

Gerhard Fröhlich/Boike Rehbein
(Hrsg.)



Sonderausgabe

Bourdieu

Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

J.B.METZLER



J.B.METZLER

Herausgegeben
von Gerhard Fröhlich
und Boike Rehbein

Bourdieu- Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

Sonderausgabe

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02560-9
ISBN 978-3-476-01379-8 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-01379-8

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2014

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Inhalt

Zum Gebrauch	VII
Einleitung	IX

I. Einflüsse

Leben und Zeit	1
Die französische Epistemologie	10
Phänomenologie	16
Strukturalismus	20
Ernst Cassirer	29
Émile Durkheim	32
Norbert Elias	36
Michel Foucault	44
Karl Marx	46
Marcel Mauss	53
Max Weber	57
Wittgenstein und die Sprachphilosophie	60

II. Begriffe

Autonomie (<i>autonomie</i>)	65
Differenzierung (<i>différenciation</i>)	69
Disposition (<i>disposition</i>)	73
Distinktion (<i>distinction</i>)	76
Doxa (<i>doxa</i>)	79
Einverleibung (<i>incorporation</i>)	81
»Elite« (<i>élite</i>), herrschende Klasse (<i>classe dominante</i>), Staatsadel (<i>noblesse d'État</i>)	90
Epistemologische Wachsamkeit	94
Feld (<i>champ</i>)	99
Geschmack (<i>goût</i>)	104
Habitus (<i>habitus</i>)	110
Herrschaft (<i>domination</i>) und Macht (<i>pouvoir</i>)	118
Hexis (<i>héxis</i>)	124
Hysteresis (<i>hystérésis</i>)	127
Illusio (<i>illusio</i>)	129
Kampf (<i>lutte</i>), Konflikt (<i>conflit</i>)	131
Kapital (<i>capital</i>)	134
Klasse (<i>classe</i>)	140
Klassifikation (<i>classement</i>)	148
Kritik (<i>critique</i>)	154
Kultur (<i>culture</i>)	158
Laufbahn (<i>trajectoire</i>)	163
Lebensstil (<i>style de vie</i>)	165

Libido (<i>libido</i>)	169
Machtfeld (<i>champ de pouvoir</i>)	171
Männliche Herrschaft (<i>domination masculine</i>)	172
Markt (<i>marché</i>)	179
Ökonomie (<i>économie</i>)	186
Praktischer Sinn (<i>sens pratique</i>)	193
Praxeologie (<i>praxéologie</i>)	196
Praxis (<i>praxis</i>)	199
Reflexivität (<i>réflexivité</i>)	203
Relation (<i>relation</i>)	206
Reproduktion (<i>réproduction</i>) und Wandel	210
Scholé (<i>skholè</i>) und scholastische Sicht	216
Sozialer Raum (<i>espace social</i>)	219
Strategie (<i>stratégie</i>)	225
Symbol (<i>symbole</i>)	228
Symbolische Gewalt (<i>violence symbolique</i>)	231
Theorie (<i>théorie</i>)	235
Verstehen (<i>comprendre</i>)	240

III. Werke

III.1. Frühwerke

Algerien	245
Bildungssoziologie	254
Wissenschaftstheorie	264

III.2. Hauptwerke

»Entwurf einer Theorie der Praxis«	272
»Sozialer Sinn«	279
»Die feinen Unterschiede«	289
»Der Staatsadel«	313
Gegen den Neoliberalismus	319

III.3. Feldanalysen

Wissenschaft	327
Wirtschaft	338
Politik	342
Philosophiekritik	352
Sprache	355
Religion	359
Kunst	361

Fotografie	366	Die Rezeption Bourdieus im angelsächsischen	
Literatur	369	Raum	387
		Kritik und blinde Flecken	401

IV. Rezeption

»Eine Art Großunternehmen« – Bourdieus	
Werk und Produktionsweise im Spiegel von	
»HyperBourdieu«	373
Die globale Diffusion Bourdieus	376
Die Rezeption Bourdieus im deutschsprachigen	
Raum	381

Anhang

Glossar (mit Register)	409
Liste der zitierten Werke Bourdieus	417
Wichtige zitierte Sekundärliteratur	422
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	428
Personenregister	433

Zum Gebrauch

Das Handbuch ist in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil werden Person und Werk historisch verortet. Ziel der Handbuchartikel ist dabei weniger, die realen geschichtlichen Ereignisse zu erläutern. Vielmehr soll ein Verständnis für die intellektuelle Situation geschaffen werden, in der sich Bourdieu befand. Nach seiner Lebensgeschichte werden deshalb die wichtigsten intellektuellen Einflüsse dargestellt, die sich in seinem Werk nachweisen lassen. Sie werden in etwa chronologisch angeführt. Der zweite Teil befasst sich mit den Grundbegriffen Bourdieus. Sie werden in alphabetischer Reihenfolge erläutert. Bourdieus Kernbegriffe sind sehr eng miteinander verknüpft und teilweise nur im Zusammenhang verständlich. Aus diesem Grund wird innerhalb aller Artikel des Handbuchs auf erklärte Begriffe verwiesen, und zwar mit dem Zeichen »*«. Wichtige Begriffe, denen kein eigener Artikel gewidmet ist, erläutert das Glossar am Ende des Bandes. Im dritten Teil werden die Hauptwerke Bourdieus skizziert. Einige Artikel sind jeweils einem bedeutenden Buch gewidmet, während andere Artikel mehrere wichtige Aufsätze oder weniger bedeutende Bücher zu einem Themengebiet zusammenfassen. Der letzte Teil des Buches beleuchtet die Rezeption Bourdieus.

Die Werke Bourdieus werden nach Jahreszahlen und Buchstabe zitiert. In der Bibliografie im Anhang des Buches sind alle zitierten Werke nach dem Erscheinungsjahr geordnet aufgelistet. Wenn möglich

wurde die deutsche Übersetzung zugrunde gelegt, um der deutschsprachigen Leserschaft den Zugang zu erleichtern. Wichtige Sekundärliteratur ist in einer gesonderten Literaturliste im Anhang aufgeführt, während spezifische Quellen jeweils am Ende jedes Artikels zu finden sind. Die Literaturhinweise stehen in Klammern. Taucht die Jahreszahl ohne Autor auf, handelt es sich um ein Werk Bourdieus oder in eindeutigen Fällen um das zuletzt zitierte Werk. Auf die Jahreszahl folgt zumeist die Seitenzahl. Das Kürzel »Fn« bedeutet, dass sich die Stelle in einer Fußnote befindet. Wörtliche Zitate befinden sich in doppelten Anführungszeichen, Umschreibungen oder Bedeutungsübertragungen in einfachen Anführungszeichen und Buchtitel sowie betonte Begriffe in Kursivierung.

Die Artikel sind unterschiedlich aufgebaut. Die des ersten und vierten Teils gehorchen der inneren Logik des Argumentationsgangs, während die im zweiten und dritten Teil eher einem gemeinsamen Schema entsprechen. Die Grundbegriffe werden zunächst kurz historisch verortet, dann allgemein erklärt und schließlich in ihren Bedeutungsvariationen innerhalb von Bourdieus Werk diskutiert. Ein Abschnitt zur Rezeption und Kritik beschließt den Artikel. Die Hauptwerke Bourdieus werden ebenfalls knapp verortet, dann in ihrem Aufbau und daraufhin inhaltlich skizziert, bevor Aspekte der Rezeption und Kritik erörtert werden.

Einleitung

Pierre Bourdieu (1930–2002) zählt zu den einflussreichsten, aber auch umstrittensten Sozialwissenschaftlern der Welt. Kritisiert zu werden, ist allerdings geradezu ein Existenzbeweis in der wissenschaftlichen Welt. Die Verbreitung Bourdieus hängt damit zusammen, dass er zunehmend außerhalb seines Faches, der Soziologie, wahrgenommen wurde und sich auch die Medien lebhaft für ihn interessierten. In den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften sowie den Geistes- und Kulturwissenschaften, d. h. von der Theologie über die Kunstwissenschaft (ja den Künsten selbst) bis zur Betriebswirtschaftslehre, berufen sich Autoren und Autorinnen auf seine Begriffe, besonders gern auf *Habitus und *Symbolisches Kapital. Mächtige, einflussreiche Wissenschaftler genießen dabei alle Vorteile des »Matthäus-Effekts« (Merton 1985, 141–171; Fröhlich 2007a): Bereits bekannte Wissenschaftler ziehen demnach weitere Bekanntheit, Aufmerksamkeit, Ruhm und Ehre (und Ehrungen) auf sich. Ihre Coautorinnen, Subautorinnen und Zuarbeiter gehen hingegen meist leer aus. Auch bei Bourdieu werden viele coautorisierte Werke in der Wahrnehmung von Studierenden, Wissenschaftlern und Journalisten ausschließlich ihm zugeschrieben und nicht selten falsch zitiert.

Der Erfolg der »Genies« in Rezeption und Verbreitung ist aber zweischneidig: Denn berühmte Wissenschaftler werden als Bündnisgenossen mobilisiert, für eigene Zwecke, wie Bruno Latour (1987) richtig feststellte, sie dienen als »Kompetenzzitation« der Selbststilisierung, dem Selbstlob und der Erwirtschaftung symbolischer Mehrwerte. Nicht immer werden aber die Konzepte solcherart instrumentalisiert »Genies« ernsthaft rezipiert, geschweige denn kritisch überprüft. Viele Autoren machen das, was sie immer schon machten – bloß unter neuer, prestigeträchtigerer, modischerer symbolischer Flagge. So finden sich denn auch in der Sekundärliteratur zu Bourdieu mitunter schrillste selbst gebastelte Eigendefinitionen. Da verwechselt schon mal jemand Habitus und *Feld oder kulturelles und symbolisches *Kapital (was angesichts der üblichen Verwendung des *Symbolbegriffs wenig verwundert). Auch die Berufung auf *relationales Denken findet oft ohne irgendein Verständnis relationalen Denkens statt.

Das hat auch damit zu tun, dass Bourdieu nicht nur ungeniert die gesamte Philosophiegeschichte plündert, um »Mesalliancen« zwischen Begriffen unterschiedlichster Herkunft zu stiften, sondern sich vielfach auf mathematisch-naturwissenschaftliche Begriffe stützt (wie eben auch beim Konzept der »Relation«), die den meist technik- und naturwissenschaftsfeindlichen oder zumindest desinteressierten Kultur- und Sozialwissenschaftlern nicht bekannt sind.

Wir wollen mit diesem Handbuch Leserinnen und Leser dazu anregen, sich gerade nicht vorschnell und unkritisch mit bourdieuschen Vokabeln zu schmücken und so zum üblichen »Uni-Bluff« beizutragen. Wir möchten motivieren, in die kritische Aneignung und Auslegung der Texte Bourdieus zu investieren – und auch nicht zu vergessen, dass er nicht der einzige relevante Denker bzw. Forscher ist (da gäbe es noch Norbert Elias und viele andere, die wir zur Konstruktion eines tragfähigen Gesamtmodells konsultieren sollten). Wenn Sie, verehrte Leserin oder verehrter Leser, bislang an den Texten Bourdieus, seinen $\frac{3}{4}$ -Seiten langen Schachtelsätzen, mangelnden Begriffsdefinitionen, an unklaren und schwer geschriebenen Passagen (oft hat man das Gefühl: hier fehlte die Endredaktion) und sonstigen Eigenheiten verzweifelt sind, sollten Sie die Schuld nicht unbedingt bei sich selbst suchen. Bourdieu hat es uns und Ihnen nicht leicht gemacht. Er soll dem Philosophen Searle gegenüber einmal bemerkt haben, dass man sich in Frankreich unverständlich ausdrücken müsse, sonst werde man nicht ernst genommen. Die Heerschar deutscher Übersetzer, die Bourdieu teilweise recht inkonsistent und mit unterschiedlichem Mut ins Deutsche übertragen hat, mag vielleicht noch einiges zu unseren Schwierigkeiten beigetragen zu haben. Ohne den Hintergrund aller französischen Konkurrenzpositionen (die zumindest in vielen Einzelteilen der bourdieuschen ja recht ähnlich sind) sind die meisten Abgrenzungen und Polemiken unverständlich. Fast alles, was Bourdieu schreibt, dient als Munition für interne französische Grabenkämpfe, der *Distinktion, der Abwertung anderer und der Aufwertung eigener Positionen und Kompetenzen. Und viele, die bourdieusche Konzepte übernehmen, verwenden sie zu Kämpfen in

wissenschaftlichen und anderen Feldern im eigenen Lande.

Die Artikel unserer Autorinnen und Autoren sollten Sie als Dokumente des Ringens mit Bourdieus weit verzweigtem Werk und seiner mitunter recht inkonsistenten Begriffsverwendung lesen. Wir alle verzweifelten zeitweise an Bourdieu, zweifelten, und mancher Versuch einer konsistenten Deutung kann wohl als gescheitert angesehen werden. Wir haben selten so viele Stresssymptome beobachtet, bei uns und bei den anderen: Manche Autoren fielen aus, andere erkrankten, andere wollten vor dem selbst gewählten Thema flüchten.

Unser Handbuch kann auch die Lektüre von Einführungsliteratur (z. B. Schwingel 1993; Fuchs-Heinritz/König 2005; Rehbein 2006; Jurt 2008) und von Bourdieus Werken selbst nicht ersetzen. Einsicht in die Welt der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Konzepte ist nicht »instant« zu haben. Wir haben dieses Handbuch auf dem Erfahrungshintergrund zahlreicher Lehrveranstaltungen an etlichen Universitäten im deutschen Sprachraum, aber auch in weiter asiatischer Ferne konzipiert. Das Handbuch soll als »Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit Pierre Bourdieus« (Fröhlich/Mörth 1994) dienen. Denn erfahrungsgemäß fällt es an Bourdieu interessierten Leserinnen und Lesern oft sehr schwer, die einschlägigen Stellen bestimmter Konzepte im unübersichtlichen Werk zu finden. Bei den meisten Werken fehlen Register, und es gibt das Werk Bourdieus in deutscher Übersetzung bedauerlicherweise nicht in maschinenlesbarer Form, etwa auf CD-ROM (dafür neuerdings etliche französische Bourdieu-Originaltexte aus den »Actes« inzwischen open access im Netz, siehe die Links in der Datenbank <Hyperbourdieu.jku.at>). Einen thematisch gegliederten Zugang verspricht die neue Reihe »Bourdieu Schriften« bei UVK Konstanz, deren Erscheinen jedoch auf viele Jahre angelegt ist.

Es ist wohl unmöglich, zum ersten Mal ein Buch des großen Soziologen (mit einer Hassliebe zur Philosophie) zur Hand zu nehmen und mit Genuss sowie Verständnis zu lesen. Die Herausgeber dieses Handbuchs bekennen jederzeit, dass es viele Jahre gebraucht hat, bis wir nach intensiven Studien bei Bourdieu Freude und Interesse an der Lektüre entwickelt haben – zugleich nahmen Kritik und Zweifel zu. Um unseren Leserinnen und Lesern vielleicht wenigstens einige unserer eigenen Mühen und Qualen, Irr- und Holzwege zu ersparen, haben wir uns an dieses Handbuch gewagt.

Wie vermerkt, sind die Schwierigkeiten bei der

Lektüre Bourdieus teilweise sprachlicher Natur. Bereits im französischen Original sind seine Werke nicht leicht zu lesen und zu verstehen, aber in der deutschen Übersetzung verschärft sich das Problem. Erstens haben die deutschen Begriffe oft nicht dieselbe Alltagssprachliche und wissenschaftliche Bedeutung bzw. Mehrdeutigkeit wie im Französischen. Zweitens nutzt Bourdieu die Möglichkeiten der französischen Grammatik, die mit der deutschen nicht identisch sind. Da sich das Handbuch an eine deutschsprachige Leserschaft wendet, bezieht es sich auf die deutschen Übersetzungen und sucht sie verständlich zu machen. Wer des Französischen mächtig ist, sollte sich jedoch darum bemühen, Bourdieus Werke im Original zu lesen. Hierbei können neben den erwähnten im open access vorliegenden Actes-Aufsätzen Bourdieus (siehe HyperBourdieu) beispielsweise das Bourdieu-Lexikon von Chauviré und Fontaine (2003) sowie das Open-Access-Lexikon von »Hommes Modernes« und die Mailingliste »Champs« behilflich sein (Le Magazine de l'Homme Moderne 2002).

Hintergrund

Die Auswahl der Autorinnen und Autoren war ebenso schwierig wie die Auswahl der Einträge. Beides leisteten die Herausgeber nicht allein, sondern in Absprache mit einer Kerngruppe von Autorinnen und Autoren. Die erste Auswahl der Begriffe beruhte auf der langen Erfahrung mit den Werken Bourdieus und auf der Häufigkeit ihrer Verwendung. Sodann suchten wir Autorinnen und Autoren, die sich seit längerem mit dem Begriff oder Thema beschäftigen. Schließlich baten wir sie um Mitarbeit bei Gliederung und Autorensuche.

Autorinnen und Autoren hatten bei der Textgestaltung über formale Aspekte hinaus relativ freie Hand. Allerdings wurden alle Beiträge sowohl von den Herausgebern sowie von zwei Gutachtern kommentiert und kritisiert. Die Gutachterinnen und Gutachter waren teilweise andere, anonymisierte Autorinnen und Autoren des Handbuchs (im »Einfachblind-Verfahren«), teilweise sogenannte »externe« Fachleute (im »Doppelblind-Verfahren«). Ihnen möchten wir an dieser Stelle ganz herzlich danken. Aufgrund ihrer freiwilligen Arbeit können die Beiträge zum Handbuch als »referiert« gelten – in heutigen Zeiten grassierender Evaluationswut (und der Abwertung von Büchern als Medium wissenschaftlicher Kommunikation) ein wichtiges »Qualitäts«-Kriterium. Darüber hinaus hat die Arbeit die

Qualität der Beiträge deutlich verbessert. Allerdings haben wir die Autorinnen und Autoren nicht gezwungen, den Vorschlägen der Herausgeber und Gutachter zu folgen, sondern haben es ihnen nur empfohlen. Daher sind sie letztlich selbst für den Inhalt ihrer Artikel verantwortlich, und auch die Position, die gegenüber Bourdieu eingenommen, sowie der Grad der Verständlichkeit sind recht unterschiedlich. Aber es wäre unredlich, unseren Leserinnen und Lesern vorzugaukeln, es gäbe eine einzige und legitime Auslegung von Bourdieus Werk.

Die Sprache der Artikel ist leider nicht immer einfach. Bourdieus Terminologie lässt sich nicht verlustfrei in einfache Alltagssprache übersetzen. Vielmehr besteht er darauf, mit der Alltagssprache zu brechen. Daher auch die vielen Gänsefüßchen, die Bourdieu für ganz wichtig hält, und die vielen Umwindungen und Umschreibungen. Die Querverweise zu den großen Denkern und Werken des Geisteslebens erschweren zusätzlich und werden von manchen Kritikern als »selbstschmückend« abgetan. Das macht eine ganz einfache Darstellung seiner Werke fast unmöglich. Wir entschuldigen uns für die Beiträge und Passagen, die wir dennoch einfacher hätten formulieren können. Ferner entschuldigen wir uns für eine auf Verlagswunsch erfolgte Vereinfachung, die in der durchgängigen Verwendung der männlichen Form besteht (die allerdings auch bei Bourdieu selbst dominiert).

Dank

Viele haben zu diesem Handbuch beigetragen: ob bei Recherchen, Übersetzungen, Verständlichkeitstests oder bei der Überwindung der vielen kleinen Hindernisse, die sich bei so einem Projekt unvorhergesehen in den Weg stellen. Wir danken daher (in alphabetischer Reihenfolge): Günther Androsch, Marietta Böning, Christo Christoph, Gerhard Dirmoser, Klaus Feldmann, Volker Gadenne, Brigitte Gugl, Katja Häusler, Julia Hertlein, Christian Heinzlreiter,

Ingo Mörth, Michaela Passeiler, Caroline Priller, Gudrun Scheiber, Christian Schneickert (Herausgeberassistenz Freiburg), Simone Seyringer (Gegenlesen Gesamtmanuskript, Mitwirkung Endredaktion), Michael Strähle, Terje Tüür (Gegenlesen), Stefan Weber, Klaus Wiegerling, Ulf Wuggenig sowie allen Autorinnen und Autoren, die auch als anonyme Gutachter gewirkt haben. Für organisatorisch-finanzielle Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Handbuchs danken wir der Universität Freiburg, der Johannes Kepler Universität Linz, dem Kulturinstitut an der Johannes Kepler Universität Linz, sowie der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, vor allem der Sektion Kulturtheorie und Kulturforschung.

Literatur

- Chauviré, Christiane/Olivier Fontaine: *Le vocabulaire de Bourdieu*. Paris 2003.
- Fröhlich, Gerhard: »Denn jenen, die haben, denen wird gegeben werden«. In: Elisabeth Nöstlinger/Ulrike Schmitzer (Hg.): *Bourdieu Erben. Gesellschaftliche Elitebildung in Deutschland und Österreich*. Wien 2007a, 55–67.
- Fröhlich, Gerhard/Ingo Mörth: Leitfaden durchs Labyrinth der Gelehrsamkeit Pierre Bourdieus. Eine kontextorientierte und referentielle Dokumentation. In: Ingo Mörth/Gerhard Fröhlich (Hg.): *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*, Frankfurt a. M./New York 1994, 271–311.
- Fuchs-Heinritz, Werner/Alexandra König: *Pierre Bourdieu*. Konstanz 2005.
- Jurt, Joseph: *Bourdieu*. Stuttgart 2008.
- Latour, Bruno: *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge (MA): Harvard University Press 1987.
- Le Magazine de l'Homme Moderne / Champs: »Lexique« *bourdieusien – Parcours erratique de morceaux choisis* 2002, <<http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/lexique/index2.html>>
- Merton, Robert K.: *Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen*. Frankfurt a. M. 1985.
- Rehbein, Boike: *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. Konstanz 2006.
- Schwengel, Markus: *Bourdieu zur Einführung*. Hamburg 1995.

I. Einflüsse

Leben und Zeit

Pierre Bourdieu wurde am 1. August 1930 als Sohn von Albert und Noémie Bourdieu im kleinen Dorf Denguin im Béarn geboren. Denguin im Tal, 14 Kilometer westlich vom Hauptort des Départements Pyrénées Atlantiques gelegen, zählte nur wenige Einwohner, damals waren es etwa 460, heute sind es 1400. Der Schulkomplex des Ortes ist nun nach dem wohl berühmtesten Sohn des Dorfes benannt. Später zog die Familie nach Lasseube, 18 Kilometer südlich von Pau im Hügelland Richtung Pyrenäen. Bourdieu blieb mit seinem Heimatort verbunden und verbrachte immer die Sommermonate dort, sein Vater lebte dort noch bis zum Beginn der 1980er Jahre, und die hochbetagte Mutter starb im Dezember 1995.

Herkunft aus der Provinz

Bourdieu stammte vom Land. Innerhalb dieses gegenüber der Stadt benachteiligten sozialen Raums nahm die Familie keine dominante Position ein. Der Vater, der aus einer einfachen Pächterfamilie stammte, wurde im Alter von etwa 30 Jahren Briefträger und später Leiter des Postamts in Lasseube. Als Sohn eines kleinen Beamten spürte Bourdieu eine Grenze, die ihn von den Mitschülern trennte, eine Grenze, die auch seinen Vater nun von seinem Bruder und dem Großvater trennte, die auf dem Pachthof blieben. Er hatte so schon früh die Erfahrung sozialer Ungleichheit wahrgenommen. In seinem soziologischen Selbstversuch schildert er, wie der Vater durch seine ganze Haltung ihn lehrte, die »kleinen« Leute, zu denen er sich selbst zählte, zu achten, dass er ihren Kampf teilte, sich mit den Flüchtlingen des spanischen Bürgerkrieges solidarierte, Mitglied einer Gewerkschaft war und »weit links« wählte (Bourdieu 2002c, 96 f.).

Wenn der Weg aus diesem bescheidenen Milieu bis zur Berufung zu den höchsten Ehren eines Lehrstuhls am Collège de France einen fulminanten Aufstieg beschreibt, so führte das bei ihm weder zu Selbstzufriedenheit noch zu einer bei sozialen Aufsteigern nicht seltenen konservativen Bejahung des

Systems, dem sie dieses »Wunder« zu verdanken glauben. Bourdieu war sich des Privilegs seiner Position bewusst, für die er meinte, sich rechtfertigen zu müssen.

Die Ungleichheit war aber nicht bloß eine individuelle, sondern eine kollektive Erfahrung, die er mit den aus der »Provinz« Stammenden teilte, namentlich denjenigen, die aus dem Frankreich südlich der Loire kamen. Diese regionale Herkunft bedeutete ein Stigma in der damals noch zentralistischer ausgerichteten französischen Gesellschaft. Eine Laufbahn, die notwendigerweise über die Metropole laufen musste, erforderte kulturelle Anpassung, auch die Aufgabe sprachlicher Eigenheiten wie des regionalen Akzentes. In Bourdieus Gegend sprach man nicht allein Französisch mit südlichem Akzent, man sprach vor allem das Béarnais, eine Variante des Gasconischen. In seine Studien brachte er ab und zu Aphorismen im Béarnais ein; und auch in den Arbeiten über die bäuerliche Gesellschaft des Béarn verwendete er immer wieder spezifische Ausdrücke in der Sprache seiner Region. 1989 schrieb er ein Vorwort zum linguistischen Sammelband *Langues en Béarn*. Hier wird offenbar, wie gut er mit der sprachlichen Situation seiner Heimatregion vertraut war. Er warnt vor einer normativen Festlegung und ermuntert dazu, die sozialen Bedingungen des jeweiligen Sprachgebrauchs zu untersuchen (1989e, 5 ff.). In Paris sei man so ständig auf seine eigene Fremdheit zurückgeworfen worden und habe sich dort nicht wie ein Fisch im Wasser fühlen können. Bourdieu beschrieb so das Gefälle zwischen der Provinz im Süden und der Hauptstadt; er blieb seinem heimatlichen Béarn verbunden, ohne es jedoch sentimental zu überhöhen. Er identifizierte sich nicht mit den regionalistischen Bewegungen, sondern versuchte die Situation der Regionen durch seine soziologischen Studien zu objektivieren, unter anderem auch über eine ganze Nummer seiner Zeitschrift: *Actes de la recherche en sciences sociales*, die im November 1980 dem Thema »Identité« gewidmet war, darin ein Aufsatz aus seiner Feder über die Konstruktion des Begriffes »Region«. In seiner Selbstanalyse schreibt Bourdieu gewisse Besonderheiten seines *Habitus seiner Herkunft aus einer dominierten Region zu, wie er sie in ähnlicher Weise auch bei ande-

ren kulturellen und sprachlichen Minderheiten feststellen konnte, so etwa seine gespielte Streitlust oder die Neigung, sich schnell aufzuregen. Reaktionen, die sich von der kühlen Selbstsicherheit der Pariser Intelligenz unterschieden und darum oft missverstanden würden.

Jahre der Ausbildung

Eine neue soziale Grenze lernte Bourdieu als Schüler des Gymnasiums von Pau (1941–1947) kennen. Sein Vater, der die Schule mit vierzehn Jahren verlassen musste, bewunderte Gestalten des meritokratischen Republikanismus wie Jean Jaurès oder Léon Blum und wollte den Sohn an dessen Früchten teilhaben lassen. Seine Bemühungen, seinen Sohn ans Gymnasium zu bringen, wurden von den Lehrern des Dorfes kaum unterstützt. Das Gymnasium, das aus einer Jesuitenschule hervorgegangen ist, hieß später Lycée Louis Barthou nach dem Politiker, der aus der Gegend stammte und Außenminister und sogar Ministerpräsident wurde. Er hatte dieses Gymnasium besucht wie der Literaturnobelpreisträger Saint-Jean Perse und der sozialistische Politiker Henri Emmanuelli. Bourdieu war im Internat dieser Schule. Die Erfahrung des Internats habe seine Einstellung entscheidend geprägt. Denn hier habe er – anders als seine ansässigen Kollegen in einer wohlbehüteten bürgerlichen Familie – die soziale Welt als eine Auseinandersetzung erfahren: Eine Grenze trennte auch hier wieder: die Internen vom Land und die Externen aus den bürgerlichen Stadtfamilien. Das Leben hier war geprägt durch die Diskrepanz zwischen dem unerbittlichen Internatsalltag und der ›verzauberten‹ Welt des Schulunterrichts. Diese Erfahrung der Doppelnatur der Schule musste, so Bourdieu, »fast zwangsläufig und dauerhaft die deutliche Diskrepanz zwischen der hohen schulischen Anerkennung und einer niederen gesellschaftlichen verstärken und damit einen gespaltenen, von Spannungen und Widersprüchen beherrschten Habitus« erzeugen (2002c, 113).

Einer seiner Lehrer am Gymnasium riet dann Bourdieu, der exzellente Schulleistungen aufwies, sich in die Vorbereitungsklassen am berühmten Lycée Louis-le-Grand in Paris einzuschreiben. Hier absolvierte er die Ausbildung von 1948–1951 und lebte wiederum im Internat, das allerdings sehr viel liberaler war als das von Pau. Aber auch hier tauchte wieder dieselbe Dichotomie zwischen den Internen auf, die aus der Provinz kamen, und den Schülern aus Paris, die sich durch ihren Schlibf und ihre Unge-

zwungenheit auszeichneten und auf die Kameraden vom Land heruntersahen, wie das der spätere Romancier Dominique Fernandez schilderte, der 1949/50 sein Mitschüler war (Fernandez 2002, 52).

1951 wurde Bourdieu an der Pariser Elitehochschule Ecole Normale Supérieure an der Rue d'Ulm aufgenommen. Nur eine handverlesene Gruppe der besten Schüler aus Frankreich kam in diese Institution. Im Bereich der Geisteswissenschaften waren es 1951 bloß 32 und bei den Naturwissenschaften 25 ›Auserwählte‹. Zur Jahrgangsstufe von Bourdieu zählten der spätere Altertumswissenschaftler Paul Veyne und der Kunsthistoriker Jacques Thuillier, die beide ans Collège de France berufen wurden, sowie die künftigen Literaturwissenschaftler Gérard Genette, Jacques Seebacher und Roger Zuber, der Film-Semiologe Christian Metz und schließlich auch Pierre Juquin, der Abgeordneter und Mitglied des Zentralkomitees der KP werden sollte. Jacques Derrida, den Bourdieu schon im Lycée Louis-le-Grand kennengelernt hatte, wurde ein Jahr später in die Ecole Normale aufgenommen. Er stand Bourdieu nahe, und sie sahen sich dann auch in Algerien wieder. Derrida berichtete, wie wenig sich Bourdieu in dieser Eliteschule wohl fühlte, wie klar er hier schon die Strukturen der Institution durchschaute und sich nicht in dieses akademische Milieu integrieren ließ. Das Missbehagen, das er hier empfand, fand er später sehr gut in Paul Nizans Buch *Aden Arabie* zum Ausdruck gebracht, der vom Korpsgeist sprach, der in der Ecole herrschte, der, wie er schrieb, junge Menschen dazu brachte, aus ihrer privaten Schwäche ein kollektives Überlegenheitsgefühl abzuleiten. Neben dem bürgerlichen Elitismus war die Ecole geprägt durch die dogmatische Zelle der kommunistischen Partei, zu der neben Juquin vor allem Leroy Ladurie zählte. Der stalinistische Druck war so stark, erinnerte sich Bourdieu später, dass einige unter ihnen an der ENS – unter anderem Derrida, Bianco, Pariente und er selber – um 1951 ein Komitee zur Verteidigung der Freiheiten gründeten (Bianco 2003, 275). »Von Le Roy Ladurie wurden wir damals in der Parteizelle als ›Sozialverräter‹ denunziert« (Bourdieu 1987a, 13). Bourdieu wurde nie Parteimitglied und der Dogmatismus der kommunistischen Mitstudenten hielt ihn zunächst auch davon ab, sich mit Marx auseinanderzusetzen.

Das Bestehen der äußerst anspruchsvollen Aufnahmeprüfung an der Ecole Normale Supérieure, die Ankunft am »Gipfel des Bildungswesens« (2002c, 12), zog die Entscheidung für das Fach Philosophie nach sich, das in der Disziplinenhierarchie den

höchsten Rang beanspruchte. Bourdieu studierte Philosophie an der Sorbonne und erstellte unter der Leitung von Henri Gouhier eine Diplomarbeit, die Leibniz galt (es handelte sich um eine kommentierte Übersetzung des Leibniz-Werkes *Animadversiones*). Bourdieu schloss 1955 sein Studium mit der *Agrégation* in Philosophie als Bester seines Jahrganges ab. Er hat mehrmals die Struktur des philosophischen *Feldes im Frankreich der 1950er Jahre umrissen, in dem er nun seinen eigenen Platz finden musste. Die Position, die er einnahm, ließ sich *grosso modo* so bestimmen: Er stand in Opposition zu einem mondan gewordenen Existentialismus, griff aber die von der Phänomenologie gestellten Fragen auf und orientierte sich an der Wissenschaftsphilosophie. Wenn er von den Thesen des »Strukturalismus« ausging, so suchte er diesen Ansatz zu modifizieren, durch die Einführung der Dimension der »Akteure« und der »Geschichtlichkeit«.

Nach Abschluss des Studiums plante Bourdieu eine größere Arbeit, die von einer phänomenologischen Fragestellung ausgehen sollte: Eine Untersuchung zu den Zeitstrukturen der affektiven Erfahrung. In der Absicht, philosophisches Forschen mit der Gründlichkeit und Strenge der Naturwissenschaften in Einklang zu bringen, hatte er gleichzeitig vor, Biologie zu studieren. Es ist erstaunlich, dass er sich Fragen der Zeitlichkeit zuwandte, zu einer Zeit, in der sich schon das Paradigma des Strukturalismus abzeichnete, der sich räumlichen Kategorien zuwandte. Die genannte Arbeit sollte unter der Leitung von Georges Canguilhem stehen, dem Inhaber des Lehrstuhls für Wissenschaftsgeschichte an der Sorbonne. Das Verdienst der Wissenschaftsphilosophie, an der sich auch Foucault orientierte, bestand für Bourdieu darin, dass sie die alle Disziplinen betreffende Frage nach den historischen Bedingungen stellt, die jegliche wissenschaftliche *Praxis voraussetzt.

Vom Provinz-Gymnasium zur Algerien-Erfahrung

Nach der bestandenen *Agrégation* unterrichtete Bourdieu zunächst ein Jahr lang (1954–1955) als Philosophielehrer an einem Gymnasium in Moulins, im Norden des Zentralmassivs, also in der tiefsten Provinz. Im Unterricht behandelte er im Übrigen auch Husserl, insbesondere die Frage der Zeit in der Erinnerung, der Imagination und der Wahrnehmung (Lefèvre 2002; Lallot 2005, 25 ff.; Ville 2005, 31 ff.). Nach einem Jahr Schuldienst wurde Bourdieu

zum Militärdienst einberufen, zuerst nach Versailles. Er hatte es abgelehnt, die Reserveoffizierschule zu absolvieren, und wurde so zusammen mit einfachen Soldaten aus dem Westen Frankreichs einem Regiment zugeteilt, das in Algerien Flugstützpunkte und andere strategische Einrichtungen schützen sollte. In der zweiten Hälfte seiner Militärdienstzeit in Algerien wurde Bourdieu dank der Intervention eines höheren Offiziers aus dem Béarn, Ducourneau, einem Verwandten seiner Mutter, in ein Büro versetzt, das dem Pressedienst der Regierung zugeteilt war (Sayad 1996, 18 f.). In Algerien begann er schon aufgrund seiner Beobachtungen über die algerische Gesellschaft zu schreiben. Betroffen über die kollektive Schuld seiner Landsleute am Elend und an der Gewalt des Kolonialismus, suchte er darauf zu antworten, indem er die Situation dokumentierte und analysierte, um so auch die mythischen Bilder, die sich Intellektuelle in Paris und Algerien von der algerischen Gesellschaft machten, mit der Wirklichkeit zu konfrontieren. Erstes Resultat dieser Untersuchungen war das kleine Bändchen *Sociologie de l'Algérie*, das schon 1958 in der Reihe »Que sais-je?« erschien. Er diskutierte darüber auch intensiv mit André Nouschi, der eine sozialhistorische Arbeit über die Agrargesellschaft der Region von Constantine schrieb (Nouschi 2003, 31 ff.).

Nach dem Ende seiner Dienstzeit blieb Bourdieu zwei weitere Jahre in Algerien (1958–1960), als Assistent für Philosophie an der Universität von Algier. Einer seiner damaligen Schüler und sein späterer Freund und Mitarbeiter Abdelmalek Sayad erinnerte sich mit Begeisterung an seine Vorlesungen, die sich nicht in abstrakten Spekulationen verloren, sondern Philosophie als ein Mittel der unmittelbaren Welterkenntnis verstanden (Sayad 1996, 19). Statt seine philosophische Doktorarbeit zu schreiben, wurde er nun von den Verhältnissen gezwungen, sich mit dem Land selber auseinanderzusetzen. Er führte nun als Universitätsassistent seine ethnologischen Studien fort, die er schon als Soldat begonnen hatte. Verwandtschaft, Ritual, vorkapitalistische Gesellschaft, Bekleidungsvarianten und Sprachwechsel fanden sein großes Interesse. Zusammen mit den Vertretern des INSEE, des Statistischen Amtes von Frankreich, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet und Claude Seibel, führte er Umfragen über die Erwerbssituation in Algerien durch. Wenn Bourdieu über eine exzellente philosophische Ausbildung verfügte, so musste er sich doch das methodologische und forschungspraktische Rüstzeug für seine sozio-ethnologischen Untersuchungen autodidaktisch erwerben. Er ließ sich

Bücher aus Frankreich schicken, darunter auch Max Webers *Protestantische Ethik*, von der er einige Kapitel selbst übersetzte (Schultheis 2007, 31 ff.). Die Ausführungen Webers über die traditionale Mentalität und die präkapitalistischen Strukturen waren für seine Interpretation der algerischen Gesellschaft bedeutsam. Bei den muslimischen Mozabiten etwa sah er eine Verbindung von Puritanismus und Kapitalismus, die Weber in Bezug auf die protestantische Ethik festgestellt hatte. Nouschi berichtet, wie Bourdieu und er sich an Lévi-Strauss orientierten, der eben *Tristes Tropiques* veröffentlicht hatte; Bourdieu verwies ihn auch auf die Studien von Margaret Mead. Bourdieu war so zunächst Ethnologe.

Gerade als Ethnologie betrieb er intensive Feldforschung, oft zusammen mit Abdelmalek Sayad; davon zeugen auch die über 3000 Fotos, die er in diesem Kontext gemacht hat und die erst nach seinem Tod in größerem Umfang zugänglich wurden. Diese Feldforschung musste jedoch unter äußerst gefährlichen Umständen durchgeführt werden, inmitten des Algerienkrieges. Bourdieu verstand den Befreiungskampf als Kampf gegen das von der Kolonialgesellschaft eingerichtete Kastensystem, das nun im Rahmen einer autonomen Nation endgültig aufgelöst werden könne. Der Krieg mit seinen Folgeerscheinungen hatte einen kulturellen Zerfall beschleunigt, der mit dem Aufeinandertreffen der Herkunftszivilisation und der Kolonialpolitik begonnen hatte. Durch innere Migration, Zwangsumsiedlungen und die Dominanz des Staates waren die alten Solidarsysteme zerstört worden. Eine so radikal umgewälzte Gesellschaft verlangte nach Bourdieu neue Lösungen.

Als Resultat seiner Untersuchungen erschien 1963 (in Zusammenarbeit mit A. Darbel, J.-C. Rivet und C. Seibel) *Travail et travailleurs en Algérie* (1963), ein Jahr später, 1964, zusammen mit A. Sayad *Le Déracinement* (1964a). Wenn im ersten Buch die sozialen Folgen einer 130 Jahre dauernden Kolonisation aufgezeigt wurden, so standen im zweiten die Zwangsumsiedlungen im Vordergrund, die Bourdieu auch fotografisch belegt hatte. Wenn der französische Geograph X. de Planhol 1961 in seinem Buch *Nouveaux villages algérois* die Umsiedlungen als Maßnahme der »Befriedung« dargestellt hatte, so legten Bourdieu und Sayad deren verhängnisvolle Folgen offen. André Nouschi hatte beide Werke sehr positiv in der angesehenen Zeitschrift *Annales* besprochen: Zum ersten Mal verfügte man nun über eine solide Analyse der städtischen wie der ländlichen algerischen Gesellschaft. Zum ersten Mal wurde man mit

einer genau belegten Bilanz der französischen Kolonisation in Algerien konfrontiert (Nouschi 2003, 34).

Von der Ethnologie des ländlichen Raumes zur Soziologie-Dozentur

Für Bourdieu aber war die Algerien-Erfahrung »eine Art Initiation«, »eine gleichzeitig intellektuelle und affektive Wandlung« (2002c, 67 f.). Bei seinen Feldforschungen in Algerien hatte Bourdieu oft Parallelen zur agrarischen Gesellschaft des heimatlichen Béarn gezogen, was dem Exotischen das Exotische nahm. Wieder in Frankreich untersuchte er nun die bäuerliche Welt im Béarn vor dem Hintergrund seiner Algerien-Erfahrung. Wie zuvor das Heranzoomen in den Bereich des Vertrauten, eröffnete hier die bewusst gewählte Distanz die Möglichkeit zur Objektivierung. Er konnte nun denselben ethnologischen Blick, den er auf Algerien gerichtet hatte, auf seine Heimat, seine Eltern werfen und so die Distanz überwinden, die sein Ausbildungsweg geschaffen hatte. Die ethnologische Sichtweise sowohl auf die koloniale Welt wie auf die französische Provinz anzuwenden, bedeutete auch, die gängigen Hierarchisierungen, die exotische Verfremdung abzulehnen. Bourdieu widmet sich so einer intensiven ethnologischen Untersuchung der bäuerlichen Welt des Béarn, die ebenfalls wie die koloniale Welt Algeriens von einer Krise erschüttert wird.

Die Ethnografie der europäischen Welt erlebte damals eine wichtige Neu-Ausrichtung. Wenn sie vorher bloß ein Anhängsel der Volkskunde-Museen war, so wurde sie nun zu einer universitären Disziplin. Bei ihrer Entwicklung spielte die VI. Sektion der Ecole pratique des Hautes Etudes eine wichtige Rolle, vor allem dank der Intervention des damaligen Präsidenten der Hochschule, Fernand Braudel, der auch die Zeitschrift *Etudes rurales* lanciert hatte, deren Leitung der Ethnologe Isaac Chiva übernahm, Nachfolger von Lévi-Strauss am Laboratoire d'anthropologie sociale. Bourdieu freundete sich mit Chiva an und blieb ihm bis zum Tode verbunden. Chiva veröffentlichte in seinen *Etudes rurales* die umfangreiche ethnografische Studie Bourdieus, die auf seinen Untersuchungen im Béarn beruhte: »Célibat et condition paysanne« (1962c); später folgten analoge Studien wie »Reproduction interdite« (1989d). Nach Chiva hatte Bourdieu mit diesen Studien eine Pionierarbeit für die Ethnologie des ländlichen Raumes geleistet (Chiva 2003, 43). Diese drei Studien vereinte Bourdieu kurz vor seinem Tod un-

ter dem schönen Titel *Le bal des célibataires* (2002a) und schloss so einen Kreis. Nach seiner Rückkehr aus Algerien hatte Bourdieu Seminare bei Lévi-Strauss besucht, der der Ethnologie durch die Bezugnahme auf die Linguistik zu großem Prestige verholfen hatte. Bourdieu hatte in der Festschrift für den berühmten Anthropologen 1970 eine Studie über das kabyllische Haus gewidmet; er konnte dann aber die ursprüngliche Faszination, die von der »strukturalistischen Konstruktion« dieses Ansatzes ausging, bald nicht mehr teilen. Schon in seinem zweiten ethnografischen Aufsatz über die ländliche Welt des Béarn nahm er Abschied vom strukturalistischen Paradigma. Der Text markiert »den Übergang von der Regel zur Strategie, von der Struktur zum Habitus, vom System zu einem durch die Struktur der sozialen Beziehungen beherrschten Akteur« (2002c, 72).

Bourdieu hatte noch in Algerien auf Anraten von Clémence Ramnoux, eines Philosophie-Professors an der Universität Algier, Kontakt zu dessen Studienkollegen Raymond Aron aufgenommen. Dieser hatte den jungen Forscher schon 1959 als Teilnehmer einer von der Wenner-Gren-Stiftung ausgerichteten sozialanthropologischen Konferenz empfohlen, die auf Burg Wartenstein in Österreich stattfand, wo Bourdieu über den Ehrbegriff bei den Kabylen referierte. Aron hatte dann Bourdieu mit dem Angebot, sein Assistent an der Sorbonne zu werden, wo er seit 1955 lehrte, die schnelle Rückkehr nach Paris ermöglicht – »wofür ich ihm auf ewig Dank schulde« (2002c, 40), so schrieb Bourdieu in seinem Rückblick, um dann fortzufahren: »Nur wenige Menschen haben mir so früh und so vorbehaltlos Anerkennung zuteil werden lassen« (2002c, 41). Bourdieu wollte seine Arbeiten über Algerien zu einer Dissertation bündeln, was Aron aber ablehnte: »Das wäre Ihrer unwürdig« – in den Augen Bourdieus eine gleichzeitig großzügige wie auch zwiespältige Reaktion – ein perfektes Beispiel *Symbolischer Gewalt, die man ausübt, ohne sich dessen bewusst zu sein.

Aron setzte, so sein Biograph Nicolas Baverez, größte Hoffnungen auf Bourdieu, dem gegenüber er eine fast väterliche Zuneigung empfand. Alles an ihm – sein Studienweg, seine konzeptuelle Stärke, sein unbestreitbarer Sinn für die soziologische Beobachtung – war dazu angetan, die beiden einander nahe zu bringen, ja Bourdieu zu seinem möglichen Nachfolger zu machen. Und so folgte Bourdieu Claude Lefort auf der Assistentenstelle bei Aron (Baverez 1993, 328). Die Soziologie war aber noch kaum ein etabliertes Fach an der französischen Universität.

Das *Licence*-Examen in Soziologie gab es erst seit 1958, noch nicht aber die *Agrégation*, die erst eine Disziplin adelt. In den Universitäten der Provinz wurde Soziologie noch später angeboten; so wurde das Fach etwa an der Universität Lille erst 1961 eingerichtet. Eric Weil, der dortige Verantwortliche für die Philosophie-Abteilung wandte sich an Aron, der ihm Bourdieu als Lehrbeauftragten empfahl. Der junge Forscher lehrte dort als *Maître de conférences* (Akademischer Rat) von 1961 bis 1964 während zwei Wochentagen, wohnte aber nach wie vor in Paris. Als »Pariser«, als Absolvent der ENS, als Inhaber einer *Agrégation* in Philosophie, aber auch als Forscher, der schon ethnologische Feldstudien in Algerien betrieben hatte, war ihm schon, wie seine damalige Schülerin Yvette Delsaut bezeugt, großes Prestige eigen. Sein Ansatz unterschied sich klar von dem seines Kollegen, Jean-René Tréanton, der der amerikanisch-empirischen Schule verpflichtet war. Philippe Fritsch, ein anderer Liller Schüler, berichtet, wie Bourdieu eine große Vorlesung zur Sozialgeschichte der Soziologie von Marx bis Durkheim und Weber hielt und es dabei sehr gut verstand, Problematiken und Fragestellungen zu verknüpfen. Bourdieu hatte schon in Algerien die Fruchtbarkeit der Kategorien Webers erfahren; ihm war jeder »totemistische« Gebrauch wissenschaftlicher Kategorien fremd, der etwa Forscher dazu verleitete, Marx gegen Weber auszuspielen. Als er den Studenten Webers Religionssoziologie mit einem Schema an der Wandtafel mit den Positionen des Priesters, des Zauberers und des Propheten erklärte, hatte er plötzlich die Intuition der Interrelation dieser Positionen, und damit war auch die Kategorie des »Feldes« geboren (Fritsch 2005, 97 ff.).

Von Arons Centre de sociologie européenne zum eigenen Zentrum

Neben seiner Lehrtätigkeit in Lille nahm Bourdieu ab 1962 auch die Funktion des Generalsekretärs am Centre de sociologie européenne wahr, das Aron an der Ecole pratique des Hautes Etudes mit Drittmitteln der Ford-Stiftung gegründet hatte. Zum Zentrum gehörte auch die von Aron ins Leben gerufene Zeitschrift *Archives européennes de sociologie*. 1964 wurde Bourdieu mit Unterstützung von Aron zum *directeur d'études* an der Ecole pratique des Hautes Etudes gewählt und wurde gleichzeitig zusammen mit Aron Co-Direktor des Zentrums. Aron trat immer mehr in den Hintergrund, doch er empfand Achtung und Freundschaft für Bourdieu. 1965 zählte

das Zentrum etwa 25 mehr oder weniger regelmäßige Mitarbeiter. Dazu zählten: Christian Baudelot, Luc Boltanski, Robert Castel, Michel Crozier, Jean Cuisenier, Roger Establet, Claude Grignon, Jacques Lautman, Raymonde Moulin, Jean-Claude Passeron, Renaud Sainsaulieu, Monique de Saint-Martin und Jean-Pierre Worms sowie Jean-Claude Chamboredon und Dominique Schnapper (Baverez 1993, 328). Bourdieu betreute vor allem den Bereich Kultur- und Bildungssoziologie. Er verfolgte hier parallel drei Projekte: über den sozialen Gebrauch der Fotografie, über den Museumsbesuch und über die Situation der Studenten. An der Universität Lille bezog er auch die Studenten in seine Forschungen mit ein. So begann er das Museumsprojekt schon am dortigen städtischen Museum. Die Situation der Studenten stand indes auch im Zentrum einer öffentlichen Debatte, insbesondere auch wegen der rührigen Aktivität des Studentenverbandes UNEF. Bourdieu erstellte Fragebögen, die er nicht nur von Studenten in Lille, sondern auch an zahlreichen anderen Universitäten ausfüllen ließ. Das Resultat dieser Untersuchung fand seinen Niederschlag im Buch *Les héritiers. Les étudiants et la culture* (1964c), das er zusammen mit Jean-Claude Passeron herausgab und zwar wie *Le déracinement* im Avantgarde-Verlag Editions de Minuit, als Lokomotive einer Reihe (»Le sens commun«), die er jetzt ins Leben rief (Delsaut 2005, 65–78). Raymond Aron war mit der kritischen Tendenz von *Les héritiers* nicht einverstanden, und eine erste Entfremdung zwischen den beiden begann sich abzuzeichnen. Das Buch von Bourdieu und Passeron war für die Studenten im Mai 68 eine wichtige Grundlage. Aron betrachtete aber den Aufstand der Studenten als »Karneval«. Als er dann im Zentrum sein »Comité pour la défense et la rénovation de l'université française« einberief, eskalierte der Konflikt. Es kam zur Trennung. Bourdieu konstituierte 1969 nun das Centre de sociologie de l'éducation et de la culture, das er bis 1984 leitete, als eigene Einheit innerhalb des CSE, Aron übernahm die Leitung des Centre européen de sociologie historique.

Von der Bildungssoziologie zur Analyse der Lebensstile

Bourdieu konnte in dem Zentrum an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, das ab 1969 »sein« Zentrum wurde, auf eine sehr rege Forschungsgruppe zählen. Team-Arbeit prägte seinen Forschungsstil bis zu seinem Tod. Die Forschungsgruppe, die er um sich scharte, wurde von seinem

Charisma zusammengehalten, selbst wenn sich immer wieder einzelne von ihm verabschiedeten, um eigene Wege zu gehen. Die ersten Untersuchungen, die Bourdieu in den 1960er Jahren veröffentlichte, waren fast immer Kollektivpublikationen, an denen vor allem Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon, Alain Darbel, Dominique Schnapper und Jean-Claude Passeron großen Anteil hatten. Weil es für junge Forscher schwierig war, in etablierten Zeitschriften zu veröffentlichen, gründete er 1979, auch als Plattform für sein Team, eine eigene Zeitschrift: *Actes de la recherche en sciences sociales*, die schon durch die Themen (Haute Couture, Comics, Sozialarbeiter, marxistische Rhetorik) mit dem akademischen Formalismus brach. Der Titel *Actes de la recherche* war Programm, die Beiträge waren auch als Werkstattberichte gedacht, und die Werkstatt war für Bourdieu sehr wichtig. Luc Boltanski berichtete später, wie sie damals als verschworene Gemeinschaft ganze Nächte zusammen mit Bourdieu im Zentrum arbeiteten, dass sie unkonventionelle Präsentationsformen erfanden, die sich junge Forscher im viel geregelteren akademischen Bereich heute nicht mehr erlauben könnten.

In den 1960er Jahren stand die Untersuchung der gesellschaftlichen *Reproduktionsweisen des Bildungssystems im Zentrum der Interessen Bourdieus. 1964 hatte er zusammen mit Jean-Claude Passeron eine empirische Studie über die schichtenspezifische Einstellung der Studenten zum Schulsystem und zum Kulturkonsum veröffentlicht, *Les étudiants et leurs études* (1964b). Im selben Jahr formulierten die beiden Autoren die Resultate dieser Untersuchung erneut für das schon erwähnte Buch *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, das auf sehr große Resonanz stieß. Nach Jean-Michel Chapoulie trug das Buch *Les héritiers* wesentlich dazu bei, dass die Soziologie in Frankreich als Disziplin über den eigenen Kreis der Fachvertreter hinaus bekannt wurde (Chapoulie 2005, 14). Mit den bildungssoziologischen Analysen, 1970 um ein weiteres Werk ergänzt, das wieder in Zusammenarbeit mit Jean-Claude Passeron erstellt wurde (*La reproduction. Eléments d'une théorie du système d'enseignement*; 1970a), zerstörte Bourdieu den jakobinischen Mythos der *per se* emanzipatorischen Funktion des Bildungswesens, indem er auf die entscheidende Bedeutung der familiären Sozialisation hinweist. Bourdieu widmete sich auch später noch bildungssoziologischen Themen, so der Struktur des französischen universitären Feldes in *Homo academicus* (1988c; frz. 1984), dessen spezifische Morphologie gerade in der Zeit der Krise

von 1968 sichtbar wurde. Schon 1966 hatte er mit einer Equipe seine Untersuchungen über die französischen Elite-Schulen begonnen. Als Buch erschien das Resultat dieser Untersuchung erst 1989 unter dem schönen Titel *La Noblesse d'Etat* (1989a). Bei den Untersuchungen über die Universität und Elite-Hochschulen ging es Bourdieu auch darum, seine Analyse-Instrumente auf seine eigene soziale Welt, die für die Produktion des Wissens zuständig ist, anzuwenden. Dieser oft tabuisierten Thematik galt noch seine letzte Vorlesung am Collège de France: *Science de la science et réflexivité* (2001b).

Das forschungsstrategisch relevante Resultat seiner Untersuchungen zum Bildungssystem war die Kategorie des kulturellen *Kapitals. Die Feststellung des Primats der Form (Ungezwungenheit vs. Angestrengtheit) als entscheidendes Kriterium innerhalb des Bildungswesens führte Bourdieu zu Untersuchungen der sozialen Bedingungen des Kulturkonsums in anderen Bereichen. In der kollektiven Arbeit über die Fotografie, *Eine illegitime Kunst* (1981b), die er mit Drittmitteln von Kodak schon in Lille begonnen hatte und die 1965 erschien, wurden die »sozialen Gebrauchsweisen« der Fotografie herausgearbeitet. In einer analogen Studie über den Museumsbesuch, die er auch wieder im Team durchführte (*L'Amour de l'art. Les musées d'art européen et leur public*, 1966), wurde der sehr enge Zusammenhang zwischen dem *Geschmack an der Malerei und dem Bildungsniveau festgelegt.

Immer mehr stand nun die Analyse der Kulturpraktiken in ihrer abgestuften Legitimität im Zentrum. Die zahlreichen Einzeluntersuchungen über die sozialen Gebrauchsweisen symbolischer Praktiken wurden 1979 in einer sehr umfangreichen Synthese als eine Art Sozialstrukturanalyse der Gegenwartsgesellschaft im Buch *La Distinction* (deutsch: *Die feinen Unterschiede*; 1982c) gebündelt, mit dem Bourdieu endgültig den Durchbruch schaffte. Das lässt sich daran ablesen, dass bei einer Umfrage der International Sociological Association nach den wichtigsten einhundert soziologischen Werken *La Distinction* Platz sechs erreichte, weit vor Durkheim und allen anderen französischen Soziologen, aber auch vor Norbert Elias und Jürgen Habermas (Barlösius 2006, 26). Bourdieu gelang es hier, das traditionelle Bild der sozialen Welt erheblich zu differenzieren. Über das Kriterium der unterschiedlichen *Lebensstile erscheinen die verschiedenen Gruppen einer Gesellschaft, in der sich die meisten der ›Mittelklasse‹ zurechnen, in nuancierterer Weise als über den traditionellen Klassenbegriff, der ›Klassen‹ nur

über die Position innerhalb der Produktion bestimmt.

Autonomie und Engagement

1981 war Bourdieu auf den Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France berufen worden, wo Michel Foucault schon seit 1970 tätig war. Nach seiner Antrittsvorlesung sagte er sich, so Bourdieu in einem späteren Interview, »man könne sich die symbolische Macht zu Eigen machen (diejenige zum Beispiel, die einem die akademische Auszeichnung verleiht), um die symbolische Macht zu bekämpfen [...]. Gleichzeitig hatte ich das Gefühl, es sei irgendwie meine Pflicht, diese Macht so effektiv wie möglich einzusetzen, indem ich direkt ins öffentliche Leben eingriff, um zu versuchen, eine analysierend-katalysierende Funktion auszuüben« (2003e, 16).

Die Resonanz Bourdieus reichte nun auch über Frankreich hinaus. Wenn er schon 1972/73 ein Jahr als Visiting Member am Institute für Advances Studies in Princeton eingeladen war, so hielt er 1987 ein Seminar an der Universität von Chicago, dessen Resultate 1992 unter dem Titel *Réponses* erschienen (1992d). 1985 verlieh ihm die FU Berlin die Ehrendoktorwürde und 1993 wurde er als erster Sozialwissenschaftler mit der Goldmedaille des CNRS ausgezeichnet.

Ähnlich wie Foucault betonte er die *Autonomie als Voraussetzung für jedes Engagement. Seit den 1970er Jahren hatte er zusammen mit Jean-Claude Chamboredon ein Seminar an der Ecole Normale Supérieure über die Sozialgeschichte der Kunst und der Literatur geleitet. Gerade in diesem Bereich stellte er einen sukzessiven Autonomisierungsprozess fest, der dann auch zur Konstituierung eines (relativ) autonomen eigenen literarischen Feldes führte. Am Beispiel von Zola zeigte er auf, dass der (relative) Autonomie-Status eine Voraussetzung für eine engagierte Intervention ist. 1992 veröffentlichte Bourdieu seine große Untersuchung zur Genese und Struktur des literarischen Feldes unter dem Titel *Les règles de l'art* (1992a). Das Buch war vor allem auch deshalb wichtig, weil es die differenzierteste Anwendung seiner Feld-Theorie darstellte. Wenn die Untersuchung bei den Literaturwissenschaftlern eine eher kritische Aufnahme fand, dann auch darum, weil diese nur aus ihrer internen Perspektive argumentierten und die theoretischen Implikationen des Werkes zu wenig bedachten.

Bourdieu fügte seiner Untersuchung des literarischen Feldes eine explizit als normativ bezeichnete

Stellungnahme »Für einen Korporatismus des Universellen« hinzu. Er bezog sich hier auf das Modell von Zola, nannte aber in einem Zug die Intervention Sartres zur Zeit des Algerienkrieges, die auf derselben Grundlage beruhte (spezifische Autorität und Universalität des Anliegens). Gleichzeitig war er überzeugt, dass Sartres Konzept des »universellen Intellektuellen«, der als Philosoph glaubt, zu allen Fragen Stellung beziehen zu können, in einer immer komplexer werdenden Welt nicht mehr glaubwürdig ist. Er knüpfte nun viel mehr an Foucaults Modell des »spezifischen Intellektuellen« an, der in Problemfeldern interveniert, in denen er eine wissenschaftsbasierte Kompetenz einbringen kann. Bourdieu glaubte aber, dass das auch von einem einzelnen Wissenschaftler nicht mehr zu leisten ist, und plädierte darum für den »kollektiven spezifischen Intellektuellen«. Voraussetzung für die intellektuelle Intervention war für ihn aber immer die (wenn auch nie absolute) Autonomie. In der kleinen Schrift *Über das Fernsehen* (1998f; original 1996a) stellte er indes fest, dass die wissenschaftlichen, politischen und literarischen Felder bedroht sind durch die Übermacht der Medien, die immer mehr durch die heterogenen Prinzipien des Kommerzes bestimmt werden. In dem 1997 veröffentlichten Buch *Meditationen*, sein philosophischstes Werk, stellt er das wissenschaftliche Feld als ein Modell der Autonomie vor, das nur immanenten Gesetzen gehorcht. Wissenschaftlicher Universalismus bleibt so für ihn immer die Grundlage seines Engagements: »Keine Wissenschaft ohne Engagement. Kein Engagement ohne Wissenschaft« (2003e, 164).

Eine große Wirkung entfaltete dann 1993 das von ihm herausgegebene Buch *Das Elend der Welt* (1997b; original 1993a), von dem über 120 000 Exemplare verkauft wurden. In diesem Buch, das zum größten Teil aus Interviews besteht, die Bourdieu mit seinem Team führte, geht es darum, den Einzelnen zu Wort kommen zu lassen, der durch den Arbeitsmarkt oder die schulische Selektion ausgegrenzt wird, und so das positionsbedingte Elend sichtbar zu machen, wie es die Menschen selbst wahrnehmen und erleiden. Die Wortlosen zu Wort kommen zu lassen, war für Bourdieu gleichzeitig eine ästhetische wie eine ethische Herausforderung. Das fast tausend Seiten umfassende Buch stieß in Frankreich auf massive Resonanz. Weil es über ein Fachpublikum hinausging, erreichte es Menschen, die sich in den Aussagen der anonymen Gesprächspartner wiedererkannten. Passagen des Buches wurden auf mehreren Bühnen szenisch dargestellt. Das Buch, das die

soziale Not als Folge der neo-liberalen Politik sichtbar machte, wurde zum politischen Akt.

Die internationale Dimension seines Wirkens wurde nun immer wichtiger. Bourdieu half aktiv mit, Plattformen eines solchen Austausches zu schaffen, so durch die Gründung des europäischen Büchermagazins *Liber*, das zunächst als Beilage von *Le Monde*, *El País*, *The Times Literary Supplement* und *L'Indice* etwa zwei Millionen Leser erreichte. Doch auch hier waren wieder die ökonomischen Zwänge stärker. Wegen fehlender Werbeeinnahmen nahmen die genannten Zeitungen von *Liber* Abstand, das dann bloß noch als Beilage der Zeitschrift *Actes* erschien und 1998 eingestellt wurde (Casanova 2004, 413–430). 1992 lancierte Bourdieu eine Arbeitsgruppe zu den Problemen der Universität und der Forschung ARESER – eines seiner Themen seit den 1960er Jahren –, 1993 übernahm er den Vorsitz des Comité de soutien aux intellectuels algériens (CSIA) und ging damit mitten in der kritischen Auseinandersetzung in Algerien nicht geringe Risiken ein.

Auf sehr große Resonanz stieß Bourdieus Intervention zugunsten der streikenden Bahnarbeiter im Dezember 1995. Während dieser Streikbewegung hatte sich in Frankreich ein neuer Typus des Intellektuellen herausgebildet: der Experte. Eine ganze Reihe von Intellektuellen erklärten in einer Petition in der Zeitschrift *Esprit* (24. November 1995), sie wollten ihre Verantwortung wahrnehmen und die Regierung, namentlich den Plan von Juppé zur Gesundheitsreform, unterstützen. Darauf folgte eine entschiedene Reaktion anderer Intellektueller zur Unterstützung der Streikenden. Bourdieu solidarierte sich auf einer Betriebsversammlung in der Gare de Lyon mit ihnen. Gleichzeitig verwahrte er sich gegen eine »Staatsaristokratie«, die das sichere Gefühl ihrer Legitimität aus Diplomen und der Autorität der Wissenschaft bezieht. Wenn Bourdieu eine technokratische *Elite, die den Kontakt mit dem Volk verloren hat, für die Krise in Frankreich verantwortlich machte, dann war das keineswegs aus dem hohlen Bauch gesprochen, sondern fußte auf langwierigen wissenschaftlichen Untersuchungen, etwa seiner Analyse des französischen »Staatsadels« in *La Noblesse d'Etat*. Mit einer ähnlichen Begründung unterstützte Bourdieu im Jahre 1998 die Arbeitslosenbewegung in Frankreich. Bourdieu ging es jetzt auch darum, die Resultate soziologischer Analysen einem breiten Publikum zur Verfügung zu stellen. Darum lancierte er 1996 die Reihe »Raisons d'agir« in einem eigenen kleinen Verlag. Die preiswerten Bändchen stießen auf eine ungeheure Resonanz; *Sur*

la télévision (1996a) verkaufte sich über 150 000 Mal. Seit Beginn der 1990er Jahre wurden die Interventionen Bourdieus in der Reihe unter dem Titel *Contre-feux* (1998a) publiziert. Die Bewegung ›Raisons d'agir‹ organisierte im November 1996 die ›Generalstände der sozialen Bewegung‹ und zum 1. Mai 2000 rief Bourdieu mit der ›Charta 2000‹ zur Einberufung von Generalständen der sozialen Bewegung in Europa auf. In seinen letzten Lebensjahren analysierte Bourdieu, zusammen mit Loïc Wacquant, die intellektuelle Legitimation der neo-liberalen Restauration. Die beiden versuchten zu erklären, wie sich der Kult der *shareholder value* durchsetzte, ganz ohne den Einsatz brutaler Methoden. Wenn dieser Wandel ohne großen Widerstand akzeptiert wurde, dann weil er gut ›verkauft‹ worden war.

Am 23. Januar 2002 starb Bourdieu unerwartet schnell an den Folgen eines Krebsleidens, das erst wenige Wochen vorher entdeckt worden war. Der Tod des großen Soziologen rief zahlreiche, sehr unterschiedliche Reaktionen hervor (Jurt 2005). Das Bild eines Bruches innerhalb seines Lebensweges lässt sich sicher nicht aufrecht erhalten. Denn gerade die postume Veröffentlichung der Interventionen belegte, dass Bourdieu seit seiner Algerienzeit engagiert war, sich aber nie mit dem Unterschreiben von Petitionen begnügte. Zweifellos hatten seine Stellungnahmen seit seiner Berufung ans Collège de France einen bedeutenderen Stellenwert. Bourdieu blieb aber auch stets der Wissenschaft treu. Noch seine letzte Vorlesung am Collège de France – ein Jahr vor seinem Tod – galt der Wissenschaftstheorie.

Literatur

- Baverez, Nicolas: *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris 1993.
- Bianco, Louis: On n'avait jamais vu le *Monde*; nous étions une petite frange de gauche entre les communistes et les socialistes. In: *Awal* 27/28 (2003), 267–277.
- Casanova, Pascale: La revue *Liber*. Réflexions sur quelques pratiques de la notion d'autonomie relative. In: Louis Pinto/Gisèle Sapiro/Patrick Champagne (Hg.): *Pierre Bourdieu Sociologue*. Paris 2004, 413–430.
- Chapoulie, Jean-Michel (Hg.): *Sociologues et sociologies. La France des années 60*. Paris 2005.
- Chiva, Isac: Pierre Bourdieu: »Une ethnographie particulière«. In: *Awal* 2003 (27/28), 39–54.
- Fernandez, Dominique: Le provincial de Louis-le-Grand. In: *Le Nouvel Observateur* 1943 (2002), 52.
- Fritsch, Philippe: Contre le totémisme intellectuel. In: Gérard Mauger (Hg.): *Rencontres avec Pierre Bourdieu*. Bellecombe-en-Bauges 2005, 81–100.
- Jurt, Joseph: ›L'unanimité de l'hommage postume? Les

- réactions de la presse face à la mort de Pierre Bourdieu. In: *Regards sociologiques* 30 (2005), 101–117.
- Lallot, Jean: Pablo. In: Gérard Mauger (Hg.): *Rencontres avec Pierre Bourdieu*. Bellecombe-en-Bauges 2005, 25–30.
- Lefèvre, Jacques: La classe de philo. In: *Le Monde*, 31. Januar 2002.
- Nouschi, André: Autour de *Sociologie de l'Algérie*. In: *Awal* 27/28 (2003), 29–35.
- Sayad, Abdelmalek: Entretien. Aufgezeichnet von Hassan Arfaoui. In: *M.A.R.S.* 6 (1996), 7–56.
- Schultheis, Franz: *Bourdieu's Wege in die Soziologie*. Konstanz 2007.
- Ville, Gérard: L'excellence s'enseigne-t-elle? In: Gérard Mauger (Hg.): *Rencontres avec Pierre Bourdieu*. Bellecombe-en-Bauges 2005, 31–34.

Joseph Jurt

Die französische Epistemologie

»Die Welt, in der man denkt, ist nicht die Welt, in der man lebt« (Bachelard 1980, 129). Diesen Satz des französischen Epistemologen Gaston Bachelard kann man als das Grundmotiv der bourdieuschen Erkenntnistheorie bezeichnen. Die Hauptrepräsentanten der französischen Epistemologie sind neben Alexandre Koyré (1892–1964) insbesondere Gaston Bachelard (1884–1962) und Georges Canguilhem (1904–1995). Die weit über das akademische *Feld Frankreichs hinausreichende Bedeutung ihrer Wissenschaftsphilosophie und -geschichte lässt sich unter anderem daran ermessen, dass sie zu Ausgangs- und wesentlichen Bezugspunkten des (Post-)Strukturalismus und – vermittelt über die Wissenschaftstheorie der *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (1962) von Thomas Kuhn – der Wissenschaftsgeschichte avanciert sind (vgl. Bourdieu 1970b; Parinaud 1996; Balke 1993, 236; Dosse 1999, 127 ff.).

Die Prägung des (Post-)Strukturalismus durch die Epistemologie reduziert sich nicht auf Grundbegriffe wie »epistemologischer Bruch«, »Episteme« oder »Diskontinuität«. Sie reicht so weit, »dass die Vorgehensweisen und Analyseperspektiven, die Bachelard in der Untersuchung der Wissenschaften anwendet, Analysetechniken der französischen Strukturalist(inn)en werden« (Diaz-Bone 2007, 7). Bei allen internen Differenzen im (post-)strukturalistischen Feld beziehen sich sowohl Michel Foucault, Jacques Derrida, Louis Althusser, Roland Barthes als auch Bourdieu auf Bachelard und Canguilhem (vgl. Foucault 2005; Moebius/Reckwitz 2008). Im Falle Bourdieus gehen manche Interpreten dieses Wirkungszusammenhangs sogar so weit, ihn als genuinen *bachelardien* zu bezeichnen (Vandenberghie 1999, 33). Mag man über den Sinn solcher Labels streiten, fest steht doch, dass Bourdieu, wie er im Gespräch mit Beate Kraus selbst sagt, die wissenschaftstheoretische Tradition von Bachelard, Canguilhem und Koyré in den Bereich der Sozialwissenschaften zu übertragen versucht (1991a, 271).

Die Analyse des Einflusses der französischen Epistemologie auf Bourdieu konzentriert sich dabei auf drei Punkte: den epistemologischen Bruch, die Objektkonstruktion und die Frage der Verbindung von *Theorie und *Praxis. Abschließend kommt Bourdieus Überschreitung der Epistemologie Bachelards, die soziologische *Kritik der objektiven Erkenntnis, zur Sprache.

Der epistemologische Bruch mit der »Spontan-soziologie«

Wollte man Bachelards Epistemologie auf einen Nenner bringen, so könnte man sagen, sie ist von einer »Philosophie des Nein« geprägt (vgl. Bachelard 1980; Canguilhem 1979; Lepenies 1978, 12 f.). Das »Nein« steht für eine Ablehnung und Revision herkömmlicher Perspektiven in der Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftsgeschichte. Es drückt sich durch die Abkehr vom Substantialismus aus (Bachelard 1980, 67 ff.) sowie durch die »Loskettung der multiplen Erkenntnis- und Handlungsvermögen von der einheitsstiftenden Figur des Subjekts, die Zurückweisung einer Rahmenvernunft, die den heterogenen gesellschaftlichen Praxisfeldern unverbrüchliche Minimalregeln vorschreibt, schließlich und vor allem die Kritik am transzendentalen (Letzt-)Begründungsstil der Philosophie, der in einem Bereich unmittelbar evidenten Erkenntnis die Bedingung der Möglichkeit jedweder Erfahrung lokalisiert« (Balke 1993, 237).

Der »epistemologische Bruch«, den Bachelard bereits 1934 formulierte, schließlich 1938 mit *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes* und 1940 mit der *Philosophie des Nein* weiter ausführte, ist ein doppelter: einerseits ein Bruch mit der Phänomenologie als Wissenschaftsphilosophie und andererseits ein Bruch mit der bis zu seiner Zeit gängigen wissenschaftshistorischen Annahme eines kontinuierlichen Fortschritts in der Wissenschaft. Lange Zeit vor Thomas Kuhns Buch über die *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* und vor Foucaults *Les mots et les choses* (1966) sieht Bachelard die wissenschaftliche Entwicklung durch Diskontinuitäten und Brüche gekennzeichnet. In seinen Augen schreitet die Wissenschaft »nicht kontinuierlich auf dem Wege zur immer umfassenderen wahren Erkenntnis fort, sondern bewegt sich in Etappen vorwärts, die durch tiefe erkenntnistheoretische Brüche (»coupures épistémologiques«) voneinander getrennt sind« (Lepenies 1978, 17).

Für den vorliegenden Kontext ist insbesondere Bachelards radikale »Anti-Phänomenologie« relevant. Sie ist eine Vorformulierung der bourdieuschen Grundbedingungen von Wissenschaftlichkeit. Worin besteht Bachelards Kritik an der Phänomenologie?

1936 klagt Edmund Husserl in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1977) über die zunehmende Kluft zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Lebens-

welt. Zeitgleich mit Husserl kommt auch Bachelard – insbesondere vor dem Hintergrund der neuen Erkenntnisse der einsteinschen Relativitätstheorie und der Quantenphysik – auf die Trennung zwischen wissenschaftlichem Denken und Alltagserfahrung zu sprechen. Anders aber als Husserl deutet Bachelard die Kluft zwischen Wissenschaft und alltäglicher Erfahrung als ein Zeichen des neuen wissenschaftlichen Geistes (Bachelard 1988), der Fortschritte nicht mit, sondern nur gegen die lebensweltliche Erfahrung erzielt. Gerade die neueren Entwicklungen in der Physik, die gegensätzlichen, aber jeweils für sich schlüssigen Erklärungen der Relativitätstheorie und der Quantenphysik zeigen deutlich, dass keine allgemeine Form der Erkenntnis zu finden sei und darüber hinaus Wissenschaft mit einem Bruch mit der Lebenswelt einhergehe, ja diesen sogar wesentlich voraussetze. »Für Bachelard ist die Einheit versichernde Behauptung, dass es *eine geteilte Lebenswelt* gebe, durch diese neuen Wissenschaften nicht nur fraglich geworden, sondern schlichtweg überholt. Die durch Relativitätstheorie und Quantenphysik ›beschriebenen‹ Welten sind nicht nur weit von einer Alltagswelt entfernt, sie zeigen, dass Theorien, die sich beide auf eine behauptete (physikalische) Welt beziehen, zu ganz anderen (und bis heute inkomensurablen) Weltbeschreibungen führen« (Diaz-Bone 2007, 9). Zusammenfassend gesagt ist die Welt in den Augen Bachelards nicht mehr ausgehend von einem Begriff der ›natürlichen Anschauung‹ und der ›subjektivsinnförmigen Erfahrung‹ zu erfassen (vgl. Balke 1993, 239).

Insgesamt besteht für ihn *Der neue wissenschaftliche Geist* (1934) in dem Vollzug eines radikalen Bruches mit der Alltagssprache und Lebenswelt – mit einem Wort: der *Doxa. »Die Welt, in der man denkt, ist nicht die Welt, in der man lebt« (Bachelard 1980, 129). Denn wie beispielsweise die Teilchenphysik zeige, ist ein Ding zugleich und paradoxerweise ein Nicht-Ding; und die Materie ist, wie die Chemie bewiesen habe, inhomogen, nicht-substanziell und artifiziell: »Derartige Entdeckungen zerbrechen die Geschichte. Sie markieren eine *vollständige Niederlage des Unmittelbaren*« (Bachelard 1993, 107).

In expliziter Anlehnung an Bachelard (und auch an Durkheim und Marcel Mauss, vgl. Moebius 2006, 132ff.) formuliert Bourdieu (1991a, 16ff.) die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis, indem er einen Bruch mit dem Alltagsdenken und insbesondere einen Schnitt mit der Alltagssprache fordert: »Wird die Alltagspra-

che, dieses primäre Mittel zur ›Konstruktion der Welt der Gegenstände‹, nicht einer methodischen Kritik unterzogen, setzt man sich der Gefahr aus, in der und durch die Alltagssprache präkonstruierte Gegenstände als gegeben hinzunehmen« (1991a, 25).

Die Soziologie ist als Wissenschaft, insbesondere vor dem Hintergrund des methodologischen Relativismus (1970b, 9ff.) und der »Errungenschaften des strukturalistischen Objektivismus« (1987b, 26), zu unterscheiden von der ›Spontansozilogie‹. Damit meint Bourdieu nicht nur eine alltägliche Sichtweise der sozialen Welt, sondern auch spezifische ›Spielarten‹ der Soziologie, die nur deshalb auf den ersten Blick eine besondere Evidenz erlangen, weil sie »ihre wissenschaftliche Fragestellung um Termini aus dem vertrauten Wortschatz der Alltagssprache aufbauen« (1991a, 26). In der Soziologie besonders beliebt seien Mischtermini oder Mischschemata, die ihre ›pseudo-explikative Leistung‹ genau dieser doppelten Zugehörigkeit zu den »naiven wie wissenschaftlichen Äußerungen‹ verdanken und »ihre Herkunft aus der Umgangssprache unter dem Zierat des wissenschaftlichen Jargons‹ kaschieren (1991a, 27) – man denke etwa an Begriffe wie ›Massen-‹, ›Informations-‹ oder ›Kommunikationsgesellschaft‹. Jeder kann sich dann wie ein »kleiner Soziologe fühlen, da doch die Analysen der ›Soziologen‹ sich vollkommen mit den Äußerungen des Alltagsgeredes decken« (1991a, 29).

Das Problem der Spontansozilogie liege darin, dass die Alltagssprache bereits eine bestimmte Sichtweise der sozialen Welt liefere, die dann für die natürliche und unhinterfragbare Realität genommen werde. Der Bruch mit der Spontansozilogie ist in den Augen Bourdieus ein unerlässlicher Akt jeder Wissenschaft vom Menschen; es ist ein Bruch, der zu der Entscheidung führe, »den objektiven Relationen ein methodologisches Primat sowohl über die Individuen einzuräumen, die in Beziehung zueinander treten, wie über die Vorstellungen, die sie davon haben können« (1970b, 36).

Heißt das nun aber, es gebe gar keine Primärerfahrung? In einem Gespräch mit Loïc Wacquant über die Ziele der reflexiven Soziologie gesteht Bourdieu ein, dass eine Primärerfahrung des Sozialen existiere, »die, wie Husserl und Schütz gezeigt haben, auf einem unmittelbaren Glaubensverhältnis beruht, das uns die Welt als selbstverständlich hinnehmen lässt. Als Beschreibung ist diese Analyse auch ganz ausgezeichnet, aber man muß über die Beschreibung hinauskommen und die Frage nach

den Bedingungen der Möglichkeit dieser doxischen Erfahrung stellen. Dann sieht man, dass die Koinzidenz von objektiven und inkorporierten Strukturen, die die Illusion des unmittelbaren Verstehens erzeugt, im Universum der möglichen Beziehungen zur Welt einen Sonderfall darstellt, nämlich die Erfahrung des Eingeborenen, des Insiders, des unmittelbar Beteiligten. Hier hat die ethnologische Erfahrung den großen Vorzug, einen von vornherein mit der Nase darauf zu stoßen, dass diese Bedingungen nicht allgemein gegeben sind, wie uns die Phänomenologie weismachen will, wenn sie (ohne es zu wissen) eine Reflexion verallgemeinert, die auf dem Sonderfall der ursprünglichen Beziehung des Phänomenologen zu seiner eigenen Gesellschaft beruht« (1996b, 103 f.).

Objektkonstruktion

Nach Bachelard ist die Erkenntnis ein unendlicher dialektischer Prozess zwischen Theorie und Erfahrung, zwischen Konstruktion und Verifikation. Bereits der geforderte Bruch mit der Alltagserfahrung und den Alltagsbegriffen verweist auf den zentralen Moment der theoretischen bzw. »rationalen Konstruktion« (Bachelard) der Begriffe und des Erkenntnisobjekts. Bachelard spricht von einer »Phänomenotechnik« und einer »Phänomenfabrik« (Bachelard 1993, 160), womit zum einen gemeint ist, dass wissenschaftliche Erkenntnis nicht mehr im stillen Kämmerlein geschieht, sondern in »szientifischen Gemeinwesen«. Ebenso wichtig sind die neuartigen technischen Geräte (heute würde man mit Latour sagen: Aktanten): »Rationale Objektivität, technische Objektivität, soziale Objektivität sind von nun an drei eng miteinander verknüpfte Merkmale. Wenn man nur ein einziges dieser drei Merkmale der modernen szientifischen Kultur vergisst, betritt man das Reich der Utopie« (Bachelard 1993, 160).

Zum anderen ist mit »Phänomenotechnik« nach Bachelard (1988, 18; 1993, 152) eine Erweiterung der Phänomenologie gemeint. Die Gegenstände der Wissenschaften sind nicht mehr einfach auffindbare oder offensichtliche Fakten, sondern sie werden erst durch die Wissenschaft realisiert. Sie werden beispielsweise erst durch bestimmte Messinstrumente deutlich, durch technische Apparaturen gefiltert oder sortiert, »ja sie werden auf der Ebene der Instrumente erzeugt. Nun sind Instrumente nichts anderes als materialisierte Theorien« (Bachelard 1988, 18). Nicht Ent-Theoretisierung wie in der phänomenologischen Ausklammerung, sondern theorieglei-

tete Konstruktion der Erkenntnisobjekte lautet die Devise Bachelards.

Bourdieu übernimmt diese Sichtweise von Bachelard. Um nicht lediglich »eine Projektion eines Gemütszustands« zu sein (1987b, 26) und den Bruch mit den Evidenzen des Alltags sowie dessen Begrifflichkeiten und Kategorien zu vollziehen, muss die Soziologie unterschiedliche Objektivierungstechniken anwenden. Dazu gehören die »logische Kritik der Begriffe, statistische Überprüfung der falschen Gewissheiten, entschiedene methodische Infragestellung des äußeren Scheins« und die theoretische Konstruktion, wobei alle diese Techniken des Bruchs nur dann ihre volle Wirkung entfalten, wenn sie mit einer Theorie der Erkenntnis des Sozialen einhergehen (1991a, 17).

Die französische Epistemologie habe als gemeinsame Basis das Primat der Konstruktion des Objekts (1991a, 271) und den Bruch mit dem *common sense* (1997b, 781). Aus dieser Perspektive wird nicht der falsifizierende Überprüfung und Widerlegung (Popper) wissenschaftstheoretisch das Primat zugesprochen, sondern der Entdeckung. Das heißt, die Stärke einer Denkmethode wird besonders an dem grundlegenden wissenschaftlichen Akt der Objekt-konstruktion und an der Fähigkeit sichtbar, »aus gesellschaftlich unbedeutenden Objekten wissenschaftliche Objekte zu machen« (1996b, 254). Wie muss man sich die Objektkonstruktion genauer vorstellen? In einer längeren Passage erläutert dies Bourdieu folgendermaßen: »Das Objekt zu konstruieren setzt auch voraus, dass man sich den Tatbeständen gegenüber aktiv und systematisch verhält: Beim Bruch mit der empiristischen Passivität, die nur die Präkonstruktionen des *common sense* ratifiziert, geht es nicht darum, leere theoretische Großkonstruktionen aufzubauen, sondern darum, an einen empirischen Fall mit der Absicht heranzugehen, ein Modell zu konstruieren [...], also die relevanten Daten so in einen Zusammenhang zu bringen, dass sie als ein Forschungsprogramm funktionieren, das systematische Fragen stellt, die sich systematisch beantworten lassen, kurz, ein kohärentes Relationssystem zu konstruieren, das als solches getestet werden muß. Es handelt sich darum, den besonderen Fall, den man als »besonderen Fall des Möglichen« konstituiert, wie Bachelard sagt, systematisch zu befragen, um seine allgemeinen oder invarianten Merkmale herauszuarbeiten, die nur bei einer derartigen Befragung zutage treten« (1996b, 267).

Und so wie ein Naturwissenschaftler Instrumente benutzt, hat auch Bourdieu seine »Erkenntnisinstru-

mente« und »wissenschaftlichen Konstrukte« (das Konzept des *Habitus, des sozialen Feldes, die »Spiel«-Metapher etc.), mit denen er Sozialwissenschaft betreibt (Krais 2004b, 189f.). Dabei sind die theoretischen Konstruktionen bei Bourdieu unmittelbar aus dem von ihm erhobenen empirischen (ethnologischen) Material gewonnen, was auf eine enge, wissenschaftstheoretisch erforderliche Verbindung von Theorie und Praxis verweist.

Theorie und Praxis

Bachelard kritisiert die Wissenschaftsphilosophie, sofern sie die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis auf bloße philosophische Fragen und auf eine universalistische Vernunft reduziert, als »Philosophenphilosophie« (Bachelard 1980, 23). Der Philosoph glaubt, »ohne die Wissenschaft und vor der Wissenschaft die Fähigkeit« zu besitzen, die »wissenschaftliche Tätigkeit der geistigen Funktionen belegen zu können« (ebd., 18). Für den Philosophen gehen die unterschiedlichen Methodologien der verschiedenen Wissenschaften auf eine einzige, ursprüngliche und allgemeine Methode zurück (ebd., 24). Dagegen steht ein epistemologischer Pluralismus, der sich an der wissenschaftlichen Praxis orientiert und die Diversität der Erkenntnisarten – wie im Falle der Relativitäts- und Quantentheorie – anerkennt. Denn nicht die Philosophen definieren nach Bachelard die Grundlagen und Methoden der Wissenschaft, sondern allein die praktizierenden Wissenschaftler sind es, die eine erkenntnistheoretische Reflexion ihrer Praxis vollziehen können. »Für den Wissenschaftler gehört auch die Wissenschaftstheorie noch zum Reich der Fakten. [...] Für den Philosophen gehört die Philosophie der Wissenschaften nie vollständig zum Reich der Fakten« (ebd., 18f.). Folglich bedeutet für Bachelard (ebd., 20) wissenschaftlich zu denken, sich in den epistemologischen Bereich zwischen Theorie und Praxis zu versetzen. Die dialektische Verknüpfung und das gegenseitige Aufeinanderabstimmen von Theorie und Praxis münden bei ihm in einen »angewandten Rationalismus« (ebd., 21).

Bourdieu teilt mit Bachelard die Auffassung, dass sich das Erkennen mit dem Erkannten zu entwickeln und Wissenschaftstheorie sich mit den Erkenntnisstrukturen zu beschäftigen habe, wie insbesondere in *La misère du monde* (1993a) deutlich wird. Nach Bourdieu müsse man untersuchen, wie Forschung faktisch verfähre, anstatt sie auf die »sklavische Befolgung einer Gebotstafel von Prozessen einzu-

schwören, die vermutlich nur deshalb der tatsächlichen Praxis voraus zu sein scheinen, weil sie im Voraus definiert wurden« (1991a, 11). Auch die Wissenschaftstheorie ist nicht von der Annahme, dass Erkennen mit dem Erkannten Hand in Hand geht, gefeit: »Bachelard lehrt, dass die Wissenschaftstheorie immer konjunkturabhängig ist und dass ihre Aussagen von der jeweils akuten Hauptgefahr bestimmt werden. Heute ist die wichtigste Bedrohung die überall zu beobachtende und immer schärfer werdende Trennung von Theorie und empirischer Forschung, von der auch die Parallelentwicklung von methodologischer Perversion und theoretischer Spekulation lebt. Daher meine ich auch, dass eben schon die Unterscheidung von Theorie und Empirie in Frage gestellt werden muss, und zwar in der Praxis und nicht bloß rhetorisch« (1996b, 212). Hierin unterscheidet sich Bourdieu beispielsweise auch vom »strukturalistischen Logizismus« von Lévi-Strauss. Wie jede »scholastische Sicht verharrt auch dessen strukturelle Anthropologie in einem »scholastischen Epistemozentrismus«, insofern er sich »das methodische Infragestellen der Differenz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Blickpunkt« erspart. Jede erkenntnistheoretische Reflexion könne sich aber in Wirklichkeit nur in einer wechselseitigen Verbindung zwischen Theorie und praktischem Vorgehen entfalten (vgl. 1991a, 2). Das impliziert auch eine permanente Infragestellung und eine »epistemologische Wachsamkeit« (Bachelard) gegenüber der eigenen Methodologie, um der »ständigen Versuchung, die methodischen Regeln in wissenschaftliche Kochrezepte oder Forschungsschnickschnack zu verwandeln, entgegenzutreten« (1991a, 6). In der dialektischen Abgestimmtheit und Bezogenheit zwischen empirischem Material und theoretischen Konstruktionen, zwischen Erklären und Verstehen und ihrer gegenseitigen Fundierung steht Bourdieus Soziologie beispielsweise in einem diametralen Gegensatz zur Systemtheorie Luhmanns (vgl. Wacquant 2003c, 108).

Der Bruch mit dem Objektivismus

Bourdieu lässt es aber bei dem epistemologischen Bruch mit den Begriffen der Spontansozioologie nicht bewenden und geht noch einen Schritt weiter als Bachelard, indem er die Objektivierung selbst noch einmal objektiviert. Der Bruch sei zwar ein notwendiges Moment wissenschaftlichen Vorgehens, ihn jedoch »wie der Interaktionismus, die Ethnomethodologie und alle Formen der Sozialpsychologie, die

sich an eine phänomenale Sicht der Welt halten«, nicht zu vollziehen, sei nur um den Preis eines gravierenden Irrtums möglich. Auf den ersten, objektivistischen und objektivierenden Bruch müsse aber ein zweiter folgen; denn es sei »ein noch schwieriger Bruch mit dem Objektivismus zu vollziehen, in dem in einer zweiten Phase wieder eingeführt wird, was zur Konstruktion der objektiven Wirklichkeit zunächst beiseite gelassen werden musste« (1992b, 143). Es gilt die alltägliche Sicht wieder zu rekonstruieren und die »objektive Wahrheit des Subjektiven«, also die Vorstellungen und lebensweltlichen Erfahrungen der Subjekte, einzubeziehen. Dadurch gelangt man zu einer höheren Objektivität, die den Subjekten ihren Platz einräumt. »Die Soziologie muß eine Soziologie der Perzeption der sozialen Welt umfassen, das heißt eine Soziologie der Konstruktion der unterschiedlichen Weltansichten, die selbst zur Konstruktion dieser Welt beitragen« (1992b, 143).

Die Forderung, die Objektivierung zu objektivieren (vgl. 1987b), erschöpft sich jedoch nicht darin – etwa durch das Habituskonzept und den *Entwurf einer Theorie der Praxis* – das subjektive Moment wieder einzubeziehen; sie erschöpft sich auch nicht in einer Kritik am scholastischen Strukturalismus Lévi-Strauss'scher Prägung (vgl. den entsprechenden Artikel im Handbuch). Der Bruch mit dem Objektivismus ist darüber hinaus ein Bruch mit der ›scholastischen Sicht‹ im Allgemeinen, eine Kritik, die mit der wissenschaftstheoretischen Forderung nach Selbstreflexivität und ›epistemologischer Wachsamkeit‹ Hand in Hand geht.

Das Problem der ›scholastischen Sicht‹ besteht nach Bourdieu erstens darin, die eigene wissenschaftliche und soziale Position unberücksichtigt zu lassen. Die Wissenschaftler verharren dann in einer ›epistemischen Doxa‹, da sie die Voraussetzungen ihres Denkens (ihre Zeit, Muße, schulischen Erfahrungen, Positionierungen im akademischen Feld etc.) im Ungedachten lassen. Zweitens besteht ein scholastischer Irrtum darin, »die Modelle, die der Wissenschaftler konstruieren muß, um die Praktiken zu erklären, in das Bewusstsein der Akteure zu verlegen« – man denke etwa an Lévi-Strauss' Annahme einer unbewussten Strukturierungstätigkeit des menschlichen Geistes (vgl. Moebius 2009) oder an Noam Chomskys Linguistik, bei dem die Sprecher zu Grammatikern avancieren.

Konsequent wendet Bourdieu seine Erkenntniswerkzeuge auf sich selbst an. Sein *Soziologischer Selbstversuch* (2002c) kann aus dieser Perspektive als

eine empirische Anwendung und Fundierung seiner Wissenschaftstheorie gelesen werden.

Aber selbst eine notwendige kritische Selbstreflexivität ist für sich genommen noch keine hinreichende Objektivierung der Objektivierung. Die soziologische Kritik, die gleichsam zur einzig wahren Wissenschaftstheorie avanciert, hat sich darüber hinaus mit dem gesamten akademischen Feld zu beschäftigen, in dessen Struktur das objektivierende Subjekt positioniert ist. »Die Objektivierung des objektivierenden Subjekts lässt sich nicht umgehen: Nur indem es die historischen Bedingungen seines eigenen Schaffens analysiert [...] vermag das wissenschaftliche Subjekt seine Strukturen und Neigungen ebenso theoretisch zu meistern wie die Determinanten, deren Produkt diese sind, und sich zugleich das konkrete Mittel an die Hand zu geben, seine Fähigkeit zur Objektivierung noch zu steigern« (Bourdieu 1988c, 10).

Wie Bourdieu in *Homo academicus* (1988c) zeigt, liegt der sozialwissenschaftliche Fortschritt in einer soziologischen Kritik der soziologischen Vernunft. Es existieren insbesondere drei Arten von ›Bias‹, die den soziologischen Blick trüben und ihn in einer scholastischen Sicht verharren lassen können (1996b, 66 f.): Erstens die soziale Herkunft und die sozialen Daten (*Klasse, Geschlecht, Ethnie etc.). Zweitens die Position des Wissenschaftlers in der machtbewetzten Struktur und im Mikrokosmos des akademischen Feldes. Drittens schließlich der intellektualistische Bias, »der uns die Welt als Schauspiel wahrnehmen lässt, als ein Ensemble von Bedeutungen, die zu interpretieren sind, und weniger als konkrete Probleme, die nach praktischen Lösungen verlangen« (Wacquant 1996, 67).

Der Begriff des sozialwissenschaftlichen ›Fortschritts‹ muss in diesem Zusammenhang ganz im Sinne Bachelards interpretiert werden: Das Primat bei der Betrachtung wissenschaftlichen Fortschritts kommt dem Irrtum zu, nicht der Suche nach den Bedingungen von Wahrheit (1991a, 11; Hepp 2000, 37). Es gibt keine ursprünglichen Wahrheiten, zu denen es vorzudringen gilt, stattdessen nur ›ursprüngliche Irrtümer‹ (vgl. Lepenies 1978, 18). Der Irrtum hat aus dieser Perspektive eine produktive Funktion, er ist kein Mangel. Denn nach Bachelard tritt die Erkenntnis für den Forscher »aus der Unkenntnis hervor wie das Licht aus der Finsternis« (Bachelard 1993, 136).

Zusammengefasst betrachtet Bourdieu seine Wissenschaftstheorie, die Kritik der scholastischen Vernunft und die Soziologie des wissenschaftlichen

Geistes, als die – wie er selbst sagt – »wirksamste Realisierung der ›Psychoanalyse des wissenschaftlichen Geistes«, die Gaston Bachelard gefordert hat: sie vermag das kollektiv verdrängte, gesellschaftliche Unbewußte ans Licht zu bringen, das eingeschrieben ist in die soziale Logik des Wissenschaftsuniversums, in die sozialen Determinanten der Auswahl der Auswertungskomitees, in die sozialen Bedingungen und Auswertungskriterien der Auswertungskommissionen, in die sozialen Bedingungen der Rekrutierung und des Verhaltens der Wissenschaftsverwalter, in die sozialen Herrschaftsbeziehungen, die unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Autorität wirksam sind und die die Erfindungskraft und die Kreativität bremsen oder blockieren, statt sie zu befreien [...]« (1995c).

Literatur

- Bachelard, Gaston: *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Frankfurt a. M. 1978. (frz. 1938).
- Ders.: *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen Wissenschaftlichen Geistes*. Frankfurt a. M. 1980 (frz. 1940).
- Ders.: *Der neue wissenschaftliche Geist*. Frankfurt a. M. 1988 (frz. 1934).
- Ders.: *Epistemologie* (Neuausgabe). Frankfurt a. M. 1993 (frz. 1971).
- Balke, Friedrich (1993). Das Ethos der Epistemologie. In: Gaston Bachelard: *Epistemologie* (Neuausgabe). Frankfurt a. M. 1993, 235–252.
- Canguilhem, Georges: *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1979.
- Diaz-Bone, Rainer: Die französische Epistemologie und ihre Revisionen. Zur Rekonstruktion des methodologischen Standortes der Foucaultschen Diskursanalyse. In: *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* [Online Journal] 8 (2), 2007 <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/238/528>.
- Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1: Das Feld des Zeichens (1945–1966)*. Frankfurt a. M. 1999.
- Foucault, Michel: Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft. In: Ders.: *Dits et Ecrits. Schriften Bd. 4 1980–1988*. Frankfurt a. M. 2005, 943–959.
- Hepp, Rolf-Dieter: *Bourdieu, Sozioanalyse, Soziosemiotik*. Wien 2000.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg 1977.
- Krais, Beate: Soziologie als teilnehmende Objektivierung der sozialen Welt. In: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.): *Französische Soziologie der Gegenwart*. Konstanz 2004, 171–210 (=2004b).
- Lepenes, Wolf: Vergangenheit und Zukunft der Wissenschaftsgeschichte – Das Werk Gaston Bachelards. In Gaston Bachelard: *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Frankfurt a. M. 1978, 7–36.
- Moebius, Stephan: *Marcel Mauss*. Konstanz 2006.
- Ders.: Strukturalismus/Poststrukturalismus. In: Georg Kneer/Markus Schroer (Hg.): *Handbuch Soziologische Theorien*. Wiesbaden 2009.
- Ders./Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2008.
- Parinaud, André: *Gaston Bachelard*. Paris 1996.
- Vandenberghé, Frédéric: ›The Real is Relational: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. In: *Sociological Theory*, 17 (1), 1999, 32–67.
- Wacquant, Loïc: Eine Grammatik der Praxis im Handeln. In: Christian Papilloud: *Bourdieu lesen. Einführung in eine Soziologie des Unterschieds*. Bielefeld 2003, 107–111 (=2003c).

Stephan Moebius/Lothar Peter

Phänomenologie

Phänomenologische Anfänge

Bourdieu kam, wie nicht wenige bedeutende Gelehrte, von der Philosophie zur Soziologie. Seine philosophischen Studien an der ENS sollten in eine von Georges Canguilhem betreute Dissertation münden, deren Gegenstand die »Zeitstrukturen des Affektlebens« (»Les structures temporelles de la vie affective«) waren. Sie wurde nie abgeschlossen; nur ein kleines Stück von etwa zehn Seiten veröffentlichte Bourdieu sehr viel später (in 1976).

Das Dissertationsthema ist charakteristisch für die in jenen Jahren in Frankreich – und anderswo – dominierende Form von Philosophie – die von Edmund Husserl begründete Phänomenologie. Sie war, oft in Verbindung mit ihrer weitgehenden Abwandlung durch Martin Heidegger, dort sehr produktiv aufgenommen und ausgearbeitet worden, insbesondere und mit besonderer Wirksamkeit von Jean-Paul Sartre einerseits, Maurice Merleau-Ponty andererseits. Durch deren Analysen lässt sich Bourdieu ebenso inspirieren und herausfordern wie durch ein direktes und offenbar intensives Studium des husserlschen Werks. Und Heidegger, so bemerkt er, habe er »viel, viel wie alle Welt« gelesen. »Sogar mit einer gewissen Faszination, insbesondere die Analysen aus *Sein und Zeit* zur öffentlichen Zeit, zur Geschichte usw.« (1992b, 18).

Merleau-Ponty beeindruckte ihn nach eigener Auskunft sehr viel mehr als Sartre, und zwar ungeachtet der ungleich größeren Aura dieses »totalen Intellektuellen«. Sartre ist nach seiner Auffassung am Ende doch dem Cartesianismus, das heißt hier: einer rationalistischen Subjektivitäts- oder Bewusstseinsphilosophie und einer individualistischen »philosophie de la maîtrise« verhaftet geblieben. Merleau-Pontys Ausarbeitung der Phänomenologie – mit ihrer Orientierung an Problemen der Leiblichkeit und der Intersubjektivität – bot viel bessere Ansatzpunkte für einen Übergang zu den empirischen Humanwissenschaften im Allgemeinen, zur Soziologie im Besonderen. Insofern gilt für Merleau-Ponty in gesteigertem Maße, was Sapiro (2004, 51) über die Phänomenologie und den von ihr wesentlich inspirierten »Existentialismus« sagt: »ils offraient une philosophie en prise sur le monde«, dies allerdings unter Bekräftigung der »suprématie de la discipline par rapport aux sciences positives«.

Konversion: Von der Phänomenologie zur Soziologie

Bourdieu hat seinen Wechsel von der Philosophie zu den empirischen Sozialwissenschaften nicht als Versuch einer Vermittlung oder als einen beide Seiten verbindenden Brückenschlag verstanden, sondern als einen Bruch. Und dieser Bruch war nach seiner Selbstdeutung nicht das Ergebnis gedanklicher Operationen wie bei vielen der erwähnten »Fach-Wechsler«, sondern, jedenfalls in der Hauptsache, die Konsequenz aus einer unabweisbaren und überwältigenden Konfrontation mit sozialer Realität. Bourdieu-Interpreten deuten diese »conversion« (Colliot-Thelène 2005, 113; Pinto 2004a, 42 f.; Sapiro 2004, 57 ff.; Schultheis 2007, 44) sehr unterschiedlich. Offenbar sind Bourdieus Selbsterklärungen weder eindeutig noch übereinstimmend. Interessant ist aber seine Auskunft, während der ersten Phase seiner algerischen »Feldforschung« zugleich, und zwar des nachts, Husserl studiert und weiterhin »Sachen« zur Zeitproblematik geschrieben zu haben.

In einem allgemeineren, aber nicht unpräzisen Sinne kann man diese ethnologisch-soziologischen Forschungen in Algerien (wie die daran anschließenden im heimatlichen Béarn) »phänomenologisch« nennen, sofern sie sich mit größter Intensität auf »die Sache selbst« einlassen. Diese »Sache« soll im verstehenden Zugang – also von sich her – zur Selbstgegebenheit gebracht und darin zugleich mit strengster wissenschaftlicher (Bourdieu: »szientistischer«) Objektivität begriffen und erklärt werden. Schon in Algerien, erst recht im Béarn, wird das angemessene »Verstehen« von innen her« nach Bourdieu wesentlich gefördert, wenn nicht überhaupt erst ermöglicht, durch den Umstand, dass ihm die erforschte Lebenswirklichkeit aus eigener, prägender Erfahrung in »natürlicher Einstellung« vertraut war.

Nach einer verbreiteten und mit guten Gründen vertretbaren Auffassung ist diese »phänomenologische« Haltung zu den sozialen Gegebenheiten aber zunehmend vom Willen zu distanzierter, wertungsfreier und emotionsloser Nüchternheit, verbunden mit einem starken politischen Interesse, überlagert worden. So hat Bourdieu die sich selbst als phänomenologisch verstehende, auf Husserl rekurrierende und von Alfred Schütz begründete Soziologie genau deshalb kritisiert, weil sie wegen ihrer Rückbindung an die lebensweltliche Erfahrungsweise dem »Subjektivismus« verfallen sei (1992b, 40).

Theorie der Praxis: Phänomenologische Motive und Themen

Wenn also das Verhältnis zum phänomenologischen Anfang bei Bourdieu in methodologischer Hinsicht zumindest gebrochen ist, dann stellt sich dies in thematischer Hinsicht – also im Hinblick auf den Problemhorizont und das Problembewusstsein des Soziologen – durchaus anders dar. So liegt ein sehr wichtiges und unterscheidendes, viele seiner Analysen bestimmendes Thema in dem, was Georges Gurwitsch »die soziale Vielfältigkeit der Zeit« genannt hat. Nicht die Zeit überhaupt und »an sich«, sondern die für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis konstitutive Zeitlichkeit, das »Zeitbewusstsein«, ist ein, vielleicht sogar das, Zentralproblem der von Husserl und Heidegger auf die Bahn gebrachten, von Sartre und Merleau-Ponty auf ihre Weise aufgenommene Phänomenologie. Und es ist das Problem, das Bourdieu offenbar für die Phänomenologie eingenommen und in seiner soziologischen »Umsetzung« immer und vordringlich beschäftigt hat.

An der Sensibilität für die Zeitproblematik zeigt sich Bourdieus »Einübung« in das phänomenologische Denken besonders deutlich, aber keineswegs nur daran: »Eine Reihe der Grundfragen Bourdieus, seit den ethnologischen Arbeiten der 1960er Jahre bis zum sehr philosophischen Werk *Meditationen*, ist ein Erbe der deutschen Phänomenologie, also Husserls und Heideggers« (Colliot-Thelène 2005, 111).

Diese fortwirkende Inspiration lässt sich in vielen seiner soziologischen Arbeiten im engeren Sinne erkennen, deutlich mehr noch in den dem *Praktischen Sinn gewidmeten Analysen. Sie dienen dazu, allererst ein angemessenes Vorverständnis vom »Eigen-Sinn« sozialer Erfahrungs- und Handlungsformen zu gewinnen – mit dem Ziel einer Theorie der Praxis, die Bourdieu in seinen späteren Jahren als »allgemeine Anthropologie« verstanden wissen will (1996b, 195). Sofern sie von Anfang an als »Bedingung einer strengen Wissenschaft von den Praxisformen und praktischen Handlungen« (1976, 139) entworfen ist, d. h. einen epistemologischen Universalitätsanspruch enthält, wird dieser Theorie von Bourdieu selbst ein philosophischer Status zugeschrieben (1996b, 195). In den späteren Schriften, und zwar nicht nur in den *Meditationen*, zögert Bourdieu, ungeachtet seiner programmatischen Absetzung von der Philosophie, nicht, wiederholt von einer (»dispositionellen«) »Philosophie des Handelns« zu sprechen. Bezeichnenderweise vollzieht

sich diese Rechtfertigung der philosophischen Dimension vornehmlich durch Rückgriff auf phänomenologische – vor allem husserlsche und heideggersche – Grundfiguren der Welt-, Ding-, Subjekt- und Zeitkonstitution, allerdings regelmäßig verbunden mit der Forderung, dass sie zu »historisieren« seien. Nicht nur die expliziten, oft in »steno-graphischer Form« dargebotenen Verweise, sondern noch mehr die impliziten phänomenologischen Auffassungs- und Argumentationsweisen innerhalb der Theorie der Praxis bezeugen diesen prägenden Einfluss. Zahlreiche in den Korpus der Phänomenologie eingegangene, von Bourdieu jedoch neu verortete phänomenologische Themen (*epoché* gegenüber der *doxischen Erfahrung, Genesis des Theoretischen, Kritik der objektivistischen Modelle, doxische Thesen der Welt und Weltglaube, In-der-Welt-sein, Perspektivität und Vorprädikativität der Erfahrung, Erfahrungsschemata, Zeit und Verzeitlichung, Leib und leibliche Verankerung in der Welt, Habitualitäten und Potentialitäten des Verhaltens, Affektion und Interesse etc.), zusammen mit den neuartigen, von ihm selbst geprägten Konzepten (»praktischer Sinn«, »praktische Logik« und, in letzter Instanz, *»Habitus«) liefern die Bezugspunkte für durchaus phänomenologische Deskriptionen der Praxis, die sie weder als »Objekt« noch als »gelebte Erfahrung« behandeln. Besonders in den früheren, ethnologisch basierten Schriften (*Entwurf einer Theorie der Praxis, Sozialer Sinn*), widmet sich Bourdieu dieser Thematik mit viel Sorgfalt und einem auffälligen Interesse. Jenseits der Kritik an einem »verdinglichten«, *»scholastischen«, »theoretizistischen« Objekt stoßen wir hier auf einen anderen *»strategischen« (im betonten bourdieuschen Sinne der Begriffe) Umgang mit der Phänomenologie, der ein neuartiges Denkmuster im Rahmen seiner Theorie der Praxis entstehen lässt, nämlich Phänomenologie als *modus operandi*, als »generatives Prinzip« der Forschung. Ein intensives Denken mit, in Abweichung von und gegen Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Schütz, Sartre sowie auch Garfinkel und Cicourel kennzeichnet die eigenartige, sozusagen meta-phänomenologische Position Bourdieus innerhalb der »Philosophie des Handelns«.

Verstehen. Zur theoretischen Explikation praktischer Schemata

Allerdings sollte man bei alledem eher von Bourdieu *phänomenologischer Intuition* sprechen als von einer konsequent geübten Methodik phänomenolo-

gischer Deskription. Das ist auch insofern sehr verständlich (obzwar nicht unproblematisch), als seine *Theorie der Praxis* eine ganz anders orientierte Form der Problematisierung darstellt. Sie strebt nicht danach, die konstitutiven Schichten der Erfahrung, bzw. eine phänomenologische Evidenz, in strenger Weise aufzudecken, sondern zielt auf das Rätsel der (Re)Produktion der sozialen und symbolischen Ordnung ab, und zwar mit dem Anspruch auf Objektivität, wenn auch einer Objektivität von »höherer Bestimmung« (1976, 482). Formen einer intentionalen Analytik husserlscher Prägung sind deshalb auch selten anzutreffen. Es handelt sich vielmehr um eine Modifikation des »phänomenologischen Verstehens«, wie es vor allem von Heidegger und Schütz entfaltet worden war, von Phänomenologen also, die Husserls Methode der transzendentalen Reduktion eine Absage erteilt und sich viel entschiedener den Deskriptionen der »Alltäglichkeit« in ihren »pragmatischen« Sinnzusammenhängen zugewendet hatten. Bei Bourdieu tritt dieses Verfahren in der Form eines Verstehens von »Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata« der Praxis auf, das auf Explikation des sogenannten Systems der »generativen Prinzipien« der Erzeugung von Praxisformen – oder des *modus operandi* (Habitus) im Unterschied zum *opus operatum* (Werken, *Symbolen, Artefakten der Praxis) – hinausläuft. Den Sinn und die Methodik des *praxeologischen Verstehens, einschließlich seiner phänomenologischen Dimensionen, thematisiert Bourdieu detailliert erst in einem Exkurs (unter dem Titel »Verstehen«) im Rahmen des späten (kollektiven) Werks *Das Elend der Welt*, in dem auch implizite Verweise auf Heideggersche Motive aus dem Kontext der Analytik der Alltäglichkeit und »des Man« zu finden sind (1997b, 787 f.). Die epistemologischen Grundzüge des Verstehens sind jedoch bereits in den früheren Schriften über die *Theorie der Praxis* vorhanden, wenn auch *ex negativo* – zum einen als Absetzen von den Verfahren jeder Art »objektivistischer Hermeneutik« oder »teilhabender Anthropologie« (1987b, 58–70, 175 f.), zum anderen als ausführliche phänomenologische Analytik der konstitutiven Aporie, die nach Bourdieus Auffassung der theoretischen Explikation als solcher innewohnt, sofern diese Explikation unvermeidlich eine Transformation der Seins-Modalität der wesentlich impliziten »praktischen Schemata« vollzieht und die Logik und den Sinn der Praxis *als Praxis* zu zerstören tendiert (ebd., 148 f., 168 f.). Bezüglich des letzten Punktes scheinen die Heideggerschen Analysen aus *Sein und Zeit* über die Modifikation des »herme-

neutischen Als« zum »apophantischen Als« (Heidegger 1993, 153–160) sowie über die »Genesis des theoretischen Verhaltens aus der Umsicht« und deren temporale Dimension (ebenda, 361) entscheidend auf Bourdieu gewirkt zu haben. Allerdings sieht er auch in diesem sehr wichtigen Zusammenhang keinen Anlass, Heidegger zu erwähnen. Was den Begriff des »Schemas« betrifft, bleibt er (bei aller terminologischen Auffälligkeit in Bourdieus Werken), falls nicht identisch mit »Habitus« (als »generativem Schema«) gebraucht, viel eher phänomenologisch als kantisch aufgefasst, jedenfalls aber unterbestimmt. Die Nähe zur schützschen Bestimmung der »Schemata der Erfahrung« als polythetischen Synthesen, auf die monothetisch zurückgesehen wird, so dass das Konstituierte als fraglos gegeben erscheint, ist groß, doch gibt es bei Bourdieu keine explizite Bezugnahme dieser Art. Im Kontext der Analysen der »Eigenschaften der praktischen Logik« verwendet Bourdieu – mit Verweis auf Husserl – die Unterscheidung zwischen der Polythetie der praktischen Zeit und der Monothetie der synoptisch-totalisierenden Schemata vom Typus des Kalenders, Stammbaumes etc. (1976, 2).

Reflexivität

Als unterscheidendes und auch auszeichnendes Merkmal seiner Soziologie versteht – und praktiziert – Bourdieu deren *Reflexivität. Das bedeutet, dass sie sich nicht nur ihres Gegenstandes, sondern auch, und zwar in einem und demselben Erkenntniszusammenhang, ihrer selbst und der Art ihres Verhältnisses zu diesem Gegenstand vergewissert – nicht ab und an, sondern in der Form einer kritischen Dauerreflexion der soziologischen Forschung. Ein adäquater Umgang mit der theoretischen Logik bedarf vor allem einer gründlichen Einsicht in die ganz andere, »praktische« Logik sozialer Handlungswirklichkeiten. Über die Notwendigkeit und die Bedeutung einer »Theorie der Praxis« äußert sich Bourdieu sehr oft und mit großem Nachdruck, doch bleiben die im Laufe vieler Jahre gegebenen Auskünfte über deren logischen bzw. »epistemologischen« Status uneinheitlich und jedenfalls unabgeschlossen. Zwar ordnet er sie, wie angemerkt, gelegentlich einer *philosophischen* Denkhaltung und Methodik zu, doch ist er zugleich bemüht, sie nicht aus dem Zuständigkeitsbereich der Soziologie zu entlassen: Die Reflexivität der Soziologie soll, letzten Endes, nur durch die Soziologie selbst in ihrem Sinn bestimmt und so gesichert werden.

Ein solcher in sich geschlossener *circulus sociologicus* erscheint aus phänomenologischer Perspektive nicht nur unbefriedigend, sondern unmöglich. Deshalb waren schon Husserl (insbesondere in der *Krisis* (1977; frz. 1936)) und in seiner Nachfolge insbesondere Alfred Schütz und Thomas Luckmann sowie auf ganz eigene Weise Heidegger bemüht, die Voraussetzungen und die Methode einer philosophischen Analyse der elementaren Strukturen lebensweltlicher Sozialität zu klären. Nur auf diese Weise glaubten sie, das Reflexivitätsproblem lösen, also ein vorgängiges Verständnis des Gegenstands der Soziologie sowie der Besonderheiten und Grenzen seiner soziologischen Thematisierung gewinnen zu können. Beweggrund und Zweck solcher Bemühungen ist es, mit Gründen darzulegen, dass es eine sich selbst rechtfertigende All- und Allein- (oder Letzt-)zuständigkeit der Soziologie hinsichtlich der Gesellschaftlichkeit des Menschen und damit sogar hinsichtlich der menschlichen Existenz überhaupt (so Bourdieu 1997b, 282; vgl. Pinto 2004b, 330) nicht gibt und nicht geben kann.

Bourdieu hat auch diese phänomenologische Herausforderung, und zwar vor allem in ihrer heideggerischen Ausprägung, durchaus als solche erkannt und im Blick behalten. Das zeigt sich vor allem an seinem Postulat einer »Konversion des Blicks«, um sich »in das praktische Verhältnis zur Welt *hineinzusetzen*« (1987b, 97) und so den Eigensinn und die eigene Logik der Praxis in ihrer zeitlichen Bewegung zu erfassen. Und im Sinne dieses Postulats kommt er – besonders in den späteren Jahren – auf Übereinstimmungen zwischen der Theorie der Praxis und phänomenologischen Denkfiguren zur Welt-, Subjekt- und Zeitkonstitution zu sprechen.

Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty sind die wichtigsten Denker, die herangezogen werden, um auf das Wesen – den formalen Sinn – der Beziehung zwischen Habitus und Welt/*Feld sowie auf die temporale Konstitution der Praxis ein Licht zu werfen und die der allgemeinen Anthropologie zugrunde liegenden »methodologischen Entscheidungen« deutlich werden zu lassen (1997b, 29 f.; 2001f, 180 ff., 265 f.). Die affirmativen Hinweise entfalten sich allerdings vor dem Hintergrund der Überwindung des phänomenologischen Transzendentalismus und Apriorismus, eine Überwindung, die Bourdieu vor allem durch die Auseinandersetzung mit Heideggers Daseinsanalytik erreicht zu haben glaubt. Gegenüber der heideggerischen »Ontologisierung der Geschichte und der Zeit (wie [der] davon nicht zu trennende[n] Ontologisierung des *Verstehens*)«, die

– so Bourdieu – »die ewige Wahrheit der ontologischen Verfassung des Daseins als Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit« (1988b, 85) enthistorisiere und derart dem Zugriff der anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnis entreiße, vollzieht er wiederum einen »Gewaltstreich«, um den Forschungsraum der positiven, historischen Sozialwissenschaften zurückzugewinnen. Der »Eidetik Husserlscher oder Schützscher und in ihrer Folge ethnomethodologischer Observanz oder selbst (der) ansonsten sehr erhellende(n) Analyse Merleau-Pontys« wird ein »unhistorische(s) oder gar antigenetische(s) Vorgehen« vorgeworfen (2001f, 188). Die phänomenologische Grundfigur des Bezugs des Daseins (oder des transzendentalen Ego) zur Welt, die Bourdieu zunächst in »eine Art ontologischer Komplizenschaft« (1997b, 29) umdeutet, verwandelt sich in eine »Begegnung« zwischen Habitus und Welt/Feld als »zwei(er) Geschichten«, die die doxische Modalität des Weltverhältnisses und in eins damit jede andere Subjekt-, Ding- und Zeitkonstitution relativiert und mit einem historischen Index versieht.

Fazit

Bourdieu begründet die – trotz aller Inspirationen und Anleihen durchgehaltene – prinzipielle Absetzung von einer philosophischen, näherhin phänomenologischen Reflexions- und Argumentationsform also in der Hauptsache damit, dass alle derartigen Analysen im schlechten Sinne abstrakt und ungeschichtlich seien, und zwar gerade da, wo sie sich auf die Strukturen von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit bezögen (und insofern tatsächlich, wie bei Heidegger, die Geschichts- und Politikgebundenheit zentraler Kategorien bzw. Existentialien zu verschleiern geeignet seien). Das ist eine fragwürdige, jedenfalls sehr diskussionsbedürftige Begründung, und zwar nicht nur deshalb, weil sie sich auch gegen einen guten Teil der bourdieuschen Begrifflichkeiten und Theoreme wenden ließe – etwa gegen die Rede von *einer* resp. *der* »praktischen Logik« und ihrem prinzipiellen Gegensatz zu *einer* resp. *der* »theoretischen« (vgl. Colliot-Thélène 2005; Myles 2004).

Die philosophische Reflexion muss sich dem Problem ihrer eigenen Geschichtlichkeit stellen. Eben dies hat vor allem Heidegger in seiner »Neuinterpretation der Phänomenologie« (Bourdieu 1988b, 80) unternommen, und zwar durch Rückgang auf die Zeitlichkeit des alltäglichen In-der-Welt-seins. Die systematische Stelle der heideggerischen Daseinsana-

lytik erfüllt bei Bourdieu die *Theorie der Praxis*, und sie ist jener in vieler Hinsicht nachgebildet. Ihr epistemologischer Status aber ist weit weniger klar als im Falle der Daseinsanalytik, und das betrifft sowohl ihre *eigene* »Logik« wie ihr (Fundierungs-)Verhältnis zur Logik der Praxis einerseits, zur theoretischen Logik der Soziologie andererseits. Bourdieu bleibt, alles in allem, dabei, Letzterer einen logischen Vorrang bzw. eine Position der letzten Instanz zuzuschreiben. Das genügt gewiss nicht Bourdieus eigenen Reflexivitätsansprüchen. Es ist deshalb nicht ausgeschlossen, dass der zu frühe Tod ihn davon abgehalten hat, im Ausgang von seinen vielfältigen, aber disparaten Ansätzen den Zusammenhang seines weitgespannten Werks doch noch in *phänomenologischen* Meditationen – eigener, wohl auch »negativer« Art – zu durchdenken und durchsichtig zu machen. Auf diese Weise hätte sich ein Kreis geschlossen, im lebensgeschichtlichen und zugleich im epistemologischen Sinne.

Literatur

- Colliot-Thélène, Catherine: Die deutschen Wurzeln der Theorie Bourdieus. In: Dies./Etienne François/Gunter Gebauer (Hg.): *Pierre Bourdieu: deutsch-französische Perspektiven*. Frankfurt a. M. 2005, 106–116.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg 1977.
- Myles, John F.: From doxa to experience. Issues in Bourdieu's Adoption of Husserlian Phenomenology. In: *Theory, Culture & Society* 21 (2), 2004, 91–107.
- Passeron, Jean-Claude: *Le raisonnement sociologique* (erw. Neuausgabe). Paris 2006.
- Pinto, Louis: Volontés de savoir. Bourdieu, Derrida, Foucault. In: Ders./Gisèle Sapiro/Patrick Champagne (Hg.): *Pierre Bourdieu Sociologue*. Paris 2004, 19–48 (=2004a).
- Sapiro, Gisèle: Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'habitus. In: Louis Pinto/Gisèle Sapiro/Patrick Champagne (Hg.): *Pierre Bourdieu Sociologue*. Paris 2004, 49–78.
- Schultheis, Franz: *Bourdieu Wege in die Soziologie*. Konstanz 2007.
- Weiß, Johannes: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalyse Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz 2001.
- Weiß, Johannes: Méditations pascaliennes? In: *European Journal of Social Theory* 2 (3), 1999, 317–320.
- Svetlana Sabeva/Johannes Weiß

Strukturalismus

Intellektueller Diskurs und gesellschaftlicher Kontext

Bourdieu hat seine soziologische Theorie selbst gelegentlich als »genetischen Strukturalismus«, »strukturalistischen Konstruktivismus« oder »konstruktivistischen Strukturalismus« (1992b, 31, 135) bezeichnet und so auf eine Pfadabhängigkeit von jener wissenschaftlichen Strömung hingewiesen, die als Strukturalismus in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen ist.

Der Strukturalismus gewann seit den 1950er Jahren Einfluss auf das geistige Leben in Frankreich und trat in den 60er Jahren in seine »belle époque« (Dosse 1/1999, 279 ff.) ein, ehe er seit Mitte der 70er Jahre von poststrukturalistischen Auffassungen (vgl. Moebius 2009), den »nouveaux philosophes« (vgl. Schiwy 1986) und anderen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Denkrichtungen verdrängt wurde.

Die Entwicklung des Strukturalismus verstand sich zunächst als kritische Antwort auf die Hegemonie der subjektzentrierten Paradigmen der Phänomenologie und des Existenzialismus im intellektuellen Diskurs der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. An diesen beiden Denkströmungen, aber auch anderen philosophischen Theorien und Konzepten monierte der Strukturalismus einen eklatanten Mangel an Wissenschaftlichkeit. Hinter dem Konflikt zwischen Subjektphilosophie und idiografischen Auffassungen einerseits und Strukturalismus andererseits zeichneten sich die Umrisse einer gewissen Patt-situation der konkurrierenden Diskurse ab. Während Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Pierre Vidal-Naquet und andere jenen Typ des engagierten linken Intellektuellen auf dem wissenschaftlichen und philosophischen Feld verkörperten, der in den Gang der Geschichte eingreifen will, gingen Claude Lévi-Strauss und andere Vertreter des Strukturalismus zum parteilichen politischen Engagement auf Distanz, weil sie sich einem von strenger Systematik und Methodik geprägten Wissenschaftsethos verpflichtet fühlten und den Möglichkeiten politischer Veränderungen durch intellektuelle Praxis skeptisch gegenüber standen (Winock 2003, 696 ff.). Der Soziologe und Afrikanist Georges Balandier, der selbst weder dem existenzialistischen noch dem strukturalistischen Spektrum der Intellektuellen zuzurechnen ist, hat die Entwicklung des Strukturalismus sogar auf Auswirkungen der welt-