jener Zeit verhängt. Dies wird in seiner Auseinandersetzung mit verschiedenen theoretischen Strömungen deutlich. In diesem Zusammenhang sehe ich auch die Tatsache, dass Bourdieu auf den sozialwissenschaftlichen Kulturbegriff verzichtet. Im vorliegenden Kapitel möchte ich einige Strömungen jener Zeit, in welcher Bourdieus Entwurf einer Theorie der Praxis entstand, aufgreifen und Bourdieus Kulturverständnis darin situieren.

In den 60-er und 70-er Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs in den Sozialwissenschaften das Interesse an kulturwissenschaftlichen Fragestellungen und erlebte weit über die Ethnologie hinaus einen Aufschwung. Der damit einhergehende tiefgreifende Wandel wurde in wissenschaftstheoretischen Abhandlungen – aus angemessener Distanz – verschiedentlich als 'cultural turn' bezeichnet. Was sich erst in theoretischen Arbeiten ankündigte, floss in den darauf folgenden Jahren und Jahrzehnten auch in empirische sozial- und geisteswissenschaftliche Arbeiten ein. Das steigende Interesse an Kultur manifestierte sich jedoch nicht nur im akademischen Feld, sondern auch in der Politik fanden sich zunehmend kulturelle Argumentationslinien, wenn es darum ging, inner- und zwischenstaatliche Konflikte zu deuten und Lösungen auf Probleme zu suchen; zu erwähnen sind hier insbesondere die politischen Debatten des Multikulturalismus und der Minderheitenrechte. Mit der konjunkturell bedingten Verbreitung des Interesses an Kultur stieg auch die Kritik an der Verwendung des Kulturbegriffs in den retrospektiv als „modern“, bzw. „klassisch“ bezeichneten Theorien.

In der Ethnologie stellte der Kulturbegriff, welcher in anderen sozial- und geisteswissenschaftlichen Zweigen ab den 60-er Jahren rasche Verbreitung fand, seit der Herausbildung des Fachs als wissenschaftliche Disziplin, ein zentrales Konzept dar. Der Begriff wurde jedoch in verschiedenen theoretischen Ansätzen unterschiedlich gedeutet. Während Kultur in modernen Ansätzen als Lebensformen, als Muster oder als Set von binären Oppositionen verstanden wurde, geriet diese Sichtweise nicht zuletzt im Zuge zunehmender Globalisierungs- und Migrationsprozesse unter Druck. Ethnologen wurden sich bewusst, dass es den abgrenzbaren 'Stamm', das homogene 'Volk' oder die von äusseren Einflüssen verschonte Gruppe nicht mehr gab oder gar nie gegeben hatte. Es wurde immer offensichtlicher, dass Gesellschaften nicht als invariante und kohärente Totalitäten beschrieben werden konnten. Diese Erkenntnis führte zur epistemologischen Überlegung, dass soziale Felder, in welchen Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund aufeinandertreffen und unter erschwerten Bedingungen interagieren, nur verstanden werden können, wenn die vielfältigen Komponenten gedeutet werden, welche die Prozesse des Aushandelns begleiten (Wicker 1995).

Der tiefgreifende Wandel, welcher mit der Kritik moderner theoretischer Kulturkonzepte – die im Feld der Ethnologie nebeneinander und nacheinander bestanden – eingeleitet wurde, fällt ebenfalls in die 60-er und 70-er Jahre des 20. Jahrhunderts: in der Ethnologie bahnte sich eine bis heute währende Umgestaltung des Kulturverständnisses an. Der essentialisierende

Kulturdiskurs, welcher Kultur in der Eigenschaft als komplexes und mehr oder weniger abgeschlossenes Ganzes konzeptualisierte, welcher in unterschiedliche Alltagsdiskurse einfluss und in der Idee der Volkswirtschaft, die man vor negativen Einflüssen von aussen schützen musste, ihr ökonomisches Pendant fand, wurde dekonstruiert. Das ethnologische Kulturkonzept wurde als ein ethnozentrisches Konstrukt kritisiert, durch welches "das kulturell Andere" überhaupt geschaffen wurde. Im Zuge dieses Dekonstruktionsprozesses rückte an die Stelle des Interesses für das Wesen der Kultur die Frage, wie Kultur sich wandelt. Das statische Denken, welches universelle Gemeinsamkeiten postulierte, die auf Grammatiken, auf Regeln des Denken und Handelns oder auf abgrenzbare Typen zurückführbar sind, wich in zunehmendem Masse einem prozesshaften Denken, welches das Augenmerk auf die Veränderung von kulturellen Bedeutungen in sozialen Interaktionen lenkte. In einer prozessorientierten Sichtweise spielen zeitliche Abläufe von Handlungen eine zentrale Rolle: es geht um die Frage, wie Handelnde interagieren, um kulturelle Bedeutungen zu produzieren, zu reproduzieren und zu verändern. Mit diesem Wandel erhielten moderne kulturtheoretische Ansätze – wie jene von Wilhelm von Humboldt, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Ernst Cassirer, Georg Simmel, Max Weber u. a. – vermehrt Aufmerksamkeit. Die neuen handlungstheoretischen Ansätze rückten den „actors point of view“ ins Zentrum empirischer Arbeiten (Geertz 1975). An Edmund Husserl und Alfred Schütz anknüpfend, welche davon ausgingen, dass kulturelle Bedeutungen nicht per se gegeben sind, sondern in Interaktionen fortwährend hergestellt werden, wurde Kultur als ein Netz betrachtet, welches Menschen befähigt, ihre soziale und physische Umwelt sinnhaft zu deuten. Die Ethnologie orientierte sich zunehmend an einem konstruktivistischen Theorieverständnis, in welchem Kultur als Prozess permanenter Sinnkonstruktion gedeutet wurde. Das prozessuale Denken begünstigte partikuläre Beschreibungen des Sozialen, in welchen Aushandlungsprozesse immer in sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen stattfinden und Bedeutungen in vielfältigen Interaktionsprozessen ausgehandelt werden. Wenn nun aber davon ausgegangen wurde, dass in Interaktionen vielfältige Wirklichkeiten hergestellt werden, dann mussten sich Forschende auch der Konstruktionsprozesse ihres eigenen Wirkens und Denkens gewahr werden und diese reflektieren. Aus Interaktion zwischen Forschenden und Beforschten entstanden Wirklichkeiten, welche im akademischen Feld um den Wahrheitsanspruch rangen. Damit waren nun auch die grossen Theorien in Frage gestellt, anhand derer man meinte, kulturelle Phänomene umfassend und abschliessend erklären zu können.

Im Zuge dieses tiefgreifenden Wandels der Sozial- und Geisteswissenschaften im Allgemeinen und der Ethnologie im Speziellen wurde Kultur von einer tendenziell homogenen und fixen zu einer wandelbaren und flexiblen Grösse. Im selben Sinne wurde auch der Identitätsbegriff de- und rekonstruiert. Identität war nicht länger ein Zustand des Seins, sondern ein Prozess des Werdens und wurde nicht mehr als homogen sondern als fragmentiert betrachtet. Der Wandel im Feld der sozial- und Geisteswissenschaften geht einher mit dem Übergang von der industriellen zur postindustriellen Gesellschaft. Die Dekonstruktion homogener kultureller Entitäten widerspiegelt sich in der Auflösung nationaler Grenzen und dem Bestreben nach global ausgerichteter wirtschaftlicher

Vernetzung. Die neuen theoretischen Konzepte flexibler Kulturen und hybrider Identitäten, die daraus hervorgegangene Konstruktion von anpassungs- und lebenslang lernfähigen Individuen fand in der Phase des Postfordismus, in welcher die Deregulierung der Märkte mit grosser Geschwindigkeit vorangetrieben wurde, nicht zuletzt deshalb grosse Akzeptanz, weil sich diese mit den neoliberalen Zielsetzungen und Ideologien gut vereinbaren liessen (Wicker 1996: 7–29).

Aus diesem Dekonstruktionsprozess des Kulturkonzeptes schälten sich drei Argumentationslinien heraus: Eine Gruppe von TheoretikerInnen war der Ansicht, dass das Kulturkonzept mit neuen adäquateren Inhalten gefüllt werden müsse. Eine andere Gruppe vertrat die Meinung, dass es angebracht sei, auf den Kulturbegriff zu verzichten und diesen statt dessen durch den Begriff der Ethnizität zu ersetzen. Die dritte Gruppe schliesslich war der Ansicht, dass es keinen Sinn mache, alten Wein in neuen Schläuchen zu verkaufen, sondern dass die Zeit gekommen sei, um ganz auf den Kulturbegriff zu verzichten (Kahn 1989: 5–25).

Wie ist nun aber die Theorie der Praxis einzuordnen in die theoriengeschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge, und wie verwendet Bourdieu den Kulturbegriff? Während Bourdieu in der Ethnologie dem Poststrukturalismus zugeordnet wird, wird er in der Soziologie als Kultursoziologe bezeichnet. Die soziologische Bezeichnung fokussiert die inhaltliche Ebene von Pierre Bourdieus empirischen Arbeiten, insbesondere seine Lebensstilanalysen innerhalb der französischen Gegenwartsgesellschaft, im intellektuellen Feld, im Feld des Sportes, der Mode, der Freizeit, der Politik, usw. Die ethnologische Bezeichnung deutet hingegen auf die theoriengeschichtliche Einbettung des praxeologischen Ansatzes innerhalb der Disziplin hin. Die Lektüre von Pierre Bourdieus Buch "Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft" rollt die theoretischen Debatten auf und zeichnet die verschiedenen Facetten der Diskussionen nach. Damit positioniert Bourdieu seinen Entwurf im theoretischen Feld der Geistes- und Sozialwissenschaften. Es wird deutlich, dass die Theorie der Praxis den Übergang zwischen modernen und postmodernen Theorien markiert. An die Kernelemente des Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss anknüpfend, geht Bourdieus Ansatz über diesen hinaus, indem die Postulate der Selbstreflexivität, der Prozessorientiertheit und der Abkehr von grossen Erzählungen in der Theorieentwicklung einen zentralen Stellenwert erhalten. Während bei Lévi-Strauss das *opus operatum* im Sinne eines binären Bedeutungssystem Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Arbeit ist, verlagert sich Bourdieus Interesse auf den *modus operandum*, das Erzeugungsprinzip von Strukturen, was einen prozessorientierten Fokus impliziert. An die Stelle von logischen Modellen setzt Bourdieu praktische Handlungsstrategien. Im Gegensatz zu Lévi-Strauss' generativem Strukturalismus, welcher das kulturelle Regelsystem zu beschreiben sucht, durch dessen unbewusste Beherrschung Menschen in der Lage sind, kulturelle Produkte und Transformationen hervorzubringen, bezeichnet Bourdieu seine eigene Position als „genetischen“, d. h. als historisch orientierten Strukturalismus (1986: 152). Strukturen sind nicht gegeben, sondern werden in zeitlicher Folge über die Praxis strukturiert.

Bourdieu fasst seinen praxeologischen Ansatz mit dem Begriff der „partiellen Theorien des Sozialen“ (Bourdieu 1989: 7–41). Dennoch werden die verschiedenen theoretischen Instrumente durch eine einheitliche theoretische Perspektive zusammengehalten, in der die Habitus­theorie, die Feldtheorie, die Kapitaltheorie und die Klassentheorie zu einer einheitlichen theoretischen Perspektive verschmelzen. Die einzelnen Theoriekomponenten müssen zusammen gedacht werden, will man den komplexen Gesamtansatz nicht auf partielle Aspekte reduzieren (Schwingel 1995: 12). Bourdieus Theorie der Praxis bietet – bei aller Zurückhaltung Bourdieus gegenüber „grossen Theorien“ – eine umfassende Gesellschaftstheorie. Durch die konsequent selbstkritische Haltung gegenüber seiner Tätigkeit als Intellektueller, lassen sich im praxeologischen Ansatz Bourdieus dennoch unweigerlich Anknüpfungspunkte an postmoderne Theorien erkennen (Lyotard 1986: 14).⁶⁴

Das kulturtheoretische Begriffsinstrumentarium der praxeologischen Theorie kommt – im Gegensatz zu anderen Kulturtheorien – ohne den Kulturbegriff aus. Versteht man Kultur jedoch als ein dynamisches Prinzip im Sinne eines komplexen sinngebenden Systems, welches Verhalten regelt, ohne es zu determinieren, und welches subjektiv und gleichzeitig kollektiv abgestimmt ist, dann gibt es Berührungspunkte zwischen dem postmodernen Kulturbegriff und Bourdieus Habituskonzept. Eine diesbezügliche Konzeption von Kultur stellt kein Merkmal und keine Eigenschaft dar, sondern ein Prinzip, welches soziales Handeln ermöglicht. Es ist die Voraussetzung, um – innerhalb bestimmter objektiver Strukturen – in der Praxis intersubjektive Symbolwelten zu produzieren, zu reproduzieren und zu verändern. Ein solches Kulturkonzept lässt Parallelen zu jenem von Clifford Geertz erkennen (1973: 5), nur dass bei Bourdieu nicht das Bedeutungsgewebe an sich im Zentrum des Interesses steht, sondern die Praktiken, die durch dieses strukturierte Prinzip generiert werden und ihrerseits objektive Strukturen strukturieren. In der interaktiven Praxis erfolgt die *Interiorisierung* der Exteriorität und die *Exteriorisierung* der Interiorität. Somit ist die Praxis und nicht der Habitus Dreh- und Angelpunkt objektiver Strukturierung und subjektiver Sinngebung. Entsprechend kann Bourdieus Ansatz als eine spezifische Form betrachtet werden, um „gegen Kultur zu schreiben“ (Abu Lughod 1991). Der Fokus der Praxis, der gekoppelt ist an einen differenzierten Kapitalbegriff, erlaubt es Bourdieu darüber hinaus, soziale Asymmetrien aufzuzeigen. Im Gegensatz zu Geertz entgeht er damit einem Kulturalismus, in welchem Machtstrukturen und Ungleichheit lediglich am Rande thematisiert werden. Ausserdem erliegt Bourdieus handlungstheoretischer Ansatz – im Gegensatz zu manchen neoliberalen Kulturtheorien – nicht der Versuchung, die Prozesshaftigkeit zu essenzialisieren, denn Struktur und Prozess stehen stets in Wechselwirkung zueinander, sie sind die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Insofern stellt die Theorie der Praxis in meinen Augen ein wichtiges Begriffsinstrumentarium dar, um vielfältige Phänomene unterschiedlicher sozialer Gruppen differenziert zu betrachten und zu deuten.

⁶⁴ Vergleiche hierzu vor allem Bourdieus Werke „Homo Academicus“ (1988) und „Satz und Gegensatz“ (1989).

4 Glossar

In Anlehnung an Olivier Tschannen, Dozent an der Universität Neuchâtel, habe ich versucht, zentrale Begriffe in einem alphabetisch gegliederten Glossar zu umschreiben (1994–95: 45–48). Es handelt sich dabei um vorläufige Annäherungen, im Sinne von Diskussionsgrundlagen und nicht um definitive Definitionen.

<i>Agent</i>	Individuum, soziale Gruppe oder Organisation, deren Handlungsstrategien erforscht werden.
<i>Disposition</i>	Verinnerlichtes Wahrnehmungsschema, welches sich ein Agent in vielen sozialen Situationen angeeignet hat (meist unbewusst). Diese Strukturen sind sowohl strukturiert als auch strukturierend, d. h. vergangene Situationen haben zur Bildung bestimmter Dispositionen beigetragen, diese Dispositionen werden ihrerseits zukünftige Handlungen strukturieren.
<i>Doxa</i>	Allgemein anerkannter <i>praktischer Sinn</i> , etablierter Glaube, anerkannte Ideen dessen, was als selbstverständlich erscheint, dessen was nicht mehr diskutiert werden muss. Ensemble von Thesen, die stillschweigend und jenseits des Fragens postuliert werden. Kulturelle Kontakte oder politische und ökonomische Krisen können dazu führen, dass die Thesen in Frage gestellt werden. Die Doxa unterscheidet sich von orthodoxen und heterodoxen Überzeugungen dadurch, dass sie nicht reflektiert wird. Sie entsteht durch die Koinzidenz subjektiver und objektiver Ordnungsprinzipien.
<i>Einsatz (enjeu)</i>	Spezifisches Interesse innerhalb eines <i>Feldes</i> . Einsätze sind nicht nur materieller sondern auch symbolischer und kultureller Art. Durch den Einsatz im Spiel kann eine Kapitalform in eine andere konvertiert werden.
<i>Ethos</i>	Gesamtheit der moralischen Dispositionen, die Teil des <i>Habitus</i> sind. Enthält, welche Verhaltensweisen vom Agenten als „vernünftig“ bzw. als „unvernünftig“ erachtet werden. Zur Tugend erhobene Notwendigkeit.
<i>Exteriorisierung</i>	Der <i>Habitus</i> prägt in seiner Eigenschaft als Erzeugungsprinzip von Praxisformen die <i>objektiven Strukturen</i> im <i>Feld</i> . Über die Praxis kommt es zur Exteriorisierung der Interiorität und zur Interiorisierung der Exteriorität.

Feld

Sozialer Raum, der durch spezifische Interessen definiert ist. In ihm gelten bestimmte Spielregeln, welche sein Funktionieren garantieren. Um soziale Interaktionen verstehen zu können, reicht der Begriff des sozialen Raumes oft nicht aus, da er zu allgemein ist, um die Charakteristiken des sozialen Raumes zu präzisieren. Das Feld ist ein spezifischer sozialer Raum mit spezifischen Gesetzen, welche die Handlungen der Agenten bestimmen. Das Feld unterscheidet sich dadurch vom sozialen Raum, dass:

- sich die Agenten einig über die spezifischen Interessen sind
 - die Interessen der Agenten nicht übereinstimmen, dass diese also im Wettstreit um die Durchsetzung der eigenen Interessen stehen.
- Bourdieu's Feldtheorie begreift intellektuelle, religiöse und politische Strukturen somit als Kräftefelder, in welchen die Beteiligten, unter Einsatz der ihnen zur Verfügung stehenden *Kapitalien*, um Definitionsmacht kämpfen.

Habitus

Der Habitus ist das Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen. Es handelt sich um ein System von *Dispositionen*, welche sich eine Person im Laufe ihres Lebens aneignet. Der Habitus einer Person ist zwar dauerhaft, verändert sich jedoch durch neue Erfahrungen. Durch den Habitus hat der *Agent* Tendenz die Logik seiner eigenen Konditionierung zu reproduzieren. Der Habitus ist ein System von generellen Handlungs- und Wahrnehmungsschemata, durch welche der Agent eine unendliche Zahl von möglichen Lösungen produzieren kann, die sich nicht direkt von der Logik der ursprünglichen Konditionierung ableiten lassen. Die angeeigneten Dispositionen bilden ein unbewusstes systematisches Handlungsprinzip im Alltag der Agenten. Der Habitus geht aus der Reproduktion der sozialen Strukturen hervor, in denen die Agenten leben; externe Strukturen werden *interiorisiert*. Dieser internalisierte Habitus wird seinerseits wieder dazu beitragen, die sozialen Strukturen zu reproduzieren; interne Strukturen werden *exteriorisiert*. Der Habitus funktioniert wie eine Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkmatrix, der dank der analogischen Übertragung von Schemata, die Probleme gleicher Art zu lösen gestattet. Der Habitus ist die zur Natur gewordene Geschichte. Die aus der Dialektik zwischen habituellen und objektiven Strukturen resultierende konstruierte Wirklichkeit wird von den Agenten nicht in Frage gestellt (*Doxa*).

Häresie

Von der offiziellen Deutungsweise abweichende Lehre, Irrlehre, Ketzerei.

<i>Heterodoxie</i>	Lehre, die von der offiziell anerkannten, legitimen Deutungsweise abweicht. Heterodoxie ist gekennzeichnet durch Blasphemie, durchverletzende Äusserungen gegenüber etwas, das allgemein akzeptiert ist und als 'heilig' gilt.
<i>Hexis</i>	Körperlicher Bezug des Habitus (Körperhaltung). Einverlebte Strukturen, welche die dauerhafte Art sich zu geben, zu sprechen, zu gehen symbolisiert und realisiert.
<i>Homologie</i>	Gleiche Strukturierungsschemata werden in unterschiedlichen Praxisbereichen verwendet. Die Analyse dieser Schemata bringen Homologien in so unterschiedlichen Bereichen wie dem Zyklus der Küche, des Zyklus der Frauenarbeit, des Lebenszyklus etc. zutage. Der Frühling im Landwirtschaftsjahr und die Kindheit im Lebenszyklus sind, da durch die selben Schemata strukturiert, homologe Perioden.
<i>Hysteresis</i>	Trägheit des <i>Habitus</i> . Konsequenz dieser Trägheit ist, dass der <i>Agent</i> tendenziell die Logik der Konditionierung seines ursprünglichen Habitus reproduziert, selbst wenn diese Logik längst nicht mehr seiner Position entspricht, welche er in der sozialen Welt innehat, oder wenn sich seine soziale Welt seither geändert hat.
<i>Interiorisierung</i>	Der <i>Habitus</i> ist das Erzeugungsprinzip von Praxisformen. Im Laufe der Sozialisation eignen sich <i>Agenten</i> die habituellen Strukturen an, indem sie die <i>objektiven Strukturen</i> , mit denen sie im <i>Feld</i> konfrontiert werden, interiorisieren.
<i>Kapital</i>	Ressourcen, die in einem spezifischen <i>Spiel</i> benutzt werden, um entweder am Spiel teilnehmen zu können, oder als Investition während des Spiels. Es existieren drei Arten von Kapital: <ul style="list-style-type: none"> • ökonomisches Kapital: (Geld und materielle Güter) • kulturelles Kapital: (Diplome, Titel, Kompetenzen) • symbolisches Kapital (zuweilen synonym von sozialem Kapital in Form von Beziehungen und Zugehörigkeit zu einer Gruppe). Diese Kapitalart entsteht dadurch, dass die Dominierten die Dominierenden anerkennen, dass deren Dominanz legitim ist, dass, anders gesagt, die Dominierenden über die Dominierten verfügen können. Das symbolische (soziale) Kapital funktioniert wie ein Kredit. Wer darüber verfügt und zusätzlich noch auf kulturelles und ökonomisches Kapital zurückgreifen kann, hat die grössten

Chancen, seine Interessen im *Spiel* zu wahren, da ihm die gesellschaftliche Anerkennung garantiert ist.

Kapital kann objektiviert (z. B. als Gemälde und Kunstwerke), inkorporiert (z. B. als angelernte Fähigkeiten und Fertigkeiten) und institutionalisiert (z. B. als anerkannte, legitime Bildungstitel) sein.

Klassenhabitus

Teil des Habitus, welcher bestimmt wird durch die Position des Agenten innerhalb des *Feldes* der sozialen Klassen. (Klasse ist in diesem Sinne kein theoretisches Konstrukt, sondern eine empirische Grösse. Klasse bedeutet nicht „Klasse für sich“, im Sinne einer sozio-ökonomischen Gruppe, die sich im Kampf gegen Unterdrückung solidarisiert, sondern „Klasse an sich“ im Sinne einer Gruppe, deren Mitglieder sich durch ähnliche Vorlieben und Handlungsstrategien kennzeichnen.)

Konstruktion des Objekts

Phase innerhalb der Forschungsarbeit, die darin besteht, durch die Anwendung gezielter wissenschaftlicher Methoden bestimmte Konzepte heraus zu arbeiten. Die Konstruktion des Objekts beinhaltet einen epistemologischen Bruch, d. h. eine Anstrengung, sich vom Alltagsverstand zu distanzieren und soziale Tatsachen zu objektivieren.

Markt

Spezifischer *sozialer Raum*, der zum Austausch von *Kapital* dient, welches von den *Agenten* im *Spiel* investiert wurde. Ein Guthaben – materiell, kulturell oder sozial – wird nur dann zum Kapital, wenn ein *Feld* existiert für Agenten, die den Tauschwert anerkennen. Die soziale Dynamik eines Feldes wandelt ein Guthaben in Kapital, und das zirkulierende Kapital wandelt das Feld in einen Markt um. Der Markt ist, anders gesagt, der Rahmen für ein Tauschsystem, in welchem Kapital, anhand geltender Regeln, nach Möglichkeit vermehrt wird. Während das Feld ein Gebilde mit spezifischen Positionen darstellt, ist der Markt ein Raum, in welchem getauscht wird. Es handelt sich um das gleiche Phänomen, welches aus zwei verschiedenen analytischen Blickwinkeln betrachtet wird.

modus operandi

Erzeugungsprinzip des Habitus. Konstituierende Strukturen, welche die habituellen Strukturen erzeugen.

Objektiver Sinn

Produkt der Objektivierung der Subjektivität. Dies ist ein Prozess, der sich weder aus der praktischen Tätigkeit noch aus der Tätigkeit als Beobachter/Beobachterin unmittelbar erschliesst. Es bedarf dazu der *Konstruktion des Objekts*.

Objektivismus	Bourdieu fasst mit diesem Begriff strukturelle Theorieansätze verschiedener Wissenschaftsrichtungen im allgemeinen und den Strukturalismus in der Ethnologie im Speziellen. Ganz allgemein versteht man darunter die Methode, die nicht so sehr die Phänomene selbst, sondern ihre Beziehungen zueinander untersucht und so die verborgenen Strukturen aufdeckt. Der Strukturalismus ist dieser Methode verpflichtet. Objektivistische Theorien sind makrosoziologische Ansätze, bei denen die Regeln und Strukturen, die den Agenten verborgen sind, aufgedeckt werden.
Objektive Strukturen	Bourdieu versteht darunter statistische Regelmässigkeiten wie Preiskurven, Einkommenskurven, Chancen des Zugangs zu höheren Bildungsinstitutionen, Beschäftigungsrate, Gesetze des Heiratsmarktes, Häufigkeit der Urlaube, Museumsbesuche usw.
Opus operatum	Strukturierte Strukturen des <i>Habitus</i>
Orthodoxie	Systematisierte Meinung dessen, was als wahr und recht angesehen wird. Orthodoxie ist gekennzeichnet durch Euphemismus, d. h. durch beschönigende Beschreibungen für etwas Anstössiges, Unangenehmes.
Praktische Logik	Die praktische Logik kann alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen mittels einiger generativer Prinzipien organisieren. Die praktische Logik beruht auf dem Prinzip der Ökonomie des Logischen und weist daher formallogische Inkohärenzen auf. In letzter Instanz basiert die praktische Logik auf fundamentalen Dichotomien.
Praktischer Sinn	Der praktische Sinn gibt den Agenten ein Gespür für Grenzen, ohne jedoch einen Zwang darzustellen und könnte auch als „gesunder Menschenverstand“ bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um die Gewandtheit, welche uns in der Praxis zur Verfügung steht, um in Situationen angemessen zu handeln. Wir handeln aber nicht, indem wir stur bestimmte Regeln befolgen, sondern in dem wir im Tun herausfinden, in welcher Art und Weise wir uns am besten verhalten, unsere Ziele am besten erreichen: Die adäquate Handlungsdisposition ist nicht im Voraus vorhanden, sondern entsteht während der Handlung selbst. Wenn subjektive und objektive Ordnungsprinzipien zusammenfallen, erscheint die Welt als natürlich vorgegebene. Solche Koinzidenzen und die daraus resultierende Wahrnehmung sozialer Konstruktionen als natürlich gegebene, bezeichnet Bourdieu als <i>Doxa</i> . Die habituellen Strukturen mit dem <i>Ethos</i> und der <i>Hexis</i> bilden in der

Dialektik mit den externen Strukturen den sozialen Sinn des Agenten.

- Relative Autonomie** Fähigkeit eines bestimmtem *Feldes*, Gesetze, welche sein Funktionieren regeln, einzuführen, selbst wenn es verpflichtet ist, sich den generellen Gesetzen des Übersystems zu beugen. Diese Autonomie ist geschichtlich bedingt: Bourdieu hat an mehreren konkreten Fällen den Prozess der Verselbstständigung eines Feldes studiert. Der Motor der Verselbstständigung ist das *Illusio*, die Fähigkeit der *Agenten*, sich in einem Feld völlig zu engagieren und die Zwänge, welche dem Feld von anderen Feldern auferlegt werden, zu ignorieren. Dadurch kapselt sich das Feld ab und eignet sich eine relative Autonomie an.
- Soziale Distanz** Differenz zwischen zwei *sozialen Positionen* in Bezug auf Prestige, Geld usw. Der 'Wert' einer sozialen Position wird bestimmt durch die Distanz, die sie von anderen Positionen trennt. (Die Begriffe *Raum*, *Position* und *Distanz* definieren sich damit immer in Bezug zu anderen sozialen Positionen. Sie existieren nicht unabhängig voneinander und von der Distanz, welche sie voneinander trennen. Alle Distanzen zusammen bilden ein *System von Unterschieden* oder anders ausgedrückt, einen Raum, in welchem die *sozialen Positionen* angeordnet sind).
- Soziale Position** Rolle, Platz, Funktion in einem *sozialen Feld*, welche von einer Person oder einer Gruppe von Personen eingenommen werden. Positionen unterscheiden sich voneinander einerseits dadurch, dass sie andere Rechte und Pflichten beinhalten und andererseits durch das Kapital, welches die Inhaber erwirtschaften können. Die Position ist definiert durch die Beziehungen zu anderen Positionen, also unabhängig von ihrem Inhaber.
- Sozialer Raum** System *sozialer Positionen*, welche in einem Zusammenhang zueinander stehen. Allgemeiner als *Feld*.
- Soziologische Objektivierung** Wissenschaftliches Verfahren, welches auf der vom Wissenschaftler herausgearbeiteten *Konstruktion des Objekts* beruht. Die Objektivierung erlaubt es, einen objektiven Zustand der sozialen Beziehungen herauszuarbeiten. Sie unterscheidet sich von der wahrgenommenen subjektiven Realität der *Agenten*.
- Spiel** Gesamtheit der spezifischen Regeln, welche die *Agenten* zu befolgen haben, wenn sie sich im Wettstreit um einen spezifischen *Einsatz* in

einem spezifischen *Feld* befinden.

Strategie

Produkt aus dem Zusammenkommen von *Habitus* und einer bestimmten Konfiguration des *Spiels*. Selbst wenn die Strategie auch von den Interessen des Agenten bestimmt werden, ist diese normalerweise nicht Produkt eines bewussten Kalküls. Die Wahl, die Durchführung einer Strategie ist Teil des *Habitus*, die es dem Agenten erlaubt, die richtigen Entscheidungen im richtigen Augenblick zu treffen, ohne darüber nachzudenken. Der *Habitus* ist der Ausgangspunkt dafür, dass stets die 'beste' Partie aus der jeweiligen Konfiguration des Spiels heraus erkannt wird. Dies ist nur möglich durch:

- 1.) die langjährige Gewohnheit des *Habitus*-Trägers, sich in seinem *sozialen Raum* zu situieren und zu orientieren.
- 2.) die *strukturelle Homologie* der Felder, die es dem *Habitus*-Träger erlaubt, einen bereits internalisierten *Habitus* in einem neuen Feld umsetzen zu können.

Strukturelle Homologie

Entsprechung von gleichwertigen Positionen in verschiedenen *Feldern* und speziell zwischen dem Feld der sozialen Klassen einerseits und jedem anderen Feld andererseits. Das Ringen im Inneren eines jeden Feldes kann nicht verstanden werden, wenn man den Einfluss des Übersystems, des Systems, welches alle anderen Felder beinhaltet, nicht berücksichtigt, da:

- eine vorteilhafte Position in einem Feld, automatisch positive Konsequenzen in jedem anderen Feld mit sich bringt.
- das Ringen im Innern eines Feldes demjenigen im Feld der sozialen Klassen entspricht. Jedes Feld wird durch den Widerspruch von Dominierenden und Dominierten strukturiert.

Subjektivismus

Unter dem Begriff des Subjektivismus vereint Bourdieu die Ansätze der Ethnomethodologie von Garfinkel, die Phänomenologie von Schütz und Husserl und die Schriften von Sartre und anderen Existenzialisten. Der Subjektivismus ist ein mikrosoziologischer Ansatz, bei dem der Alltagsverstand der Agenten im Vordergrund steht.

Symbolische Gewalt

Eintrichtern von Bedeutungen und Repräsentationen der Wirklichkeit. Gewalt darum, weil der willkürliche Charakter der zu verinnerlichenden Bedeutungen und Repräsentationen gezeugnet wird. Es ist eine Art Gewalt, anderen die dominanten Definitionen der Realität aufzuzwingen, so dass diese auf alternative Erklärungen

verzichten.

Totalisierung

wissenschaftliche Modelle enthalten eine synoptische Sicht der Gesamtheit diffuser Praktiken, die sich in der Praxis faktisch nacheinander entwickeln (z. B. Genealogien, Agrarkalender etc.)

Theoretisierung

ist für Bourdieu ein Prozess, durch welchen sukzessive Elemente simultanisiert, die inhärente Funktion neutralisiert und die Produktionsprinzipien ersetzt werden, durch schematische Darstellungen. Beispiele dafür sind logische Schemata von Genealogien, Kalendern etc.

5 Literaturverzeichnis

Abu Lughod, Lila 1991: Writing against Culture. In: Fox, R. G. (Hg.): Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fee: School of American Research Press. 137–163.

Bourdieu, Pierre 1958: Sociologie de L'Algérie. Paris: PUV.

Bourdieu, Pierre 1963a: The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time. In: Pitt-Rivers, J.: Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean. Paris, Den Haag: Mouton. 55–72.

Bourdieu, Pierre (Hg.) 1963b: Travail et travailleurs en Algérie. Paris, Den Haag: Mouton

Bourdieu, Pierre und Passeron, Jean-Claude 1971: Die Illusion der Chancengleichheit. Stuttgart: Klett.

Bourdieu, Pierre 1976: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1980: Haute couture et Haute culture. In: Bourdieu, P.: Questions de sociologie. Paris: Minuit. 196–206.

Bourdieu, Pierre 1986: Der Kampf um die symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit A. Honneth, H. Kocyba und B. Schwibs. *Ästhetik und Kommunikation* 16 (61/62). 142–164.

Bourdieu, Pierre 1987a: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1987b: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1988: Homo Academicus. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre 1989: Satz und Gegensatz: über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin. Klaus Wagenbach.

Bourdieu, Pierre 1992a: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA-Verlag.

Bourdieu, Pierre 1992b: Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre 1993: Soziologische Fragen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1994: Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie. In: Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main. 7–42.
- Bourdieu Pierre und Wacquant, Loïc 1996: Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bröskamp, Bernd 1993: Ethnische Grenzen des Geschmacks. Perspektiven praxeologischer Migrationsforschung. In: Gebauer, G. und Wulf, Ch. (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 147–208.
- Durkheim, Emile ²1988: Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile ²1991: Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford 1975: On the Nature of Anthropological Understanding. *American Scientist* 63 (1). 47–53.
- Geertz, Clifford 1973: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basis Books.
- Hoffmann, Stanley 1986: Monsieur Taste. Review of Pierre Bourdieus 'La distinction'. *The New York Review of Books*. 33 (6): 45–48.
- Janning, Frank 1991: Pierre Bourdieus Theorie der Praxis. Analysen und Kritik der konzeptuellen Grundlegung einer praxeologischen Soziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kahn, Joel S. 1989: Culture: Demise or Resurrection? *Critique of Anthropology* 9 (2): 5–25.
- Lévi-Strauss, Claude 1981: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1989a: Das wilde Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude 1989b: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: Mauss, M.: Soziologie und Anthropologie 1. Frankfurt am Main: Fischer.

- Lyotard, Jean-François 1986: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz, Wien, Böhlau: Edition Passagen.
- Marx, Karl 1968: Thesen über Feuerbach. In: Marx, K.: Die Frühschriften. 339–341.
- Marx, Karl 1980: Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt am Main: Ullstein.
- Mauss, Marcel ²1984: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Malinowski, Bronislaw 1984: Argonauten des westlichen Pazifik: ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Malanesisch-Neuguinea. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Marcus, George E. und Cushman, Dick 1982: Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropologie* 11. 26–69.
- Mikl-Horke, Gertraude ²1992: Soziologie: historischer Kontext und soziologische Theorieentwürfe. München, Wien: Oldenburg.
- Müller, Hans-Peter ²1993: Sozialstruktur und Lebensstile: der neue theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ortner, Sherry B. 1984: Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Sociology and History* 26 (1): 126–166.
- Pouillon, Jean und Marandea, Pierre (Hg.) 1970: Echanges et communication: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire. Den Haag, Paris: Mouton. 739–758.
- Radtke, Frank-Olaf 1992: Lob der Gleich-Gültigkeit: zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. In: Bielefeld, U. (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Hamburg: Junius. 79–96.
- Robbins, Derek 1991: The work of Pierre Bourdieu. Recognizing society. Boulder, San Francisco: Westview Press.
- Schmeiser, Martin 1986: Pierre Bourdieu – Von der Sozio-Ethnologie Algeriens zur Ethno-Soziologie der französischen Gegenwartsgesellschaft. *Ästhetik und Kommunikation* 16 (61/62). 167–183.

Schwingel, Markus 1993: Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus. Hamburg: Argument-Verlag.

Schwingel, Markus 1995: Bourdieu zur Einführung. Hamburg: Junius.

Sombart, Werner 1987: Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. Berlin: Duncker und Humblot.

Treibel, Annette 1993: Kultur, Ökonomie und der Habitus der Menschen (Bourdieu). In: Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Opladen: Leske und Budrich. 437–455.

Tschannen, Olivier 1994/95: Theories sociologiques contemporaines. Aide-Memoire. Institut de Sociologie de Neuchâtel.

Weber, Max 1972: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Weber, Max 1986: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Weber, Max ⁵1990: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen. J. C. B. Mohr.

Wicker, Hans-Rudolf 1995: Von der komplexen Kultur zur kulturellen Komplexität. In: Wicker, H.-R.: Das Fremde in der Gesellschaft: Migration, Ethnizität und Staat. Zürich: Seismo. 373–393.

Wicker, Hans-Rudolf 1996: Flexible Cultures, Hybrid Identities and Reflexive Capital. *Anthropological Journal on European Cultures*. 5 (1). 7–29.

Zimmermann, Hans Dieter 1983: Die feinen Unterschiede, oder: Die Abhängigkeit aller Lebensäußerungen vom sozialen Status. Ein Gespräch mit dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu. *L 80. Demokratie und Sozialismus* 28: 123–131.

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB19_Ste.pdf

This is the electronic edition of Pascale Steiner, "Bourdieu lesen und verstehen", Arbeitsblatt Nr. 19, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 2001

ISBN: 3-906465-19-5

Electronically published December 24, 2001

© Pascale Steiner und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@ethno.unibe.ch