

Bohn, Cornelia/ Alois Hahn, 1999/2007, Pierre Bourdieu (1930-2002), in: Dirk Kaesler (Hrsg.), *Klassiker der Soziologie*. Band 2. von Talcott Parsons bis Anthony Giddens. 5. überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage. München: Verlag C.H. Beck. S. 289-310.

Cornelia Bohn und Alois Hahn

Pierre Bourdieu
(1930–2002)

1. Biographie und akademische Laufbahn

Pierre Bourdieu wird am 1. August 1930 in Denguin, einem kleinen abgelegenen Ort des französischen Departements Pyrénées Atlantiques geboren, wo er auch den größten Teil seiner frühen Jugend verbringt. Nach seinem Studium an der *Sorbonne* und an der *École Normale Supérieure* (die unter anderem Emile Durkheim, Raymond Aron, Michel Foucault und Jacques Derrida zu ihren ehemaligen Schülern zählt), arbeitet er kurze Zeit als Lehrer. Über die Stationen einer Forschungsprofessur in Algier (1958–1960) sowie einer Professur an der *Sorbonne* (1960–1961) gelangt er zu Beginn der 1960er Jahre an die *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Dort ist er zunächst als Assistent am *Centre de Sociologie Européenne* tätig, das von Raymond Aron gegründet worden war; 1964 wird er dort zum Direktor ernannt.¹ 1982 wird Bourdieu auf den Lehrstuhl für Soziologie am *Collège de France* berufen, der wohl prestigeträchtigsten französischen Bildungsinstitution. Am 23. Januar 2002 stirbt er unerwartet.

Bourdieu war aber nicht nur und nicht primär ein *Homo academicus*. Er war zunächst und vor allem einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Forscher und Autoren, die im 20. Jahrhundert in Frankreich arbeiteten und dessen Werk internationales Ansehen erlangte. Seine Originalität kommt bereits während seines Forschungsaufenthaltes in Algerien zum Tragen. So betreibt er seine dortigen ethnologischen Studien nicht als bloß distanzierte Betrachtungen, sondern als eine Synthese von Engagement und Professionalität, oder in Bourdieus Worten als „*métier militant*“.

Hier vollzieht sich sicher auch eine erste Distanzierung vom Modell des engagierten Intellektuellen, der mit der Pose des Propheten zu allem und jedem etwas sagt, ohne dazu vom „*métier*“ her qualifiziert zu sein, von jenem Typus also, den damals vor allem Sartre verkörperte. Die Verknüpfung von Soziologie und „Handwerk“ im Sinne von Professionalität bleibt ein zentrales

Anliegen Bourdieus.² Es geht ihm darum, die Soziologie als empirische Einzelwissenschaft von der Allzuständigkeitsphantasie des am Ideal des „*écrivain*“ orientierten französischen Intellektuellen zu differenzieren. Dem widerspricht keineswegs sein späteres Engagement für eine Internationale der Intellektuellen im Kampf gegen die Fehlentwicklung der Globalisierung (*mondialisation*). Bourdieu war Mitbegründer der „ATTAC“ und nutzte die Autorität, die ihm im wissenschaftlichen Feld zugewachsen war, um in der politischen Öffentlichkeit Stellung zu beziehen. Da er jedes Faktum als ein Resultat von Selektion und Konstruktion und jede Beschreibung der sozialen Welt als Kampf um die legitime Sichtweise und Interpretation der Verhältnisse auffaßt, beteiligt er sich an diesem Kampfgeschehen gleich zweifach: auf dem Feld der Wissenschaft und auf dem Feld der öffentlichen Meinung. Dabei wird die Trennung von Politik und Wissenschaft niemals unterminiert. Vielmehr erscheint ihm die Autonomie wissenschaftlicher Erkenntnis gerade als Voraussetzung und Bedingung ihrer möglichen politischen Wirksamkeit.

Immer geht es um Seriosität und Forschungsorientierung, die bisweilen bis zur Selbstaufopferung gegen das übliche französische Distinktionskriterium der Eleganz ausgespielt und durchgehalten wird: von der manchmal nicht leicht verständlichen Sprache bis zur üppigen Ausstaffierung der Texte mit Zahlenwerken, korrespondenzanalytischen Berechnungen und Graphiken, die vor allem der intellektuellen Schickeria die kalte Schulter zeigen wollen. Statt sich am Pariser Diskurs zu beteiligen, während Algerien um seine politische Unabhängigkeit kämpft, werden von Bourdieu Studien über die Sozialstruktur Algeriens, über die Lage der Arbeiterschaft, über den schmerzhaften Prozeß der Entwurzelung aus der traditionellen Gesellschaft und über die Spannungsverhältnisse zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen erarbeitet.³ Was anfangs vielleicht als Episode geplant war, gewinnt eine Eigendynamik. Bourdieu empfindet es als unzulänglich, über das „moderne“ Algerien zu schreiben, ohne sich auf die ethnologischen Grundlagen einzulassen. Die Analyse von Kontinuität und Diskontinuität bei der Transformation von traditionellen in moderne Gesellschaften bleibt ein Thema in seinen Arbeiten. In diesem Zusammenhang untersucht er die Welt der Kabylen, beschreibt in einer subtilen Interpretation die symbo-

lischen Implikationen der Raumaufteilung ihres Hauses, ihres Kalenders, ihrer Sprichworte und ihre Heiratspolitik, die Strategien, die sie anwenden, um Einfluß, Ehre und Geltung zu sichern und zu mehren. Dies alles geschieht zunächst in der Manier des an Lévi-Strauss geschulten Strukturalisten.⁴ Aber gerade bei der Interpretation seines Forschungsmaterials über die Kabylen wird Pierre Bourdieu die Problematik des strukturalistischen Ansatzes Schritt für Schritt bewußt: Die Konzepte des Strukturalismus berücksichtigen die Tatsache nicht, daß Akteure strategisch handeln, und insbesondere lassen sie keinen Platz für den strategischen Umgang mit Zeit, für die Logik des Verzögerns, des Hinausschiebens, des Beschleunigens, des Tempogewinns und der Rhythmisierung von Sequenzen.

2. Theorie der Praxis

Die beste Erörterung dieser Probleme findet sich in Bourdieus beiden Büchern *Entwurf einer Theorie der Praxis* und *Le sens pratique*. Ausgangspunkt dieser Studien war die Schwierigkeit, daß sich das von Bourdieu erhobene kabyllische Mythenmaterial nicht in die Form bringen ließ, die es nach den Theorien des Meisters, also Claude Lévi-Strauss, eigentlich hätte haben müssen. Es blieben „Zwiespältigkeiten und Widersprüche, die sich ständig aus dem Versuch ergaben, die Anwendung der strukturellen Methode bis zur letzten Konsequenz zu treiben.“⁵ Anfangs versucht der junge Strukturalist in langer, mühsamer Arbeit, diese Widersprüche zwischen verschiedenen Kalenderversionen durch Konstruktion immer neuer Schemata zu beseitigen. Das gelingt aber nicht, was zu erheblichen Selbstzweifeln führt, über die Bourdieu ganz offen berichtet. Doch dann kommt der paradigmatische Durchbruch. Bourdieu erkennt, daß die Widersprüche nicht auf die Unfähigkeit des Forschers, die immanente Logik hinter ihnen zu entdecken, zurückzuführen sind, sondern daß sie wesensstypisch für die praktische Logik sind. Diese nämlich ist immer nur bis zu einem gewissen Maße schlüssig. So ergänzen sich etwa Sprichwörter nicht zu einem bruchlosen System. Jedes Sprichwort hat ein Gegenbeispiel. Aber darauf kommt es gar nicht an, weil die Bedeutung jedes einzelnen von ihnen sich auf bestimmte

Situationen beschränkt, die es auslegt und zu deren praktischer Bewältigung es gehört. Der Forscher braucht also nicht logische Modelle zu entwickeln, „[...] die die größtmögliche Zahl von beobachtbaren Fällen am schlüssigsten und sparsamsten erklären.“⁶ Ja, diese Modelle werden falsch und gefährlich, „[...] sobald man sie als reale Grundlagen dieser Praktiken behandelt. Denn dies läuft unweigerlich darauf hinaus, daß man die Logik der Praktiken überschätzt und sich deren wahre Grundlage entgehen läßt. Einer der praktischen Widersprüche der wissenschaftlichen Analyse der Logik der Praxis liegt in dem paradoxen Sachverhalt, daß das schlüssigste und damit sparsamste Modell, welches die Gesamtheit der beobachtbaren Tatsachen am einfachsten und am systematischsten erklärt, nicht die Grundlage der von ihm besser als von jeder anderen Konstruktion erklärten Praxis ist, oder [...] daß die Praxis die Beherrschung der Logik, die in ihr zum Ausdruck kommt, nicht voraussetzt – und doch auch nicht ausschließt.“⁷ Es kommt also darauf an, die Logik der Praxis zu beschreiben, auch wenn sie nicht identisch ist mit der Praxis der Logik. Denn die Logik der Praxis ist – wie Bourdieu an anderer Stelle formuliert – logisch bis zu jenem Punkt, an dem Logischsein nicht mehr praktisch wäre.⁸

Damit ist eine Frontstellung gegenüber dem Strukturalismus bezogen. Aber der Widerspruch gegen eine Theorie erhebt sich nicht im leeren Raum. Theorien sind in „Feldern“ angesiedelt, die ihnen als Raum des Möglichen vorgegeben sind. Bedeutet also ein Angriff auf den Objektivismus eines Lévi-Strauss oder Chomsky nicht zugleich eine Parteinahme für die Seite der phänomenologischen Sozialtheorien, deren „Subjektivismus“ der Strukturalismus ja gerade zu überwinden schien? Es gilt mithin, eine neue Theorie zu finden, die beiden Theorien widerspricht, sie aber gleichzeitig um entscheidende Einsichten beerbt und im Feld der Disziplinen entsprechend plazierbar ist. Diese Synthese versucht Bourdieu sowohl in methodisch erkenntnistheoretischer – oder vielleicht besser: erkenntnispraktischer – Hinsicht als auch in der Formulierung einer eigenen Sozialtheorie.

Anhand der Unterscheidung von *modus operandi* und *opus operatum* zeigt er, wie der objektivistische Erkenntnismodus (der von Strukturalisten wie Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss oder Michel Foucault, aber auch Emile Durkheim vertre-

ten wird) aus der entlasteten Perspektive des wissenschaftlichen Beobachters all das unberücksichtigt läßt, was die praktische Operation gerade auszeichnet. Indem der Objektivismus nur das vollendete Werk, nicht aber dessen Genese analysiert, überzieht er die Praxis mit einer Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit, die ihr gerade nicht eigen ist. Er unterstellt ihr eine sachliche und zeitliche Kohärenz, die erst aus der Perspektive des wissenschaftlichen Beobachters sichtbar, ja erst durch diese erzeugt wird. Dabei ist diese synoptische Perspektive selbst – wie Bourdieu mit Jack Goody betont – ein Resultat von Aufzeiubarkeit. Der wissenschaftliche Beobachter hat es stets mit abgeschlossenen Vorgängen zu tun. Ihm präsentiert sich als Gleichzeitigkeit, was sich in der sozialen Praxis nur in sukzessiver Abfolge von stets neuen Spielzügen vollzieht: so wie ein Schachspieler, der eine Partie *spielt*, in einer völlig anderen Lage ist als jemand, der eine aufgezeichnete (also bereits gespielte) Partie *analysiert*.⁹

Am Beispiel der strukturalistischen (Claude Lévi-Strauss) und der phänomenologischen (Marcel Mauss) Analyse des Gabentauschs zeigt Bourdieu, wie er sich die „doppelte Übertragung“ des objektivistischen und subjektivistischen Erkenntnismodus in den von ihm vorgeschlagenen praxeologischen Erkenntnismodus vorstellt. Während der Strukturalismus den Gabentausch auf ein zeitvergessenes Reziprozitätsmodell reduziert und die für die Logik der Gabe notwendige „Verkennung“ (*méconnaissance*) von Reziprozitätserwartungen nicht sieht, und die Praxis damit zur bloßen Ausführung einer Struktur gerät, bleibt die phänomenologische Analyse bei der „*vérité voulue*“ stehen. Was es aber zu analysieren gilt, ist die sich in der Zeit und in den Strategien der Teilnehmer konstituierende „doppelte Wahrheit“ der sozialen Realität. „Anders gesagt, der zeitliche Abstand, der es erlaubt, den objektiven Tausch wie eine diskontinuierliche Serie von freien und großzügigen Handlungen zu leben, macht den Gabentausch lebensfähig und psychologisch lebbar, indem er den Selbstbetrug vereinfacht und begünstigt. Er ist Bedingung der Koexistenz von Wissen und Verkennung der Logik des Tauschs.“¹⁰ Das Problem des Objektivismus ist, so Bourdieu, daß er zwischen dem gelehrten Wissen (*connaissance savante*) und dem praktischen Wissen (*connaissance pratique*) eine allzu scharfe Grenze zieht und daher das praktische Wissen auf Rationalisierungen, Vorbegrifflichkeit

ten oder Ideologien reduziert. Den vor jedem wissenschaftlichen Wissen präkonstruierten Vorstellungen der Mitglieder einer Kultur – dem praktischen Wissen also – schreibt Bourdieu ein im eigentlichen Sinne konstitutives Vermögen zu. Diese Einsicht der von ihm unter dem Titel „Subjektivismus“ zusammengefaßten Theorien (dazu gehören die Phänomenologie, Ethnomethodologie, Interaktionstheorien) nimmt Bourdieu in seine Methode auf. „Es ist vielleicht der Fluch der Humanwissenschaften, daß sie es mit einem *Gegenstand, der spricht*, zu tun haben.“¹¹

Daraus schließt er nun, daß die soziologische Theorie in ihrem ersten Stadium mit den Gewisheiten des Alltagslebens brechen muß (ein Bruch im Sinne von Gaston Bachelard). Theorie enthält nicht nur andere Einsichten als die Praxis, sondern impliziert auch eine völlig andere Einstellung zur Welt, obwohl sie sich auf die Praxis bezieht. Theorie muß diesen unvermeidlichen Abstand deutlich machen. Andererseits muß sie aber die im praktischen Wissen gegebenen Kategorien in sich aufnehmen. Sie kann sie nicht einfach unberücksichtigt lassen. Darin folgt Bourdieu Alfred Schütz und nicht Bachelard. Dieser theoretischen Intention versucht das Konzept des „*Habitus*“ Rechnung zu tragen. Der „Überschreitung durch Integration“ subjektivistischer und objektivistischer Sozialtheorien folgt in Bourdieus Theorie noch ein weiterer „Bruch“, der in den letzten Jahren als *reflexive Soziologie* diskutiert wird.¹² Ein zentraler Einwand Bourdieus gegen subjektivistische Theorien ist, daß sie die *Doxa*, die Welt der natürlichen Einstellungen, die Analyse all dessen, was stillschweigend und selbstverständlich hingenommen wird, was unausgesprochen funktioniert, unbedacht generalisiert. Erst die Kontingenzerfahrung, daß die Welt der natürlichen Einstellung auch anders sein könnte, sei Voraussetzung für die reflexive Rückwendung auf die doxische Erfahrung und mache diese Reflexion zugleich wissenschaftlich notwendig. Die impliziten Voraussetzungen einer sich nicht reflektierenden Beobachterposition – das trifft den Subjektivismus wie den Objektivismus – werden daher von Bourdieu in Frage gestellt. Eine reflexive Soziologie bezieht die Reflexion auf die Erzeugungsbedingungen ihrer eigenen Theorieproduktion mit ein. Eine der wesentlichen Möglichkeitsbedingungen für Wissenschaft überhaupt ist für Bourdieu die *skolé*, die handlungsentlastete Betrachtung. Reflexivität und Selbstbezüglichkeit der eige-

nen Analyse meint für Bourdieu aber immer auch die Reflexion auf den eigenen Werdegang und die eigene Position im Feld der Wissenschaften.

3. Habitus, Feld und die erweiterte Kapitaltheorie

Der Schlüsselbegriff für die Sozialtheorie Bourdieus ist das Konzept des „*Habitus*“. Er steht in einem Verhältnis wechselseitiger Ermöglichung zu den sozialen Feldern. Der Begriff des Habitus ist seit langem tradiert und findet sich bei so unterschiedlichen philosophischen und soziologischen Autoren wie Aristoteles, Blaise Pascal, Max Weber, Marcel Mauss, Emile Durkheim oder Edmund Husserl, auf die Bourdieu z.T. Bezug nimmt.¹³ Immer geht es um die vielschichtigen Bedeutungen von Fähigkeiten, Gewohnheit, Haltung, Erscheinungsbild, Stil. Bourdieu führt all diese Bedeutungsdimensionen zusammen und betont besonders den generativen Aspekt von Habitus. Habitus ist nicht nur in dem Sinne handlungsermöglichend, als er entlastend wirkt und damit rasches, situatives Agieren und Reagieren erleichtert. Habitus ist zusätzlich auch die Basis innovativer und schöpferischer Lösungen für praktische Probleme. Der Habitus gilt Bourdieu als ein durch geregelte Improvisation dauerhaft begründetes Erzeugungsprinzip, als generatives Prinzip der Praxis. D.h. aber nicht, daß er zum exklusiven Prinzip aller Praxis erhoben wird, wenn es auch, so Bourdieu, keine Praxis gibt, der kein Habitus zugrunde liegt.¹⁴ Der Begriff des Habitus versucht, zwischen den komplementären Einseitigkeiten des Objektivismus und des Subjektivismus zu vermitteln. Habitus und Feld werden von Bourdieu als zwei Existenzweisen des Sozialen bezeichnet: „Leib gewordene und Ding gewordene Geschichte“, objektiviert in Sachen, in Gestalt von Institutionen – dafür stehen Felder –, inkorporiert, leibhaftig geworden in Gestalt eines Systems dauerhafter, übertragbarer Dispositionen – dafür steht der Habitus.¹⁵

Der Habitus ist also zunächst dadurch gekennzeichnet, daß aus ihm Handlungen, Wahrnehmungen, Beurteilungen entspringen. Er erzeugt sie. Insofern kann man ihn als ihren Generator bezeichnen. Bourdieu spricht deshalb auch von der Generativität des Habitus. Dessen spontane Wirkung hängt vor allem damit zu-

sammen, daß er dem Körper gleichsam „eingeschrieben“ ist. Wo die soziologische Tradition von Verinnerlichung spricht, setzt Bourdieu den Begriff der Inkorporation ein. Mit dieser Ausdrucksweise wird auch (ähnlich wie bei Arnold Gehlen) eine stärkere Verankerung der Gewohnheiten im Körper unterstrichen. Der Körper, um den es sich hier handelt, ist allerdings erst das Ergebnis von zahlreichen Lern- und Konditionierungsprozessen. Er ist als Sitz von Habitus Resultat sozialer Zurichtungen. Andererseits basiert die Spontaneität sozialer Vorgänge auf diesem „inkorporierten“ Habitus. Der Habitus als System von Dispositionen und Schemata fungiert als Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmatrix. Schemata sind im Verlauf der kollektiven Geschichte ausgebildet worden und werden von den Akteuren in ihrer je eigenen Geschichte erworben. Das Element Schemata im Innenbau des Habitus ist gegen einen starren Regelbegriff konzipiert; Dispositionen verweisen auf Übertragbarkeit und Generativität, die mit dem Habitus als Erzeugungsprinzip – *modus operandi* – von Praxisformen beansprucht werden. Daraus ergibt sich die Charakterisierung des Habitus als gleichzeitig strukturiertes – das ist in der Inkorporationsannahme enthalten – und strukturierendes Prinzip – das ist in der Generativitätsannahme enthalten.¹⁶ Der Habitus als strukturiertes und strukturierendes Prinzip ist gleichzeitig Erzeugungsprinzip und Wahrnehmungs-, Interpretations- und Bewertungsmatrix von Praktiken und Werken. Mit dem Habitus ist aber nicht vorrangig die inhaltliche Determination einzelner Praktiken beschrieben, sondern vornehmlich die Art und Weise ihrer Ausführung bestimmt.

Der fungierende Habitus ist durch Implizitheit charakterisiert. Obgleich sozial und historisch entstanden, werden die im Habitus inkorporierten Strukturen zu einer Art „zweiter Natur“ der Akteure, deren Genese gerade in Vergessenheit gerät. Bourdieu spricht von einem praktischen Wissen, das *in praxi* und nicht im Bewußtsein der Akteure auffindbar ist, von einer quasi-körperlichen Weltansicht, von begriffslosem Erkennen, von einem praktischen Sinn, der die Operationsweise des Habitus beschreibt. Kritisiert werden hier rationalistische Handlungstheorien, die Handlungen als das Resultat bewußter Entscheidungen darstellen, und es wird ihnen der Habitus als nicht gewähltes Prinzip aller Wahlen entgegengesetzt.

Bourdieu geht davon aus, daß wir „in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten sind.“¹⁷ Er bezieht sich auf die Leibnizsche Metapher des *automate spirituel*, auf die Analyse jener Automatismen also, die sich von selbst, ohne Aufmerksamkeit darauf zu verwenden, vollziehen, ja, deren Vollzug von der Reflexion auf den Vollzug gestört wird. Im Habitus manifestieren sich vorreflexive Orientierungen, wie sie paradigmatisch der Geschmack, Stil, Neigungen, Vorlieben, Grundüberzeugungen darstellen, die sich allenfalls *ex post* in rationale Begründungen übersetzen lassen. Ein anderer Bezugspunkt für diese im Körperlichen situierten geistigen Automatismen ist in einem Zitat aus den *Pensées* Blaise Pascals angesprochen: „Wir sind sowohl Automat als auch Geist. Daher kommt es, daß es nicht bloß eines rationalen Beweises bedarf, um uns von etwas zu überzeugen. Beweise wirken nur auf den Geist. Die eingelebte Gewohnheit aber überzeugt uns am massivsten und eindringlichsten. Sie bringt den Automaten dazu nachzugeben. Er reißt den Geist mit, ohne daß es diesem bewußt wird. [...] die Gewohnheit, die uns ohne Gewalt, ohne Kunst, ohne Argument die Dinge glaubhaft macht.“¹⁸ Die *croyance*, so schließt Bourdieu an Pascal an, gehört zur Ordnung des Automaten, und das heißt zur Sphäre des Körpers. Es handelt sich um einen Typ von Grundüberzeugungen im Sinne eines unhinterfragten Fürwahrhaltens. Das gilt ebenso für die *doxa épistémique*, jenen Wirklichkeitsglauben, auf den sich Wissenschaft gründet.¹⁹ Er findet sich in den intellektuellen Praktiken als ungedachte Denkkategorien wieder. In Relation zu den sozialen Feldern bedeutet *croyance* den von den Beteiligten geteilten Glauben an den Sinn und Wert des Spiels, einschließlich dessen *enjeu*, den Einsatz, der auf dem Spiel steht. Der Glaube ist daher entscheidend dafür, ob man zu einem Feld gehört.

Eine weitere Charakterisierung des Habitus besteht im „Hysteresis“-Effekt. Bourdieu geht davon aus, daß im Habitus die Tendenz verankert ist, sich vor Krisen und Infragestellungen zu schützen. Er schafft sich ein Milieu, an das er weitgehend vorangepaßt ist, eine relativ konstante Welt von Situationen, die geeignet sind, seine Dispositionen zu verstärken.²⁰ Wenn habituelle Dispositionen über die Zeit hinweg stabil bleiben, so heißt das auch, daß sie die Praxis auch dann noch anleiten, wenn sie zu den Strukturen einer gewandelten Umwelt nicht mehr passen. Die

Hysteresis- oder Trägheitsannahme hat sicherlich auch den Sinn, die Eigenlogik des Habitus gegenüber vorschnellen Kausalitätsannahmen zu betonen. Sie unterstellt aber dadurch eine Prävalenz der primären Konditionierung im Sozialisationsprozeß und führt zur These des Überdauerns der Erwerbsbedingungen in den Praxisformen. Hier zeigen sich Probleme, die in der Folgeliteratur diskutiert wurden. Sie werden in ihrer vollen Tragweite erst sichtbar, wenn man den engen Zusammenhang von Habitus- und Feldtheorie in Betracht zieht, d.h. die gesellschaftstheoretischen Implikationen der Sozialtheorie Bourdieus berücksichtigt. Erst dann läßt sich die Frage beantworten, welche differentiellen gesellschaftlichen Bedingungen im Sinne des Inkorporationsprozesses auf welche Weise für die Habitusprägung konstitutiv sind. Eine wichtige Frage ist jedenfalls, ob man in der modernen Gesellschaft nicht ohnehin von einer Pluralität von Habitus ausgehen müsse, die Individuen oder soziale Akteure in ihrer sozialen Laufbahn schrittweise übernehmen, ohne es zu bemerken. Sinnvoll ist es dann, einen „Primärhabitus“ – der der Herkunftsfamilie entstammt – und eine Vielzahl von „Sekundärhabitus“ zu unterscheiden, die in den jeweiligen sozialen Feldern zu einem späteren biographischen Zeitpunkt erworben und praktiziert werden.²¹

Die Theorie der *sozialen Felder* besetzt in Bourdieus Sozialtheorie die Stelle einer Differenzierungstheorie der modernen Gesellschaft. Die historische Ausdifferenzierung eines autonomen oder relativ autonomen sozialen Feldes – die Sprachregelung und die damit angesprochene Auffassung ist in seinen Schriften nicht vereinheitlicht – verdankt sich einer Perspektivendifferenzierung. Die Perspektive allerdings, die eine neue Wirklichkeit erzeugt, wird zum blinden Fleck ihres eigenen Funktionierens. Sie ist wirksam aufgrund der Verdrängung ihrer eigenen arbiträren Entstehung. Ist sie aber erst einmal etabliert, wirkt sie mit „Aufdringlichkeit“ und ist nicht mehr als Folge ihrer perspektivischen Konstruktion durchschaubar. Der Erzeugungsprozeß der sozialen Wirklichkeiten geht dem Bewußtsein verloren, was bleibt, ist die *illusio*, ein Wirklichkeitsglaube, der feldspezifische Geltung und Verbindlichkeit beansprucht.²² Die *illusio*, so könnte man sagen, ist eine Beobachterkategorie. Sie bezeichnet im Feld verhandelte Wirklichkeitsannahmen und Bedeutungsinvestitionen, die dem Spielgeschehen zugrunde liegen, aber als solche nicht bewußt

sind, während *croynance* auf der Teilnehmerseite situiert ist und den leibgebundenen automatenhaften Glauben derer bezeichnet, die im Feld engagiert sind.

Soziale Felder sind von der Theoriestelle her vergleichbar mit Alfred Schütz' „Sinnprovinzen“, Max Webers „Wertsphären“, Erving Goffmans „Rahmen“ oder Niklas Luhmanns „Subsystemen“. All diesen Theorien ist gemeinsam, daß sie Wirklichkeit als sozial konstruiert beschreiben. Dies gilt *a fortiori* für die ausdifferenzierten Felder oder Subsysteme. Anders aber als in Schütz' Sinnprovinzen oder in Luhmanns Funktionssystemen wird bei Bourdieu vom „agonischen“ Engagement sozialer Akteure ausgegangen, deren Strategien die Dynamik der Feldoperationen bestimmen. Es geht also nicht um die virtuelle Gleichzeitigkeit allen geltenden Sinns, sondern um ein im Kampf aktualisiertes *Geltendmachen* von Sinn. Im Strategiebegriff berühren sich Bourdieus Analysen mit denen von Goffman. Während die interaktionellen Strategien der Akteure bei Goffman primär um Selbstdarstellung und strukturreproduzierende Achtungs- und Anerkennungsverhältnisse kreisen, geht Bourdieu von einem strategischen Gewinnstreben der Akteure aus. Gewinne werden als Positionsgewinne im sozialen Raum abgetragen, d.h. Erfolg ist auch hier in letzter Instanz strukturell manifestierte soziale Anerkennung. Die Vorstellung des Prozedierens von Sinn *in actu* teilt Bourdieu mit der Systemtheorie Luhmanns. In beiden Fällen handelt es sich um Sinnaktualisierung durch Operationen: Im einen Fall geht es um Aktionen von Akteuren, die ihre Einschränkung durch das Aufeinandertreffen von Habitusdispositionen und Feldstrukturen erfahren, im anderen Fall geht es um an binären Codes orientierte subsystemspezifische Formen von Kommunikation.

Die von Bourdieu beschriebenen ausdifferenzierten sozialen Felder stimmen inhaltlich größtenteils mit den auch sonst in den üblichen Differenzierungstheorien genannten Feldern überein (von Wilhelm Dilthey bis Max Weber, von Talcott Parsons bis Niklas Luhmann), wenn auch bezüglich der historischen Sequenzen ihrer Ausdifferenzierung andere Akzente gesetzt werden (religiöses Feld, philosophisches Feld, kulturelles Feld, Feld der Wissenschaft, ökonomisches Feld, Feld der Rechtsprechung, Kunstfeld, Feld der Universitäten, Feld des Sports, der Massenmedien,

schließlich das Machtfeld, dem aber eine Sonderstellung zukommt, etc.). Dem Feld der Mode wird noch ein Feld der *Haute couture* eingetragen, dem Sprachfeld das Feld der Literatur. Allerdings bleibt die Anzahl der Felder in Bourdieus Theorie unbestimmt.

Die Grenzen sozialer Felder sind dynamisch und werden im Feld selbst durch sachliche und soziale Inklusionen und Exklusionen bestimmt. Entspringt die Dynamik der Felder den in ihnen wirksamen Spielzügen, so ist ihre Reichweite mit den Effekten jener feldspezifischen Spielzüge identisch. Da Feldgrenzen für Bourdieu somit nicht ausschließlich durch Sinn Grenzen bestimmt sind, sondern auch durch je aktuelle Konstellationen von Akteuren, entsteht immer dort ein neues soziales Feld, wo die *soziale Magie* (Mauss) den Akteuren etwas wert erscheinen läßt, umkämpft zu werden. Soziale Felder sind für Bourdieu nicht ohne Eigennamen denkbar. Zunächst verbanden sich damit typische Begrenzungen durch Sprache und Nation. Hatte Bourdieu soziale Felder zunächst als nationale konzipiert und in einer Fülle von Einzelstudien als nationale Felder untersucht, so revidiert er diese Position im Spätwerk. Felder werden jetzt als transnationale (Wissenschaft) oder als nationale Felder in einem Weltfeld bestimmt (Massenmedien).²³

Soziale Felder sind als Kampffelder, Kräftefelder und Spielfelder charakterisiert. Zu den universellen Merkmalen der inneren Strukturen eines Feldes, die Bourdieu herauszufinden sucht, gehört, daß sie bipolar organisiert sind: z.B. die Gelehrten und die Künstler im Falle des intellektuellen Feldes. Universell auffindbar sind ebenso die auf Webers Untersuchungen des Religionsfeldes zurückgehenden Positionen von Doxa, Orthodoxie, Häresie; die an der spezifischen Kapitalsorte Reichen bzw. Ärmern; die Herrschenden und Beherrschten; die Arrivierten und ihre Herausforderer; die Unterscheidung von Legitimität und Illegitimität; ein *nomos*. Es gehören dazu das Paradox der gleichzeitigen Gegnerschaft und Komplizenschaft sowie der Chiasmus sich kreuzender Blindheit und Hellsichtigkeit. Soziale Felder werden als irreduzible Realitäten begriffen, als spezifizierte Universen, denen jeweils besondere *enjeux* und ein besonderes Regelpotential eigen sind. Die Bestimmung des *enjeu* des Spiels und seiner Regeln, die Bestandteil des *enjeu* sind, stehen dabei immer mit auf dem Spiel.

Man kann also von einem doppelten Kampfgeschehen sprechen; denn die Definition der legitimen Mittel und Einsätze des Kampfes gehört zu den Zielen des Kampfes selbst.

Nun sind die sozialen Felder nicht das einzige Teilungsprinzip der sozialen Welt in Bourdieus Theorie. Sie werden als Sonderwelten in einen mehrdimensionalen Raum eingetragen. Die drei Dimensionen des sozialen Raums sind das Kapitalvolumen, die Kapitalstruktur, d.h. die Zusammensetzung des Kapitalvolumens, und die Laufbahn (*trajectoire*) der positionierten Akteure. Bourdieu unterscheidet das ökonomische, das kulturelle und das soziale Kapital voneinander, schließlich das symbolische Kapital als wahrgenommene und als legitim anerkannte Form der drei vorgenannten Kapitalien (gemeinhin als Prestige oder Renommee bezeichnet).²⁴ *Ökonomisches Kapital* sind in der Theorie Bourdieus – im Unterschied zu Karl Marx – nicht nur der Besitz an Produktionsmitteln, sondern alle Formen des materiellen Reichtums. *Kulturelles Kapital* taucht in drei voneinander unterschiedenen Formen auf; er unterscheidet die *objektivierte Form*, wie beispielsweise Bücher, Gemälde, Kunstwerke oder technische Instrumente; die *inkorporierte Form*, diese bezeichnet in einem allgemeinen, den schulisch-akademischen Rahmen überschreitenden Sinne kulturelle Fertigkeiten, Fähigkeiten und Wissensformen, außerdem umfaßt sie nur langfristig zu erwerbende Wahrnehmungs- und Bewegungskompetenzen sowie spontane Äußerungen des Geschmacks; die *institutionalisierte Form* von kulturellem Kapital bezieht sich auf Erwerb und Vergabe von Titeln wie Schulabschlüsse, Hochschuldiplome. Institutionalisation bedeutet gegenüber der inkorporierten Form daher immer auch eine *legitime* Form kulturellen Kapitals. Das *Delegationsprinzip* ist hier ausgeschlossen. Da jeder Akteur das *inkorporierte* und das *institutionalisierte Kulturkapital* durch Einsatz von Zeit für sich selbst erwerben muß, verweist dies auch auf eine Limitierung der Konvertierungsmöglichkeiten der Kapitalsorten untereinander, etwa der Transformation von *ökonomischem Kapital* in *kulturelles Kapital*; neben das *ökonomische* und *kulturelle Kapital* stellt Bourdieu das *soziale Kapital* als weitere eigenständige Ressource im Positionierungskampf der Akteure. *Sozialkapital* resultiert aus der Nutzung „eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens

oder Anerkennens.²⁵ Die Bedeutung der Kapitalsorten variiert mit den Gesellschaftstypen. So ist das Sozialkapital beispielsweise in bäuerlichen Gesellschaften oder in der Adelsgesellschaft von vorrangiger Bedeutung. Erst in der modernen Gesellschaft übernehmen das ökonomische und kulturelle Kapital eine weichenstellende Rolle für die Positionierung der Akteure. Mit dem zunehmenden Ausbau der feldtheoretischen Studien verändert sich auch die Habitus- und Kapitaltheorie, da soziale Felder auch feldspezifische Habitus und Kapitalien generieren: das wissenschaftliche Kapital, das religiöse Kapital etc. Im Machtfeld, das nicht mit dem politischen Feld identisch ist, werden die „*taux d'échange*“, die Umrechnungskurse und differenziellen Anerkennungsverhältnisse der gesellschaftlich verfügbaren Symbole und Machtformen, festgehalten.²⁶ Im Einklang mit der Theorie Webers bleibt unbestritten, daß Herrschaft nur über Legitimation stabilisierbar ist – Macht und Herrschaft bleiben allerdings ununterschieden. Der genuine Zusatz gegenüber der Weberschen Herrschaftstheorie besteht nun darin, daß Legitimität reflexiv wird und somit der Kampf um den legitimen Reproduktionsmodus der Grundlagen der Herrschaft zum Kampf um das legitime Prinzip der Legitimation wird.

Bezüglich der Akteure entscheiden Kapitalien eindeutig über deren Platzierung im sozialen Raum, d.h. auch über deren Chancen in den Klassifikationskämpfen. Diese entzündeten sich häufig an der Bewertung und am legitimen Einsatz von Kapitalsorten als spezifischer Machtformen, die nur sehr beschränkt konvertierbar sind. In den einzelnen Feldern sind sie in Gestalt von importierten, konvertierten oder feldspezifisch generierten Kapitalien als Einsätze verwendbar. Sie entscheiden jedoch nicht über die Platzierung des jeweiligen Feldes im sozialen Raum. Dennoch geht Bourdieu im Unterschied zu anderen Differenzierungstheorien von einer hierarchischen Ordnung zwischen den Sozialfeldern aus. Das setzt einen Gesellschaftsbegriff – wenn auch in desaggregierter Form – voraus. Dies wird deutlich an der immer wieder an den Theorien Goffmans und anderen Interaktionstheorien geübten Kritik, daß sie die virtuelle Omnipräsenz des gleichsam gesellschaftsuniversellen Machtfeldes in einer jeden Interaktion systematisch ausblenden.²⁷ Es wird auch in der historischen Studie zur Ausdifferenzierung des Kunstfeldes thematisch, wenn für Bour-

dieu im 19. Jahrhundert die bürgerliche Kunst oder der Realismus mit Positionen im Machtfeld korrespondieren; nur die „*l'art pour l'art*“-Bewegung scheint kein Äquivalent im Machtfeld aufzuweisen.²⁸ Und es zeigt sich, wenn an der Spitze der Hierarchie der Fakultäten die Jurisprudenz steht, da sie in Bourdieus Analysen dem Machtfeld am nächsten steht.²⁹ Insofern ist auch die relative Platzierung der Felder in der sozialen Hierarchie Gegenstand von Kämpfen, bei denen es um soziale Anerkennung als letzte Resource geht.

Trotz ihrer orthogonalen Stellung zueinander gelingt es der Theorie in der vielbeachteten Studie *Die feinen Unterschiede*, Sozial-Raum-Modell und Feldtheorie zusammenzuführen. Das Thema ist die Analyse sozialer Ungleichheitsverhältnisse, die entsprechend der Kapitaltheorie Bourdieus um ihre symbolische Dimension erweitert werden. Man kann von einem Paradigmenwechsel in der Ungleichheitsforschung sprechen, der von Bourdieus Studie ganz entscheidend mitangestoßen wurde und unter dem Titel „Lebensstilforschung“ nachhaltig wirksam war. Der Klassenbegriff wird hier nicht nur um den Durkheimschen Klassifikationsbegriff ergänzt, sondern es werden ihm auch noch die im Weberschen Begriff des sozialen Standes formulierten Komponenten der Lebensführung integriert. So wie bei Saussure die sinntragenden Phoneme nicht aus der Identität ihrer akustischen Substanz, sondern aus ihrer differentiellen Abweichung im Sprachsystem gewonnen werden, so wird die Statusidentität bei Bourdieu als signifikante Distinktion begriffen. Allerdings geht es hier im Gegensatz zu Saussures Modell um dynamische und nicht um statische Differenzen. Auch für Bourdieu ist daher der Ausgangspunkt für Identität nicht Einheit, sondern Differenz.

Die eigentliche Absicht Bourdieus ist es stets gewesen, zu einem historisch fundierten empirischen Verständnis der Gegenwartsgesellschaft zu kommen. Deshalb sind alle seine theoretischen Reflexionen ursprünglich Nebenprodukte von großen Studien, die sich auf zentrale Lebensbereiche und institutionelle Felder beziehen, wie Bildung, Universität, Recht, Staat, Bürokratie, Kultur, Religion und Massenmedien, Sport oder neue Formen der Verelendung und Präkarisierung, der Inklusion und Exklusion, die – so Bourdieus Analysen – immer häufiger die Gestalt „interner Ausgrenzung“ annehmen.³⁰

4. Klassizität

Worin besteht nun die „Klassizität“ Bourdieus für die Soziologie? Bourdieu selbst hat – ohne es so zu nennen – ein Kriterium für Klassizität formuliert, wenn er schreibt: „Das wirklich Schwierige und Seltene ist nicht, so genannte eigene ‚Einfälle‘ zu haben, sondern sein Scherflein dazu beizutragen, jene nicht personengebundenen Denkweisen zu entwickeln und durchzusetzen, mit denen die verschiedensten Menschen Gedanken hervorbringen können, die bisher nicht gedacht werden konnten.“³¹ Möglicherweise ist sein Beitrag zur Entwicklung und Durchsetzung einer unhintergehbaren antiessentialistischen Denkweise in der Beschreibung enthalten, daß allem Wissen von der sozialen Welt Differenzen und Distinktionen zugrunde liegen und daß sie die Realität erst erzeugen, die sie zu begreifen erlauben. Diese alternative Qualifikation der Wirklichkeitsauffassung wird noch einmal in der Feldtheorie festgehalten. In ihrer naturwissenschaftlichen Abkunft formuliert sie eine Sichtweise der Wirklichkeit, die Orientierungspunkte nicht mehr jenseits des Geschehens sucht oder postuliert, sondern sich das Ganze aus einer dynamischen Innenperspektive erschließt. Es geht um ein Geschehen *in actu*, das den Aufbau einer sinnhaften Wirklichkeit und damit auch der sozialen und symbolischen Weltkonstruktion erschließt.

Im übrigen läßt sich die Klassizität eines Autors – gerade im Kontext der Theorie Bourdieus – nicht „objektiv“ bestimmen. Daraus folgt gleichwohl nicht, daß hier Beliebigkeit waltet. Bestimmte Kriterien lassen sich durchaus angeben, die im Normalfall als Mindestbedingung erfüllt sein müssen, damit einem Autor Klassizität zugeschrieben werden kann. Die wichtigste scheint feldspezifische Anschlußfähigkeit zu sein. D. h. für die Soziologie, daß jemand zu den als für die Disziplin konstitutiv angesehenen Problemen, und zwar zu allen oder doch den meisten, Beiträge verfaßt hat, die zustimmend oder kontrovers aufgegriffen worden sind, weil sie Herausforderungen für etablierte *croyances* oder neue Rechtfertigungen gegenüber solchen Herausforderungen bieten. So ist Bourdieus Behandlung des Klassenthemas und der Erfolg seiner Distinktionstheorie ohne den Hintergrund der fallenden Konjunktur des Marxismus kaum denkbar. Klassizität in

diesem Sinne ist also keine Eigenschaft, sondern eine relationale Attribution; Themenvielfalt bei gleichzeitiger Beschränkung auf wenige theoretische Konzepte, in deren Licht die Mannigfaltigkeit als kohärente Manifestation der Plausibilität der Grundannahmen erscheint. Dabei ist es typischerweise so, daß selbst neue Theorien Lösungen zu etablierten Problemen anbieten können oder daß neu formulierte Problemstellungen sich als legitime Mutationen veralteter Paradigmen empfehlen können. Gerade diese Tatsache qualifiziert „klassische“ Texte zum Gegenstand legitimer Dauerselbstreflexion eines Faches, die dann als „Theorievergleich“ zur institutionalisierbaren permanenten Feldaktivität wird. Der moderne soziologische Klassiker als „Großtheoretiker“ formuliert universal anwendbare Theorien, die zudem selbstreflexiv in dem Sinne sind, daß die Perspektive der jeweiligen Theorie auf sie selbst anwendbar ist. Für Bourdieu ist außerdem zentral, daß er keineswegs bloß „Großtheoretiker“ war. Er selbst hat sich eher als Theoretiker wider Willen angesehen. Denn für ihn war die empirische Analyse der Gegenwartsgesellschaft mit Hilfe moderner Verfahren (z. B. der Korrespondenzanalyse, die er eigentlich als erster in der Soziologie populär gemacht hat) Bedingung seriöser soziologischer Arbeit und Voraussetzung valider Theoriearbeit. Daß Gegenwartsanalyse stets im Licht historischer Einsichten zu erfolgen hat, verstand sich dabei für ihn von selbst.

All diese Voraussetzungen reichen indessen nicht aus. Zusätzlich wird man erwarten können, daß ein Klassiker sich auch im „Interdiskurs“, wie Jürgen Link das im Anschluß an Foucault formuliert hat, behaupten kann. Es geht also um Anschlußfähigkeit nicht nur im engeren Disziplinfeld, sondern auch um die Verwendbarkeit von Theorien in den Nachbarwissenschaften und im Feld der öffentlichen Meinung. Soziologische „Klassiker“ produzieren Schlüsselbegriffe, die ihre Disziplin als legitime Agentur der „öffentlichen Seinsauslegung“ ins Gespräch bringen oder in ihm halten. Als solche können sicherlich die Begriffe „Habitus“, „Feld“, „symbolisches Kapital“, „Distinktionsgewinn“ u. a. gelten. Geht man davon aus, daß ein großer Teil der Philologien, aber auch der historischen Wissenschaften insgesamt, einen hohen Bedarf an „Leitdisziplinen“ hat; so entsteht hier ein neuer Markt für soziologische Klassik-Formationen. Klassizität wird durch Übersetzbarkeit wichtiger Kategorien in den Diskurs anderer

Disziplinen konstituiert. Unzählige Studien im internationalen Feld der Soziologie und der historischen und philologischen Wissenschaften orientieren sich an den theoretischen und methodischen Einsichten Bourdieus, setzen sie um, kritisieren sie oder führen sie konstruktiv fort. Die oft eingenommene Abwehrstellung der „Klassiker“ selbst ändert daran nichts. In den Humanwissenschaften erreicht Klassizität typischerweise nur, wer sowohl disziplinär als auch transdisziplinär als Stichwortgeber erscheint und wer als jemand wahrgenommen werden kann, der zu öffentlich relevanten Fragestellungen diskutierbare Konzepte beisteuert. Bei aller häufigen Polemik von „Klassikern“ gegen „Journalismus“, „Intellektuelle“ oder die „Medien“³² ist ihre Verknüpfbarkeit mit den dort gepflegten Diskursen – sei es auch im bloß negativen Sinne – ein untrügliches Merkmal der sozialen Position eines Klassikers. Die Stellung der Soziologie Bourdieus scheint nun dadurch bestimmt zu sein, daß sein Werk und die Nachwirkung seiner *persona publica* ihn zunehmend von einem disziplinären zu einem interdisziplinären und international beachteten, von einem Fachwissenschaftler zu einem intellektuell und öffentlich anerkannten „Klassiker“ machen.

Literatur

1. Werke (Auswahl)

- Bourdieu, P., 1958, *Sociologie de l'Algérie*. Paris.
 Bourdieu, P. u.a., 1963, *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris/La Haye.
 Bourdieu, P./Sayad, A., 1964, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris.
 Bourdieu, P./Boltanski, L./Castel, R./Chamboredon, J.-C., 1965, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris. (Dt. Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie. Frankfurt a.M. 1983.)
 Bourdieu, P. u.a., 1968, *Le métier de sociologue*. Paris. (Dt. Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin/New York 1991).
 Bourdieu, P., 1970, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M.
 Bourdieu, P./Passeron, J.-C., 1971, *Die Illusion der Chancengleichheit*. Stuttgart.
 Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genf (Dt. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1976; nicht textgleich).

- Bourdieu, P., 1977, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Paris.
 Bourdieu, P., 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris. (Dt. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. 1982).
 Bourdieu, P., 1980, *Le sens pratique*. Paris (Dt. Sozialer Sinn, Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987).
 Bourdieu, P., 1980, *Questions de sociologie*. Paris (Dt. Soziologische Fragen. Frankfurt a.M. 1993).
 Bourdieu, P. u. a., 1981, *Titel und Stelle*. Frankfurt a.M.
 Bourdieu, P., 1982, *Leçon sur la leçon*. Paris. (Dt. Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1984).
 Bourdieu, P., 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris (Dt. Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 1990).
 Bourdieu, P., 1984, *Homo academicus*. Paris (Dt. Homo academicus. Frankfurt a.M. 1984).
 Bourdieu, P., 1988, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris (Dt. Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt a.M. 1988).
 Bourdieu, P., 1989, *La noblesse d'État*. Paris (Dt. Der Staatsadel. Konstanz 2004).
 Bourdieu, P., 1992, *Les règles de l'art. Génèse et structure du champ littéraire*. Paris. (Dt. Die Regeln der Kunst. Frankfurt a.M. 1999).
 Bourdieu, P./Wacquant, L. J. D., 1992, *Réponse. Pour une anthropologie réflexive*. Paris. (Dt. Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M. 1996).
 Bourdieu, P., 1992, *Rede und Antwort*. Frankfurt a.M.
 Bourdieu, P. u.a., 1993, *La misère du monde*. Paris. (Dt. Das Elend der Welt. Konstanz 1997).
 Bourdieu, P., 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris. (Dt. Praktische Vernunft. Frankfurt a.M. 1998).
 Bourdieu, P., 1996, *Sur la télévision. Suivi de l'emprise du journalisme*. Paris. (Dt. Über das Fernsehen. Frankfurt a.M. 1998).
 Bourdieu, P., 1997, *Méditations pascaliennes*. Paris. (Dt. Meditationen. Frankfurt a.M. 2001).
 Bourdieu, P., 1998, *Vom Gebrauch der Wissenschaft: Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*. Konstanz.
 Bourdieu, P., 1998/2002, *La domination masculine*. Paris. (Dt. Männliche Herrschaft. Frankfurt a.M. 2005).
 Bourdieu, P., 2000, *Les structures sociales de l'économie*. Paris.
 Bourdieu, P., 2000, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz (darin enthalten: 1971, *Génèse et structure du champ religieux*. In: *Revue française de sociologie* 12, Nr. 3, S. 295–334; 1971, *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*. In: *Archives Européennes de Sociologie*, Jg.12, Nr. 1, S. 3–21).
 Bourdieu, P., 2001, *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000–2001*. Paris.
 Bourdieu, P., 2001, *Das politische Feld. Zur Politik der politischen Vernunft*. Konstanz.

- Bourdieu, P., 2002, *Der Einzige und sein Eigenheim*, 2. Aufl., Hamburg.
 Bourdieu, P., 2002, *Le bal des célibataires*. Paris.
 Bourdieu, P., 2002, *Ein soziologischer Selbstversuch*. Frankfurt a.M.
 Bourdieu, P., 2004, *Gegenfeuer*. Konstanz.

2. Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden

- Bourdieu, P. u. a., 1973, Les stratégies de reconversion. In: *Information sur les sciences sociales* 12, Nr. 5, S. 61–113. (Dt. Reproduktionsstrategien im sozialen Wandel. In: Bourdieu, P. u. a., Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht, Frankfurt a.M. 1981, S. 23–88).
 Bourdieu, P./Desaut, Y., 1975, Le courtier et sa griffe. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 1, S. 7–36.
 Bourdieu, P., 1975, Flaubert ou l'invention de la vie d'artiste. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 2, S. 67–94. (Dt. Flaubert: eine Sozioanalyse. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 25 (1975), Nr. 102, S. 173–189; Nr. 103, S. 240–255).
 Bourdieu, P., 1983, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Krekel, R. (Hrsg.), *Soziale Welt, Sonderheft 2: Soziale Ungleichheiten*, S. 183–198.
 Bourdieu, P., 1986, Habitus code et codification. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 64, S. 40–44.
 Bourdieu, P., 1986, La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 64, S. 3–19.
 Bourdieu, P., 1986, La science et l'actualité. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 61, S. 2–3.
 Bourdieu, P., 1990, Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. In: *Romanische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 14, Heft 1/2, S. 1–10.
 Bourdieu, P., 1991, On the Possibility of a Field of World Sociology. In: *ders./James Coleman (Hrsg.), Social Theory or a Changing Society*. Boulder, San Francisco, Oxford, S. 373–389.
 Bourdieu, P./Graw, I., 1992, Selbstbeziehung. In: *Texte zur Kunst*, 2 (6), Juni, S. 115–129.
 Bourdieu, P., 1993, Die historische Genese einer reinen Ästhetik. In: *Gebauer, G./Wulf, C. (Hrsg.), Praxis und Ästhetik*. Frankfurt a.M., S. 14–32.
 Bourdieu, P./von Thadden, E., 1994, Wieder Frühling in Paris. In: *Wochenpost* 15, 7. April, S. 12–13.
 Bourdieu, P., 1995, La Cause de la science. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 106–107, S. 3–11.
 Bourdieu, P., 1996, Über die Beziehung zwischen Geschichte und Soziologie in Frankreich (Gespräch mit Lutz Raphael). In: *Geschichte und Gesellschaft*, 22, S. 62–89.

3. Sekundärliteratur

- Bohn, C., 1991, Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus. Opladen.

- Bouveresse, J./Roche, D. (Hrsg.), 2004, *La Liberté par la connaissance*. Pierre Bourdieu (1930–2002). Paris.
 Calhoun, C./LiPuma, E./Postone, M. (Hrsg.), 1993, *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge.
 Colliot-Thélène, C./François, E./Gebauer, G. (Hrsg.), 2005, *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*. Frankfurt a.M.
 Schwingel, M., 1995, *Bourdieu zur Einführung*. Hamburg.

Anmerkungen

- 1 Die faktische Leitung der Forschungsarbeiten lag aber, wie Aron in seinen *Memoiren* selbst bemerkt, stets in Bourdieus Händen. Der endgültige Bruch mit Aron vollzieht sich dann im Gefolge der 68er Unruhen.
- 2 Programmatisch in dieser Hinsicht: Bourdieu, P. u. a., *Le métier de sociologue*, Paris 1968.
- 3 Vgl. Bourdieu, P., *Sociologie de l'Algérie*. Paris 1958; Bourdieu, P. u. a., *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris/La Haye 1963; Bourdieu, P./Sayad, A., *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris 1964.
- 4 Vgl. Bourdieu, P., *La maison kabyle ou le monde renversé*, in: *Echange et communication. Melanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Paris/La Haye 1970, S. 739–758.
- 5 Bourdieu, P., *Sozialer Sinn, Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1987, S. 24.
- 6 Ebenda, S. 27.
- 7 Ebenda, S. 27.
- 8 Bourdieu, P./Wacquant, L. J. D., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris 1992, S. 101, 103.
- 9 Vgl. Bourdieu, P., *Sozialer Sinn, Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1987, S. 152, 157.
- 10 Bourdieu, P., *Méditations pascaliennes*. Paris 1997, S. 229.
- 11 Bourdieu, P. u. a., *Le métier de sociologue*. Paris 1968, S. 56.
- 12 Vgl. besonders: Bourdieu, P./Wacquant, L. J. D., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris 1992.
- 13 Ein sehr ähnliches Konzept findet sich bei Arnold Gehlen, der bei Bourdieu erstaunlicherweise nicht auftaucht. Eine Erörterung der Positionen Gehlens, Bourdieus und Luhmanns findet sich bei: Hahn, A., *Der Mensch in der deutschen Systemtheorie*. In: Bröckling, U./Paul, A. T./Kaufmann, S. (Hrsg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Essbach*. München 2004, S. 279–290.
- 14 Bourdieu, P., *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1976, S. 207.
- 15 Bourdieu, P., *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt a.M. 1985, S. 69.
- 16 Bourdieu, P., *Sozialer Sinn, Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1987, S. 98 f.

- 17 Bourdieu, P., Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. 1982, S. 740.
- 18 Bourdieu, P., Méditations pascaliennes. Paris 1997, S. 23f.
- 19 Ebenda, S. 26.
- 20 Vgl., Bourdieu, P., Sozialer Sinn, Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987, S. 114.
- 21 Für den Vorschlag zwischen Primär- und Sekundärhabitus zu unterscheiden vgl. Lettke, F., Habitus und Strategien ostdeutscher Unternehmer. München 1996, bes. S. 48; für die gesellschaftstheoretischen Implikationen vgl. Bohn, C., Habitus und Kontext, Opladen 1991.
- 22 Bourdieu, P., Méditations pascaliennes. Paris 1997, S. 33ff.
- 23 Ebenda, S. 118f.; und passim; für das frühe Religionsbuch trifft die nationale Begrenzung bezeichnenderweise nicht zu. Ausführlich und weiterführend zu diesem Problem vgl.: Bohn, C., Eine Welt-Gesellschaft. Operative Gesellschaftskonzepte in den Sozialtheorien Luhmanns und Bourdieus, in: Colliot-Thélène, Catherine/François, Etienne/Gebauer, Günther (Hrsg.), Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven, Frankfurt a.M.: 2005, S. 43–78.
- 24 Bourdieu, P., Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985, S. 11.
- 25 Bourdieu, P., Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur I. Hamburg 1992, S. 63.
- 26 Vgl. Bourdieu, P., 1989, La noblesse d'État. Paris, 371–561.
- 27 Vgl. Bourdieu, P./Wacquant, L. J. D., Réponses. Pour une anthropologie réflexive. Paris 1992, S. 120; vgl. auch Bourdieu, P., Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. Paris 1982. (Dt. Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien 1990).
- 28 Bourdieu, P., Les règles de l'art. Génèse et structure du champ littéraire. Paris 1992, S. 112, 114.
- 29 Vgl. Bourdieu, P., Homo academicus. Paris 1984. (Dt. Homo academicus. Frankfurt a.M. 1984).
- 30 Bourdieu, P. u.a., 1993, La misère du monde. Paris. (Dt. Das Elend der Welt. Konstanz 1997.)
- 31 Bourdieu, P., Sozialer Sinn, Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1987, S. 12.
- 32 Bourdieus vielgescholtenes Buch über das Fernsehen macht da keine Ausnahme: Bourdieu, P., Sur la télévision. Suivi de l'emprise du journalisme. Paris 1996.

Andreas Reckwitz

Anthony Giddens

Vorbemerkung

Nach Herbert Spencer ist Anthony Giddens wohl der erste britische Soziologe von unstrittiger internationaler Relevanz. Er repräsentiert in seiner Person den generellen Aufschwung, den die Soziologie und insbesondere die Sozial- und Kulturtheorie in Großbritannien seit den 1970er Jahren genommen haben. Die britische Soziologie stellt sich als historische Nachzüglerin dar: In weitaus schwächerem Maße als in den Vereinigten Staaten, Frankreich und Deutschland vermochte sie sich während der ersten zwei Drittel des 20. Jahrhunderts zu etablieren. Die eigentliche Institutionalisierung der Disziplin fand erst in den 1970er und 1980er Jahren statt. Dieser Nachteil der zeitlichen Verzögerung verwandelt sich jedoch in einen intellektuellen Vorteil. Während die amerikanische, französische und deutsche Soziologie ihre Problemstellung zunächst von den Klassikern zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfahren, welche die Erosion des bürgerlichen Zeitalters beobachten, um sich in den 1930er bis 1960er Jahren als genuine Disziplin der Industriegesellschaft, der „organisierten Moderne“¹, zu etablieren, wird die britische Soziologie genau in jenem Moment intellektuell aktiv, in dem diese industriegesellschaftliche Moderne bereits zerfällt und einem zunächst kaum begriffenen hochmodernen, spätmodernen oder postmodernen Nachfolgemodell Platz macht. Dieses auf den Begriff zu bringen und dabei die neuesten intellektuellen Mittel zu erproben, die in den 1970er Jahren in den gesamten Kultur- und Sozialwissenschaften im Zeichen des *Cultural Turn* explodieren, betrachtet die Soziologie in Großbritannien von ihrem verspäteten Beginn an als ihre zentrale Aufgabe.

Die britische Soziologie ist damit die am stärksten „postmodern“ orientierte der großen nationalen Soziologien und dabei zugleich in ihrer Verknüpfung mit der Soziologie anderer Commonwealth-Länder von vornherein übernational ausgerichtet. Die Serie international einflussreicher britischer Soziologen und So-

Klassiker der Soziologie

Band II

Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens

5., überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage

*Herausgegeben von
Dirk Kaesler*

Von Auguste Comte, dem „Gründervater“ der Soziologie, bis zu Englands Soziologiestar Anthony Giddens stellen die „Klassiker der Soziologie“ in zwei Bänden Leben, Werk und Wirkung der großen Soziologen dar. Ausgewiesene Sachkenner eröffnen mit diesen Porträts einen vorzüglichen Einblick in die Geschichte und die wichtigsten theoretischen Konzepte der Soziologie.

Dirk Kaesler lehrt als Professor für Allgemeine Soziologie in Marburg.

Verlag C.H.Beck

- 1. Auflage. 1999
- 2., durchgesehene Auflage. 2000
- 3. Auflage. 2002
- 4. Auflage. 2003

Originalausgabe

- 5., überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage. 2007
- © Verlag C. H. Beck oHG, München 1999
- Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen
- Umschlagabbildungen: *v. l. n. r.*: Talcott Parsons
(Süddeutscher Verlag – Bilderdienst),
Jürgen Habermas (picturealliance),
Anthony Giddens (akg-images).
- Umschlagentwurf: +malsy, Willich
- Printed in Germany
- ISBN 978 3 406 42089 4

www.beck.de

Inhalt

<i>Klaus Allerbeck</i> : Paul F. Lazarsfeld (1901–1976)	7
<i>Richard Münch</i> : Talcott Parsons (1902–1979)	24
<i>Stefan Müller-Doohm</i> : Theodor W. Adorno (1903–1969)	51
<i>Karl-Siegbert Rehberg</i> : Hans Freyer (1887–1969)	72
Arnold Gehlen (1904–1976)	78
Helmut Schelsky (1912–1984)	85
<i>Joachim Stark</i> : Raymond Aron (1905–1983)	105
<i>Karl-Dieter Opp</i> und <i>Reinhard Wippler</i> : George Caspar Homans (1910–1989)	130
<i>Lewis A. Coser</i> und <i>Christian Fleck</i> : Robert K. Merton (1910– 2003)	152
<i>Andreas Hess</i> : C. Wright Mills (1916–1962)	180
<i>Robert Hettlage</i> : Erving Goffman (1922–1982)	197
<i>Norman Braun</i> : James S. Coleman (1926–1995)	216
<i>Rudolf Stichweh</i> : Niklas Luhmann (1927–1998)	240
<i>Axel Honneth</i> : Jürgen Habermas	265
<i>Cornelia Bohn</i> und <i>Alois Hahn</i> : Pierre Bourdieu (1930–2002)	289
<i>Andreas Reckwitz</i> : Anthony Giddens	311
Autorinnen und Autoren	338
Personenregister	341
Sachregister	345