



---

Review: Bourdieus soziologische Meditationen

Reviewed Work(s): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft by Pierre Bourdieu and Achim Russer: Ein soziologischer Selbstversuch by Pierre Bourdieu, Stephan Egger and Franz Schultheis

Review by: Michael Makropoulos

Source: *Philosophische Rundschau*, 2004, Vol. 51, No. 2 (2004), pp. 160-173

Published by: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/42572668>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Mohr Siebeck GmbH & Co. KG is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Philosophische Rundschau*

JSTOR

## Bourdieu soziologische Meditationen

PIERRE BOURDIEU: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Achim Russer. Unter Mitwirkung von Hélène Albagnac und Bernd Schwibs. Frankfurt am Main 2001. Suhrkamp. 335 S.

PIERRE BOURDIEU: *Ein soziologischer Selbstversuch*. Aus dem Französischen von Stephan Egger. Mit einem Nachwort von Franz Schultheis. Frankfurt am Main 2002. Suhrkamp. 151 S.

In seiner »Kritik des heutigen Soziologismus« hat Ernst Robert Curtius 1929 den Anspruch auf »Letztinstanzlichkeit« bestritten, den die Soziologie in Deutschland gerade dort erhoben habe, wo sie als Wissenssoziologie »nichts Geringeres« zum Gegenstand der Analyse machte, »als die Frage nach der Funktion des Geistes in der heutigen Welt«. <sup>1</sup> In Frankreich, wo die Soziologie in der dritten Republik zur »offiziellen Ideologie im Kulturkampf« geworden war, weil sie sich »den Zwecken laizistischer Massenformung als treffliches Werkzeug« darbot, sei sie inzwischen »das geworden, was sie immer hätte sein sollen: eine ehrliche Spezialdisziplin; in Deutschland aber mehrten sich die »Anzeichen«, daß hier ein ähnliches »Schauspiel« aufgeführt werden könnte, wenn die Soziologie jenen Anspruch auf »»Totalorientierung«« erhebe, den Karl Mannheim in *Ideologie und Utopie* formuliert habe. <sup>2</sup> Mannheim, der »eine Autonomie des Geistes« nicht kenne, habe in seiner Wissenssoziologie schließlich nicht nur »mit den Mitteln moderner Theorie« den Versuch unternommen, »die eigentümliche soziale Labilität der Intellektuellenschicht in der heutigen Gesellschaft zu klären«, sondern aus der soziologischen Ortlosigkeit der Intelligenz ihre Fähigkeit abgeleitet, »Träger der Synthese« der konfligierenden Perspektiven und Positionierungen zu sein und »jeweils den Punkt zu finden, von wo aus Gesamtorientierung im Geschehen möglich ist, Wächter zu sein in sonst allzu finsterner Nacht«. <sup>3</sup> Aber die Wissenssoziologie, so Curtius, sei gerade in der Konzeption Max Schelers, in dessen Nachfolge Mannheim stand, nur »eine Hilfsdisziplin der philosophischen Anthropologie, und diese wiederum sollte sich krönen in einer – unvollendeten – Metaphysik«. <sup>4</sup> Deshalb müsse sich »die soziologische Analyse

---

<sup>1</sup> ERNST ROBERT CURTIUS: Soziologie – und ihre Grenzen. In: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Zweiter Band, Hg. v. Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt am Main 1982, S. 417–426, hier S. 423, 424 bzw. 418.

<sup>2</sup> CURTIUS, a.a.O., S. 417 bzw. 424; KARL MANNHEIM: *Ideologie und Utopie*. 7. Auflage. Frankfurt am Main 1985, S. 140.

<sup>3</sup> CURTIUS, a.a.O., S. 425; MANNHEIM, ebd.

<sup>4</sup> CURTIUS, a.a.O., S. 424. Daß sich das Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Soziologie mittlerweile geradezu umgekehrt hat, belegen die Beiträge in JOACHIM FISCHER / HANS JOAS (Hg.): *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne*. Frankfurt am Main 2003. Zur

der Intellektuellenschicht«, die Mannheim unternommen habe und die »den Intellektuellen *aller* Parteien nachdrücklich zur Lektüre und Meditation empfohlen« sei, »durch eine Philosophie des Geistes« vollenden.<sup>5</sup> Denn »die Philosophie«, so Curtius, »– sie allein ist die Königin der Wissenschaften, und jeder Versuch, sie durch eine Teilwissenschaft zu verdrängen, muß wesensmäßig zu einer Verzerrung des Welt- und Menschenbildes führen.«<sup>6</sup> Genau diese Hierarchie hat Mannheim allerdings in seiner Replik auf Curtius' Angriff als solche abgewiesen. »Ich will nicht – das muß zunächst ganz deutlich gesagt werden – durch die Soziologie die Philosophie ersetzen. Die Philosophie ist eine besondere Problemebene für sich. Ich bin ferner nicht nur nicht gegen, sondern ausdrücklich *für* Metaphysik und Ontologie (...) und bin nur dagegen, daß sie unerkannt ihr Wesen treibt und Partikulargeltungen verabsolutiert. Auch die Wissenssoziologie stößt in ihrem Rekurs auf eine von ihr vorausgesetzte Ontologie. Für die philosophische Ontologie leistet die wissenssoziologische Relationierung die Revision der bisher als Absolutheiten kursierenden Partikularitäten des Seins, um jenen Pseudometaphysikern den Boden zu entziehen, die unser politisches soziologisches Denken belasten.« Im übrigen rufe man gerade dann »Soziologismus«, wenn »die Denkgeschichte im soziologischen Aspekt die dynamisch gleitende Basis des menschlichen Erkennens zeigt und die Neigung, Partikularitäten zu hypostasieren, oder (wie es mir vorschwebt) eine ›Soziologie des Geistes‹ zum Thema wird.«<sup>7</sup>

Es ist hier nicht der Ort, die Kontroverse zwischen Curtius und Mannheim einer erneuten Analyse zu unterziehen.<sup>8</sup> Das Verhältnis von Soziologie und Philosophie ist prekär geblieben, und unbeschadet einer langen Reihe von Versuchen, dieses prekäre Verhältnis produktiv zu wenden – wie etwa in der späteren Philosophischen Anthropologie oder in der Kritischen Theorie – ist dieses Verhältnis immer wieder in eine theoretische Frontstellung gebracht worden. Erstaunlich ist dabei, daß der Konflikt zwischen Philosophie und Sozialwissenschaften zunehmend von der Soziologie angefacht worden ist – als sollte im Gefolge ihrer unbestrittenen disziplinären Etabliertheit und ihrer paradigmatischen Stellung für eine ganze Reihe aus ihr hervorgegangener Einzelwissenschaften noch der letzte Rest ihrer teilweisen Herkunft aus der Philosophie getilgt werden. Das gründet nicht so sehr im forcierten Szientismus der Sozialwissenschaften im Zeitalter ihrer nach-

---

aktuellen Positionierung der Philosophischen Anthropologie neben anderen soziologischen Theorien vgl. JOACHIM FISCHER / MICHAEL MAKROPOULOS (Hg.): *Potsdamer Platz. Soziologische Theorien zu einem Ort der Moderne*. München 2004.

<sup>5</sup> CURTIUS, a.a.O., S. 425 bzw. 426.

<sup>6</sup> CURTIUS, a.a.O., S. 424.

<sup>7</sup> KARL MANNHEIM: Zur Problematik der Soziologie in Deutschland. In: *Der Streit um die Wissenssoziologie*, a.a.O., S. 427–437, hier S. 434f.

<sup>8</sup> Immer noch instruktiv ist die einschlägige Studie von DIRK HOEGES: *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und ›freischwebende Intelligenz‹ in der Weimarer Republik*. Frankfurt am Main 1994.

ideologischen Normalisierung; vielmehr ist ›Philosophie‹ für nicht wenige Sozialwissenschaftler schlicht synonym mit ›überflüssiger Reflexion‹.

In diese Tendenz fügt sich *prima vista* auch der radikale Versuch, tatsächlich die Superiorität der Soziologie über die Philosophie geradezu letztinstanzlich zu behaupten, den *Pierre Bourdieu* in seinen letzten beiden Büchern unternommen hat, die trotz ihrer Unterschiedlichkeit – erkenntniskritische Abhandlung das eine, autobiographische Skizze das andere – auf mehr als nur einer Ebene miteinander korrespondieren, einander ergänzen und einander wechselseitig erhellen: *Meditationen*, *Kritik der scholastischen Vernunft* und *ein soziologischer Selbstversuch* bilden nicht nur ausweislich vergleichbarer Passagen, Formulierungen und Denkmotive eine gewisse Einheit, sondern insbesondere durch ihren thematischen Gegenstand, nämlich die Kritik des reflexiven Selbst- und Weltverhältnisses in seiner philosophischen Form.<sup>9</sup> Beide Bücher sind radikale Infragestellungen der »intellektuellen Welt« (*Selbstversuch* 31) oder der »scholastischen Situation« (*Meditationen* 23), beide Bücher sind – jedes auf seine Weise – zugleich persönliche Bestimmungen der subjektiven und objektiven Aspekte jenes »Raums der Möglichkeiten« (*Selbstversuch* 78), der sich einer intellektuellen Existenz darbot, deren »tiefe Zwiespältigkeit gegenüber der Welt der Bildung« (*Selbstversuch* 111) und deren »Gefühl der Zwiespältigkeit gegenüber der intellektuellen Welt« (*Selbstversuch* 121 / vgl. *Meditationen* 15) von der Philosophie zur Soziologie führte und deren zugrundeliegende soziale Erfahrung erklärtermaßen Theorie geworden ist (vgl. *Selbstversuch* 116). Das irritiert an den Texten. Denn ihr Autor war nicht irgendein akademischer oder intellektueller Außenseiter, sondern ein international exzeptionell erfolgreicher und noch zu Lebzeiten zum ›Klassiker‹ seines Faches avancierter Hochschullehrer und öffentlicher Intellektueller.<sup>10</sup> Aber sein »gespaltener Habitus« (*Selbstversuch* 116), den Bourdieu in seiner autobiographischen Skizze in immer neuen Facetten entfaltet und der sich nicht allein aus »der Unsicherheit des aus eigener Kraft Emporgekommenen« (*Selbstversuch* 114) erklärt, bildet geradezu das Leitmotiv seines doppelten Versuchs, »ein Denken im Raum der Möglichkeiten zu situieren, in dessen Rahmen es sich entwickelt hat« (*Meditationen* 79) und zugleich diesen Raum der Möglichkeiten zum Gegenstand einer historischen und systematischen Analyse zu machen, die seine impliziten und deshalb selten reflektierten Dispositionen, vor allem aber seine spezifische »illusio«, den »grundlegenden Glauben an den Sinn des

<sup>9</sup> *Meditationen* erschien zuerst 1997 bei Seuil unter dem Titel *Méditations pascaliennes*. Ein soziologischer *Selbstversuch* wurde – posthum – zuerst in deutscher Übersetzung und erst zwei Jahre später im Original veröffentlicht.

<sup>10</sup> Für die deutsche Rezeption vgl. CORNELIA BOHN/ALOIS HAHN: Pierre Bourdieu. In: DIRK KAESLER (Hg.), *Klassiker der Soziologie*. Band 2. München 1999, S. 252–271.

Spiels und den Wert dessen, was auf dem Spiel steht« (*Meditationen* 19f.), unterminiert.

Eine solche Analyse kann – so Bourdieu in den *Meditationen* vielfach modulierte erkenntnistheoretische These – schlechterdings nur eine im wesentlichen soziologische Analyse sein. Denn »als bodenlose Wissenschaften, gezwungen, sich als von A bis Z historisch entstandene zu akzeptieren, zerstören die Sozialwissenschaften jeden Anspruch auf Grundlegung und verpflichten dazu, die Dinge so zu nehmen, wie sie sind, das heißt als gänzlich aus der Geschichte hervorgegangene. Alles, einschließlich der gemeinsamen kognitiven Dispositionen, die Zwängen entsprungen, die die Welt während Jahrtausenden regelmäßig über das um seines Überlebens willen zur Anpassung verpflichtete Lebewesen verhängte, und die diese Welt spontan erfassbar machten, ist geschichtlich. Dies in Erinnerung rufen heißt nicht, wie manchmal voreilig behauptet wird, einem historizistischen oder soziologistischen Reduktionismus huldigen. Es heißt, sich weigern, an die Stelle Gottes als des Schöpfers »ewiger Wahrheiten und Werte« ein Schöpfer-Subjekt zu setzen; es heißt, der Geschichte und der Gesellschaft zurückgeben, was man einer Transzendenz oder einem transzendentalen Subjekt zugeschrieben hat.« (146f.) Das Thema des Buches wäre im Lichte dieser programmatischen Passage tatsächlich eine *Kritik der scholastischen Vernunft*, wie sein erstes Kapitel überschrieben ist und der Untertitel der deutschen Übersetzung lautet – den das französische Original nicht hat und der den Leser der deutschen Ausgabe allzu sehr auf eine vorrangig erkenntniskritische Erörterung vorbereitet.<sup>11</sup> Aber Bourdieu unternimmt hier auch den Versuch, in einer großangelegten Denkbewegung »die Prinzipien des *modus operandi*« seiner Arbeiten »einmal auszuformulieren, und auch die Vorstellung vom »Menschen«, die in seine »wissenschaftlichen Entscheidungen« für die Soziologie, und gegen die Philosophie, aus der er kam, »unweigerlich einging« (17). Seine *Meditationen* sind deshalb nur beiläufig eine neuerliche Selbstbegründung der Sozialwissenschaften – »diesen um einen unwürdigen, trivialen Gegenstand bemühten Pariawissenschaften« (37) – gegenüber der Philosophie. Bourdieu *Meditationen* sind vielmehr die theoretische Zusammenführung seiner analytischen Konzepte zu einer soziologischen Anthropologie als wissenschaftlichem Weltverhältnis von eigener, konstitutiv kritischer weil strukturell prekärer Qualität im Unterschied zu »einer philosophischen Anthropologie, die als ein wahrer Exorzieritus des Bösen, das heißt des Sozialen und der Soziologie, verstanden werden kann« (37), wie er mit Blick auf Heidegger erklärt – und auf diese Weise jene Konfrontation in ein neues Stadium führt, die bis in den Streit um den erkenntnistheoretischen Status der Soziologie zurückreicht, den Curtius und Mannheim ausgefochten haben.

Der Soziologe sei zwar derjenige innerhalb des »Universums des Wissens« (12), der »am Kampf gegen die in der reinen und vollkommenen Welt des Denkens so mächtige Verdrängung all dessen arbeitet, was mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit in Verbindung steht« (13), deren Verständnis »weniger durch die Grenzen des Begreifens als durch die des Willens gehemmt ist« (16). Dennoch sind Bourdieu *Meditationen* mehr

<sup>11</sup> Zu einigen weiteren problematischen Aspekten der deutschen Übersetzung vgl. die Besprechung des Bandes von GÜNTHER LANDSTEINER in: *Soziologische Revue* 3/2002, S. 267–273, bes. S. 270ff.

als der Versuch, sozialwissenschaftliche Erkenntnis als eine im Historischen begründete »Erkenntnis dritten Grades« zu bestimmen, »die die beiden ersten Erkenntnisformen«, nämlich die »Erkenntnis des Sinns der Welt« und die Erkenntnis seiner Erkenntnismodi, »auf der Grundlage der Erkenntnis ihrer jeweils spezifischen Logik und ihrer Unterschiedlichkeit zu integrieren befähigt« – wobei diese »Erkenntnis dritten Grades (...) alles andere als ein absolutes Wissen« sei, »dessen nur wenige Erwählte teilhaftig wären« (263f.). Das Buch ist nämlich über diese erkenntnistheoretische Dimension hinaus Bourdieus gesellschaftstheoretisch orientierter Versuch, seine Hauptkonzepte des »Habitus« und des »Feldes« systematisch mit einer Theorie jener Macht zu verbinden und auf die Abhängigkeit der menschlichen Existenz vom »symbolischen Kapital« zuzuspitzen, »die (...) in den Bahnen rationaler Kommunikation ausgeübt wird« und die »die Form symbolischer Gewalt schlechthin« sei (106f.). Daß dieser gesellschaftstheoretische Entwurf die »Gegenstände« und »Analysen« seiner Soziologie, auf die Bourdieu immer wieder »in einer Art Spiralbewegung« zurückgekommen ist (16), beinahe letztgültig zusammenführt, wird allerdings tatsächlich erst aus der Kritik der »scholastischen Welt-sicht« (32) erschließbar, die gewissermaßen die lange, ein Drittel des Textes umfassende Einleitung des Buches bildet, das am Ende in eine Gesellschaftskritik mündet, in der es um das zentrale Kriterium für das soziale Schicksal eines jeden geht, nämlich um seine »symbolische Macht« (220ff.) und seine unauflöslich damit verbundene soziale Existenzberechtigung.

Bourdieu unternimmt in seiner Untersuchung der »scholastischen Einstellung« (21) im Kontext ihrer akademischen Organisation, der immer wieder den exemplarischen Hintergrund seiner Überlegungen bildet, freilich keine neuerliche Analyse der Bildungsinstitutionen, und er zielt auch nicht auf eine Kritik des intellektuellen Feldes mit seinen spezifischen Verteilungs- und Plazierungsregeln.<sup>12</sup> Worum es ihm vielmehr geht, sind die impliziten Dispositionen der »scholastischen Welt-sicht« (32) und »die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit dieses sonderbaren Blicks auf die Welt« (22), der sich zunächst einer »großen Verdrängung« (28) verdankt, nämlich der »Verdrängung der materiellen Determinanten der symbolischen Praktiken«, die zwar im »Autonomisierungsprozeß des künstlerischen Feldes (...) besonders deutlich erkennbar« sei (32), aber im Prinzip die gesamte scholastische Disposition bestimme – jene »ursprüngliche Verdrängung, die der symbolischen Ordnung zugrunde liegt und sich in einer scholastischen Disposition perpetuiert, die die Verdrängung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit impliziert« (36). Entscheidend für diese Disposition seien drei Momente: das »gezielte Vergessen oder Verleugnen der Geschichte oder, was auf dasselbe hinausläuft«, die »Ablehnung jeden genetischen Vorgehens und jeder wahrhaften Historisierung«; die »Illusion der »Grundlegung«, die aus dem Anspruch hervorgeht, gegenüber

<sup>12</sup> Vgl. PIERRE BOURDIEU: *Homo academicus*. Frankfurt am Main 1988.

den anderen Wissenschaften einen Standpunkt zu beziehen, zu dem diese sich nicht erheben können«; schließlich die »Ablehnung jeder Objektivierung des objektivierenden Subjekts als ›Reduktionismus«, die »konsequenterweise in einen ästhetischen Fundamentalismus« führe (43f.), dessen allgemeines Prinzip »die Perspektive« als »vollendetste Umsetzung der scholastischen Vorstellungen« sei, weil sie »einen einzigen, fixen Blickpunkt (...) und die Benutzung eines Rahmens« unterstelle, »der das Gezeigte durch eine starre, unbewegliche Begrenzungslinie ausschneidet, einzäunt und abstrahiert« (33). Mit Panofsky unterzieht Bourdieu »die Perspektive einer historischen Perspektivierung«, in der »der ›scholastische Blick« als »gesellschaftliche Konstruktion dieses distanzierenden, hochgemuten Blicks« erscheint, der nicht nur »mit einer Distanzierung von den mit den ›Nahsinnen‹ verbundenen Vergnügungen einhergeht« (34), sondern insbesondere »mit einem Bruch zwischen dem als übergeordnet wahrgenommenen Intellekt und dem für untergeordnet gehaltenen Körper« (35).

Die scholastische Distanz, die auf der »ignorierten oder verdrängten Differenz zwischen der gewöhnlichen Welt und den theoretischen Welten« beruhe, habe nun »drei Formen des scholastischen Irrtums« zur Folge, die alle zur Verkennung der »Logik der Praxis« (65) führten. Der »*scholastische Epistemozentrismus*« bringe »eine völlig unrealistische (und idealistische) Anthropologie hervor« (68), die nicht nur »eine nicht zu rechtfertigende Form der ›Projektion seiner selbst auf den anderen« sei (69), sondern vor allem das Verhalten der Akteure nicht als strategisches Handeln sehen könne, das sich im Raum und insbesondere in der Zeit realisiere. Die Praxis sei eben nicht von Regeln bestimmt, sondern von Strategien, die ihrerseits wiederum erst innerhalb von Feldern zu Strategien werden. (vgl. 71/73) Die zweite Dimension des scholastischen Irrtums bilde »*der Moralismus als egoistischer Universalismus*« (84), der nicht nur – namentlich bei Habermas – »die politischen Machtbeziehungen auf Kommunikationsbeziehungen« reduziere (85), sondern vor allem »die Frage nach den ökonomischen und sozialen Voraussetzungen des Zugangs zur öffentlichen Meinung« ausblende (87). »Die Universalität der Vernunft und die Existenz universalisierbarer Interessen zur Grundlage des vernünftigen Konsenses zu erheben«, setze »die Ignoranz (oder Verdrängung) der Zugangsbedingungen zur politischen Sphäre und der *Diskriminierungsfaktoren* (wie Geschlecht, Bildung oder Einkommen)« voraus. (86) Daß aber »die Neigung und Fähigkeit, in Worten Interessen, Erfahrungen und Meinungen auszudrücken, die Kohärenz von Urteilen anzustreben und in expliziten und explizit politischen Grundsätzen zu fundieren, direkt vom Bildungskapital (und indirekt vom relativen Gewicht des kulturellen Kapitals gegenüber dem ökonomischen) abhängt, hat etwas zutiefst Empörendes. (...) Die eklatante Ungleichheit im Zugang zu der sogenannten persönlichen Meinung verstört das gute demokratische Gewissen, den guten ethischen Willen der Gutmenschen und auch, grundlegender noch, den intellektualistischen Universalismus, den Kern der scholasti-

schen Illusion.« (87) Und der »zutiefst elitäre Glaube an die persönliche Meinung«, der »durch die Auswirkungen des Kults und der Kultur, die das Bildungssystem dem Persönlichen und der ›Person‹ angedeihen läßt«, noch verstärkt werde, sei »nur um den Preis einer ungeheuren Verdrängung der Zugangsvoraussetzungen zu dieser distinkten und distinguierten Meinung mit dem Glauben an die Universalität des Zugangs zum ›aufgeklärten Urteil‹ zu vereinbaren« (89f.). »Das Aufkommen der Vernunft« unterliege schließlich historischen und insbesondere historisch-wirtschaftlichen und historisch-kulturellen Voraussetzungen, deren Ignorierung dazu tendiere, »das am allerwenigsten zu rechtfertigende Monopol zu legitimieren: das Monopol auf das Universelle« (90). Der Anspruch auf dieses »Monopol« des Universellen gipfelt für Bourdieu – und das ist die »dritte Dimension der scholastischen Illusion« – im »ästhetischen Universalismus«, in dessen Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit des Geschmacksurteils »die sozialen Bedingungen der Möglichkeit dieses Urteils verschwiegen« worden seien (94). Mit dem Konzept einer reinen ästhetischen Erfahrung stehe allerdings das Subjektivitätskonzept des »universalistischen Humanismus« überhaupt in Frage, weil dieser in der Anerkennung des »Rechts aller auf die universellen Errungenschaften der Menschheit« eine »Analytik der Erfahrung des in besonderer (wissenschaftlicher, ethischer oder ästhetischer) Weise gebildeten ›Subjekts‹ als kennzeichnend für das ›Subjekt‹ schlechthin« unterstelle (95).

Es ist eine andere »Dialektik der Aufklärung«, auf die Bourdieu hier zusteuert, nämlich die Überführung des »universalistischen Glaubens (...) in einen Imperialismus des Universellen«. »Der Obskurantismus der Aufklärung kann die Form eines Fetischismus der Vernunft und eines Fanatismus des Universellen annehmen«, der in der Form der »Rationalisierung« die »oberste Soziodieze« darstelle (100f.). Dagegen stellt Bourdieu die relativierende Historisierung, die, »historisch gesehen, eine der wirksamsten Waffen der Aufklärung\* gegen Obskurantismus und Absolutismus und allgemeiner gegen alle Formen, historische, mithin kontingente und arbiträre Prinzipien eines besonderen sozialen Universums in den Rang absoluter und natürlicher Gegebenheiten zu erheben« sei (118). Das Arbiträre ist für Bourdieu überhaupt die Grundlage jedes »Feldes« als »Institutionalisierung eines Standpunktes in den Dingen und den Habitus« (126). Ihr zentrales funktionelles Element ist die »*illusio*, diese umstandslose Willfähigkeit gegenüber den Geboten eines Feldes«, die nicht ins Bewußtsein dringen könne, weil sie »in gewisser Weise vor jeder Diskussion sicher ist: Als fundamentaler Glaube an den Wert der Diskussionsgegenstände und an die ihrem Diskutieren selbst immanenten Voraussetzungen, ist sie die undiskutierbare Bedingung jeder Diskussion. Um Argumente diskutieren zu wollen, muß man glauben, daß sie dies verdienen, und vor allem, daß die Diskussion es verdient, geführt zu werden. Die *illusio* gehört nicht zu den expliziten Prinzipien, den Thesen, die man aufstellt und die verteidigt werden, sondern zum Handeln, zur Routine, zu den Dingen, die man halt tut und die man tut, weil es sich gehört und weil man sie immer getan hat. Allen in einem Feld Eingebundenen, den Parteigängern der Orthodoxie wie denen der Heterodoxie, ist die stillschweigende Zustimmung zu derselben *doxa* gemeinsam,

die ihre Konkurrenz ermöglicht und deren Grenzen festlegt (...): Sie verbietet faktisch die Infragestellung der Grundsätze des Glaubens, die das Feld selbst in seiner Existenz bedrohen würde.« (129) Dieses faktische Verbot der Infragestellung der »*illusio*« eines Feldes hat nun freilich nichts Religiöses an sich, sondern gründet als »ursprüngliche Investition« in dieses Feld in der Habitualisierung seiner spezifischen Konstitutionslogik (vgl. 20).

In mehreren exemplarischen Exkursen, historischen »Abschweifungen« und explizierenden Skizzen zur sozialen Konstruktion des »Felds der Wissenschaft« (140) mit seinen konstituierenden Regeln und klassifizierenden Gegensätzen bereitet Bourdieu damit die systematische Darstellung der Habitualisierung als sozial konstitutive »körperliche Erkenntnis« vor (165ff.). Der Habitus ist »ein System von Dispositionen« und der Modus ihrer Konstitution ist ihre körperliche Einprägung (vgl. 177). Spätestens damit setzt Bourdieus spezifisch anthropologische Argumentation ein: »Von Disposition sprechen heißt einfach einer natürlichen Prädisposition der menschlichen Körper Rechnung tragen, und zwar (...) der einzigen, die eine wissenschaftliche Anthropologie voraussetzen darf: der Konditionierbarkeit als natürlicher Fähigkeit, nicht naturgegebene, beliebige Fähigkeiten zu erwerben.« (174f.) Es sei dahingestellt, ob es sich selbst dann um »beliebige« Fähigkeiten im starken Sinne des Wortes handelt, die erworben werden können, wenn man den Menschen als modalontologische *tabula rasa* konzipiert; wichtig für Bourdieu ist hier die Betonung des produktiven, wenn nicht des kreativen Aspekts des Habitus. »Mit anderen Worten, es gilt, eine materialistische Theorie zu konstruieren, die (...) vom Idealismus ›die tätige Seite‹ der praktischen Erkenntnis übernimmt, die die materialistische Tradition ihm überlassen hatte. Genau dies ist die Funktion des Begriffs Habitus: Er gibt dem Akteur eine generierende und einigende, konstruierende und einteilende Macht zurück und erinnert zugleich daran, daß diese sozial geschaffene Fähigkeit, die soziale Wirklichkeit zu schaffen, nicht die eines transzendentalen Subjekts ist, sondern die eines sozial geschaffenen Körpers, der sozial geschaffene und im Verlauf einer räumlich und zeitlich situierten Erfahrung erworbene Gestaltungsprinzipien in die Praxis umsetzt.« (175) Das führt »von vornherein über die Alternative von Objektivismus und Subjektivismus« hinaus, sofern der »soziale Raum« der »Ort der Koexistenz sozialer Positionen, sich gegenseitig ausschließender Punkte« ist, »von denen die Standpunkte der Inhaber ihren Ausgangspunkt beziehen« (167). Und es erläutert, nebenbei bemerkt, auch die eigentliche, nämlich die deskriptive und nicht normative Bedeutung des Bourdieuschen Distinktionskonzepts (vgl. 172).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Vgl. PIERRE BOURDIEU: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main 1982.

Mit illusionsloser Nüchternheit analysiert Bourdieu im letzten – und in Hinsicht auf seine eigentliche theoretische Intention einer soziologischen Anthropologie wichtigsten – Drittel der *Meditationen* nicht nur die sozialen Mechanismen der Einverleibung des Habitus, sondern auch die sozialen Mechanismen, die die Entfaltung seiner Potentiale in den ihm entsprechenden Feldern ermöglichen, befördern – oder aber vereiteln und dauerhaft verstellen. Es zeigt sich, daß diese Analysen der gesellschaftlichen Verteilung des »symbolischen Kapitals« im funktionellen Dreieck von »Habitus«, »Feld« und »*illusio*«, wobei letztere als präreflexives Sich-Einbringen überhaupt erst die Korrelation von »Habitus« und »Feld« organisiert, sein eigentliches theoretisches Projekt arrondieren. Entscheidend dafür ist zunächst die Anerkennung der »Immanenzbeziehung zu einer Welt, die nicht als Welt wahrgenommen wird, nicht als Gegenstand« (182). Das hat Konsequenzen für das Konzept des Akteurs und für das Konzept des Handelns im praktischen, raum-zeitlichen Kontext. »Das Handeln des praktischen Sinns stellt eine Art notwendiger Koinzidenz zwischen einem Habitus und einem Feld (oder einer Position in einem Feld) dar, was ihm den Anschein prästablierter Harmonie verleiht: Wem die Strukturen der Welt (oder eines besonderen Spiels) einverleibt sind, der ist hier unmittelbar, spontan »zu Hause« und schafft, was zu schaffen ist (die Geschäfte, *pragmata*), ohne überhaupt nachdenken zu müssen, was und wie; er bringt Handlungsprogramme hervor, die sich als situationsgemäß und dringlich objektiv abzeichnen und an denen sein Handeln sich ausrichtet, ohne daß sie durch und für das Bewußtsein oder den Willen klar zu expliziten Normen oder Geboten erhoben worden wären.« (183) Bourdieu plädiert für eine historisierende phänomenologische Beschreibung der Praxis, die die »Frage nach der sozialen Konstruktion der Strukturen oder Schemata« stellt, »mit deren Hilfe der Akteur die Welt konstruiert (...) und anschließend die ganz besonderen sozialen Bedingungen« analysiert, »unter denen die soziale Welt als sich von selbst verstehende erfahren werden kann.« Diese »Erfahrung einer Welt, in der alles selbstverständlich scheint, setzt Übereinstimmung zwischen den Dispositionen der Akteure und den Erwartungen oder impliziten Ansprüchen der Welt voraus, die sie umfängt.« (188) Sie setzt, anders gesagt, die Übereinstimmung zwischen Habitus und Feld voraus, und in dieser »Begegnung von Habitus und Feld, zwischen dem Sinn für das Spiel und dem Spiel selbst, ergeben sich die Einsätze, konstituieren sich die Ziele, die nicht ohne weiteres vorgegeben sind, sondern objektive Potentialitäten darstellen, die, obgleich außerhalb dieser Beziehung gar nicht vorhanden, innerhalb ihrer als notwendig und völlig selbstverständlich ins Auge springen« (193f.). Der Habitus als System bestimmter Dispositionen, zu sein und zu handeln, »ist eine Potentialität, ein Wunsch zu existieren, der gewisserma-

ßen die Bedingungen zu schaffen sucht, unter denen er sich realisiert.« Und es ist die Realisierung dieser Potentialitäten, die als »Glück« erfahren wird. (192) Genau das aber ist der Ausnahmefall.

Eindringlich schildert Bourdieu Situationen des Mißlingens dieser Realisierungen des Habitus. Denn »der Habitus ist weder notwendigerweise angemessen noch notwendigerweise kohärent« (206). Daher rühre, »daß widersprüchlichen Positionen, die auf ihre Inhaber ›Doppelzwänge‹ ausüben können, oft zerrissene, in sich widersprüchliche Habitus entsprechen« – also exakt jener »gespaltene Habitus«, den Bourdieu in seinem *Selbstversuch* zur Charakterisierung seines Selbst- und Weltverhältnisses im akademischen und intellektuellen Feld beschreibt (*Selbstversuch* 116). Aber mehr noch: Es kann geschehen, daß »die Dispositionen mit dem Feld und den für seinen Normalzustand konstitutiven ›kollektiven Erwartungen‹ in Mißklang geraten. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn ein Feld eine tiefe Krise durchmacht und seine Regelmäßigkeiten (oder sogar seine Regeln) grundlegend erschüttert werden« (206). Das ist nicht zuletzt die nüchterne Beschreibung der gegenwärtigen Krise des akademischen Habitus angesichts betriebswirtschaftlicher Rationalisierungstendenzen an den Universitäten und ›wissensgesellschaftlicher‹ Realisierungen der instrumentellen Vernunft im Stadium ihrer kommunikativen Ratifizierung (vgl. 207f.). Und doch ist dies nur ein Spezialfall des Vorgangs, den Bourdieu im weiteren Verlauf seiner Analyse in den Blick nimmt, nämlich die »symbolische Gewalt« und ihre gesellschaftliche Ausübung, in der die soziale Ordnung »im wesentlichen ihre eigene Soziodizee« produziert (232f.).

Der Habitus ist »eine Körper gewordene soziale Beziehung, das Gesetz des Gesellschaftskörpers als Gesetz des Körpers«, und die symbolische Gewalt funktioniert über Dispositionen, die dem Körper eingeprägt wurden. Deshalb sei es »völlig illusorisch zu glauben, daß die symbolische Gewalt schon durch die Waffen des Bewußtseins und des Willens zu besiegen wäre« (230). Denn »einer der stärksten Mechanismen zur Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung« sei »die *doppelte Naturalisierung* (...), die daraus hervorgeht, daß das Soziale sich den Dingen und den Körpern (...) einprägt und zur Ausübung symbolischer Gewalt führt« (232f.). Die politische Auseinandersetzung sei deshalb »ein kognitiver (praktischer und theoretischer) Kampf um die Macht, die legitime Sicht der sozialen Welt durchzusetzen, genauer: um die in Form eines symbolischen Kapitals als Ansehen und Ehrbarkeit akkumulierte Anerkennung, die dazu ermächtigt, das legitime Wissen um den *Sinn* der sozialen Welt, um ihre gegenwärtige Bedeutung und um die Richtung, in die sie sich entwickelt und entwickeln soll, festzulegen.« (238) Die soziale Welt ist daher »sowohl Produkt als auch Gegenstand zugleich kognitiver und politischer, symbolischer Kämpfe um Erkenntnis und Anerkennung, in denen jeder (...) auf die Macht abzielt, die für sein eigenes soziales Sein (...) wie für die Akkumulation eines symbolischen Kapitals der Anerkennung günstigsten Konstruktionsprinzipien der sozialen Wirklichkeit als die legitimen durchzusetzen.« (241) Deshalb ist die Kommunikation essentiell: »Weil die Kom-

munikation in den Bereich der Kenntnis und Anerkennung führt (...), verwandelt sie die stets prekären und abbrechbaren Beziehungen roher Gewalt in dauerhafte Beziehungen symbolischer Macht, von denen man gehalten wird und an die man sich gehalten fühlt« (255). Deshalb ist aber auch »das Verhältnis zwischen Erwartungen und Chancen« und die Macht über die Zeit als Macht über die Zukunft (277 ff.) konstitutiv für das soziale Schicksal der Akteure, wie Bourdieu eindringlich an »Menschen ohne Zukunft« zeigt, bei denen selbst das begrenzte »Verlangen nach Potenz bzw. Macht, das der Habitus ist, vor der mehr oder minder dauerhaften Erfahrung totaler Ohnmacht gewissermaßen zunichte gemacht«, also der Habitus zerstört wird (283f.). Sie sind »vom Spiel Ausgeschlossene« (285) – etwa durch staatliche »Maßnahmen, die die Chancen einer ganzen Kategorie von Personen zerstören oder verringern« (296). Diesseits dieses Ausschlusses vom Kampf um das symbolische Kapital aber herrscht »Unvorhersehbarkeit«; sie ist die »absolute Macht«, die darin besteht, »anderen alles rationale Antizipieren zu versagen, sie in absoluter Ungewißheit zu belassen und ihnen keinerlei Anhaltspunkte zu geben, die es ihnen ermöglichen, vor auszusehen, was geschehen wird. (...) Allmächtig ist, wer nicht wartet, wohl aber warten läßt« (293), wie Bourdieu immer wieder im Rekurs auf Kafkas *Prozeß* zeigt, der den »Grenzfall vieler gewöhnlicher Situationen in der gewöhnlichen sozialen Welt« darstellt (294). Das setzt das habitualisierte Einverständnis des Wartenden, setzt den noch aktuellen Einsatz, die noch funktionierende »*illusio*« voraus. Die Kunst »hinzuhalten, zu vertrösten, aufzuschieben, ohne allzusehr zu enttäuschen, damit die Erwartung selbst nicht zerstört wird«, sei deshalb »integraler Bestandteil der Machtausübung. Dies gilt ganz besonders für solche Machtinstanzen wie die akademische, die weitgehend auf dem Glauben des ›Duldens‹ beruhen, sich auf seine Aspirationen stützen und mit ihrer Hilfe herrschen, sich auf die Zeit auswirken und mit Hilfe der Zeit wirken, da sie die Zeit und die Geschwindigkeit beherrschen, mit denen die Erwartungen in Erfüllung gehen (›er hat noch Zeit‹, ›er ist jung‹ oder ›zu jung‹, ›er kann warten‹, wie an den Universitäten bisweilen kurzerhand entschieden wird): eine Kunst, abzuweisen ohne abzuschrecken, in Atem zu halten, ohne zu ersticken«. (294) Der »Kreis von Hoffnungen und Chancen«, der vergesellschaftende Nexus von Habitus und Feld, den die »*illusio*« in Gang hält, ist für Bourdieu das Soziale schlechthin – und genau dasjenige Soziale, das die »scholastische Vernunft« konstitutiv nicht erkennen könne, weil sie die Raum- und Zeitgebundenheit der Praxis und also ihr prinzipiell strategisches Prinzip verdrängt.

Aber worum geht es in diesen symbolischen Kämpfen aller gegen alle die gerade nicht auf den Naturzustand, sondern eminent auf den gesellschaftlichen Zustand verweisen? »Die soziale Welt«, so Bourdieu in seiner gedrängten abschlie-

ßenden Argumentation, »ist essentialistisch, und man hat um so weniger Aussichten, der Manipulation der subjektiven Aspirationen und Hoffnungen zu entgehen, je hilfloser, weniger anerkannt oder stärker stigmatisiert man auf symbolischer Ebene ist, je schlechter gestellt also in der Konkurrenz um die ›Wertschätzung der Menschen‹, von der Pascal spricht, und je stärker der je nach Macht und Ohnmacht schwankenden Ungewißheit über sein gegenwärtiges und künftiges soziales Sein anheimgegeben. Mit der Investition in ein Spiel, mit seiner Besetzung und mit der Anerkennung, die der kooperative Wettbewerb mit den anderen bringen kann, bietet die soziale Welt den Menschen« schließlich das, »was ihnen am meisten fehlt: eine Rechtfertigung ihrer eigenen Existenz«. (307) Das ist die bemerkenswerte Dimension, die Bourdieu hier entfaltet: Nicht bloße – formelle oder auch substantielle – Anerkennung ist es, um die es in den symbolischen Machtspielen und Machtkämpfen gehe, sondern eben mehr, nämlich Rechtfertigung der eigenen Existenz im vollen, durchaus letztinstanzlich gefärbten Sinn des Wortes. »Die soziale Welt«, so Bourdieu im letzten Kapitel des Buches, »vergift das seltenste Gut überhaupt: Anerkennung, Ansehen, das heißt ganz einfach Daseinsberechtigung. Sie ist imstande, dem Leben Sinn zu verleihen und, indem sie ihn zum höchsten Opfer weihet, selbst noch dem Tod. Weniges ist so ungleich und wohl nichts grausamer verteilt als das symbolische Kapital, das heißt die soziale Bedeutung und die Lebensberechtigung«. (309) Denn »welches Spiel wäre vitaler, welches totaler als der symbolische Kampf aller gegen alle, bei dem es um die Macht der Benennung geht oder, wenn man lieber will, der Kategorisierung – ein Kampf, bei dem jeder sein Sein, seinen Wert, die Vorstellung, die er von sich selbst hat, aufs Spiel setzt?« (306) Und wenn Bourdieu unter den neueren soziologischen »Klassikern« derjenige war, der den institutionalisierten Modalitäten des »sozialen Seins« in den modernen Gesellschaften am Unversöhnlichsten entgegentrat, dann sind es seine *Meditationen* im Nachgang zu Pascal, die diese Unversöhnlichkeit plausibel machen, indem sie die Soziologie als einen Erkenntnistyp erscheinen lassen, der sich »in einer Art Theologie der letzten Instanz« vollendet – jener letzten Instanz, die der Staat als »Verwirklichung Gottes auf Erden (...) darstellt« (315), weil er »als Zentralbank des symbolischen Kapitals« nicht zuletzt ausweislich seiner Bildungsinstitutionen und der »Einsetzungsriten«, die mit ihnen korrespondieren, imstande ist, »jene Form von Kapital zu verleihen, dessen Besonderheit darin besteht, seine eigene Rechtfertigung in sich zu tragen« (308).

Die Verlockung ist groß, hier mit Bourdieu's *Selbstversuch* biographisch anzuknüpfen. Der Band vertieft jene Aspekte der *Meditationen*, die seinen eigenen intellektuellen Werdegang signifikant bestimmt haben, und es ist gewiß kein Zufall, daß Bourdieu keine chronologisch angelegte Lebensbeschreibung gibt, sondern drei besondere Komplexe seines Werdegangs ausfaltet, die für sein Selbstverständnis und für seinen »gespaltenen Habitus« von entscheidender Bedeutung waren: das französische Feld der Philosophie in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, in dem alles auf den »totalen Intellektuellen« (31) konvergierte, dessen absolut dominierender Repräsentant Sartre war (11–45), die Militärjahre in Algerien, die er als Ethnologe in einen längeren Forschungsaufenthalt ausdehnte, der seine Abwendung von der Philosophie besiegelte (45–75) und schließlich die Schilderung seiner Jugend und seiner Schulzeit (95–

124). Dazwischen ein aufschlußreiches Schlaglicht auf seine Positionierung zur Soziologie der 60er Jahre, geleitet von »einer inneren Auflehnung gegen ein szientistisches Verständnis der Soziologie« (75), wie es damals in Form eines »wissenschaftlichen Imperialismus« (83) von Lazarsfeld aus den Vereinigten Staaten nach Europa gebracht wurde.<sup>14</sup> Eindrücklich sind Bourdieus Beschreibungen Canguilhems (33–38) und Foucaults (90ff.) – die beide positiv aus dem Feld der Philosophie jener Zeit herausragen –, informativ seine Erinnerungen an die »soziologischen Forschungen unter den Vorzeichen eines Befreiungskrieges« (58), wirklich erhellend aber sind nur die Passagen über seine Herkunft und seine Schulzeit, seine frühe Position als »Außenseiter« (96) gegenüber dem dörflichen Milieu, aus dem er stammte wie gegenüber dem bürgerlichen Milieu, in das ihn seine Ausbildung führte. Seine »Erfahrung des Internats« (102ff.) als panoptischer Disziplinierungsanstalt im Sinne Foucaults und als totaler Institution im Sinne Goffmans plausibilisiert dabei – wenn es dessen noch bedurfte – seine Distanz zu den Bildungsinstitutionen und zu den formativen Praktiken einer intellektuellen Elite.

Und doch verstärkt die Lektüre seines *Selbstversuchs* nur die Zweifel, die einen schon bei der Lektüre der *Meditationen* beschleichen, auch wenn diese eine Fülle soziologischer Einsichten und nunmehr systematisch aufeinander bezogene analytische Konzepte enthalten. Denn gerade mit den zusätzlichen Aspekten, die der *Selbstversuch* den *Meditationen* verleiht, wirkt dieses groß angelegte und auf Fundamentales zielende Buch seltsam disproportioniert: Die »Kritik der scholastischen Vernunft« bekommt etwas eigenständig Überzogenes gegenüber der Analyse der »symbolischen Macht«, die zwar in vielem aus dieser Kritik hervorgeht und auf ihr aufbaut, aber in ihren zentralen Aspekten nur dann wirklich einleuchtend ist, wenn man sie als Kritik an einer bestimmten Philosophie und einem bestimmten Herrschaftsverhältnis über die menschliche Natur begreift, die beide mit dem neuzeitlichen Rationalismus verbunden sind. Damit führt insbesondere Bourdieus Superioritätserklärung soziologischer Erkenntnis auf die Problematik zurück, die Curtius und Mannheim exemplarisch verhandelt hatten. Bourdieu formuliert mit seiner soziologischen Anthropologie die eigentliche Gegenposition zur philosophischen Anthropologie, die Curtius ins argumentative Feld geführt hatte. Mannheim hingegen stand gerade dadurch außerhalb des Feldes, daß er die Hierarchisierung – so oder so – ablehnte. So ist Bourdieus Analyse der scholastischen *illusio* am Ende zugleich eine bemerkenswerte Selbstentfaltung der

<sup>14</sup> Dazu vgl. aus Bourdieus Umkreis MICHAEL POLLAK: Paul F. Lazarsfeld – Gründer eines multinationalen Wissenschaftskonzerns. In: WOLF LEPENIES (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Band 3, Frankfurt am Main 1981, S. 157–203.

soziologischen *illusio*. Nicht zuletzt ausweislich ihrer biographischen und durchaus idiosynkratischen Momente ist sie ein Musterbeispiel für das, was Mannheim die »*Seinsgebundenheit des Denkens*« genannt hatte, weil auch das »historische Wissen wesensmäßig« nur »relational, nur standortgebunden formulierbar ist«. <sup>15</sup>

*Michael Makropoulos (Berlin/Erfurt)*

---

<sup>15</sup> MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, a.a.O., S. 72f.