Pierre Bourdieu

Der Tote packt den Lebenden

Neuauflage der
Schriften zu Politik & Kultur 2

VSA:

Pierre Bourdieu
Der Tote packt den Lebenden

*Pierre Bourdieu (*1930-2002) war Professor für Soziologie am Collège de France in Paris. Seine wichtigsten Arbeiten: »Die feinen Unterschiede« (Frankfurt a.M. 1982), »Homo academicus« (Frankfurt a.M. 1988), »Der Staatsadel« (Konstanz 2004), »Die Regeln der Kunst« (Frankfurt a.M. 1999), »Das Elend der Welt« (Konstanz 1997), »Gegenfeuer« (Konstanz 1998 und 2001).

Margareta Steinrücke ist Referentin für Frauen-, Geschlechter- und Arbeitszeitpolitik der Arbeitnehmerkammer Bremen mit den Forschungsschwerpunkten »Fraueninteressen im Betrieb«, »Neuverteilung und -bewertung von Arbeit«, »Vereinbarkeit von Familie und Beruf«. Ihre wichtigsten Veröffentlichungen: »Generationen im Betrieb« (Frankfurt am Main/New York 1986), »Fraueninteressen im Betrieb« (zusammen mit P. Frerichs und M. Morschhäuser, Opladen 1989).

Pierre Bourdieu

Der Tote packt den Lebenden

Neuauflage der Schriften zu Politik & Kultur 2

Herausgegeben von Margareta Steinrücke

Aus dem Französischen von Jürgen Bolder
unter Mitarbeit von Ulrike Nordmann u.a.

VSA: Verlag Hamburg

www.vsa-verlag.de

© Neuauflage VSA: Verlag 2011,
St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg
1. Auflage: VSA: Verlag 1997
Alle Rechte vorbehalten
Druck und Buchbindearbeiten: Idee, Satz & Druck, Hamburg
ISBN 978-3-89965-478-3

Inhalt

Vorwort zur Neuauflage 7
von Margareta Steinrücke

Grundlegungen

Der Tote packt den Lebenden 17

Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld 55

Für einen anderen Begriff von Ökonomie 74

Soziale Klassen – Soziale Situationen

Wie eine soziale Klasse entsteht 97

Eine Klasse für andere 123

Arbeitslosigkeit als Tragödie des Alltags 134

Das Elend des Staates – der Staat des Elends 139

Praktische Interventionen

Wieder Frühling in Paris 153

Brecht die Vorherrschaft der Technokraten! 159

Warnung vor dem Modell Tietmeyer 162

Politik und Medienmacht 169

Für eine Politik der Moral in der Politik 187

Text-Nachweise 195

Vorwort zur Neuauflage

»Neben den modernen Notständen drückt uns eine ganze Reihe vererbter Notstände, entspringend aus der Fortvegetation altertümlicher, überlebter Produktionsweisen, mit ihrem Gefolge von zeitwidrigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen. Wir leiden nicht nur von den Lebenden, sondern auch von den Toten. Le mort saisit le vif!«[1]

Karl Marx, Vorwort zur 1. Auflage des »Kapitals« Band 1, 1867

Mit diesem 2. Band der Schriften zu Politik und Kultur wurden erstmals 1997 einige von Pierre Bourdieus zentralen, bis dahin auf deutsch nicht zugänglichen Arbeiten theoretisch-methodologischer Natur veröffentlicht. Gleichzeitig wurde damit etwas von den empirisch-soziologischen Forschungsarbeiten und politischen Initiativen und Interventionen, die Pierre Bourdieu damals unternommen hatte und die den Beginn seines verstärkten Engagements gegen die neoliberale Demontage des Sozialstaats[2] bildeten, zugänglich gemacht.

Unter dem eigenartigen und bedeutungsschweren Titel »Der Tote packt den Lebenden« wurde ein grundlegender

---

[1] *»Le mort saisit le vif«* (Der Tote packt den Lebenden): Ausdruck des französischen Erbrechts, mit dem bezeichnet wird, dass der Erbe unverzüglich, ohne Aufschub, mit den Gütern und Würden des Verstorbenen ausgestattet wird, d.h. nicht einfach der Erbe von seinem Erbe Besitz ergreift (wenn und wann er will), sondern ebenso sehr das Erbe von ihm.

[2] Einen guten Überblick über die praktisch-politischen Interventionen Pierre Bourdieus dieser Zeit gibt der Band »Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion«, Konstanz 1998, UVK, fortgeführt durch »Gegenfeuer 2. Für eine europäische soziale Bewegung«, Konstanz 2001, UVK. Einen Überblick über all seine politischen Interventionen bieten die »Interventionen 1961-2001«, Band 1, 2 und 3/4, Hamburg 2003/2004, VSA.

Text erstmals auf deutsch veröffentlicht, in dem Bourdieu die zentralen Gedanken seiner Handlungstheorie expliziert. Ihr zufolge ist jedes Handeln, jede historische Aktion als das *Zusammentreffen zweier Geschichten* zu begreifen: der in den Dingen und Institutionen *objektivierten* Geschichte und der in den Habitus *inkorporierten* Geschichte. Dabei sind die Institutionen nicht als Apparate aufzufassen, als Zwangsanstalten, die den Handelnden ihr Handeln unausweichlich vorschreiben, sodass dieses sich aus deren Position einfach ableiten ließe, sondern als Felder von Kämpfen, in denen die Akteure um spezifische Einsätze konkurrieren, (sich) investieren, je spezifisches Kapital akkumulieren. Genauso wenig wie das Handeln als von außen aufgeherrscht zu begreifen ist, ist es aber auch Resultat bewusst kalkulierter Strategien. Vielmehr ist es Resultat unbewusster, in den Dispositionen des Habitus verankerter Strategien.

Dabei bewirkt die Dialektik von Position und Disposition, dass einerseits die Dispositionen derer, die eine Position einnehmen, ihre Wahrnehmung und ihren Umgang mit dieser Position prägen und dadurch auch die Realität der Position, dass aber andererseits sich eine Position die Positionsinhaber »sucht«, deren Dispositionen zu ihr passen und welche sie im Laufe des Innehabens bestätigt und bestärkt. So haben wir es in der Regel mit einer weitgehenden Übereinstimmung von Habitus und Habitat, einem »glücklichen« Verhältnis zur Institution zu tun.

In diesem Verhältnis, der Doxa,[3] in der der Besitzer (Positionsinhaber) durch seine Besitztümer (Position) genauso angeeignet wird wie umgekehrt, liegt auch das Geheimnis des Beitrags, den Beherrschte (seien es Angehörige unterdrückter Klassen oder eines unterdrückten Geschlechts) zur Aufrechterhaltung von Herrschaft leisten. Noch die inhumansten Arbeits- und Lebensbedingungen können als sinnhaft

[3] Altgriechisch: (allgemeine) Meinung, Erwartung; übertragen: das Universum des Selbstverständlichen, für »natürlich« Gehaltenen

und attraktiv erlebt werden durch das stillschweigende Einverständnis von Menschen, die durch inhumane Existenzbedingungen darauf vorbereitet worden sind, sie zu akzeptieren. Geschichtliche Bewegung, veränderndes Handeln findet sich deshalb am ehesten da, wo es nicht zu einem Passungsverhältnis zwischen Position und Disposition kommt, wo die Akteure ein unglückliches Verhältnis zu den Institutionen haben, die sie bewohnen.

Worauf Bourdieu mit seiner Handlungstheorie aufmerksam machen wollte, ist die *Macht der Geschichte*, wie sie sich in den Dingen und Körpern niedergeschlagen hat, und deren Nichtberücksichtigung sich im Scheitern aller nur partiellen Revolutionen (sei es durch alleinige Veränderung der Produktionsverhältnisse, sei es durch allein pädagogische Veränderung der Subjekte) zeigt.

Die für eine solche Analyse sozialen Handelns zentralen Kategorien in Bourdieus Theorie sind die des *»Habitus«* und des *»Feldes«* (»Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld«). Am Beispiel dieser beiden Kategorien zeigt er, wie auch wissenschaftliche Analyseinstrumente nur aus der Geschichte des Feldes, in dem sie durch intellektuelle Kämpfe entwickelt werden, verstehbar sind.

So entwickelte er den Begriff des Habitus zum einen, um gegen den Strukturalismus und dessen Vorstellung vom Handeln als Exekution objektiver Strukturanforderungen das Schöpferische, Aktive und Erfinderische menschlichen Handelns zu betonen; zum anderen, um gegen alle Spielarten von Bewusstseinsphilosophie das unbewusste, habituelle, körperliche Moment von Handeln zu unterstreichen. In ähnlicher Weise wurde der Begriff des Feldes von ihm entwickelt, um gegen die Vorstellung von Institutionen als Apparaten, subjektlosen Maschinen die Vorstellung von Orten zu setzen, in denen Menschen um etwas kämpfen, Interessen haben, investieren, Kapital akkumulieren.

Gleichzeitig dient der Begriff des Feldes dazu, den *Ökonomismus der herrschenden ökonomischen Theorie zu kriti-*

sieren (»Für einen anderen Begriff von Ökonomie«), der nur den bewusst verfolgten materiellen Vorteil als Motiv kennt. Bourdieu macht deutlich, dass es nicht nur die eine (ökonomische) Ökonomie gibt, sondern viele Ökonomien, in denen um ganz unterschiedliche Einsätze (Geld ist nur einer, ein anderer wäre Ehre, wieder ein anderer wissenschaftliche Reputation, künstlerische Anerkennung etc.) gerungen wird, aber in allen nach derselben Maxime: Optimierung des Einsatzes, der eigenen Investition (an Geld, Verstand, Kreativität, Beziehungen) und Akkumulation von Kapital (sei es ökonomisches, kulturelles, politisches, wissenschaftliches o.a.). Es geht also um eine Erweiterung des herrschenden, verdinglichten Begriffs von Ökonomie auf verschiedenste Gebiete und um handelnde, streitende, kämpfende Menschen (sodass die Ökonomie im heute üblichen Sinne nur ein Spezialfall der Soziologie als einer Ökonomie aller Praxisformen wäre). Und es ist zu zeigen, dass es auch in scheinbar nicht ökonomisch bestimmten Feldern wie Kunst, Wissenschaft, Religion, Recht etc. um Interessen, Investitionen, Kapitalakkumulation geht. Gleichwohl liegt das Besondere der Interessen in diesen Feldern darin, dass sie dem Inhalt nach Interessen an der »Interesselosigkeit«, am Wahren, Guten, Schönen sind und in ihrem Kampf als durchaus partikulare Interessen um Gewinne im jeweiligen Feld doch universelle Resultate hervorbringen, der Beförderung der Humanität dienen.

An der Entwicklung seiner zentralen Begriffe macht Bourdieu ineins etwas von seiner *Arbeitsweise* deutlich: Statt unter dem Zwang zur Originalität immer etwas Neues zu erfinden, greift er einen sehr alten, schon von Aristoteles eingeführten Begriff wie den des Habitus auf und denkt ihn neu, wendet ihn auf neue Gegenstände an (ähnliches könnte man von Begriffen wie Feld und Kapital zeigen). In der Anwendung und deren empirischem Ertrag muss sich dann die Fruchtbarkeit eines Konzepts erweisen. Das verweist auf eine generelle Spezifik von Bourdieus Arbeitsweise: nämlich die Abneigung gegen »reine« Theorie und die Überzeugung von der Not-

wendigkeit empirischer Forschung, ohne deswegen in Empiriefetischismus zu verfallen.

Der vielleicht wichtigste Gegenstand, an dem er seine Konzepte und seine Arbeitsweise erprobt hat, ist die *Theorie sozialer Klassen.* Durch die Arbeit an großen empirischen Untersuchungen über Klassen,[4] an diesen die Fruchtbarkeit seiner Konzepte beweisend, hat Bourdieu in Auseinandersetzung mit traditionell objektivistischen und subjektivistischen Auffassungen von der Existenz (bzw. Nichtexistenz) von Klassen seinen Begriff von sozialer Klasse entwickelt (»Wie eine soziale Klasse entsteht«). Klassen existieren nicht einfach in der sozialen Realität, sodass die Wissenschaft sie nur abbilden müsste, und sie existieren schon gar nicht per se als mobilisierte. Zunächst existieren sie nur als theoretische oder wahrscheinliche Klassen. Diesen Klassen entsprechen zwar meist auch Habitusaffinitäten, das Klassenunbewusste. Damit aber wirkliche, praktische, gar mobilisierte Klassen daraus werden, bedarf es der Arbeit der Durchsetzung entsprechender Sichtweisen, der Konstruktion. Früh hat Bourdieu am Beispiel der in der Sozialstrukturanalyse meist vergessenen Klasse der Bauern (»Eine Klasse für andere«) darauf hingewiesen, wie sehr Klassen auch Resultat von Konstruktion sind, von Kämpfen (individuellen und politischen) der Akteure um die Durchsetzung der ihren Interessen am meisten entsprechenden Sicht der sozialen Realität; und darauf, mit wie ungleichen Mitteln (sprachliche, der Selbstdarstellung, des Einflusses auf Medien) dazu die verschiedenen Klassen ausgestattet sind. Gleichwohl haben die Deutungen und Sichtweisen von der sozialen Realität um so bessere Chancen, sich durchzusetzen, je besser begründet sie in dieser sind. Die Konstitution von Klassen ist also Resultat von *Konstruktion,* aber nicht von reiner Kon-

[4] »Die feinen Unterschiede« (1982) als große Analyse des sozialen Raums, der Lebensstile und der Habitusformen der verschiedenen Klassen und Klassenfraktionen; »Homo academicus« (1988) als Klassenanalyse der Universität und »La noblesse d'Etat« (1989) als Analyse der durch die Elitehochschulen gegangenen Führungsklasse Frankreichs.

struktion, sondern von Konstruktion, die *nicht unabhängig* ist *von materialen Gegebenheiten und deren Registrieren* und Ratifizieren.

Am Beispiel der berühmten Studie »Die Arbeitslosen von Marienthal« von Paul Lazarsfeld, Marie Jahoda und Hans Zeisel (»Arbeitslosigkeit als Tragödie des Alltags«) und der großen Untersuchung »La misère du monde« (1993), in der Bourdieu gemeinsam mit einer Gruppe von Forscherinnen und Forschern die Leiden der arbeitslosen Jugendlichen, der kleinen LadenbesitzerInnen, der perspektivlosen Bauern, aber auch der mit den Auswirkungen der Krise bei ihrer Klientel kämpfenden SozialarbeiterInnen, PolizistInnen oder LehrerInnen untersucht hat (»Unser Staat des Elends«), zeigt er die Bedeutung des genauen Registrierens von sozialen Zuständen und Erfahrungen durch die Soziologie, die dadurch, dass sie verborgen gehaltene Zustände aufdeckt und sprachlosen Erfahrungen zum Ausdruck verhilft, immer auch eine *kritische Funktion* hat. Der unglaubliche Erfolg dieses Gegen-Berichts über die Lage der französischen Nation, von dem trotz seines Umfangs von 950 Seiten innerhalb von drei Monaten 30.000 Exemplare verkauft wurden, zeigt, dass damit ein Nerv getroffen wurde, ein breiter Prozess des Erkennens und Sich-Wiedererkennens in Gang gebracht werden konnte. Hier werden die Folgen einer neoliberalen Politik und des daraus folgenden Rückzugs des Staates aufgedeckt: das aus dem Verlust der materiellen Existenzgrundlagen, aber auch des Lebenssinns resultierende *absolute Leiden* der Arbeitslosen, Clochards und Jugendlichen in den Vorstädten, ebenso wie das *relative Leiden* der von Bourdieu so genannten »linken Hand« des Staates, des niederen Staatsadels aus SozialarbeiterInnen, LehrerInnen etc., der infolge der Restriktionen der »rechten Hand« des Staates, der Finanz- und Verwaltungsbürokratie, seine ständig wachsenden Aufgaben immer weniger erfüllen kann.

Die mit den Dokumenten von »La misère du monde« erhobene Anklage gegen die zerstörerischen Folgen einer neoliberalen Wirtschaftspolitik war begleitet von einem *praktischen*

Engagement Bourdieus für deren Opfer. So solidarisierte er sich im Frühjahr 1994 mit den Jugendlichen, die gegen die von der Regierung geplante Absenkung des Einstiegslohns für Berufsanfänger auf 80% des Mindestlohns protestierten (»Wieder Frühling in Paris«), und stellte sich im Dezember 1995 auf die Seite der gegen geplante massive Einschnitte in die Sozialversicherung streikenden Arbeiter des öffentlichen Dienstes, vor denen er eine vielbeachtete Rede (»Brecht die Vorherrschaft der Technokraten!«) hielt; dies als einziger der bekannten Intellektuellen Frankreichs, die in ihrer Mehrheit entweder schwiegen oder sich auf die Seite der technokratischen »Sozialreformer« stellten und Bourdieu mit seiner Verteidigung des Sozialstaates als Traditionalisten kritisierten. Trotzdem gründete Bourdieu im Anschluss an die Streikbewegung eine politische Initiative kritischer Intellektueller, »Raisons d'agir« (»Gründe zu handeln«), die Analysen und Alternativen zur herrschenden ökonomischen Lehre und Praxis entwickeln sollte.

In die *Debatte um die herrschenden ökonomischen Ideen* in Europa griff er im Herbst 1996 ein mit einer Polemik gegen die Vorstellungen des damaligen deutschen Bundesbankpräsidenten (»Warnung vor dem Modell Tietmeyer«) als Repräsentanten eines einzig an den Interessen der Geldanleger wie Geldwertstabilität, Rentabilität, Wachstum orientierten Denkens, dessen Kehrseite die Zerstörung des modernen Sozialstaats als zivilisatorischer Errungenschaft ist. Gegen das von Tietmeyer & Co. angezielte Europa der Banken und der ungezügelten Marktmechanismen reklamierte Bourdieu die Entwicklung eines europäischen Sozialstaates, dessen mögliches Funktionieren in Ansätzen bereits von der Arbeit europäischer Institutionen vorexerziert wird.

Ähnlich plädierte er für eine *Internationale der Intellektuellen* (»Politik und Medienmacht«), eine Vernetzung ohne inhaltliche Vorgaben, durch die Intellektuelle relativ unabhängig von der Macht der Medien in einen Austausch treten können. Mit dem Zeitschriftenprojekt »Liber«, das gleichzeitig in ver-

schiedenen europäischen Sprachen erschien und in dem durch das wechselseitige Bekanntmachen der nationalen Besonderheiten (anstelle abstrakter Vereinheitlichung oder bloßen Partikularismus) das Verständnis füreinander geweckt werden sollte, hat er einen ersten Schritt dazu getan.

So könnten auch Intellektuelle die entscheidenden TrägerInnen einer *»Politik der Moral in der Politik«* sein, da sie (als WissenschaftlerInnen, JuristInnen, JournalistInnen) ein professionelles Interesse an zivilen Tugenden wie Uneigennützigkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit haben, auch wenn dieses Interesse den spezifischen Profiten entspringt, die ihnen seine Verfolgung in ihren jeweiligen Feldern verspricht. Im Gegensatz zu einer abstrakten Pflichtmoral und -politik bestünde eine »Realpolitik der Vernunft und der Moral« darin, an der Ausbreitung von Institutionen zu wirken, in denen die Akteure ein handfestes Interesse an moralischem Handeln haben können und in denen Mechanismen der Sanktionierung und Sublimierung am Werke sind, die eine Verankerung ziviler Tugenden in den Habitus der Beteiligten zur Folge haben.

Worauf die hier versammelten Arbeiten Bourdieus insbesondere unser Augenmerk lenken wollen, sind notwendige Bedingungen verändernden Handelns. Gerade wenn wir etwas verändern wollen, müssen wir uns der Macht der Geschichte, all ihrer in den Dingen und Gedanken geronnenen Resultate bewusst sein. Hier hat Sozialwissenschaft ihre kritische und potenziell befreiende Funktion: Ähnlich der Psychoanalyse deckt sie, als Sozioanalyse, das gesellschaftlich Unbewusste auf, eröffnet als wissenschaftliche Erkenntnis gesellschaftlicher Zwänge die mögliche Freiheit zu deren Neutralisierung, während das Nichterkennen dieser Zwänge deren praktische Anerkennung und damit faktisches Fortwirken zur Folge hat.

Margareta Steinrücke
Bremen, Juni 2011

Grundlegungen

Der Tote packt den Lebenden

»Wie in königlichen oder herzoglichen Familien in dem Augenblick, da der Chef des Hauses stirbt, der Sohn seinen Titel annimmt und aus dem Herzog von Orléans, dem Prinzen von Tarent oder dem Prinzen des Laumes der König von Frankreich, der Herzog von Trémoille, der Herzog von Guermantes wird, so packt oft durch ein Aufrücken anderer Art und viel tieferen Ursprungs der Tote den Lebenden, der in ganz ähnlicher Gestalt sein Nachfolger, der Vollender seines nur unterbrochenen Lebens wird.«

Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit

»Das Recht, Delegierte zu wählen, datiert aus dem Jahr 1936. Durch Streiks erkämpft, wird es auf der Basis eines Dekrets von 1945 wirkliche Praxis. Flins wurde 1952 gegründet. In Flins gibt es folglich keine gewerkschaftliche Organisationstradition ›ohne Delegierte‹. Schon das hat sein eigenes Gewicht.«

Nicolas Dubost, Flins sans Fin

Die Geschichtsphilosophie, die in den ganz alltäglichen Gebrauch der Umgangssprache eingeschrieben ist, führt dazu, dass die Wörter zur Bezeichnung von Institutionen oder Kollektiven: Staat, Bourgeoisie, Unternehmertum, Kirche, Familie, Justiz, Schule, zu historischen Subjekten hypostasiert werden, die ihre eigenen Zwecke zu setzen und zu realisieren vermögen (»der – bürgerliche – Staat entscheidet ...«, »die – kapitalistische – Schule eliminiert...«, »die Kirche von Frankreich bekämpft ...«). Sie findet ihre höchste Vollendung im Begriff des *Apparats* (oder des »Dispositivs«), der heute in dem Diskurs in Großbuchstaben, den man »konzeptionell« nennt, wieder in Mode gekommen ist. Als mechanischer Finalitätsoperator, *Deus* (oder *Diabolus) in machina,* ist der »Apparat«, die je nach ideologischer Stimmung eines Funktionalismus des Besten oder des Schlimmsten göttliche oder teuflische Maschine, prädisponiert, als *Deus ex machina* zu fungieren,

als »Zuflucht der Unwissenheit«, als Zweckursache, mit der sich unter geringstem Aufwand alles belegen lässt, ohne irgend etwas zu erklären: Nach dieser Logik, welche die der Mythologie ist, werden den großen allegorischen Gestalten der Herrschaft stets nur andere, wiederum mythische Personifikationen, wie *die* Arbeiterklasse, *das* Proletariat, *die* Arbeiter oder gar *die* Kämpfe als Inkarnation der sozialen Bewegung und ihres Rachewütens gegenübergestellt.[1]

---

[1] Zahlreiche Repräsentationen (im Sinne der Psychologie, aber auch des Rechts und des Theaters) der Gruppen (und insbesondere der beherrschten Klassen) von sich und ihrer Einheit entstehen sicherlich in der Mobilisierungsarbeit und, genauer, in der Arbeit an der Vereinheitlichung und Verallgemeinerung. Für die Erfordernisse des Kampfes (gänzlich andere als die der Analyse) werden sie verdichtet zu Leitideen oder Erkennungszeichen (»Arbeiterklasse«, »Proletariat«, »Führungskräfte«, »Klein- und Mittelbetriebe« usf.) und in dieser Form vom Diskurs über die soziale Welt, selbst dem wissenschaftlichen, unbesehen übernommen. Sobald man aber aus einer gewissen Neigung zur Sozialromantik, von der die Sozialgeschichte vielfach nicht frei ist, einfach von »Arbeiterbewegung« spricht, wobei man aus dieser Entität das kollektive Subjekt einer unmittelbar politischen Kultur macht, dann läuft man Gefahr, die soziale Genese und Funktion dieser stenografischen Bezeichnung für die Repräsentation auszublenden, durch welche die Arbeiterklasse dazu beiträgt, sich als solche zu konstituieren (man denke an so komplexe Operationen der sozialen Alchemie wie die *Delegation* und die *Kundgebung),* und zu der als Bedingung wie als Resultat das gehört, was man gleichfalls bisweilen »Arbeiterbewegung« nennt: die Gesamtheit von gewerkschaftlichen und politischen Organisationen, die sich auf die Arbeiterklasse berufen und deren Aufgabe es ist, die Arbeiterklasse zu repräsentieren. Was nun die pessimistische Mythologie und den Funktionalismus des Schlimmsten, auf dem sie fußt, betrifft, so hängt ihr Erfolg offensichtlich mit ihrem großen Nutzen für die Polemik zusammen. Lassen sie sich doch in der Tat vortrefflich auf Gegner anwenden, die man dadurch zu diskreditieren sucht, dass man das Prinzip ihrer Reden, Schriften oder Handlungen außerhalb ihrer selbst ansiedelt (»Schreiberling des Episkopats«, »Kapitalistenknecht« usf.). Und sie eignen sich ebenso gut zum Gebrauch gegen Institutionen wie die Kirche, die sich der gewöhnliche Antiklerikalismus als einen Organismus mit tausend Augen und tausend Armen vorstellt, dessen einziges Ziel die Realisierung seiner objektiven, d.h. irdischen und politischen Zwecke ist. Während doch, wie in einer späteren Arbeit gezeigt werden

Wenn diese Version der teleologischen Geschichtsphilosophie, die dem »das tun sie alles mit Absicht« der moralischen Entrüstung weniger fern ist, als es den Anschein hat, immer noch als intellektuell akzeptabel erscheint, so liegt das daran, dass sie auf die Dispositionen trifft und ihnen Ausdruck verleiht, die für »die philosophische Haltung« konstitutiv sind, wie sie zu einem gegebenen Zeitpunkt durch die Selektions- und Bildungsprozesse derjenigen, die das Philosophieren zum Beruf machen, geprägt wird. Sie leistet in der Tat der Forderung nach »theoretischer« Höhe, die zum Überfliegen der Fakten und zur voreiligen und leeren Verallgemeinerung verleitet,[2] ebenso Genüge wie dem hermeneutischen Anspruch,

---

soll, die Kleriker einzig in und durch ihre internen Kämpfe, deren Einsätze niemals ausschließlich und ausdrücklich irdische sind und es auch gar nicht sein können, die zur Sicherstellung der ökonomischen und sozialen Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Reproduktion geeigneten Strategien entwickeln, und zwar ohne diese bewusst als solche konzipieren zu müssen. Um zum Beispiel das, was man als »Linksrutsch der Kirche« oder der »Katholiken« beschreibt, zu verstehen, muss man sich der Mittel zur Interpretation der unzähligen individuellen *Bekehrungsakte* versichern, die die Laien *(und desgleichen die Kleriker)* vollziehen mussten, um die Politik in ihre Definition der Religion aufzunehmen. Die Rolle der selbst in *diesem Bekehrungsprozess* steckenden Kleriker war es, diesen Prozess zu begleiten, ihn *zu koordinieren.* Was ihnen um so leichter fiel, als sie, die Professionellen des religiösen Wortes, das Rüstzeug besaßen, ihm Sprache zu verleihen, und die Struktur ihrer eigenen Teilungen die Erfahrungen, die Veränderungen und die Gegensätze der Welt der Laien in der autonomen Logik des klerikalen Feldes reproduzierte.

[2] »Die Wissenschaften und die Philosophie haben ihre bedeutendsten Fortschritte nicht den Wissenschaftlern und Philosophen zu verdanken, die einen starken Hang zur Verallgemeinerung, zum Klassifizieren haben und die besonders produktiv sind im Schöpfen neuer Worte und Etiketten für die Klassen und Arten, die sie ersinnen. Bei allem, was mit der Entwicklung der Vernunft und des philosophischen Geistes zusammenhängt, findet sich das wirklich aktive Prinzip, das der Fruchtbarkeit und des Lebens, nicht in der Fähigkeit zu abstrahieren, zu klassifizieren und zu verallgemeinern. Es wird berichtet, dass der große Geometer Jean Bernouilli, den es verdross, mit ansehen zu müssen, wie sein Zeitgenosse Varignon sich seine Entdeckungen zu eigen machen zu wollen schien,

der das Wesen hinter der Erscheinung, die Struktur jenseits der Geschichte und all dem zu suchen gebietet, was diese eigentlich ausmacht: all die verschwommenen, trüben und nicht eindeutigen Phänomene, mit denen die Sozialwissenschaften sich belasten, diese Hilfs- und Domestikendisziplinen, gerade gut dazu, der »Reflexion« Stoff zu liefern, und stets des insgeheimen Einverständnisses mit der Realität verdächtig, die zu erkennen sie bemüht sind. (So hat Althusser unter dem Deckmantel theoretischer Erneuerung aufs neue das Verdikt ausgesprochen, das die marxistische Orthodoxie beständig über diejenigen verhängt hat, die allein durch den Umstand, dass sie forschen, bezeugen, dass nicht bereits alles entdeckt ist. Und zwei Fliegen mit einer Klappe schlagend hat er, wenn es dessen noch bedurft hätte, die philosophische Orthodoxie in der – ängstlichen – Geringschätzung bestärkt, die sie gegenüber den »so genannten Sozialwissenschaften«, diesen plebejischen und zudringlichen Disziplinen, immer schon bekundet hat.) Die Akteure auf die Rolle von ausführenden Organen, Opfern oder Komplizen einer in das Wesen der Apparate eingeschriebenen Politik zu reduzieren, heißt, sich dazu zu ermächtigen, die Existenz aus der Essenz zu deduzieren, das reale Verhalten aus der Beschreibung der Apparate herauszulesen, sich die Beobachtung der Praktiken *zu ersparen* und die Forschung mit der Lektüre von Diskursen, die für die wirklichen Matrizen der Praktiken gelten, gleichzusetzen.

Wenn es wahr ist, dass die Neigung, ein soziales Universum als Apparat zu behandeln, der Distanz entspricht, die zum Objektivismus verurteilt, wie der Ignoranz, die die Sicht der Dinge simplifiziert, dann versteht man, warum die Historiker, die im Übrigen aufgrund ihrer Stellung im universitären Raum zu weniger ambitionierten theoretischen Zielsetzungen nei-

---

unter dem Vorwand, sie in eine ihnen vom Autor nicht verliehene Form der Allgemeinheit zu bringen, was keines besonderen Forschungsaufwandes bedurfte, nach Beendigung eines neuen Werks boshaft bemerkte: ›Varignon wird uns das verallgemeinern!‹« (A. A. Cournot, Œuvres complètes, Bd. II, hrsg. v. J. C. Pariente, Paris, Vrin, S. 20).

gen, seltener die Neigung zur Heroisierung kollektiver Entitäten haben. Gleichwohl wird auch ihre Sicht des Gegenstandes oft noch von ihrer Beziehung zum Gegenstand bestimmt. Zunächst einmal weil – nach der in die relative Autonomie der Räume kultureller Produktion eingeschriebenen Logik des Doppeleffektes eines jeden Aktes – die Stellungnahmen zur Vergangenheit oft in kaschierten Stellungnahmen zur Gegenwart oder, genauer gesagt, zu den intellektuellen Gegnern der Gegenwart wurzeln (die Französische Revolution ist das beste Beispiel dafür). Darüber hinaus sind die Historiker nicht immer vor einer subtilen Form der Mythenbildung gefeit. Denn der Ehrgeiz, die Vergangenheit wieder aufleben zu lassen und die Wirklichkeit wieder herzustellen, ein Vermächtnis Michelets, aber auch ihr Misstrauen gegen Begriffe, lässt sie einen intensiven Gebrauch von der *Metapher* machen, von der man seit Max Müller weiß, wie mythenträchtig sie ist. Zudem veranlasst ihre Haltung als Spezialisten für Quellen sie dazu, sich in der mythischen Logik der Ursprünge und des ersten Anfangs zu bewegen. Zu den üblichen Gründen, Geschichte als Suche nach Verantwortlichkeiten aufzufassen, kommt in ihrem Fall eine Art professioneller Deformation hinzu. Das Streben nach distinktivem Überflügeln bringt sie, umgekehrt wie die Avantgardekünstler, die es beständig zur Flucht nach vorne treibt, dazu, immer weiter in die Vergangenheit zurückzusteigen, zu zeigen, dass alles schon früher begonnen hat, als man gedacht hatte, die Vorgänger der Vorläufer zu entdecken und die Vorzeichen der Anzeichen zu enthüllen.[3] Es ge-

[3] Als eines der unzähligen Beispiele dafür die Autobiografie. Man kann sich nicht mit den *Bekenntnissen* von Rousseau beschäftigen, ohne sich zu fragen, ob dieses Werk nicht das autobiografische Genre überhaupt erst geschaffen hat. Und ohne sogleich an Montaigne oder Benvenuto Cellini oder, in Zeit und Raum weiter zurücksteigend, an Augustinus zu denken. Um alsbald von dem (deutschen) Gelehrten überwältigt zu sein, der in einer monumentalen Geschichte der Autobiografie (das Beispiel ist nicht erfunden) zeigt, dass die Ursprünge des Genres im Vorderen und Mittleren Orient zu suchen sind und dass man seine ersten Ansätze im *7.* Brief von Platon oder im Brutus von Cicero findet. Der

nügt, an Fragen wie die nach der Entstehung des Kapitalismus oder die nach dem Auftreten des ersten modernen Künstlers zu denken, deren unfehlbarer Erfolg nicht zu erklären wäre, böten sie sich nicht geradezu an für die *regressio ad infinitum* des gelehrten Sichüberbietens. Häufig verbinden sich diese Effekte der Eigenlogik des Produktionsfeldes mit denen der politischen Stimmung, um jene letzten libidinösen Besetzungen zu mobilisieren, die sich hinter Stellungnahmen zu Fragen verbergen, die so schlecht gestellt sind, dass sie nur endlose Debatten auslösen können. Wie etwa die Frage, ob die ersten sozialen Schutzmaßnahmen eher dem guten Willen der »Philanthropen« oder »den Kämpfen der Arbeiter« zuzuschreiben seien. Oder die Frage nach der günstigen oder ungünstigen Rolle der königlichen Gewalt für die Entwicklung der französischen Malerei des 17. Jahrhunderts, die lückenlos begründeten und dokumentarisch belegten Verdikte der akademischen Strenge, die die feindselige Haltung der republikanischen Professoren gegenüber dem königlichen Absolutismus am Ausgang des 19. Jahrhunderts sanktionieren, oder der stillschweigende Bezug auf den Sowjetstaat heute.[4] Oder das Problem der Grenze zwischen Mittelalter und Renaissance, das ganze Bibliotheken gefüllt hat und immer wieder zur Konfrontation zwischen »Liberalen«, denen an der Hervorhebung des Bruchs zwischen der »Finsternis« und dem »Licht« gelegen

---

regressio ad infinitum wird man nur entgehen können, wenn man die Frage nach den absoluten Anfängen durch die Frage nach den Ursprüngen der »modernen« Autobiografie ersetzt. Wie aber soll man die »Modernität« oder den »Modernismus« mit Rousseau beginnen lassen, ohne sofort daran zu erinnern, dass der Titel des »ersten Modernen« von Augustinus oder von Petrarca beansprucht werden kann, von Montaigne ganz zu schweigen, dessen »Modernismus« aber anderer Art ist. Was unweigerlich zu der Frage führt, wann der moderne Modernismus beginnt. Das ist der Gang des Gelehrtenlebens.

[4] Eine Darstellung dieser untergründigen Problematik gibt die Studie von Nathalie Heinich über die Konstitution des Feldes der französischen Malerei im 17. Jahrhundert: Du peintre à l'artiste: artisans et académiciens à l'âge classique, Paris, Minuit, 1993.

ist, und Verfechtern der mittelalterlichen (speziell franziskanischen) Ursprünge der Renaissance geführt hat...

Tatsächlich hängt die Neigung zur theologisch-politischen Sicht, die dadurch, dass sie die gebilligten oder missbilligten Eigenschaften der Vergangenheit einem guten oder bösen Willen zuschreibt, zu loben oder zu tadeln, zu verurteilen oder zu rehabilitieren gestattet, von dem Grad ab, in dem die Vergangenheit der betroffenen Institutionen Gegenstand und Instrument von Kämpfen ist, quer durch diese Institutionen selbst, in dem sozialen Raum, in dem der Historiker steht, d.h. im Feld sozialer Kämpfe und im – in Bezug auf diese mehr oder minder autonomen – Feld der kulturellen Produktion.[5] Die Neigung, die historische Forschung gemäß der Logik des *Gerichtsprozesses*, d.h. als Suche nach Ursprüngen und *Verantwortlichkeiten,* ja nach Verantwortlichen aufzufassen, liegt der teleologischen Illusion, und genauer, dieser Form der retros-

[5] Es ist einer der produktiven Effekte der Objektivierung der Gegenstandsbeziehung, ein für den Historiker wie den Soziologen gleichermaßen unentbehrliches Verfahren, sich gegen die Spontanphilosophie der Geschichte (und der Praxis) zu wappnen, welche die elementarsten wissenschaftlichen Entscheidungen steuert. An diesem Punkt spielen die Soziologie und die Geschichte der Soziologie und der Geschichte (insbesondere der von ihnen übernommenen obligaten Problemstellungen, benutzten Begriffe, verwendeten Methoden und der sozialen Bedingungen, unter denen sie dieses Erbe einsetzen), eine entscheidende Rolle. Auch wenn dieses polemische Verfahren der wissenschaftlichen Vernunft gegen Gegner angewandt werden kann, wobei es zu interessanten Missverständnissen Anlass bietet, sobald sich die »Opfer« mit den Opfern politischer Anfeindung, ja *politischen Terrors,* gleichsetzen, ist es doch in erster Linie gegen denjenigen gerichtet, der sich seiner bedient, gegen all das, wodurch er an dem teilhat, was er beschreibt und von dem sich zu befreien ihm nur diese unnachgiebige Kritik des Subjekts der Wissenschaft, d.h. der in die sozialen Bedingungen seiner Produktion eingeschriebenen Grenzen, eine gewisse Chance bietet. (Diese Erforschung der Grenzen, die im Zentrum des rationalistischen Projekts steht, wie es Kant verstand, ist das genaue Gegenteil der oftmals *relativistischen* Deutung – mit all den Gemeinplätzen über die Historizität des Historikers – die man den neukantianischen Schriften über die Geschichtswissenschaft gegeben hat.)

pektiven Illusion zugrunde, die den individuellen Akteuren oder den personalisierten Kollektiven Absichten und Vorsätze zuzuschreiben erlaubt. Es ist in der Tat leicht, wenn man das Wort »fin«[6] kennt, das Ziel der Geschichte in den Zweck der geschichtlichen Aktion zu verwandeln, die objektive Intention, die immer erst im Nachhinein offenbar wird, wenn die Schlacht zu Ende ist, in die subjektive Intention der Akteure, eine bewusste und kalkulierte Strategie, mit Bedacht auf das Erstreben dessen ausgerichtet, was sich zum Schluss dann einstellen wird, womit das Urteil der Geschichte, d.h. des Historikers, zum jüngsten Gericht erhoben wird. Entgegen der teleologischen Illusion, in der auch so viele Schriften zur Französischen Revolution[7] befangen sind, zeigen die Analysen von Paul Bois am Beispiel der sarthischen Bocage[8] genau, wie die großzügigsten Maßnahmen (in diesem Fall die Abschaffung mehrerer auf den Bauern lastender Abgaben) durch die Logik des Feldes, in dem sie ergriffen wurden, nach und nach umgebogen, in ihrem Sinn entstellt und ins Gegenteil verkehrt wurden.[9] Der abstrakte, formale und, wenn man so will, »idealistische« Charakter der in völliger Unkenntnis ihrer Durch-

---

[6] »Fin« = Absicht, Ziel, Zweck, Ausgang, Ende; Anm. d. Übers.

[7] Zu analysieren wäre all das, was allein der Umstand impliziert, dass Revolution *im Singular* (und groß) geschrieben wird, und insbesondere die Hypothese von der einen und unteilbaren Revolution in Bezug auf das, worin man ebenso gut einen ganzen Komplex von lose untereinander verbundenen und partiell aufeinander abgestimmten Revolutionen (bäuerliche Jacquerien, Hungerrevolten, Notablenaufstände usf.) sehen könnte, was dann die Frage nach der Art der Beziehung zwischen diesen verschiedenen Revolutionen zu stellen gestattet, die von jener Hypothese eskamotiert wird.

[8] Grüne Landschaft in der Normandie, in der die Parzellen der Bauern von Hecken und halbhohen Bäumen gesäumt sind; Anm. d. Hrsg.

[9] Paul Bois, Paysans de l'Ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire, Paris-La Haye, Mouton and Co., 1960. (Bemerkenswerterweise ist es in diesem Buch eines Historikers unendlich besser gelungen, als dies gewöhnlich der Fall zu sein pflegt, die korrelierenden Effekte zu objektivieren und in den Griff zu bekommen, weil sich sein Autor von dem *explizi-*

führungsbedingungen getroffenen Maßnahmen hat sicherlich auch zu ihrer paradoxen Verkehrung beigetragen, dazu, dass sie sich letzten Endes zugunsten ihrer Urheber oder, was keineswegs das gleiche ist, zugunsten deren Klasse auswirkten. Das berechtigt aber in keiner Weise dazu, in diesem Effekt das Ergebnis eines zynischen Kalküls und noch weniger, das einer Art Wundertat des bürgerlichen Unbewussten zu sehen. Was es zu begreifen gilt, das ist die Relation zwischen diesen Maßnahmen (oder dem für eine Klasse charakteristischen Habitus, der in ihnen, etwa in der Form des Universalismus und Formalismus ihrer Intentionen, zum Ausdruck kommt) und der Logik des Feldes, wo entsprechend dem Habitus, freilich nie gänzlich auf ihn reduzierbar, die von diesen Maßnahmen hervorgerufenen Reaktionen entstehen. Der Daseins- und Bestimmungsgrund einer Institution (oder einer administrativen Maßnahme) und ihrer sozialen Effekte ist nicht im »Willen« eines Individuums oder einer sozialen Gruppe, sondern im Feld antagonistischer oder komplementärer Kräfte zu finden. Hier bilden sich, in Abhängigkeit von den mit den verschiedenen Positionen verbundenen Interessen und den Habitus der Positionsinhaber die Einzel»willen« erst heraus; und hier ist, im und durch den Kampf, die Realität der Institutionen und ihrer sozialen Effekte, der vorhergesehenen wie der unvorhergesehenen, fortlaufend in Definition und Umdefinition begriffen.

Die besondere Form der retrospektiven Illusion, die zur teleologischen Illusion führt, hat zur Folge, dass die objektiv finalisierte Aktion des Habitus als das Ergebnis einer bewussten und kalkulierten, ja zynischen Strategie aufgefasst wird und nicht als eine objektive Strategie, die ihren Erfolg vielfach nur ihrer Unbewusstheit und ihrer »Uneigennützigkeit« verdankt: So können diejenigen, die in der Politik oder selbst in der Kunst oder der Literatur reüssieren, retrospektiv

---

ten Vorhaben leiten lässt, einen sozialen Sachverhalt der Gegenwart historisch zu erklären.)

als findige Strategen erscheinen, während doch das, was *objektiv* eine rationale Anlage war, als gewagter Einsatz, ja als Torheit erlebt worden sein kann.

Die *illusio,* von der Zugehörigkeit zu einem Feld verlangt und hervorgerufen, schließt Zynismus aus, und die Akteure beherrschen fast nie explizit die Mechanismen, deren praktisches Beherrschen die Bedingung ihres Erfolgs ist: So werden etwa im literarischen oder künstlerischen Feld die *Umstellungen* – von einem Genre zum anderen, von einer Manier zur anderen etc. – als *Bekehrungen* erlebt, und sicherlich müssen sie so erlebt werden, um zu gelingen. Kurz, der Rückgriff auf den Strategiebegriff, der mit der wohlbegründeten Illusion der Uneigennützigkeit und ebenso allen Formen des Mechanismus, und sei es dem finalistischen Mechanismus des Deus in machina, zu brechen erlaubt, impliziert nicht die Rückkehr zu einer naiven Form des Finalismus (und des Interaktionismus).

Die Geschichte und die Soziologie sind in fatale Alternativen eingezwängt worden, die, wie der Gegensatz von Ereignis und langer Dauer oder, auf einer anderen Ebene, zwischen den »großen Männern« und den kollektiven Kräften, dem Willen der Einzelnen und den strukturellen Determinanten, sämtlich auf der Unterscheidung zwischen dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen, identifiziert mit dem Kollektiven, beruhen.

Um sich diesen tödlichen Alternativen zu entziehen, genügt es zu beobachten, dass jede historische Aktion zwei Zustände der Geschichte *miteinander in Verbindung setzt:* die Geschichte im objektivierten Zustand, d.h. die im Laufe der Zeit in den Dingen (Maschinen, Gebäuden, Monumenten, Büchern, Theorien, Sitten, dem Recht usf.) akkumulierte Geschichte und die Geschichte im inkorporierten Zustand, die Habitus gewordene Geschichte. Wer zum Gruß den Hut zieht, der *reaktiviert,* ohne es zu wissen, ein vom Mittelalter ererbtes konventionelles Zeichen. So erinnert Panofsky daran, dass Bewaffnete damals den Helm abzunehmen pflegten, um ihre

friedlichen Absichten zu bekunden.[10] Diese Aktualisierung der Geschichte ist das Werk des Habitus, des Produkts eines geschichtlichen Erwerbs, das die Aneignung des geschichtlich Erworbenen erlaubt. Die Geschichte im Sinne der *res gestae* ist zum Ding gewordene Geschichte, die von der Körper gewordenen Geschichte getragen, in Gang gesetzt, *reaktiviert* wird und die dafür das trägt, dem Wirkung verleiht, was sie trägt (gemäß der von Nicolai Hartmann dargelegten Dialektik des Tragens und Getragenwerdens).[11] Wie der Text dem Zustand des toten Buchstabens nur durch den Akt der Lektüre entrinnt, der eine erworbene Disposition und Fähigkeit zum Lesen und Entziffern des im Text enthaltenen Sinns voraussetzt, so wird die objektivierte, instituierte Geschichte nur dann geschichtliche Aktion, d.h. aktivierte, aktive Geschichte, wenn sie von Akteuren aufgenommen wird, die ihre eigene Geschichte dazu prädisponiert, sie auf sich zu nehmen, und die aufgrund ihrer früheren *Investitionen* bereit sind, sich für ihr Funktionieren zu *interessieren,* und befähigt, sie funktionieren zu lassen. Das Verhältnis zur sozialen Welt ist nicht, wie oft unterstellt, das einer mechanischen Kausalität zwischen dem »Milieu« und dem Bewusstsein, sondern eine Art ontologische Komplizenschaft: Da es dieselbe Geschichte ist, die den Habitus und das Habitat bewohnt, die Dispositionen und die Position, den König und seinen Hof, den Unternehmer und sein Unternehmen, den Bischof und seine Diözese, kommuniziert die Geschichte gewissermaßen mit sich selbst, reflektiert sich in sich, reflektiert sich selbst. Die Geschichte als »Subjekt« entdeckt sich selbst in der Geschichte als »Objekt«; sie erkennt sich wieder in den »anteprädikativen«, »passiven Synthesen«, den vor jeder strukturierenden Operation und jedem sprachlichen Ausdruck strukturierten Strukturen.

---

[10] E. Panofsky, Studien zur Ikonologie. Humanistische Themen in der Kunst der Renaissance, DuMont Buchverlag, Köln, 1980, S. 31.

[11] N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Berlin, de Gruyter, 1933, S. 172.

Das doxische Verhältnis zu der Welt, in die man hineingeboren wurde, diese Art ontologischer Bindung, die der praktische Sinn herstellt, ist ein Verhältnis von Zugehörigkeit und Besitz, in welches der von der Geschichte angeeignete Körper sich die von derselben Geschichte bewohnten Dinge auf unbedingte und unmittelbare Weise aneignet.[12]

Die ursprüngliche Beziehung zu der sozialen Welt, durch die und für die man geschaffen ist, ist ein *Besitz*verhältnis, das den Besitz des Besitzers durch seine Besitztümer impliziert. Wenn das Erbe sich den Erben angeeignet hat, wie Marx sagt, kann der Erbe sich das Erbe aneignen. Und diese Aneignung des Erben durch das Erbe, die Anpassung des Erben an das Erbe, die die Bedingung für die Aneignung des Erbes durch den Erben ist (und die weder etwas Mechanisches noch Schicksalhaftes hat), vollzieht sich durch den kombinierten Effekt der in die Lebensbedingungen des Erben eingeschriebenen Konditionierungen und der pädagogischen Aktion seiner Vorfahren, der angeeigneten Eigentümer. Der geerbte, dem Erbe angepasste Erbe braucht nicht zu *wollen,* d.h. zu überlegen, zu wählen und bewusst zu entscheiden, um das zu tun, was mit den Interessen des Erbes übereinstimmt, seiner Wahrung und Mehrung dienlich ist. Er mag genau genommen nicht einmal wissen, was er tut und was er sagt, und vermag gleichwohl nichts zu tun oder zu sagen, was nicht den Erfordernissen des Erbes entspricht. Ludwig XIV. war mit der Position, die er in dem Gravitätsfeld, dessen Sonne er war, einnahm, so gänzlich eins, dass der Versuch zu bestimmen, was von all den im Feld sich ereignenden Aktionen Resultat seines Willens war und was nicht, ebenso müßig wäre wie derjenige, bei einer musikalischen Aufführung den Anteil des Dirigenten und den der Musiker zu unterscheiden. Sein Wille zu herrschen

[12] Das, scheint mir, haben der späte Heidegger und Merleau-Ponty (speziell in *Das Sichtbare und das Unsichtbare)* in der Sprache der Ontologie auszudrücken versucht, wenn sie von einem »wilden«, »barbarischen« – ich würde einfach sagen, praktischen – Diesseits der intentionalen Beziehung auf den Gegenstand gesprochen haben.

ist selbst das Produkt des Feldes, das von diesem beherrscht wird und das alles zu seinen Gunsten wendet: »Die ineinander verstrickten Bevorrechteten hielten sich gewissermaßen wechselseitig in dieser Lage fest, mochten sie sie auch nur widerwillig ertragen. Der Druck der jeweils niedriger Rangierenden oder relativ geringer Bevorrechteten zwang die jeweils höher Bevorrechteten zur Aufrechterhaltung ihres Privilegs und umgekehrt: Der Druck von oben trieb die dadurch Belasteten zum Streben, sich von ihm zu entlasten, es jenen gleich zu tun, drängte m.a.W. auch sie in den Zirkel der Statuskonkurrenz. Wer das Vorrecht hatte, an der ersten ›entrée‹ teilzunehmen oder dem König das Hemd zu reichen, sah auf den herab und wollte dem nicht weichen, der nur das Vorrecht der dritten ›entrée‹ hatte; der Prinz wollte nicht dem Herzog, der Herzog nicht dem Marquis und sie alle zusammen als ›Noblesse‹ endlich wollten und konnten denen nicht weichen, die keinen Adel hatten und Steuern zahlen mußten. Die eine Haltung züchtete die andere, und so, durch Druck und Gegendruck, hielt sich das soziale Getriebe in der Schwebe, stabilisierte sich in einem bestimmten Balancezustand.«[13] So verbirgt sich hinter einem »Staat«, der zum Symbol des Absolutismus geworden ist und der dem Monarchen selbst (»der Staat bin ich«), der an dieser Vorstellung am unmittelbarsten *interessiert* ist, in höchstem Grad den Anschein eines Apparates bietet, in Wirklichkeit ein Feld von Kämpfen; und der Träger der »absoluten Gewalt« muss sich in diesem Kampffeld zumindest soweit selber engagieren, dass die Teilungen und die Spannungen, d.h. das Feld selbst, aufrechterhalten und die aus dem Spannungsgleichgewicht entstehende Energie mobilisiert werden. Dieses Prinzip der fortwährenden Bewegung, die das Feld durchzieht, hat seinen Sitz nicht in irgendeinem ersten unbewegten Beweger – hier dem Sonnenkönig –, sondern findet sich im Kampf selbst, der, von den konstitutiven

[13] N. Elias, Die höfische Gesellschaft, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1983, S. 134f.

Strukturen des Feldes produziert, dessen Strukturen, die Hierarchien, reproduziert. Es findet sich in den Aktionen und Reaktionen der Akteure, die bei Strafe, sich aus dem Spiel auszuschließen und ins Nichts zu fallen, keine andere Wahl haben als zu kämpfen, um ihre Position im Feld zu behaupten oder zu verbessern, d.h. ihr spezifisches, nur im Feld entstehendes Kapital zu erhalten oder zu akkumulieren. Wodurch sie dazu beitragen, auf allen anderen die oft als unerträglich erlebten Zwänge lasten zu lassen, die aus der Konkurrenz erwachsen.[14] Kurz, niemand vermag Gewinn aus dem Spiel zu ziehen, selbst die nicht, die es dominieren, ohne sich auf es einzulassen, ohne an ihm Gefallen zu finden. Das heißt, dass es kein Spiel gibt ohne den Glauben ans Spiel und ohne den Willen, die Intentionen, die Aspirationen, die die Akteure beseelen und die, vom Spiel hervorgebracht, von der Position der Akteure im Spiel abhängen, und genauer, von deren Verfügung über die objektivierten Titel des spezifischen Kapitals, die genau der König kontrolliert und manipuliert, indem er von dem Spielraum, den ihm das Spiel belässt, Gebrauch macht.[15] Wenn man, wie der Funktionalismus des Schlimmsten, die Herrschaftseffekte einem einzigen und zentralen Willen zuschreibt, dann verschließt man sich der Wahrnehmung des Ei-

[14] Die einzige uneingeschränkte Freiheit, die das Spiel lässt, ist die Freiheit, *aus dem Spiel auszusteigen,* in einem heroischen Verzicht, der, es sei denn, dass ein neues Spiel eröffnet wird, zur Ataraxia nur um den Preis dessen führt, was vom Standpunkt des Spiels und der *illusio* aus den sozialen Tod bedeutet.

[15] »Er [der König] hält sich nicht nur an die überlieferte Rangordnung. Die Etikette hat überall Spielräume, deren er sich nach seinem Gutdünken bedient, um auch im kleinen das Ansehen der Menschen am Hofe zu bestimmen. Er nutzt den Seelenaufbau, welcher dem hierarchisch-aristokratischen Gesellschaftsaufbau entspricht, er nutzt die Prestige- und Gunstkonkurrenz der höfischen Menschen, um durch die genaue Abstufung der Gunst, in der ein Mensch bei ihm steht, Rangordnung und Ansehen der Menschen innerhalb der Hofgesellschaft je nach seinem Herrschaftszweck zu variieren und damit zugleich die Spannungen innerhalb dieser Gesellschaft, also ihre Balance nach seinem Bedarf zu verschieben.« (N. Elias, a.a.O., S. 136f.)

genbeitrags, den die Akteure (die Beherrschten eingeschlossen), willentlich oder nicht und mit oder ohne ihr Wissen, zur Herrschaftsausübung leisten, und zwar durch die Beziehung, die zwischen ihren Dispositionen, gebunden an ihre sozialen Produktionsbedingungen, und den in ihre Positionen in jenen Kampffeldern eingeschriebenen Erwartungen und Interessen zustandekommt, die abgekürzt mit Wörtern wie Staat, Kirche oder Partei bezeichnet werden.[16] Die Unterwerfung unter transzendente, d.h. den individuellen Interessen übergeordnete und äußerliche Zwecke, Bedeutungen oder Interessen ist praktisch niemals die Folge eines gebieterischen Oktroys oder eines bewussten Unterwerfungsaktes. Denn die Zwecke, die bestenfalls im Nachhinein und von außen zu erkennen sind, werden im Feld, in der Praxis, praktisch nie als solche erfasst und gesetzt, und zwar von keinem der betroffenen Akteure, auch nicht von den zuallererst daran Interessierten, d.h. denjenigen, die das größte Interesse daran hätten, sie zu ihren bewussten Zwecken zu machen, den Herrschenden. Die Unterordnung der Gesamtheit von Praktiken unter ein und dieselbe objektive Intention, eine Art Orchestrierung ohne Dirigent, vollzieht sich nur vermittels der wie von außen und über die Köpfe der Akteure hinweg sich herstellenden Übereinstimmung zwischen dem, was sie sind, und dem, was sie tun, zwischen ihrer subjektiven »Berufung« (dem, wofür sie sich »geschaffen« fühlen) und ihrer objektiven »Mission« (dem, was von ihnen erwartet wird), zwischen dem, was die Geschichte aus ihnen gemacht hat, und dem, was die Geschichte von ihnen zu tun verlangt. Dies kann in dem Gefühl zum Ausdruck kommen, genau »am richtigen Platz« zu sein, genau das zu tun, was man zu tun hat, und es auf glückliche Weise – im objektiven wie im subjektiven Sinne – zu tun oder in der resi-

[16] Gewiss verdankt die Theorie der Apparate einen Teil ihres Erfolgs dem Umstand, dass sie eine abstrakte Denunzierung des Staates oder der Schule gestattet, die die Akteure reinwäscht, indem sie ihnen erlaubt, hinsichtlich ihrer Berufstätigkeit und ihrer politischen Einstellung ein Doppelleben zu führen.

gnierten Überzeugung, nichts anderes tun zu können, auch eine freilich weniger glückliche Weise, sich für das, was man tut, geschaffen zu fühlen.

Die objektivierte und institutionalisierte Geschichte wird aktivierte und wirkende Geschichte nur, wenn der Posten, aber auch das Werkzeug oder das Buch oder selbst die gesellschaftlich zugewiesene und anerkannte »Rolle« – »eine Petition unterzeichnen«, »an einer Kundgebung teilnehmen« – oder die historisch beglaubigte »Person« – der intellektuelle Abenteurer oder die hingebungsvolle Mutter, der integre Beamte oder der »Mann von Wort« – in der Art eines Kleidungsstückes oder eines Hauses jemanden findet, der ihn interessant findet und an ihm Interesse hat, der sich in ihm hinreichend wiederfindet und wiedererkennt, um ihn anzunehmen.[17] Aus diesem Grund bieten so viele Handlungen, und nicht nur die des mit seiner Funktion sich restlos identifizierenden Beamten,[18] sich als *Zeremonien* dar, in denen die *Akteure,* ohne darum *rollen*spielende Darsteller zu sein, in die Haut der sozialen Person schlüpfen, die selbst zu realisieren die anderen von ihnen und sie von sich selbst (das ist die Berufung) erwarten, und dies kraft der unmittelbaren und völligen *Koinzidenz* von Habitus und Habit, die den wahren Mönch ausmacht. Der Kaffeehauskellner spielt nicht Kellnersein, wie Sartre behauptet. Indem er seine Arbeitsjacke anzieht, die entsprechende Haltung einnimmt, die ganz dazu angetan ist, einer demokratisierten und bürokratisierten Form der ergebenen Würde des herrschaftlichen Dieners Ausdruck zu geben, und das Zeremoniell der Aufmerksamkeit und Beflissenheit vollzieht, was eine

[17] Man denkt an das, was Marx über die Revolutionäre von 1789 und ihre römischen Vorbilder gesagt hat und was er wohl gesagt hätte, wenn er 1968 und all die unmittelbar den Cinemathekfilmen entsprungenen Personen gesehen hätte.

[18] Der Beamte, der sich auf »Vorschrift ist Vorschrift« beruft, nimmt die von der Vorschrift erheischte Identifikation der »Person« mit der Vorschrift gegen denjenigen für sich in Anspruch, der an die »Person«, ihre »Gefühle«, ihr »Verständnis«, ihre »Nachsicht« etc. appelliert.

Strategie zum Überspielen einer Verspätung, eines Vergessens oder einer minderen Qualität eines Produkts sein mag, macht er sich nicht zum Ding (oder »An-sich«). Sein Körper, in den eine Geschichte eingeschrieben ist, passt sich seiner Funktion an, d.h. einer Geschichte, einer Tradition, die er nur in Körpern oder, besser, in jenen von einem bestimmten Habitus »bewohnten« Habits inkarniert gesehen hat, die man Kaffeehauskellner nennt. Was nicht bedeutet, dass er Kellner sein dadurch gelernt hätte, dass er sich Kellner zum Vorbild genommen und sie dann nachgeahmt hätte. Er identifiziert sich mit der Funktion des Kellners, wie sich das Kind mit seinem (sozialen) Vater identifiziert, und übernimmt, ohne es nötig zu haben, so »zu tun als ob«, eine bestimmte Art, beim Sprechen den Mund oder beim Gehen die Schultern zu bewegen, die ihm als konstitutiv für das soziale Sein des vollendeten Erwachsenen erscheint.[19] Man kann nicht einmal sagen, dass er sich für einen Kaffeehauskellner hält. Er ist viel zu sehr erfasst von seiner Funktion, die ihm (z.B. als Sohn eines kleinen Ladenbesitzers, der genug verdienen muss, um sich selbständig machen zu können) auf ganz natürliche (d.h. sozio-logische) Weise zugewiesen wurde, um auch nur die Vorstellung einer solchen Rollendistanz zu haben. Während nur ein Student (wie es heute in manchen »Avantgarde«-Restaurants der Fall ist) seine Stellung einzunehmen braucht, um sich bemüßigt zu fühlen, demonstrativ die Distanz zu einer Funktion zu wahren, die er darum betont als *Rolle* spielt, die der (gesellschaftlich geprägten) Vorstellung, die er von seinem sozialen Sein,

[19] Wie Carl Schorske im Fall von Freud (s. C. Schorske, Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle, Frankfurt/Main, S. Fischer, 1982) sehr schön zeigt, bilden die der Identifikation entgegenstehenden »psychologischen« und sozialen Hindernisse ein nicht entwirrbares Geflecht und müssten in jeder Untersuchung, die die Abweichungen von der im sozialen Erbe vorgezeichneten Laufbahn erklären will, gemeinsam berücksichtigt werden (das »Scheitern«, das unter einem anderen Gesichtspunkt sehr wohl ein Erfolg sein kann, wenn etwa ein Bankierssohn bildender Künstler wird).

d.h. seinem sozialen Schicksal, hat, nicht entspricht, für die er sich nicht geschaffen fühlt und in die er sich, wie der Sartresche Gast, nicht »einsperren« lassen will. Und als Beweis dafür, dass das Verhältnis des Intellektuellen zu seiner Stellung als Intellektueller keineswegs anderer Art ist, dass er zu seiner Position und dem, was sie als solche definiert, i.e. die Illusion der Distanz zu allen Positionen, keine größere Distanz hat als der Kaffeehauskellner zu seiner, reicht es aus, als ein *anthropologisches* Dokument,[20] die Analyse zu lesen, mit der Sartre seine berühmte Beschreibung des Kaffeehauskellners weiterführt und »universalisiert«: »Es nützt mir nichts, die Funktionen eines Kaffeehauskellners auszuüben, Kellner kann ich nur in einer gleichsam neutralisierten Weise sein, so wie der Schauspieler Hamlet ist, indem ich die *typischen Gesten* meines Standes mechanisch ausführe, und indem ich mich durch diese Gesten hindurch als der imaginäre Kaffeehauskellner beobachte, den ich als ›Analogon‹ benutze. Was ich zu realisieren trachte, ist ein An-sich-sein des Kaffeehauskellners, so als ob es nicht in meiner Macht stünde, meinen Standespflichten und -rechten ihren Wert und ihre Gewichtigkeit zu verleihen, als ob es nicht in meiner freien Wahl stünde, jeden Morgen um fünf Uhr aufzustehen oder im Bett zu bleiben, auf die Gefahr hin, mich dafür rauswerfen zu lassen. Als ob ich nicht gerade dadurch, daß ich diese Rolle im Dasein erhalte, sie nach allen Richtungen hin transzendierte, mich nicht als ein *Jenseits* meiner Stellung konstituierte. Indessen besteht kein Zweifel darüber, daß ich in gewissem Sinn Kaffeehauskellner bin – könnte ich mich andernfalls nicht ebensogut Diplomat oder Journalist nennen?«[21] Man müsste bei jedem

[20] Es ist ein wenig ungerecht, einen Text zum Analysegegenstand zu machen, der das Verdienst hat, eine ganz explizite Darstellung – daher sein Reiz – der verborgensten, ja geheimsten Dimensionen einer gelebten Erfahrung der sozialen Welt zu geben, deren partiale oder verkümmerte Äußerungen man jeden Tag beobachten kann.

[21] J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Hamburg, Rowohlt, 1976, S. 107f.

Wort dieses nachgerade wunderbaren Produkts des sozialen Unbewussten innehalten, das im Schutze des Doppelspieles (mit dem Ich), durch den Gebrauch des phänomenologischen *Ichs* als Vorbild autorisiert, das Bewusstsein eines Intellektuellen in die Praxis eines Kaffeehauskellners oder in das imaginäre *Analogon* dieser Praxis projiziert; und das damit eine Art soziale Schimäre, ein Monster mit dem Körper eines Kaffeehauskellners und dem Kopf eines Intellektuellen hervorbringt:[22] Muss man nicht die Freiheit haben, im Bett zu bleiben, ohne gleich entlassen zu werden, um festzustellen, dass derjenige, der um fünf Uhr aufsteht, um vor dem Eintreffen der Gäste den Raum auszukehren und die Kaffeemaschine anzustellen, sich (frei?) von seiner Freiheit befreit, im Bett zu bleiben, auch auf die Gefahr hin, entlassen zu werden? Man erkennt hier die Logik der narzisstischen Identifikation mit einem Phantasma wieder, dergemäß andere heutzutage einen ganz und gar in »den Kämpfen« engagierten Arbeiter produzieren oder im Gegenteil, durch einfache Umkehrung, wie in den Mythen, einen, der sich hoffnungslos darein ergeben hat, nur das zu sein, was er ist, in sein Arbeiterdasein in Form von bloßem »An-sich-sein«, bar der Freiheit, die anderen der Umstand verleiht, dass sie zu ihren Möglichkeiten Stellungen wie die des Diplomaten oder Journalisten zählen.[23]

---

[22] Man sieht, was man gewinnt, wenn man das persönlich-unpersönliche Ich, das der Projektion von Phantasmen soviel Raum bietet, durch ein gesellschaftlich definiertes Subjekt (die kaufmännischen Angestellten, die Führungskräfte in der Privatwirtschaft) ersetzt.

[23] Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, geht die Neigung, die »intellektuelle« Beziehung zur Situation des Arbeiters mit der des Arbeiters zu dieser Situation zu verwechseln, nicht notwendigerweise damit verloren, dass man kurzfristig als Beobachter oder als Akteur die Stellung des Arbeiters in den Produktionsverhältnissen einnimmt. (Die Ausnahme, die es zu einem bemerkenswerten Dokument macht, unter anderem was die Mythologisierung und Entmythologisierung der Arbeiterklasse betrifft, ist für mich das Buch von Nicolas Dubost, Flins sans fin, Paris, Maspero, 1979).

In allen Fällen mehr oder minder vollständiger *Koinzidenz* zwischen der »Berufung« und der »Bestimmung«, zwischen der zumeist auf implizite, stillschweigende, ja geheime Weise in die Position eingeschriebenen »Nachfrage« und dem in die Dispositionen eingelagerten »Angebot« wäre es also müßig, unterscheiden zu wollen, was an den Praktiken Effekt der Positionen ist und was Effekt der von den Akteuren in die Positionen eingebrachten Dispositionen. Die Dispositionen der Akteure bestimmen deren Wahrnehmung und Bewertung der Position, folglich die Art und Weise, wie sie diese einnehmen und damit die »Realität« der Position selbst. Diese Dialektik zeigt sich paradoxerweise nirgends so deutlich wie im Fall der in den Unsicherheitszonen des sozialen Raums angesiedelten Positionen und der wenig »professionalisierten«, d.h. hinsichtlich ihrer Zugangs- wie ihrer Ausübungsbedingungen noch unzureichend definierten Berufe. Diese eher zu schaffenden denn bereits geschaffenen Posten, dazu geschaffen, geschaffen zu werden, sind für diejenigen geschaffen, die dazu geschaffen sind und sich dazu geschaffen fühlen, ihre Posten zu schaffen, die sich für die fertigen Posten nicht geschaffen fühlen und die sich, in Ausdrücken der klassischen Alternativen, gegen das Fertige und für das Werdende, gegen das Geschlossene und für das Offene entscheiden.[24] Die Definition dieser

[24] Man hat immer eine spontane Geschichtsphilosophie und die Geschichtsphilosophie seiner eigenen Geschichte, d.h. der eigenen Position und Laufbahn im sozialen Raum. Diese Art »Grundintention«, die eine Selbstverortung in Bezug auf die großen aktuellen »theoretischen« oder »politischen« Alternativen (Determinismus/Freiheit, »Strukturalismus«/Spontaneismus, KP/Linksradikalismus usf.) erlaubt, und in der die Beziehung zur sozialen Welt unmittelbar zum Ausdruck kommt, liegt der sozialen Weltsicht, den politischen Stellungnahmen, aber auch den elementarsten und scheinbar unschuldigsten Entscheidungen der wissenschaftlichen Praxis zugrunde. (Die Wissenschaftlichkeit der Sozialwissenschaft beweist sich an ihrer Fähigkeit, diese Alternativen als wissenschaftlichen Gegenstand zu konstituieren und die sozialen Determinanten der hinsichtlich ihrer getroffenen Wahlen zu erfassen. Im Fall der Sozialwissenschaften rührt eine der Schwierigkeiten des Schreibens daher, dass es versuchen muss, im Vorhinein die Lesarten zu enttäuschen

unzulänglich bestimmten, abgegrenzten und abgesicherten Posten liegt paradoxerweise in der Freiheit, die sie ihren Inhabern lassen, sie zu definieren und abzugrenzen, indem sie, in aller Freiheit, ihre Grenzen, ihre Definition, die ganze für ihren Habitus konstitutive inkorporierte Notwendigkeit in sie einbringen. Diese Posten werden das sein, was ihre Inhaber sind oder zumindest diejenigen ihrer Inhaber, denen es in den »berufs«internen Auseinandersetzungen und den Konfrontationen mit den benachbarten und konkurrierenden Berufen gelingt, die für das, was sie sind, günstigste Definition des Berufs durchzusetzen. Was nicht alleine von ihnen und ihren Konkurrenten, d.h. von den internen Kräfteverhältnissen des Feldes, in dem sie stehen, abhängt, sondern auch von den Kräfteverhältnissen zwischen den Klassen: Diese entscheiden jenseits jeder bewussten »(Wieder-)Eingliederungs«-Strategie über den sozialen Erfolg der verschiedenen Güter oder Leistungen, die bei der Auseinandersetzung mit den unmittelbaren Konkurrenten produziert werden, und über die institutionelle Weihe, die den Produzenten gewährt wird. Und die Institutionalisierung der »spontanen« Teilungen erfolgt nach und nach, unbeschadet der (positiven oder negativen) *Sanktionen* aller Art, die die gesellschaftliche Ordnung den Unternehmen auferlegt (in Form von Subventionen, Aufträgen, Ernennungen, Titelvergaben usw.), und führt zu dem, was im Nachhinein als eine neue Arbeitsteilung der Herrschaft erscheinen wird, deren Muster freilich der bewussteste und einfallsreichste Technokrat nicht zu entwerfen vermocht hätte.[25] So ist die soziale Welt von Institutionen bevölkert, die

---

und zurückzuweisen, die auf die Analyse solche Raster anwenden wollen, die diese sich gerade zu objektivieren bemüht.)

[25] Aufgabe wäre (und wird sein), in dieser Logik all die in Frankreich während der letzten zwanzig Jahre in den Beziehungen zwischen den herrschenden und beherrschten Fraktionen der herrschenden Klasse eingetretenen Veränderungen zu analysieren. Das heißt die von verschiedenen Faktoren hervorgerufene fortschreitende Einschränkung der relativen Autonomie des intellektuellen Feldes, deren hervorstechend-

niemand erdacht noch gewollt hat, von denen die scheinbar »Verantwortlichen«, selbst im Nachhinein und von der retrospektiven Illusion begünstigt, nicht zu sagen wissen, wie »die Formel gefunden« wurde, und selbst verwundert sind, dass sie so existieren können, wie sie existieren und so gut angepasst an Zwecke, die ihre Gründer niemals explizit formu-

---

ster Indikator wohl das Auftreten eines *bürokratischen Mäzenatentums* und, in Korrelation dazu, das (zumindest zahlenmäßig) wachsende Gewicht der direkt, gelegentlich administrativ, von bürokratischer Nachfrage abhängigen Intellektuellen. Der Haupteffekt einer von spezialisierten Funktionären kontrollierten Forschungsfinanzierung könnte der sein, die Forscher an die Anerkennung einer Form *direkter* Abhängigkeit von dem Produktionsfeld selbst *äußerlichen* Autoritäten und Forderungen gewöhnt zu haben. Dieser Effekt konnte nur unter Mithilfe der Forscher selbst oder genauer, dank des Zusammenwirkens zwischen den Forschern (oder zumindest denjenigen unter ihnen, für die die heteronome Beziehung zu *gleich welcher* externen Macht von größtem Interesse war) und der Avantgarde der Wissenschaftstechnokratie erreicht werden, die aus ihrer (sozial begründeten) Opposition zu den herrschenden Sektoren der Bürokratie und deren technokratischem Diskurs die Inaugurierung eines »technokritischen Diskurses« (wie Jean-Claude Chamboredon sagt) förderten. Um darüber hinaus zu gelangen und mit den Geschichtsphilosophien zu brechen, die die geschichtlichen Prozesse in solcher Höhe (oder Tiefe) ansiedeln, dass die Akteure und ihre oft unmerklichen Laxheiten nicht mehr in Betracht kommen, müssten ineins die (etwa im Feld der großen Schulen und in der Reproduktion der Teilungen innerhalb der herrschenden Klasse eingetretenen) strukturellen Veränderungen und die unendliche Reihe sozialer Differenziale analysiert werden, die in ihrer unmerklichen Ansammlung einen völlig neuen Zustand des intellektuellen Feldes der politischen und ökonomischen Macht hervorgebracht haben. Man müsste all die nicht direkt spürbaren Übergänge analysieren, die in weniger als dreißig Jahren von einem Zustand des intellektuellen Feldes, wo es so unerlässlich war, Kommunist zu sein, dass man nicht Marxist sein musste, über einen Zustand, wo es so chic war, Marxist zu sein, dass man sogar Marx »lesen« konnte, zu einem Zustand führte, wo es das letzte *must* der Mode ist, von allem und vor allem vom Marxismus losgekommen zu sein. (Wie viele Lebensgeschichten in dieser Geschichte! Wie viel Notwendigkeit in diesen sukzessiven Freiheiten!)

liert haben.[26] Die Auswirkungen der Dialektik zwischen den in die Habitus eingeschriebenen Neigungen und den in der Definition des Postens implizierten Anforderungen sind freilich nicht geringer, wenn auch weniger offensichtlich, in den verregeltsten und starrsten Sektoren der Sozialstruktur wie den ältesten und am besten kodifizierten Berufen des öffentlichen Dienstes. So sind denn auch bestimmte besonders charakteristische Verhaltenszüge der kleinen Beamten, wie die Tendenz zum Formalismus, der Pünktlichkeitsfetischismus oder das rigide Verhältnis zur Vorschrift, keineswegs das mechanische Produkt der bürokratischen Organisation, sondern Ausdruck eines Systems von Dispositionen, in der Logik einer *deren Aktualisierung besonders günstigen Situation,* das auch außerhalb der bürokratischen Situation zum Ausdruck kommt und das für sich genommen hinreichen würde, die Angehörigen des Kleinbürgertums für die von der bürokratischen Ordnung verlangten und von der Ideologie des »öffentlichen Dienstes« verherrlichten Tugenden: Rechtschaffenheit, Genauigkeit, Rigorismus und Neigung zur moralischen Entrüstung, zu prädisponieren.[27] Durch die Veränderungen, die seit einigen Jahren in verschiedenen Bereichen des öffentlichen Dienstes, vornehmlich bei der Post, eingetreten sind, im Zusammenhang mit dem Auftreten neuer, den institutionellen Erwartungen weniger entsprechender Dispositionen bei den jungen unteren Beamten, den Opfern einer strukturellen Dequalifizierung,[28] hat diese Hypothese eine Art experimenteller Verifizierung erfahren. Man kann mithin die Funktions-

---

[26] Sehr gut zeigt das z.B. Jean Tavares in seiner Untersuchung der Entstehung und Funktionsweise des Katholischen Zentrums der französischen Intellektuellen: Le centre catholique des intellectuels français. Le dialogue comme négociation symbolique. Actes de la recherche en sciences sociales 38, 1981, S. 49-62.

[27] S. P. Bourdieu und J.C. Passeron, La réproduction, Eléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Editions de Minuit, 1970, S. 227.

[28] S. P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1982, S. 241-248

weise der bürokratischen Institutionen nur verstehen, wenn man den fiktiven Gegensatz zwischen einer »strukturalistischen« Sicht und einer »interaktionistischen« oder psychosoziologischen überwindet. Während die eine dazu tendiert, in den morphologischen und strukturellen Merkmalen die Grundlagen der »ehernen Gesetze« der Bürokratie zu suchen und dabei diese als Mechanismen zu begreifen, die ihre eigenen Zwecke zu setzen und den Akteuren aufzuzwingen vermögen, tendiert die andere dazu, die bürokratischen Praktiken für das Produkt der Strategien und Interaktionen der Akteure zu halten und dabei sowohl die sozialen Bedingungen der Produktion der Akteure (innerhalb wie außerhalb der Institution) als auch die institutionellen Ausübungsbedingungen ihrer Funktionen (wie Kontrolle der Rekrutierung, des Aufstiegs oder der Bezahlung) außer Acht zu lassen. Es ist wahr, dass die Besonderheit der bürokratischen Felder als relativ autonome Räume institutionalisierter Positionen auf der für diese (nach *Rang,* Ressort usf. definierten) Positionen konstitutiven Fähigkeit beruht, von ihren Inhabern alle der Definition des Postens entsprechenden Praktiken zu erhalten; dies erreichen sie durch den direkten und sichtbaren, darum gemeinhin auch mit der Vorstellung von Bürokratie verbundenen Effekt der Vorschriften, Direktiven, Runderlasse usf. und vor allem durch den Gesamtkomplex von Mechanismen der Berufung-Kooptation, der darauf abzielt, die Akteure an ihren Posten oder genauer, ihre Dispositionen an ihre Positionen anzupassen und dann für diese Praktiken und nur für diese die Anerkennung einer bestimmten Statusautorität zu erhalten. Gleichwohl ist es selbst in diesem Fall falsch, die Praktiken aus der immanenten Logik des Raumes der Positionen (wie sie zu einem gegebenen Zeitpunkt, d.h. am Ende einer bestimmten Geschichte, ihrer Zahl, ihrem juristischen Status usf. nach definiert sind) begreifen zu wollen. Wie es genauso falsch ist, sie aus den allein »psycho-soziologischen«, obendrein noch von ihren Produktionsbedingungen getrennten Dispositionen der Akteure verstehen zu wollen. In Wirklich-

keit hat man es auch hier nur mit einem besonderen Fall des mehr oder minder »gelungenen« Zusammentreffens von Positionen und Dispositionen, d.h. von objektivierter und inkorporierter Geschichte zu tun. Die Tendenz des bürokratischen Feldes, zur »totalen« Institution zu »degenerieren«, die die restlose und mechanische *(perinde ac cadaver)* Identifikation des »Funktionärs« mit der Funktion, des *Apparatschiks* mit dem Apparat fordert, ist nicht auf mechanische Weise mit den morphologischen Effekten verbunden, die Größe und Zahl auf die Strukturen (z.B. durch die der Kommunikation auferlegten Zwänge) und die Funktionen ausüben können. Vielmehr kann diese Tendenz sich nur in dem Maße realisieren, wie sie auf die bewusste Mitwirkung bestimmter Akteure oder die unbewusste Zuarbeit von deren Dispositionen trifft (ein Umstand, der der befreienden Kraft der Bewusstwerdung Raum lässt). Je weiter man sich von der normalen Funktionsweise der Felder als Kampffelder entfernt und sich wohl niemals erreichten Grenzzuständen nähert, in denen das Feld mit dem Aufhören aller Kämpfe und allen Widerstands gegen die Herrschaft erstarrt, sich auf eine »totale Institution« im Sinne von Goffman oder einen *Apparat* (diesmal im strikten Sinne) reduziert, der bedingungs- und konzessionslos alles zu fordern imstande ist und der in seinen Extremformen, Kaserne, Gefängnis oder Konzentrationslager, die Mittel hat, den »alten Menschen« symbolisch und praktisch zu vernichten, desto mehr tendiert die Institution dazu, Akteure zu weihen, die der Institution (der »Partei« oder der »Kirche« z.B.) alles geben und denen dieses *Opfer* um so leichter fällt, je geringer ihr Besitz an Kapital außerhalb der Institution ist und damit ihre *Freiheit* in Bezug auf diese und das Kapital, respektive die Gewinne in der von ihr angebotenen Form.[29] Der *Apparatschik,* der dem Apparat alles verdankt,

[29] S. Jeannine Verdès-Leroux, L'art de Parti; le parti communiste et ses peintres *(1947-1954)*, Actes de la recherche en sciences sociales 1979, 28, S. 33-55, und ihre Arbeit über die Beziehungen zwischen der kom-

ist der menschgewordene Apparat, und man kann ihm die größte Verantwortung übertragen, weil er nichts zur Förderung seiner eigenen Interessen tun kann, was nicht *eo ipso* zur Verteidigung der Interessen des Apparats beiträgt. Wie der Oblate[30] ist er prädisponiert, über die Institution mit der letzten Überzeugung gegen die häretischen Abweichungen derjenigen zu wachen, die auf der Basis eines außerhalb der Institution erworbenen Kapitals die Möglichkeit und die Neigung zur Distanzierung der internen Glaubensgewissheiten und Hierarchien haben.[31] Kurz, selbst in den am ehesten für eine mechanistische Beschreibung sich anbietenden Fällen deckt die Analyse als wahres Prinzip des Funktionierens der Institution und gerade auch dessen, was ihr die tragischen Züge einer infernalischen Maschine gibt, eine Art unbewusster Übereinstimmung von Positionen und Dispositionen auf.

---

munistischen Partei und »ihren« Intellektuellen: Au service du Parti: le parti communiste, les intellectuels et la culture, *1944-1956,* Paris, Fayard, 1983.

[30] Mitglied eines Laienordens, das diesem seine weltlichen Güter überantwortet und sich zur Einhaltung von dessen Regeln verpflichtet hat; Anm. d. Hrsg.

[31] Die Standpunkte der verschiedenen Parteien und ihre Entwicklung im Laufe der Zeit lassen sich um so vollständiger aus der internen Geschichte und dem Gesetz des Funktionärskörpers begreifen, das den Erfolg im Apparat der Konformität mit der Logik des Apparats unterzuordnen tendiert, je beträchtlicher, wie heute bei der kommunistischen Partei, der Anteil der passiven und einflusslosen, weil zur *fides implicita* und zur Delegation des Selbst verurteilten, oder der zwar aktiv, aber nur zeitweilig tätigen Mitglieder ist (s. P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1982, S. 654ff.). Diese »schweigende Mehrheit«, ineins nicht präsent und wirklich vorhanden, ist der Bürge eines »Ouvrierismus«, der, vor allem in seinem Gebrauch gegen intellektuelle Kritik, die ideale Waffe von Funktionären proletarischer oder kleinbürgerlicher Herkunft ist oder von Intellektuellen, die, einem fundamentalen Gesetz zufolge, desto eher geneigt sind, mit ersteren in einen Prozess gegenseitiger Legitimation zu treten, je unbedeutender ihr intellektuelles Kapital und damit größer der objektive wie subjektive Gewinn ist, den sie aus der Unterdrückung von mehr auf Autonomie bedachten Intellektuellen ziehen.

So werden noch die entfremdendsten, abstoßendsten, der *Zwangsarbeit* ähnlichsten Arbeitsbedingungen von einem Arbeiter angenommen und übernommen, der sie wahrnimmt, bewertet, sie für sich und sich in ihnen einrichtet und sich mit ihnen abfindet, nach Maßgabe seiner ganzen eigenen Geschichte, ja sogar seiner ganzen sozialen Herkunft. Wenn die Beschreibung der entfremdendsten Arbeitsbedingungen und der entfremdetsten Arbeiter so oft falsch klingt – und das vor allem dann, wenn es zu begreifen gilt, warum die Dinge sind und bleiben, wie sie sind –, so liegt das daran, dass die Logik der Sartreschen Schimäre, nach der sie verfahren, ihnen die Erkenntnis des stillschweigenden Einverständnisses verstellt, das sich zwischen den inhumansten Arbeitsbedingungen und den Menschen herstellt, die durch inhumane Existenzbedingungen darauf vorbereitet sind, sie zu akzeptieren. Durch die Primärerfahrung der sozialen Welt, die die jungen Arbeiter unter bestimmten Umständen prädisponieren kann, den Eintritt in die mit der Welt der Erwachsenen identifizierte Arbeitswelt akzeptabel, ja wünschenswert zu finden, werden Dispositionen eingeprägt, welche durch die Arbeitserfahrung selbst und die von ihr hervorgerufenen Dispositionsveränderungen (begreifbar in Analogie zu den von Goffman als konstitutiv für den Prozess der »Asylierung« beschriebenen) verstärkt werden. Man müsste sich hier den ganzen *Investitions- und Besetzungs*prozess vor Augen führen, der die Arbeiter dazu bringt, alle Anstrengungen zu unternehmen, sich ihre Arbeit und ihre Arbeitsbedingungen anzueignen und gerade dadurch zu ihrer eigenen Ausbeutung beizutragen, und der sie sich an ihr *Metier* (in allen Bedeutungen des Wortes) *binden,* an ihm hängen lässt. Dabei spielen die ihnen belassenen (oft winzigen und fast immer »funktionalen«) Freiheiten ebenso eine Rolle wie ganz gewiss die Konkurrenz, die aus den existierenden Unterschieden entsteht (in Bezug auf die Angelernten, die Arbeitsimmigranten, die Frauen usf.), welche für den als *Feld* funktionierenden Berufsraum konstitutiv sind. In der Tat sieht man, nimmt man die der Zwangsarbeit am nächsten

kommenden Grenzsituationen aus, dass die objektive Wahrheit der Lohnarbeit, d.h. die Ausbeutung, durch die Tatsache möglich gemacht wird, dass die subjektive Wahrheit der Arbeit nicht mit deren objektiver Wahrheit zusammenfällt. Bezeugt wird das von der Entrüstung, die eine Situation hervorruft, in der der Arbeiter von seiner Arbeit (und seinem Arbeitsmilieu) nicht mehr erwartet als die Bezahlung und die immer als beschädigt, pathologisch und unhaltbar, weil unmenschlich, erfahren wird.[32]

Der Gewaltstreich, der notwendig war, um die Lohnarbeit in ihrer objektiven Wahrheit als ausgebeutete Arbeit zu konstituieren, hat denjenigen, der ihn vollführte, vergessen lassen, dass diese Wahrheit gegen die subjektive Wahrheit der Arbeit, die der objektivierten Wahrheit nur *als Grenzwert* nahekommt, erzwungen werden musste. Auf diesen Grenzwert weist Marx selbst hin, wenn er feststellt, dass die Mobilität der Arbeitskraft, Voraussetzung der Angleichung zwischen den ungleichen Profitraten, ihrerseits voraussetzt: »*Gleichgültigkeit* des Arbeiters gegen den Inhalt seiner Arbeit. Möglichste Reduzierung der Arbeit in allen Produktionssphären auf *einfache Arbeit.* Wegfall aller *professionellen Vorurteile* bei den Arbeitern.«[33] Woran diese Sätze erinnern, ist, dass es eine (affektive/libidinöse) *Besetzung der Arbeit selbst, eine Investition* in die Arbeit gibt, die zur Folge hat, dass die Arbeit einen spezifischen Gewinn bringt, der nicht auf den monetären Profit reduzierbar ist: Dieses »Interesse« an der Arbeit, das einen Teil des »Interesses« am Arbeiten ausmacht und zum Teil Effekt der für die Teilnahme an einem Feld konstitutiven Illusion ist, trägt dazu bei, dem Arbeiter die Arbeit trotz der Ausbeutung akzeptabel, ja sie in mehr als einem Fall zu einer Form von Selbstausbeutung zu machen. Diese Besetzung der

[32] S. P. Bourdieu et al., Travail et travailleurs en Algérie, Paris-La Haye, Monton and Co., 1963; P. Bourdieu, Algérie 60, Paris, Editions de Minuit, 1977.

[33] K. Marx, Das Kapital, Bd. III, Berlin, 1961, S. 223.

Tätigkeit selbst, dank derer sie (beim Künstler oder beim Intellektuellen) als frei und nicht interessenbestimmt erlebt werden kann, nach Maßgabe einer verkürzten Definition des mit dem materiellen Gewinn, dem Entgelt gleichgesetzten Interesses, fußt auf einem unbewussten Gleichklang von Dispositionen und Position. Diese praktische Übereinstimmung,[34] Bedingung der Besetzung der vom Posten geforderten Tätigkeit, des Interesses (im Gegensatz zur Gleichgültigkeit) für sie, stellt sich dann ein, wenn beispielsweise Dispositionen wie diejenigen, die Marx »professionelle Vorurteile« nennt und die unter spezifischen Bedingungen (Berufsvererbung z.B.) erworben werden, ihre Aktualisierungsbedingungen in bestimmten Merkmalen der Arbeit selbst finden, in einem gewissen Spielraum in der Aufgabenorganisation etwa oder gewissen konkurrenzbedingten Besonderheiten (Prämien oder bescheidenen symbolischen Privilegien, wie sie alten Arbeitern in kleinen Familienunternehmen zugestanden werden).[35]

Die Unterschiede in den Dispositionen rufen gleich wie die Positionsunterschiede (an die sie häufig geknüpft sind) Wahrnehmungs- und Bewertungsunterschiede und dadurch ganz

---

[34] Dieses Korrespondenzverhältnis zwischen den Dispositionen und der Position hat natürlich nichts von einer »psychologischen«, bisweilen als »Lusterlebnis« (»den Faschismus lustvoll erfahren«) beschriebenen Unterwerfung, mit der den Beherrschten die »Verantwortung« für die erlittene Unterdrückung (»die Macht kommt von unten«) selbst zugeschrieben werden kann.

[35] Die Logik der Mobilisierung mit ihrer Tendenz, das, was vereint, auf Kosten dessen, was trennt, hervorzuheben, erklärt nicht ganz, warum die Arbeiterorganisationen dazu neigen, die mit der beruflichen Laufbahn verbundenen Unterschiede zu ignorieren. Die ganze Logik der *Politisierung* als Anstrengung zur »Entprivatisierung« der Erfahrung von Ausbeutung und wohl auch die Gewöhnung an eine *mechanistische* Denkweise haben zur Folge, dass selbst die scharfsinnigsten und genauesten Analysen der Arbeitsbedingungen (z.B. CFDT, *Les dégâts du progrès,* Paris, Seuil, 1977) dahin tendieren, den Arbeiter auf seinen Arbeitsposten zu reduzieren und all das außer Acht zu lassen, was er seiner Vergangenheit schuldet und was er außerhalb seiner beruflichen Existenz ist.

reale Teilungen hervor.[36] Infolgedessen wird die jüngste Entwicklung der Industriearbeit auf den von Marx aufgezeigten Grenzwert zu, d.h. das Verschwinden der »interessanten« Arbeit, der »Verantwortung« und der »Qualifikation« (und all der entsprechenden Hierarchien) von den verschiedenen Kategorien der Arbeiter sehr unterschiedlich wahrgenommen, bewertet und aufgenommen. Diejenigen, die schon lange zur Arbeiterklasse gehören und über eine Ausbildung und relative »Privilegien« verfügen, neigen dazu, das »Erreichte«, d.h. das Interesse an der Arbeit, die Qualifikation, freilich auch die Hierarchien und damit eine Form der bestehenden Ordnung zu verteidigen. Ganz anders sind diejenigen, die, da nicht im Besitz einer fachrelevanten Qualifikation, nichts zu verlieren haben und die einer populären Verkörperung jener populistischen Schimäre schon nahekommen, wie die jungen Leute mit einem längeren Schulaufenthalt als ihre Vorfahren, eher geneigt, die Kämpfe zu radikalisieren und das System als Ganzes in Frage zu stellen. Und wiederum anders zeigen diejenigen, die völlig mittellos sind, wie die Arbeiter in erster Generation, die Frauen und vor allem die Arbeitsimmigranten,[37] eine Toleranz gegenüber der Ausbeutung, die einer anderen Zeit anzugehören scheint.[38] Kurz, selbst unter den äußersten Zwangs-

---

[36] »Wie soll ein Wartungsarbeiter, dessen Arbeit selbständiges Denken verlangt, der seine Arbeit bisweilen gern tut, der kapitalistischen Arbeit dieselben Dinge vorwerfen können wie der seit zehn Jahren an sein Band gefesselte Arbeiter? Gleichwohl lehnt auch er sich auf.« (H. Dubost, a.a.O., S. 65)

[37] Auch sie noch in unterschiedlichen Graden, entsprechend ihrer geografischen und sozialen Herkunft und der Dauer ihres Aufenthalts (s. A. Sayad, Les trois »âges« de l'immigration algérienne en France, Actes de la recherche en sciences sociales, 1977, 15, S. 59-79).

[38] Die augenscheinlichen Unterschiede zwischen den Gewerkschaften verdecken oft die Teilungen, mit denen es die verschiedenen Gewerkschaften zu tun haben und die ihre Führer nach Maßgabe ihrer eigenen Geschichte und vor allem der Tradition ihrer Organisation unterschiedlich wahrnehmen und behandeln. (Die Wahrnehmung und die Bewertung der verschiedenen Fraktionen der Arbeiterklasse – insbesondere des Proletariats und des Subproletariats – und ihres möglichen Beitrags

bedingungen, die dem Anschein nach einer mechanistischen Beschreibung am meisten entgegenkommen, die den Arbeiter auf seinen Arbeitsplatz reduziert, die ihn unmittelbar aus seinem Arbeitsplatz deduziert, ist die Tätigkeit tatsächlich das In-Beziehung-Setzen zweier Geschichten und die Gegenwart das Zusammentreffen zweier Vergangenheiten.[39]

Wesen ist was gewesen ist.[40] Es ist wahr, dass das gesellschaftliche Sein das ist, was gewesen ist, aber auch, dass das, was einmal gewesen ist, für immer nicht nur in die Geschichte, was sich von selbst versteht, sondern in das gesellschaftliche Sein, in die Dinge und auch die Körper eingeschrieben ist. Die Vorstellung einer offenen Zukunft, mit unbegrenzten Mög-

---

zur revolutionären Aktion hängen ohne Zweifel unmittelbar von der sozialen Position und Laufbahn derer, die als Intellektuelle oder Aktivisten zu diesen Problemen Stellung nehmen müssen, ab und von ihrer Affinität zur »etablierten« Arbeiterklasse und deren Forderungen oder zur »instabilen« Arbeiterklasse und deren Revolten. Dementsprechend sagen die Debatten über die »Verbürgerlichung« der Arbeiterklasse und ähnliche Fragen der Geschichtsphilosophie mehr über die, die sie führen, als über den augenscheinlichen Gegenstand ihres Diskurses aus (s. hierzu P. Bourdieu, Le paradoxe du sociologue, *Sociologie et sociétés,* XI, 1, April 1979, S. 85-94).

[39] Ebenso gut ließe sich die Beziehung zwischen den Arbeitern und den gewerkschaftlichen Organisationen nach dieser Logik beschreiben: Auch hier ist die Gegenwart das Zusammentreffen von zwei Vergangenheiten, die ihrerseits zu einem Teil das Produkt ihrer ehemaligen Wechselwirkung sind. (Wenn man z.B. das Bewusstsein, das die Arbeiter einer bestimmten Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt von der Klassenteilung oder die Vorstellung, die sie von ihrer Arbeit, ihren Rechten haben – was etwa Arbeitsunfälle, Entlassung usf. angeht –, empirisch misst, registriert man daher stets den Effekt des Handelns der Gewerkschaften oder Parteien in der Vergangenheit. So dass man sich fragen kann, ob eine andere Geschichte andere Vorstellungen hervorgebracht hätte, und – in einem Bereich, wo die Vorstellung in hohem Maße dazu beiträgt, die Wirklichkeit zu schaffen – eine andere Wirklichkeit). Anders gesagt, die Vorstellung, die sie von ihrer Position haben, hängt von der Beziehung zwischen ihren Dispositionen und den von den verschiedenen Organisationen (mit ihren Einteilungen z.B.) angebotenen unterschiedlichen Traditionen ab.

[40] Im Original deutsch; Anm. d. Übers.

lichkeiten, hat verdeckt, dass jede neue Wahl (und seien es auch die nicht getroffenen des laisser-faire) das Universum der Möglichkeiten weiter einschränkt oder genauer, das Gewicht der in den Dingen und den Körpern *instituierten* Notwendigkeit anwachsen lässt, mit der eine Politik rechnen muss, die auf andere Möglichkeiten und insbesondere auf die sukzessive ausgeschlossenen gerichtet ist. Der Prozess der Instituierung, der Etablierung, d.h. die Objektivation und Inkorporation als Akkumulation in den Dingen und den Körpern eines ganzen Ensembles von historischen Errungenschaften, die den Stempel ihrer Produktionsbedingungen tragen und die Tendenz haben, die Bedingungen ihrer eigenen Reproduktion zu erzeugen (schon durch den Effekt der Bedürfnisweckung, den ein Gut allein durch seine Existenz ausübt), negiert in einem fort alternative Möglichkeiten. In dem Maße, wie die Geschichte voranschreitet, werden diese Möglichkeiten unwahrscheinlicher, ihre Verwirklichung schwieriger, weil ihr Übergang ins Dasein die Vernichtung, Neutralisierung oder Rückverwandlung eines mehr oder minder großen Teils des geschichtlichen Erbes, das auch Kapital ist, zur Voraussetzung hätte. Selbst diese Möglichkeiten überhaupt zu erkennen, wird schwieriger, aus dem Grund, weil die Denk- und Wahrnehmungsschemata stets das Produkt zu Dingen gewordener früherer Entscheidungen sind.[41] Jede Aktion, die darauf abzielt, dem Wahrscheinlichen, d.h. der in die bestehende Ordnung objektiv eingeschriebenen Zukunft, das Mögliche entgegenzusetzen, muss mit dem Gewicht der verdinglichten und inkorporierten Geschichte rechnen, die wie in einem *Alterungsprozess* dazu tendiert, das Mögliche auf das Wahrscheinliche zu reduzieren.

---

[41] So haben die mit den Studentenrevolten aufkommenden Kampfformen mit der ihnen eigenen verstärkten Betonung von Formen des symbolischen Ausdrucks im Nachhinein die Schranken, ja Zensuren sichtbar gemacht, die die Arbeiterbewegung, in gewisser Weise Gefangene ihres Vertrauens auf erprobte Kampfformen, ihren Aktionen selbst auferlegt hat

Gewiss muss man gegen alle Formen des technologischen Determinismus immer wieder daran erinnern, dass die von der relativ autonomen Logik der wissenschaftlichen Entwicklung eröffneten Möglichkeiten nur zu gesellschaftlichem Dasein, in Gestalt der Technik, gelangen – und gegebenenfalls zum Motor des ökonomischen und sozialen Wandels werden –, sofern ihre ökonomischen und sozialen Effekte den Interessen der wirtschaftlichen Machthaber konform erscheinen, d.h. geeignet, dazu beizutragen, das Kapital in den Grenzen der gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen der für die Gewinnabschöpfung notwendigen Herrschaft maximal zu verwerten.[42] Dessen ungeachtet tendiert das technologische Erbe als Ergebnis einer langen Reihe gesellschaftlicher Entscheidungen, die sich in Form eines ganzen Ensembles technischer Notwendigkeiten präsentiert, dazu, wirklich zum *sozialen Schicksal* zu werden, das nicht nur bestimmte, sich noch im Zustand von Möglichkeiten befindende Möglichkeiten ausschließt, sondern die reale Möglichkeit, eine ganze

[42] Man muss sich auch hier wieder davor hüten, diesen Prozess in einer schlicht teleologischen Logik aufzufassen, wie eine bestimmte naive und auf falsche Weise radikale Kritik an der Wissenschaft es tut. Die Wissenschaft würde ja der Industrie (und gelegentlich selbst der Rüstungsindustrie) nicht so wertvolle Dienste leisten, wenn die Forscher (und zumal diejenigen unter ihnen, die ihre besondere Kompetenz, d.h. ihr großes spezifisches Kapital, auf größte Distanz gegenüber Anforderungen von außen halten lässt) ihre Arbeit unmittelbar an den Zielen orientieren würden, denen deren Resultate am Ende dienen mögen. (Und genauso muss man sich davor hüten, die Fähigkeit der industriellen Führungskräfte zu rationaler Kalkulation der ökonomischen und vor allem der sozialen Effekte der übernommenen Erfindungen zu überschätzen, wie die kryptokratische Sicht es tut.) Die Forscher kennen und anerkennen keine anderen Zwecke als die der Konkurrenz innerhalb des relativ autonomen Feldes der Forschung entstammenden *Interessen* (die als interesselos erlebt werden und, zumeist jedenfalls, Desinteresse hinsichtlich möglicher technischer Anwendung implizieren). Deshalb können sie auch guten Gewissens die Verwertung ihrer Entdeckungen, die ein *ungewolltes Aufeinandertreffen* von bestimmten Produkten des Wissenschaftsfeldes und der industriellen Nachfrage möglich macht, als *unerhörten Missbrauch* anprangern.

Reihe bereits verwirklichter Möglichkeiten auszuschließen. Man braucht nur an die Atomkraftwerke zu denken, die, einmal erbaut, die Tendenz haben, sich zu behaupten, und zwar nicht nur durch ihre technische Funktion, sondern auch durch die Unterstützung, die sie bei all denen finden, deren Interessen mit ihnen und selbst ihren Produkten verflochten sind. Man kann auch an eine politische Entscheidung denken, die sich in den sechziger Jahren abzeichnete, anstelle des sozialen Wohnungsbaus den Erwerb von Wohneigentum zu fördern, zum größten Nutzen der Banken und insbesondere der Erfinder des »persönlichen Kredits« und unter anderem mit dem Effekt, eine Fraktion von Angehörigen der herrschenden Klasse und der Mittelklassen an die politische Ordnung zu binden, die ihnen zur Sicherung ihres Kapitals bestens geeignet erscheint. So nimmt mit jedem Tag, den eine Macht andauert, der Anteil des Irreversiblen zu, mit dem diejenigen rechnen müssen, die sie umstürzen wollen.

Deutlich zeigt sich das in nachrevolutionären Situationen, in denen die verdinglichte und inkorporierte Geschichte den reformistischen oder revolutionären Dispositionen und Strategien, größtenteils selbst durch die Geschichte bestimmt, die sie bekämpfen wollen, ihren heimlichen, hinterhältigen Widerstand entgegensetzt. Über partiale oder genauer, *einseitige* Revolutionen obsiegt die instituierte Geschichte zwangsläufig. Die radikalsten Änderungen in den Aneignungsbedingungen der Produktionsmittel belassen der inkorporierten Geschichte die Möglichkeit, die objektivierten (ökonomischen und sozialen) Strukturen unmerklich wieder einzuführen. Man weiß aber auch, was umgekehrt aus einer Politik wird, die von einer bloßen *Umwandlung* der Dispositionen eine Umwälzung der Strukturen erwartet.[43] Die revolutionären und nachrevo-

[43] Wenn es wahr ist, dass die Geschichte das abbauen kann, was die Geschichte aufgebaut hat, dann sieht es ganz danach aus, als ob es der Zeit bedürfe, das zu beseitigen, was die Zeit bewirkt hat; als ob die künstlichen Beschleunigungen der Geschichte, die der politische Wille im günstigsten Fall zum Effekt haben kann, indem er die mit seinen Zielen

lutionären Situationen liefern unzählige Beispiele pathetischer oder grotesker Diskrepanzen zwischen der objektivierten und der inkorporierten Geschichte, zwischen für andere (Aufgaben-)Stellungen geschaffenen Habitus und für andere Habitus geschaffenen (Aufgaben-)Stellungen, Diskrepanzen, die sich auf niedrigerer Stufenleiter in jeder sozialen Ordnung und ganz speziell in den Unsicherheitszonen der Sozialstruktur beobachten lassen. In all diesen Fällen ist die Aktion eine Art Kampf zwischen der objektivierten und der inkorporierten Geschichte, ein bisweilen lebenslanger Kampf, um den Posten oder sich selbst zu verändern, um sich den Posten anzueignen oder von ihm angeeignet zu werden (und sei es in eben der Anstrengung, sich ihn anzueignen, indem man ihn verändert). Die Geschichte geht in diesem unauffälligen Kampf vonstatten, in dem die Posten, mehr oder minder vollständig, ihre Inhaber formen, die sie sich anzueignen bemüht sind, und in dem die Akteure die Posten mehr oder minder vollständig verändern, indem sie sie auf ihr eigenes Maß zurückschneiden. Die Geschichte geht in all diesen Situationen vonstatten, in denen die Beziehung zwischen den Akteuren und ihren Posten auf einem Missverständnis beruht. Wie im Fall der Verantwortlichen für die selbstverwalteten Landwirtschaftsbetriebe, der Minister, der Angestellten, die am Tag nach der Befreiung Algeriens den Posten des Kolonisten, des Direktors, des Polizeikommissars übernahmen und in deren Haut schlüpften und damit, obzwar in einem Akt der Wiederaneignung, eine fremde Geschichte von sich Besitz ergreifen ließen.[44] Oder wie im Fall der CGT-

---

übereinstimmenden immanenten Tendenzen verstärkt und die zuwiderlaufenden mit Gewalt neutralisiert, in den Spuren ihre Kehrseite hätten, die sie in den ökonomischen und sozialen Strukturen (totalitäre Bürokratisierung) und den Gehirnen hinterlassen und die, wie man am Fall der UdSSR sieht, um so dauerhafter (und von den selbsterklärten Zielen her unheilvoller) sind, je größer die angewandte Gewalt gewesen ist (s. hierzu M. Lewin, L'Etat et les classes sociales en URSS, 1929-1933, Actes de la recherche en sciences sociales, 1979, 1, S. 2-31).

[44] Das explizite Aufzwingen einer fremden Geschichte – »unsere Vorfahren, die Gallier« – ist nur der extreme und darum karikaturhafte

Funktionäre, die sich, wie Pierre Cam schön zeigt, aufgrund ihrer Klassendispositionen im »Arbeitsgericht« vollkommen wiedererkennen, einer dieser zahlreichen Institutionen, die im 19. Jahrhundert auf Betreiben der »aufgeklärten« Fraktionen der herrschenden Klasse in der Hoffnung gegründet wurden, Unternehmer und Arbeiter zu »versöhnen«. Die typisch paternalistische Gerichtsbarkeit dieses »Familiengerichts« mit dem ausdrücklichen Auftrag, eine »väterliche« Autorität auszuüben und Differenzen durch Beratung und Schlichtung beizulegen, in der Art eines Familienrates und den Konflikt »entgesellschaftlichend«, trifft bei den Arbeitern die Erwartung einer klaren und raschen Rechtsprechung und bei ihren gewerkschaftlichen Repräsentanten »die Sorge um ein ehrbares Bild der Arbeiterklasse«.[45] So macht sich die verdinglichte Geschichte das fälschliche Einvernehmen, das sie mit der inkorporierten Geschichte vereint, zunutze, um sich den Träger dieser Geschichte anzueignen, wie wenn die Führer von Prag oder Sofia den bürgerlichen Prunk in einer kleinbürgerlichen Version wiederaufleben lassen. Diese Listen der historischen Vernunft[46] haben ihren Ursprung im *Allodoxiaeffekt,* der aus

---

Grenzfall sehr viel schleichenderer Formen des Aufzwingens einer anderen Geschichte, durch die Sprache, die Kultur, aber auch durch Objekte, Institutionen und Moden (in dieser Logik müsste man die verborgenen Wege des amerikanischen Imperialismus erforschen).

[45] P. Cam, Sociologie des Conseils de prud'hommes, Paris, École des hautes études en sciences sociales, Thèse de troisième cycle, 1980; ders., Les Prud'hommes: juges ou arbitres. Les fonctions sociales de la justice du travail, Paris, Presses Fond. nat. scienc. pol., 1981.

[46] Hinzuzufügen wären all die, die den strukturellen Homologien zwischen den verschiedenen Feldern entspringen, und insbesondere all die Äquivokationen (Ambiguitäten), die die Homologie der Stellung zwischen den Beherrscht-Herrschenden (im Feld der herrschenden Klasse) und den Beherrschten schlechthin (im Feld der Klassen insgesamt) begünstigt. Eine besonders exemplarische Form der Verständigung im Missverständnis, ermöglicht durch homologe Stellung in unterschiedlicher Lage, ist die zwischen Individuen, die, obgleich verschiedenen Klassen angehörend und damit fundamental sich unterscheidend, das gemein haben, in ihren jeweiligen Klassen nicht zu Hause, nicht bei sich

dem willkürlichen und undurchschauten Zusammentreffen voneinander unabhängiger geschichtlicher Abläufe resultiert. Geschichte ist, wie man sieht, auch eine Wissenschaft vom Unbewussten. Indem die historische Forschung all das an den Tag bringt, was die *Doxa,* das unmittelbare Einverständnis mit der eigenen Geschichte, ebenso gut verbirgt wie die *Allodoxia,* die auf der unerkannten Beziehung zwischen zwei Geschichten beruhende fälschliche Anerkennung, die zum Sichwiedererkennen in einer fremden Geschichte, der einer anderen Nation oder Klasse, führt, liefert sie die Mittel für eine wirkliche Bewusstwerdung oder besser, eine wirkliche *Herrschaft über sich selbst.* Wir gehen unablässig einem Sinn in die Falle, der außerhalb unserer, ohne uns selbst, nur in dem unkontrollierten Einvernehmen entsteht, das uns, ein historisches Ding, mit der zum Ding gewordenen Geschichte vereint. Indem sie all das objektiviert, was es in den gewöhnlichsten wie den wissenschaftlichsten Gedanken an sozial Unbegriffenem, d.h. vergessener Geschichte, überlebten Problematiken, Parolen, Gemeinplätzen, gibt, bietet die wissenschaftliche Polemik, mit all dem gerüstet, was die Wissenschaft im fortgesetzten Kampf gegen sich selbst, durch den sie über sich hinauswächst, produziert, demjenigen, der sie ausübt und sich ihr unterzieht, die Chance zu wissen, was er sagt und was er tut, wahrhaft das Subjekt seiner Worte und seiner Taten zu werden, all das zu beseitigen, was es in den sozialen Dingen und im Denken des Sozialen an Notwendigkeit gibt. Die Freiheit besteht nicht darin, diese Notwendigkeit *magisch* zu verleugnen, sondern darin, sie zu erkennen, was keineswegs dazu verpflichtet und berechtigt, sie anzuerkennen. Die wissenschaftliche Erkenntnis der Notwendigkeit schließt die Möglichkeit einer Aktion ein, die darauf abzielt, sie zu neutralisieren, und mithin eine *mögliche* Freiheit, während das Nichterkennen der Notwendigkeit deren Anerkennung in uneingeschränkter Form im-

---

zu sein, was sie prädisponiert, klassenübergreifende Diskurse (wie die religiösen) zu führen.

pliziert: Solange das Gesetz unerkannt ist, erscheint das Resultat des *laisser-faire,* des Komplizen des Wahrscheinlichen, als Schicksal, sobald es erkannt ist, als Gewalt.

Die Soziologie hört nur in dem Maße gänzlich auf, das zu sein, was oft aus ihr gemacht wird, eine Wissenschaft, der es darum zu tun ist, die »Hinterzimmergedanken«, wie Montaigne sagt, zu enthüllen, ein argwöhnischer und boshafter Blick, der ernüchtert, und der den Schwindel auffliegen lässt, aber auch die Illusionen zerstört, eine Parteinahme für die »Reduktion« im Gewand der Tugend kompromisslosen Denkens, wie sie imstande ist, sich selbst ohne Einschränkung der Befragung zu unterziehen, der sie jede Praxis unterzieht. Man kann die Wahrheit des Interesses nur hervorbringen, wenn man die Frage nach dem Interesse an der Wahrheit zu stellen akzeptiert, wenn man bereit ist, die Wissenschaft und die wissenschaftliche Respektabilität dadurch zu riskieren, dass man aus der Wissenschaft das Instrument ihrer eigenen Infragestellung macht. In der Hoffnung, so über die negative und entmystifizierende Freiheit, die die Wissenschaft gewährt, zur Freiheit zu gelangen.

Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld

Indem ich die Erkenntnisse, die ich im Laufe der Jahre durch Anwendung derselben – durch den Begriff des Feldes bestimmten – Denkweise auf unterschiedliche Bereiche gewinnen konnte, hier in einer mehr synthetischen und systematischen Form darstelle, hoffe ich, die offene Vielgestaltigkeit der laufenden Forschung und die verstärkte Kohärenz, die der Rückblick ermöglicht, miteinander zu verbinden. Anders als die theoretische Theorie, ein prophetischer oder programmatischer Diskurs, der sich selbst Zweck ist und der aus der Konfrontation mit anderen Theorien erwächst und von ihr lebt, stellt sich die wissenschaftliche Theorie als ein Wahrnehmungs- und Aktionsprogramm dar, das sich nur aus der empirischen Arbeit, in der es realisiert wird, erschließt. Als vorläufige Konstruktion, die für und durch die empirische Arbeit Gestalt annimmt, gewinnt sie weniger durch die theoretische Auseinandersetzung als durch die Konfrontation mit neuen Gegenständen.

Wirklich für die Wissenschaft Partei zu ergreifen, bedeutet demnach, die – ziemlich asketische – Wahl zu treffen, mehr Zeit und Anstrengung darauf zu verwenden, die theoretischen Erkenntnisse durch ihr Einbringen in neue Forschungsarbeiten produktiv umzusetzen, als darauf, sie gleichsam für den Verkauf aufzumachen, durch Verpackung in einen Metadiskurs, der weniger zur Überprüfung der Gedanken bestimmt ist als dazu, ihn bei all den Gelegenheiten zirkulieren zu lassen, die das Zeitalter des Jets und der Kolloquien dem Narzissmus des Forschers gibt, und dabei seine Bedeutung und seinen Wert herauszustellen oder die Vorteile, die er bietet, unmittelbar einsichtig zu machen. Sich so zu entscheiden, heißt freilich auch, das Risiko einzugehen, das Bild eines provinzi-

ellen oder sektiererischen Isolationismus zu bieten, vor allem, wenn das kollektive Ingangsetzen desselben *modus operandi*, obwohl in den fortgeschrittenen Wissenschaften eine ganz banale Angelegenheit, diesen Eindruck eines totalitären Monismus nur noch verstärkt.[1]

Die Theorie als einen *modus operandi* zu behandeln, der die wissenschaftliche Praxis praktisch anleitet und organisiert, heißt offensichtlich, mit der ein wenig fetischistischen Willfährigkeit zu brechen, mit der ihr die »Theoretiker« gemeinhin begegnen. So erschien es mir nie als unerlässlich, die Genea-

[1] Einige der Arbeiten, deren Ergebnisse in »Les règles de l'art« vorgestellt werden, sind bereits Gegenstand von Publikationen gewesen und haben über einen Zeitraum von zwanzig Jahren als Grundlage von Untersuchungen gedient, auf welche ich mich in diesen auf eine Synthese der Erkenntnisse zielenden Texten stützen werde. Die theoretischen und methodologischen Prinzipien, die für diese Arbeiten richtungsgebend waren, sind ursprünglich im Rahmen eines an der *École normale supérieure* veranstalteten Seminars entwickelt worden. Wiewohl es nur einen begrenzten Kreis von Teilnehmern hatte (Jean-Claude Chamboredon, Christophe Charle und Rémi Ponton insbesondere), war dieses Seminar anfänglich als ein breit angelegtes Kollektivunternehmen konzipiert gewesen, das das gesamte Spektrum der literarischen und künstlerischen Produktion Frankreichs im 19. Jahrhundert abdecken sollte. (Wobei den Untersuchungen eine eigens zu diesem Zweck erstellte gemeinsame Kartei als Ausgangsbasis dienen sollte.) Die Methode wird nur in den Ergebnissen, die mit ihr erzielt werden, ersichtlich; und insofern sie anspruchsvoll ist, erfordert ihre Anwendung neben viel Intelligenz und Einfallsreichtum auch einen großen Arbeitsaufwand. Es ist folglich schwierig, theoretische Prinzipen und Konzepte in gesonderter Form herauszustellen, die im Rahmen von Seminaren oder Arbeitsgruppen in Form einer Fülle von Vorschlägen, Anregungen, Ratschlägen oder Korrekturen praktisch funktioniert haben, ohne Gefahr zu laufen, ungerecht gegen all diejenigen zu sein, die diese Prinzipien und Konzepte angewandt und damit häufig zu deren Vervollkommnung beigetragen haben. Und das um so mehr, als die Übernahme eines Ensembles von *Denkwerkzeugen* im Land der Meisterdenker nur als ein Beweis für die blinde Unterwerfung unter einen totalitären Boss oder die Selbstübergabe an einen charismatischen Führer gelten kann. Eine kollektive Vorstellung von intellektueller Arbeit, die wohl einer der Hauptgründe für das totale oder teilweise Scheitern von kollektiven Unternehmungen ist.

logie der Begriffe nachzuzeichnen, die, da sie ja nicht aus einer theoretischen Parthenogenese hervorgegangen sind, nicht viel gewinnen, wenn sie zu ihren früheren Verwendungsweisen in Beziehung gesetzt werden, und deren Funktion es in erster Linie ist, eine theoretische Haltung, das Prinzip methodologischer Entscheidungen, negativer wie positiver, im Forschungsprozedere in stenographischer Form zu bezeichnen. So bringt etwa der Begriff des Habitus in erster Linie das Verwerfen einer ganzen Reihe von Alternativen zum Ausdruck, in die die Sozialwissenschaft (und allgemeiner die gesamte anthropologische Theorie) sich eingeschlossen hat: die von Bewusstsein (oder Subjekt) und Unbewusstem, von Finalismus und Mechanizismus usf.

Eingeführt habe ich diesen Begriff seinerzeit aus Anlass der Veröffentlichung zweier Artikel von Panofsky auf französisch, die bis dahin nie zusammengebracht worden waren: der eine über gotische Architektur, in dem das Wort *Habitus* als »indigener« Begriff verwendet wurde, um den Einfluss des scholastischen Denkens auf dem Gebiet der Architektur zu erklären, der andere über den Abt Suger, wo man ihn auch anwenden konnte.[2] Der Begriff gestattete es mir damals, mit dem strukturalistischen Paradigma zu brechen, ohne in die alte Philosophie des Subjekts oder des Bewusstseins, die der klassischen Ökonomie und ihres *homo oeconomicus,* zurückzufallen, die heute unter dem Namen des methodologischen Individualismus wiederkehrt. Mit der Wiederaufnahme des alten aristotelischen Begriffs der *Hexis,* von der Scholastik in *Habitus* übersetzt, wollte ich dem Strukturalismus und seiner befremdlichen Philosophie des Handelns entgegnen, die implizit in Lévi-Strauss' Begriff des Unbewussten und in aller Klarheit bei den Althusserianern mit ihrem auf die Rolle

[2] S. E. Panofsky, Abbot Suger on the Abbey Church of Saint-Denis and its Art Treasures, Princeton University Press 1946; Gothic Architecture Scholasticism, Latrobe (Pennsylvania), The Arch Abbey Press, 1951.

eines Trägers[3] der Struktur reduzierten Akteur zum Ausdruck kommt. Dabei löste ich Panofsky aus der neukantianischen Philosophie der »symbolischen Formen«, der er verhaftet geblieben war, heraus (auch wenn das hieß, sich den in seinem Werk einmaligen Gebrauch des Habitusbegriffs etwas forciert zunutze zu machen). In diesem Punkt Chomsky nah, der zur selben Zeit und gegen nahezu den gleichen Gegner den Begriff der *generative grammar* entwickelte, wollte ich die »schöpferischen«, aktiven, inventiven Eigenschaften des Habitus (was das Wort *habitude*: Gewohnheit nicht zum Ausdruck bringt) und des Akteurs herausstellen. Dabei wollte ich freilich darauf hinweisen, dass dieses generative Vermögen nicht das eines universellen Geistes, der menschlichen Natur oder Vernunft überhaupt ist, wie bei Chomsky – der Habitus ist, das Wort sagt es, etwas Erworbenes, auch ein Haben, ein Kapital – oder das eines transzendentalen Subjekts, wie in der idealistischen Tradition – der Habitus, die Hexis meint die inkorporierte, gleichsam haltungsmäßige Disposition –, sondern die eines aktiv handelnden Akteurs. Hier ging es darum, an den »Primat der praktischen Vernunft«, von dem Fichte sprach, zu erinnern und vom Idealismus, wie Marx es in den *Feuerbachthesen* nahegelegt hat, die »aktive Seite« der praktischen Erkenntnis zu übernehmen, die ihm die materialistische Tradition, insbesondere mit der »Widerspiegelungs«-theorie, überlassen hatte.

All dies war wohl in den ersten Verwendungen, die ich vom Begriff des Habitus zu machen in der Lage war, enthalten, freilich nur in impliziter Form: Sie waren in der Tat ja nicht Produkt eines theoretischen Kalküls, vergleichbar dem, das ich gerade um den Preis einer systematischen Markierung des theoretischen Raumes durchgeführt habe, sondern einer praktischen Strategie des wissenschaftlichen Habitus, einer Art Sinn für das Spiel, der keine eingehenden Überlegungen anstellen muss, um sich in einem Raum verständig zu orien-

[3] Im Original dt., Anm. d. Übers.

tieren und zu verorten. Doch glaube ich, dass die Wahl dieses alten, ungeachtet eines gelegentlichen Gebrauchs seit langem dem Vergessen anheimgefallenen Wortes, der späteren Ausführung des Begriffs nicht fremd war. Diejenigen, die in der Absicht zu reduzieren oder zu destruieren, das Wort auf seinen Ursprung zurückführen wollen, werden, wenn sie ihre Forschungsarbeit mit Verstand betreiben, sicherlich entdecken, dass seine theoretische Kraft genau in Richtung der Forschung lag, die es bezeichnete und die dem Fortschritt, den es ermöglicht hat, zugrunde liegt.

Es scheint mir in der Tat, dass die Benutzer des Wortes Habitus sich in allen Fällen von einer der meinigen verwandten theoretischen Intention leiten ließen: den Boden der Bewusstseinsphilosophie zu verlassen, ohne den Akteur in seiner Wahrheit als praktischer Operator der Gegenstandskonstruktion abzuschaffen. Sei es, dass wie bei Hegel, der in derselben Perspektive auch auf Begriffe wie den des Ethos rekurriert, im Begriff der Hexis (der griechischen Entsprechung von Habitus) der Wille zum Ausdruck kommt, mit dem Kantischen Dualismus zu brechen und die dauerhaften Dispositionen wiedereinzuführen, die für die »verwirklichte Moral« (die *Sittlichkeit*[4]) – im Gegensatz zum abstrakten Moralismus der formalen und reinen Moral der Pflicht – konstitutiv sind; sei es, dass wie bei Husserl, derselbe Begriff und verwandte Begriffe wie der der *Habitualität*[5] das Bemühen kennzeichnen, die Bewusstseinsphilosophie hinter sich zu lassen, indem, wie von Heidegger und Merleau-Ponty, die das Wort nicht verwenden, eine Beziehung ontologischer Komplizenschaft mit der Welt eingeführt wird; oder dass der Begriff schließlich, wie bei Mauss, der die körperliche Dimension der Hexis als Haltung, verhalten wiederentdeckt, dazu dient, das systematische Funktionieren des sozialisierten Körpers zum Ausdruck zu bringen.

---

[4] Im Original dt., Anm. d. Übers.
[5] Im Original dt., Anm. d. Übers.

In diametralem Gegensatz zu der Strategie, die in dem Versuch besteht, seinen Namen mit einem Neologismus oder nach dem Modell der Naturwissenschaften mit einem und sei es auch geringfügigen Effekt zu verknüpfen und damit eine höhere Notierung im Zitatenindex zu erzielen,[6] lässt sich das Verfahren, das in der Übernahme eines Wortes aus der Überlieferung mit dem Ziel, es zu reaktivieren, besteht, von der Überzeugung leiten, dass auch die Konzeptualisierungsarbeit kumulativ sein kann. Das Streben nach Originalität um jeden Preis, oft durch Unwissenheit begünstigt, und das religiöse Festhalten an diesem oder jenem kanonischen Autor, das häufig zu rituellem Nachbeten führt, haben miteinander gemein, eine angemessene Haltung gegenüber der theoretischen Tradition zu verhindern, die darin besteht, die Kontinuität und den Bruch, die Bewahrung und die Überwindung ineins zu bejahen, sich, ohne Furcht davor, der bloßen Nachahmung oder des Eklektizismus geziehen zu werden, auf das ganze verfügbare Denken zu stützen, um über die Vorgänger durch eine neue Verwendung der Werkzeuge, zu deren Produktion sie beigetragen haben, hinauszugelangen.[7] Die Fähigkeit, die besten Produkte der Denker der Vergangenheit aktiv zu reproduzieren, indem man die Produktionsinstrumente, die sie

---

[6] Diese Strategie, die positivistische kleine Münze für die traditionelle Ambition, seinen Namen mit einer Schule oder einem System und dadurch mit einer Weltsicht zu verknüpfen, hat den Anschein wissenschaftlicher Bescheidenheit für sich.

[7] Wiederum sind hier die Sozialwissenschaften in einer der Herstellung solch einer realistischen Beziehung zum theoretischen Erbe wenig günstigen Position. Die Werte der Originalität, die die des literarischen, des künstlerischen und des philosophischen Feldes sind, steuern nach wie vor die Urteile; indem sie den Willen, spezifische Produktionsmittel durch Anschluss an eine Tradition und damit ein kollektives Unternehmen zu erwerben, als knechtisch oder nachahmerisch diskreditieren, favorisieren sie die schnell sich überlebenden Bluffs, mit denen die Kleinunternehmer ohne Kapital ihren Namen mit einer Fabrikmarke zu verknüpfen suchen – wie man es heutzutage auch auf dem Gebiet der Kritik beobachtet, wo es keinen Autor gibt, der sich nicht einen auf -ismus, -isch oder -logie endenden Namen einer Schule zulegt.

hinterlassen haben, in Gang setzt, ist die Zugangsbedingung zu einem wirklich produktiven Denken.

Desgleichen hat die Ausarbeitung und Vermittlung effektiver und fruchtbarer Denkmethoden nichts zu tun mit der Zirkulation der »Ideen«, wie sie gemeinhin verstanden wird: Wenn diese Analogie gestattet ist, gleichen die wissenschaftlichen Werke einer Musik, die nicht für mehr oder minder passives Hören oder selbst Spielen geschaffen würde, sondern dafür, Prinzipien des Komponierens zu liefern. Wissenschaftliche Werke zu verstehen, die anders als theoretische Texte nicht Kontemplation, sondern praktische Umsetzung erheischen, heißt, dass man von der Denkweise, die in ihnen zum Ausdruck kommt, an einem anderen Gegenstand praktischen Gebrauch macht, sie in einem neuen Produktionsakt reaktiviert, der ebenso inventiv und originär ist wie der ursprüngliche und der dem derealisierenden *Kommentar* des *Lector,* einem impotenten und sterilen Metadiskurs, absolut entgegengesetzt ist. Deshalb ist die aktive Aneignung einer wissenschaftlichen Denkweise, obschon häufig als knechtische Nachahmung durch Epigonen oder als mechanische Anwendung einer bereits erfundenen Kunst des Erfindens diskreditiert, ebenso schwierig und selten – und das nicht nur wegen der Erkenntniseffekte, die sie erzielt – wie ihre ursprüngliche Ausarbeitung. Einer der zahlreichen Gründe, warum Sozialwissenschaft besonders schwierig ist, ist der, dass eine große Ambition und extreme Demut zusammenkommen müssen: die Demut, die erforderlich ist, um eine praktische Beherrschung des Gesamtbestandes an verstreuten und *wenig formalisierten* Errungenschaften der Disziplin dadurch zu erlangen, dass man sie in Form eines Habitus inkorporiert (und das angesichts des Umstandes, dass die falsche Originalität der Arroganz oder der Ignoranz weiterhin Kredit findet); die Ambition, die unerlässlich ist für den Versuch, das Ganze an Wissen und Know-how, angehäuft in und durch all die Erkenntnisakte der Besten unter den Vorgängern und Zeitgenossen, in einer wirklich kumulativen Praxis zu vereinen.

Dieselben Dispositionen lagen der Verwendung eines Begriffs wie dem des Feldes zugrunde. Auch hier diente der Begriff zuerst dazu, eine negativ als Zurückweisung der Alternative von interner Deutung und externer Erklärung definierte Forschungsrichtung anzuzeigen. Vor diese Alternative fanden sich die Wissenschaften von den kulturellen Werken, die Religionswissenschaft, die Kunst- oder die Literaturgeschichte gestellt: Der Gegensatz zwischen einem Formalismus, der aus der Theoretisierung einer zu einem hohen Grad an Autonomie gelangten Kunst erwuchs, und einem Reduktionismus, der es sich angelegen sein ließ, die künstlerischen Formen unmittelbar auf die sozialen zu beziehen – mit Lukács und Goldmann tendierte der Marxismus trotz des Begriffs der relativen Autonomie dazu, sich mit letzterem zu identifizieren –, verschleierte nur das Gemeinsame beider Strömungen: von dem Produktionsfeld als sozialem Raum objektiver Beziehungen abzusehen. Hier gilt einmal mehr, dass die Erforschung der Genealogie – sie würde zu einander so fernstehenden Autoren wie Trier und Kurt Lewin führen – unendlich viel weniger erbrächte als der Bezug auf die Vorfahren oder die theoretische *Richtung*, in die die Verwendung des Wortes das ganze Unternehmen einreihte: Die *relationale* – eher denn strukturalistische – Denkweise, die, wie Cassirer, indem er sie explizit machte, gezeigt hat,[8] die der gesamten modernen Wissenschaft ist,[9] ist sicherlich das, was scheinbar so verschiedene Arbeiten wie die der russischen Formalisten – insbesondere

[8] E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

[9] Ich hatte in einem zur Blütezeit des Strukturalismus verfassten Aufsatz die Bedingungen für die Anwendung der relationalen Denkweise, die sich in den Naturwissenschaften durchgesetzt hat, in den Sozialwissenschaften aufzuzeigen versucht. Denn sie war, *da in ihren Prinzipien* niemals klar durchdacht, in den verschiedenen Formen des Strukturalismus verunstaltet, verzerrt und entstellt worden (s. P. Bourdieu, Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie, in: ders., Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970).

Tynianows[10] – und Lewins oder Elias' und selbstverständlich auch des linguistischen oder anthropologischen Strukturalismus eint.[11] Die besondere Schwierigkeit, die die Anwendung dieser universalen Denkweise auf soziale Sachverhalte bereitet, rührt daher, dass sie einen Bruch mit der alltäglichen Wahrnehmung der sozialen Welt erforderlich macht. So war es, um den Begriff des Feldes wirklich zu konstruieren, notwendig, über den ersten Versuch, das »intellektuelle Feld«[12] als ein relativ autonomes Universum spezifischer Beziehungen zu untersuchen, hinauszugehen: In der Tat hatten die unmittelbar sichtbaren Beziehungen zwischen den in das Feld involvierten Akteuren, speziell die Interaktionen zwischen den Autoren oder zwischen den Autoren und Verlegern die objektiven Beziehungen zwischen den von den Akteuren eingenommenen Positionen, die die Form der Interaktionen bestimmten, verdeckt. Und die erste strenge Ausarbeitung des Begriffs ist dann aus der Lektüre des in *Wirtschaft und Gesellschaft* der

---

[10] Über die Verbindung zwischen den russischen Formalisten und Cassirer kann man sich bei P. Steiner, Russian Formalism, A Metapoetics, Ithaca, Cornell University Press, 1984, S. 101-104, informieren.

[11] Diese Einheit der theoretischen Richtung liegt den zunächst vage empfundenen Affinitäten und den erst nachträglich entdeckten Übereinstimmungen zugrunde, die als Anleihen zu qualifizieren man sich hüten muss und die das Produkt voneinander unabhängiger Anwendungen derselben Schemata sind (man wird das weiter unten an den russischen Formalisten sehen). Nichts ist an der intellektuellen Arbeit erfreulicher, als bei verschiedenen Autoren, abgesehen von formalen Unterschieden, auf dieselben Ideen zu treffen; zumal wenn der Grund für diese Übereinstimmung völlig klar ist. Man denke hier an Baudelaire: »Nun gut, man bezichtigt mich, Edgar Poe zu imitieren! Wissen Sie, weshalb ich Poe so geduldig übersetzt habe? *Weil er mir so ähnlich ist. Als* ich zum ersten Mal ein Buch von ihm aufschlug, sah ich mit Erschrecken und Entzücken nicht nur Sujets, die ich geträumt hatte, sondern *Sätze,* die ich gedacht und die er geschrieben hatte, zwanzig Jahre zuvor ...« (C. Baudelaire, A Théophile Thoré, *1863,* in: Baudelaire critique d'art, Paris, Club des libraires, 1956, S. 179).

[12] S. P. Bourdieu, Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld, in: ders., Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970.

Religionssoziologie gewidmeten Kapitels hervorgegangen, einer Lektüre, die, beständig auf das intellektuelle Feld bezogen, nichts von einem akademischen Kommentar hatte: Um den Preis einer Kritik von Webers interaktionistischer Sicht der Beziehungen zwischen den religiösen Akteuren, die eine retrospektive Kritik meiner ersten Vorstellung vom intellektuellen Feld einschloss, schlug ich eine Konstruktion des religiösen Feldes als *Struktur objektiver Beziehungen* vor, die die konkrete Form der *Interaktionen* zu erklären erlaubte, die Max Weber in Form einer *realistischen Typologie* beschrieb.[13] Es war dann nur noch nötig, das so erarbeitete Denkwerkzeug praktisch einzusetzen, um bei seiner Anwendung auf verschiedene Bereiche sowohl die spezifische Eigenschaft jedes einzelnen Feldes, der Haute Couture, der Literatur, der Philosophie, der Politik usf., als auch die Invarianten zu entdecken, die durch den Vergleich der verschiedenen als »besondere Fälle des Möglichen« behandelten Felder zutage traten.[14] Weit davon entfernt, als bloße, rhetorischen Überzeugungsabsichten entstammende Metaphern zu fungieren, eignet den

[13] S. P. Bourdieu, Une interprétation de la sociologie réligieuse de Max Weber, Archives européennes de sociologie XII, 1, 1971, S. 3-21. Obschon hier wiederum die Absicht, den Eigeneffekt der Lektüre zu reduzieren, ganz gewiss eine Rolle spielt, hat die ex post-Evidenz der von mir vorgeschlagenen »strukturalistischen« *Neuinterpretation* zur Folge, dass man, seitdem der erste Band von *Wirtschaft und Gesellschaft* endlich ins Französische übersetzt ist, ganz allgemein (man wird verstehen, dass ich keine Belegstellen zitiere) Weber selbst Begriffe wie die des religiösen Feldes oder des symbolischen Kapitals oder eine ganze Denkweise zuschreibt, die der Logik seines Denkens offensichtlich fremd sind.

[14] Die wiederholte Anwendung derselben Schemata auf verschiedene Gegenstände ist, wenn auch mit der Wiederholung von bereits Gesagtem verbunden, unter dem Gesichtspunkt der Forschungspädagogik sicherlich insofern gerechtfertigt, als auf diese Weise diese Schemata unmittelbar Eingang finden können in die Praxis des aktiven Lesers, der das wissenschaftliche Protokoll als Einübung in praktisches Arbeiten zu behandeln imstande ist – dies ohne die zweifellos sehr anderen Auswirkungen auszuschließen, die die Umsetzung in Form einer formalisierten Übersetzung der praktischen Schemata des wissenschaftlichen Habitus hat.

methodischen Modellübertragungen, die auf der Hypothese fußen, dass zwischen den Feldern strukturelle und funktionale Homologien existieren, eine eminente heuristische Kraft, die die gesamte epistemologische Tradition der Analogie zuerkannt hat. Zudem ist die geduldige und wiederholte praktische Anwendung der Methode einer der möglichen Wege (und für mich der gangbarste und akzeptabelste) des »semantischen Aufstiegs« (im Sinne Quines), der es gestattet, die in der empirischen Untersuchung verschiedener Universen enthaltenen theoretischen Prinzipien und die invarianten Gesetze der Struktur und der Geschichte der Felder auf eine höhere Ebene der Generalisierung und Formalisierung zu stellen. An diesen lassen sich aufgrund der Besonderheiten ihrer Funktion und ihrer Funktionsweise (oder, einfacher, der sie betreffenden Informationsquellen) auf mehr oder minder klare Weise Eigenschaften ausmachen, die allen Feldern gemeinsam sind. So hat das Feld der Haute Couture, wohl weil es als kulturell weniger legitimes den »ökonomischen« Aspekt der Praktiken einer weniger starken Zensur unterwirft und weil es gegen die Objektivierung, die stets eine Form von Entsakralisierung impliziert, weniger abgeschirmt ist, unmittelbarer als irgendein anderes Universum eine der grundlegendsten Eigenschaften aller kulturellen Produktionsfelder offengelegt: die eigentümlich magische Logik der Produktion des Produzenten und des Produkts als Fetische.

Die Lösung eines kanonischen Problems von dieser oder jener Fallstudie zu erwarten, zumal von einer, die wie diese dem frivolsten Universum von allen, dem der Mode, gewidmet war, setzte freilich eine Veränderung der Vorstellung von intellektueller Arbeit voraus, die nicht ohne Bezug ist zu jener, welche Erich Auerbach zufolge die Erfinder des modernen Romans, Virginia Woolf, Joyce und Faulkner, bewerkstelligt haben: »den großen äußeren Wendepunkten und Schicksalsschlägen wird weniger Bedeutung zugemessen, es wird ihnen weniger Fähigkeit zugetraut, Entscheidendes über den Gegenstand herzugeben; hingegen besteht das Vertrauen, dass in

dem beliebig Herausgegriffenen des Lebensverlaufs, jederzeit, der Gesamtbestand des Geschicks enthalten sei und darstellbar gemacht werden könne; man hat mehr Vertrauen zu Synthesen, die durch Ausschöpfung eines alltäglichen Vorgangs gewonnen werden, als zur chronologisch geordneten Gesamtbehandlung, die den Gegenstand von Anfang bis zu Ende verfolgt, nichts äußerlich Wesentliches auszulassen bestrebt ist und die großen Schicksalswendungen gleich Gelenken des Geschehens scharf heraushebt.«[15] »Zu den Dingen selbst zurückkehren«, indem man sich in die Besonderheit des Einzelfalles versenkt (die impressionistische Revolution z.B.), um zu versuchen, an ihm etwas Essenzielles zu entdecken, kann man in der Tat nur, wenn man die akademische Hierarchie der Gattungen und Gegenstände verwirft, die, aus der Literatur und der Malerei seit dem 19. Jahrhundert verbannt, in der philosophischen Tradition, etwa mit der hochmütigen Verachtung des »Historizismus«, weiterhin fortbesteht.

Die allgemeine Theorie der Felder, die so allmählich ausgearbeitet wurde,[16] schuldet allem Anschein zum Trotz, der mehr oder minder überdachten Übertragung der ökonomischen Denkweise nichts; auch wenn ich mich bei der aus einer relationalen Perspektive vorgenommenen Reinterpretation der Weberschen Analyse, die auf die Religion eine Reihe der Ökonomie entliehene Begriffe (wie Konkurrenz, Monopol, Angebot, Nachfrage usf.) anwendet, unmittelbar mit generellen für die verschiedenen Felder gültigen Eigenschaften konfrontiert sah, die die ökonomische Theorie ans Licht gebracht hatte, ohne freilich das richtige theoretische Fundament dafür zu besitzen.

---

[15] E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, A. Franke, Bern 1964, S. 509.

[16] Ich habe die allgemeinen Eigenschaften der Felder herauszukristallisieren versucht, indem ich die verschiedenen Untersuchungen, die ich in den 1983 und 1984 am Collège de France gehaltenen Kursen durchgeführt habe und die Gegenstand einer späteren Veröffentlichung sein werden, auf eine höhere Ebene der Formalisierung gehoben habe.

Weit davon entfernt, dass die Übertragung der Gegenstandskonstruktion zugrunde gelegen hätte – wie es wohl der Fall ist, wenn man einem Bereich mit großem Prestige, der Ethnologie, der Linguistik oder der Ökonomie, einen aus dem Kontext herausgelösten Begriff, eine bloße Metapher mit reiner Emblemfunktion entleiht –, ist es die Gegenstandskonstruktion, die die Übertragung hervorruft und sie fundiert: So zwingt, wenn es darum zu tun ist, die sozialen Gebrauchsweisen der Sprache zu analysieren, der Bruch mit dem vagen und leeren Begriff der »Situation« – der seinerseits einen Bruch mit dem Saussureschen oder Chomskyschen Modell herbeiführte – dazu, die Beziehungen des sprachlichen Austausches als ebenso viele Märkte zu fassen, die sich gemäß der Struktur der Beziehungen zwischen den Kapitalen der Sprecher oder der Gruppen, denen sie angehören, spezifizieren. Und, wie ich eines Tages zeigen zu können hoffe, spricht alles für die Annahme, dass die ökonomische Theorie, weit davon entfernt, das Grundmodell zu sein, wohl als ein besonderer Fall der Feld-Theorie gedacht werden muss, die sich nach und nach, von Generalisierung zu Generalisierung, herausbildet, und die, während sie die Fruchtbarkeit und die Grenzen der Gültigkeit von Übertragungen, wie der von Weber vorgenommenen, zu beurteilen erlaubt, dazu nötigt, die Voraussetzungen der ökonomischen Theorie, insbesondere im Lichte der aus der Analyse der kulturellen Produktionsfelder gewonnenen Einsichten zu überdenken.[17]

[17] Die (in Durchführung begriffene) Untersuchung eines ökonomischen Bereiches wie des Feldes des Wohnungsbaus findet zahlreiche, bereits in anderen Feldern wie dem der Haute Couture oder selbst dem der Malerei oder der Literatur beobachtete Merkmale heraus: vornehmlich die Rolle von Investitionen, die dazu bestimmt sind, Vertrauen in den Wert eines zugleich ökonomischen und symbolischen Produkts zu erzeugen; oder der Umstand, dass in diesem Bereich wie anderswo die Strategien der Unternehmen von deren Position im Produktionsfeld, d.h. in der Verteilungsstruktur des *spezifischen Kapitals* (zu dem die »Reputation« des Firmennamens zählt), abhängt.

Die allgemeine Theorie der Ökonomie der Felder gestattet es, die spezifische Form, die die allgemeinsten Mechanismen und Begriffe, wie Kapital, Investition, Interessen, in jedem einzelnen Feld annehmen, zu beschreiben und zu bestimmen und damit alle Formen von Reduktionismus, angefangen beim Ökonomismus, der nur das materielle Interesse und das Streben nach Maximierung des pekuniären Profits kennt, zu vermeiden. Die soziale Genese eines Feldes zu erfassen und zu begreifen, was die spezifische Notwendigkeit des dieses stützenden Glaubens, des in ihm geübten Sprachspiels und der materiellen und symbolischen Einsätze, um die es in ihm geht, ausmacht, bedeutet, die Aktionen der Produzenten und die Werke, die sie schaffen, zu erklären, zu zeigen, warum sie so und nicht anders sind, und sie damit der Absurdität des Willkürlichen und Unmotivierten zu entreißen, und nicht, wie man gemeinhin glaubt, zu reduzieren oder zu destruieren. Sicherlich ist es, wie Wittgenstein in den *Vorlesungen über Ethik* bemerkt, verführerisch, sich dem Vergnügen an der »Destruktion von Vorurteilen« hinzugeben, auch sind »bestimmte Erklärungsformen von einem unwiderstehlichen Reiz (...), besonders eine Erklärung von der Art: ›dies ist bloß das‹«; nichtsdestoweniger muss die Wissenschaft gegen alle Arten von *Eskapismus,* die in der Kunst eine neue Form der Illusion von Metawelten finden wollen, das Kunstwerk in seiner doppelten Notwendigkeit erfassen: der inneren Notwendigkeit dieses wundersamen Gegenstandes, der sich der Kontingenz und dem Zufall zu entwinden, kurz sich selbst und ineins seinen Referenten zu begründen scheint, wie der äußeren Notwendigkeit des Zusammentreffens einer Laufbahn und eines Feldes, eines Ausdrucksimpulses und eines Raumes von Ausdrucksmöglickeiten mit dem Effekt, dass das Kunstwerk die beiden Geschichten, deren Produkt es ist, vollendet und sie ineins überschreitet.

Man kommt niemals über die Geschichte hinaus, und die Wissenschaft kann sich kein anderes Ziel setzen, als sich – durch die Bewusstwerdung – die in die Geschichte eingeschriebene

Notwendigkeit wiederanzueignen und insbesondere die theoretische Beherrschung der historischen Bedingungen zu erlangen, aus denen überhistorische Notwendigkeiten erwachsen mögen. Man muss beispielsweise die fetischistische Illusion schon sehr weit treiben, um sich darüber hinwegzutäuschen, dass die Lösung für das Problem der den russischen Formalisten teuren »Literarität« nirgendwo anders als in der Geschichte des literarischen Feldes zu finden ist: Alle Wesensanalysen und formalen Definitionen könnten in der Tat nur verschleiern, dass die Affirmation der Besonderheit des »Literarischen« oder des »Bildnerischen« und deren Irreduzibilität auf irgendeine andere Ausdrucksform untrennbar ist von der Affirmation der Autonomie des Produktionsfeldes, die sie ineins voraussetzt und verstärkt. Die Bewegung des literarischen oder künstlerischen Feldes in Richtung Autonomie lässt sich als ein *Reinigungsprozess* verstehen, in dem jedes Genre sich zunehmend auf das konzentriert, was es, jenseits aller äußeren gesellschaftlich bekannten und anerkannten Merkmale seiner Identität, von anderen unterscheidet und in seiner Eigentümlichkeit bestimmt. Die Formalisten, und hier, mit der Phänomenologie vertraut, besonders Jakobson, haben nur auf methodischere und konsequentere Weise die alten Fragen der Kritik und der akademischen Tradition, was die Natur der Gattungen, Theater, Roman, Poesie betrifft, wiederaufgenommen und haben sich so, mit der ganzen Denktradition hinsichtlich der »reinen Poesie« und der »Theatralität«, zuschulden kommen lassen, das als überhistorisches Wesen zu konstruieren, was in Wirklichkeit nur eine Art *historische Quintessenz,* d.h. das Produkt einer langsamen und langwierigen Arbeit der historischen Alchemie ist, welche den Autonomisierungsprozess der kulturellen Produktionsfelder begleitet.

In der Tat haben von Reinigung zu Reinigung die Kämpfe, deren Schauplatz das dichterische Produktionsfeld ist, dazu geführt, das zentrale Prinzip der poetischen Wirkung, d.h. das Wesentliche dessen, was Poesie und Prosa trennt, zu isolie-

ren. Indem sie etwa mit dem freien Vers sekundäre Züge wie den Reim und den Rhythmus beseitigten, haben sie nur einen hochkonzentrierten Extrakt (wie etwa bei Francis Ponge) von Eigenschaften stehen lassen, die am besten dazu geeignet sind, den poetischen Effekt der Entbanalisierung von Worten und Dingen, die *Ostranenje* der russischen Formalisten, zu erzielen, ohne auf gesellschaftlich als »poetisch« qualifizierte Techniken zurückzugreifen. Immer wenn eines dieser relativ autonomen Universen wie das künstlerische Feld, das wissenschaftliche Feld oder eine ihrer Spezifikationen etabliert ist, spielt der historische Prozess, der sich in ihnen instauriert, dieselbe Rolle des *Abstrahents der Quintessenz*, sodass die Analyse der Geschichte des Feldes die einzig legitime Form der Wesensanalyse ist.[18]

Aber was, wird man sagen, ist außer dem ein wenig perversen Vergnügen an der Entzauberung mit dieser historischen Reduktion dessen gewonnen, was sich als absolute, den Kontingenzen geschichtlicher Genese enthobene Erfahrung erleben will? Es gibt eine Geschichte der Vernunft, die nicht die Vernunft zum Prinzip hat; eine Geschichte des Wahren, des Guten, des Schönen, die in der Suche nach der Wahrheit, der Tugend, der Schönheit nicht ihre alleinige Triebkraft hat. Die relative Autonomie des Kunstfeldes als eines Raumes objektiver Beziehungen, in Bezug auf welche die Beziehung zwischen jedem einzelnen Akteur und seinem vergangenen oder gegenwärtigen Werk objektiv definiert ist, ist das, was der Geschichte der Kunst ihre relative Autonomie und damit ihre eigene Logik zu verleihen scheint. Um den Sinn des Umstandes zu erfassen, dass die Kunst das Prinzip und die Norm ihrer Veränderung in sich selbst findet – wie wenn die Geschichte dem System immanent wäre und das Werden der Darstel-

[18] Deshalb ist die Analyse der rein ästhetischen Disposition, die von den avanciertesten Formen der Kunst hervorgerufen wird, untrennbar von der Analyse des Autonomisierungsprozesses des Produktionsfeldes. Und desgleichen kann die Epistemologie weder de facto noch de jure von der Sozialgeschichte der Wissenschaft getrennt werden.

lungs- und Ausdrucksformen nur die innere Logik des Systems zum Ausdruck brächte –, ist es nicht nötig, die Gesetze dieser Entwicklung, wie es oft getan wurde, zu hypostasieren. Wenn es eine eigentümliche Geschichte der Kunst gibt, dann unter anderem deshalb, weil die Künstler und ihre Produkte allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Kunstfeld objektiv in Beziehung zu den anderen Künstlern und deren Produkten verortet sind, und weil die im ureigensten Sinne ästhetischen Brüche mit der künstlerischen Tradition immer etwas der relativen Position derer im Feld, die an der Tradition festhalten, und derer, die mit ihr zu brechen bestrebt sind, schulden. »Der Einfluss der Werke auf die Werke«, von dem Brunetière sprach, wird stets nur vermittels der Produzenten ausgeübt, deren Strategien ihre Form, ihre Logik und ihren Inhalt auch ihrer relativen Position in der Struktur des intellektuellen Feldes schulden.[19] Der Analytiker, der in den Interes-

[19] Der Widerstand gegen die wissenschaftliche Analyse verfügt über schier unerschöpfliche Ressourcen, wie man an dieser Darstellung meiner Analysen sieht: »Bourdieu vertritt (im Gegensatz zu Adorno) einen funktionalistischen Ansatz. Er analysiert die Handlungen der Subjekte in dem, was er das ›kulturelle Feld‹ nennt, indem er *ausschließlich* die Chancen, Macht und Prestige zu gewinnen, in Betracht zieht, und erachtet die Gegenstände *lediglich* für strategische Mittel der Produzenten in deren Kampf um die Macht.« (P. Bürger, On the Literary History, Poetics, vol. 14, N. 3/4 August 1985, S. 199-207; Hervorhebung von P. Bourdieu). Mit einer »weitverbreiteten« Strategie, die darin besteht, *eine zuvor verkürzte Theorie des Reduktionismus zu zeihen,* setzt Peter Bürger mit einer Art gattungsmäßigen Machtwillen, dessen Wirkungssphäre ebenso gut das politische oder das ökonomische Feld sein könnte, exklusiv und explizit gesteuerte Strategien an die Stelle von praktischen und überdeterminierten Strategien, die nicht notwendig bewusst und kalkuliert sein müssen und die Ausdruck der mit einer bestimmten Position im kulturellen Feld verknüpften untrennbar ästhetischen und gesellschaftlichen Interessen sind. Er eskamotiert damit die Spezifizität der ästhetischen Kämpfe und der in ihnen involvierten Interessen, kurz, gerade das, was der Begriff des Feldes in Rechnung stellen wollte. In Wirklichkeit geht es in den Kämpfen, deren Schauplatz das intellektuelle Feld ist, um die symbolische Macht über den besonderen Gebrauch einer besonderen Kategorie von Zeichen und dadurch

sen, die mit der Zugehörigkeit zu einem Feld der kulturellen Produktion und darüber hinaus dem sozialen Feld in seiner Gesamtheit verbunden sind, das Existenzprinzip des Werkes, seiner geschichtlichen Züge wie seiner geschichtsübergreifenden – »der ewige Reiz der griechischen Kunst« – sucht, behandelt das Werk als ein intentionales Zeichen, durchdrungen und bestimmt von etwas anderem, dessen Symptom es auch ist. Er sucht nach der objektiven Intention, die sich hinter der erklärten Absicht verbirgt, dem Sagen-Wollen, das sich aus dem, was sie erklärtermaßen besagt, verrät. Er unterstellt, dass sich in ihm ein tieferer Sinn, ein biologischer oder sozialer Ausdrucksimpuls bekundet, den die Alchemie der von der sozialen Notwendigkeit des Feldes erheischten Formgebung unkenntlich zu machen strebt; vornehmlich, indem sie den Trieb zwingt, sich zu verleugnen und ins Universelle zu transformieren. Im Gegensatz zu der Auffassung, die ein engelgleiches, reines Interesse für die reine Form geltend macht, bietet die Analyse, die den Trieb, die Zensur und die von der formverleihenden Arbeit bewirkte Sublimierung ineins erfasst, eine realistische, d.h. eine zugleich wahrere und letztlich beruhigendere Sicht der kollektiven Sublimierungsarbeit, der sich die größten Errungenschaften des Unternehmens der Humanität verdanken.

Die Geschichte kann die geschichtsübergreifende Universalität nur hervorbringen, indem sie in und durch die oft erbarmungslosen Kämpfe der partikularen Interessen soziale Universen hervorbringt, die durch den Effekt der sozialen Alchimie ihrer historischen Funktionsgesetze dazu tendieren, aus der Konfrontation der partikularen Interessen die sublimierte Essenz des Universellen zu extrahieren. Hagio-

---

über die Sicht und den Sinn der natürlichen und der sozialen Welt. Ein zu krasses Versehen im Hinblick auf einen zu offensichtlichen Punkt, um nicht in gewisser Weise interessenbestimmt zu sein, strategisch (in dem Sinne, wie ich das Wort verstehe), d.h. in aller Unschuld wie alle Formen der Wissensabwehr, von den mit einer bestimmten Position gekoppelten Interessen gesteuert.

graphisches Hochhalten und reduktionistisches Herabsetzen haben miteinander gemein, das Prinzip der großen Werke in großen Männern zu suchen und all das zu ignorieren, was an den sublimsten Praktiken und Produktionen der Logik dieser paradoxen Welten geschuldet ist, in denen, unter anderem, weil man in ihnen ein Interesse daran haben kann, sich interesselos zu zeigen, bestimmte Menschen einen Anreiz finden können, über sich selbst hinauszugehen oder zumindest Handlungen oder Werke hervorzubringen, die über ihre Intentionen und Interessen hinausreichen.

Für einen anderen Begriff von Ökonomie

Es ist eine meiner Intentionen, zu zeigen, dass alle Felder eine Form von »Interesse« produzieren. Anders gesagt, ich werde das »Interesse« nennen, was in gewisser Weise in der Beziehung zwischen einem Habitus und einem Feld ausgelöst wird. Lassen Sie einen präkapitalistischen Menschen, einen kabylischen Bauern, mit seiner Logik der Ehre etc. in die kapitalistische Wirtschaft eintreten, dann wird er nicht verstehen, er ist nicht motiviert, er hat kein Interesse. Dies ist immer dann beobachtet worden, wenn in den präkapitalistischen Gesellschaften die Leute zu arbeiten aufhörten, wenn sie den ihren Bedürfnissen entsprechenden Lohn erhalten hatten.

Könnten Sie die Ökonomie definieren?

Ich habe gesagt: Es gibt Ökonomien, es gibt Interessen. Das bedeutet, es gibt etwas Universelles, das allen diesen Ökonomien gemeinsam ist und das die Leute als ökonomisches Prinzip bezeichnen, d.h. die Suche nach der Optimierung. Wenn Sie zum Beispiel die Leute der Ökonomie der Ehre oder der auf die Maximierung des monetären Gewinns ausgerichteten Ökonomie nehmen oder die Leute der universitären Ökonomie, wo die Belohnungen eher symbolisch sind, in all den Fällen gibt es eine Rationalität. Ich bin von klassischen ethnologischen Analysen ausgegangen, ich habe den Leuten zugehört, als sie über Probleme der Ehre etc. redeten. Und dann habe ich ein kleines Modell konstruiert: Wenn jemand herausgefordert wird, wird er antworten. Dann habe ich nach und nach »Ehre« durch »symbolisches Kapital« ersetzt. Das ist sehr langsam vor sich gegangen, ich habe Jahre dazu gebraucht. Und ich glaube,

dass ich an dem sehr einfachen Gesetz des Phänomens angekommen bin. Jemand, der in diesen Gesellschaften lebt, hat ein symbolisches Kapital, und wenn er der Ökonomie seiner Gesellschaft entsprechend rationell handelt, wird er seinen symbolischen Gewinn maximieren, sein Kapital mehr oder weniger gut anlegen. Wenn er seine Tochter schlecht verheiratet, verliert er an Kapital. Anders ausgedrückt, es wird im Vergleich zu unserer Gesellschaft sehr andere ökonomische Ziele geben, eine sehr andere Form des ökonomischen Interesses. Es wird aber dennoch etwas Gemeinsames geben: die Rationalität. Rationalisieren heißt, auf eine Art und Weise zu kalkulieren, die das bestmögliche Resultat mit den geringsten Kosten zu erreichen erlaubt. Es scheint mir, dass dieser selbe Mechanismus in diesen sehr unterschiedlichen Ökonomien funktioniert. Man kann von einem Kabylen sagen, ob er in dieser ökonomischen Logik *für ihn*, deren Ziel ist, Prestige zu haben, rationell ist oder nicht.

Sie fragen mich, was Ökonomie für mich ist: Ich glaube, es ist ein kohärentes System von Institutionen und Dispositionen, in welchen es eine Logik gibt. Was ich Ökonomie eines Feldes nenne, ist diese Logik, die gleichzeitig in den Institutionen, in den Mechanismen und in den Dispositionen, im Kopf der Leute ist. Diese Ökonomie bewirkt, dass es Sanktionen gibt, die nicht zufallsbedingt sind: Wenn du das tust, wirst du einen Profit erzielen, wenn du das nicht tust, wirst du keinen erzielen. Diese sehr allgemeine Definition gilt für sehr unterschiedliche Bereiche. Es gibt immer eine Spielregel. Weber beschreibt das in der *Protestantischen Ethik* sehr gut: Wer der ökonomischen Rationalität nicht gehorcht, wird sich ruinieren, wenn er Unternehmenschef ist, oder man wird ihn ohne Arbeit auf die Straße setzen, wenn er Arbeiter ist. In der Ökonomie der Ehre ist das genauso. Wer diese Regeln, diese Gesamtheit von Notwendigkeiten ignoriert, kann immer sein Leben riskieren, er kann umgebracht werden, was doch ein großes Risiko darstellt, oder er ist entehrt, was noch schlechter ist. Es ist so, als ob er tot wäre, und es bleibt ihm nur noch

wegzugehen. Und das ist sehr kompliziert, denn in der Ökonomie der Ehre z.B. gibt es sehr wenige Institutionen. Es gibt keine Bank symbolischen Kredits, sehr wenig mittelbare Sanktionen, und dennoch handelt es sich hier um eine absolut gebieterische Notwendigkeit. Man kann nicht irgend etwas machen, wenn man bei der Akkumulation oder dem Wachstum seines Kapitals erfolgreich sein will. Ökonomien gibt es Tausende, während die Ökonomen nur eine kennen; es gibt Tausende, denen allen gemeinsam ist, dass man maximiert, dass man nicht irgend etwas macht.

Wenn Sie z.B. in »Soziologische Fragen« (1993) von der Beziehung zwischen symbolischem und ökonomischem Kapital sprechen und vom ökonomischen Kapital, das letztlich hinter der Noblesse steht, dann betrifft das nur eine besondere Ökonomie in unseren Gesellschaften?

Ja, für unsere Gesellschaft versuche ich den Übergang von einer Form des Kapitals in eine andere zu beschreiben. Es gibt z.B. zwischen den verschiedenen Fakultäten, der Medizin, des Rechts etc., ganze Universen von Unterschieden. Es handelt sich ganz und gar nicht um das gleiche Spiel: Die Ökonomie in dem von mir verwendeten Sinn ist sehr anders, man spielt nicht um die gleichen Profite. Anders ausgedrückt, man muss jedes Mal die besondere Ökonomie analysieren. Aber man findet allgemeine Gesetze, z.B. sehr allgemeine Akkumulationsstrategien.

Könnte man diese Probleme besser lösen, wenn man in der Ökonomie und auch in der Soziologie weniger spezialisiert wäre?

Ja, die Spezialisierung, die als Zeichen der Wissenschaftlichkeit angesehen wird, ist sehr oft eine Art und Weise, diesen fundamentalen Fragen auszuweichen. Für das Kapital z.B. wird man vielleicht nicht hinterfragte Typen ökonomischer

Relationen aufklären können, indem man etwa untersucht, wie man ein symbolisches Kapital verwaltet, wie man eine Beziehung symbolischer Herrschaft dauerhaft werden lassen kann. Da liegt das ganze Problem. Es handelt sich um die Erforschung besonderer Fälle mit einer allgemeinen Frage im Kopf. Meine Arbeit über die Universität habe ich gemacht, um die Universität zu verstehen, um zu sehen, wie das funktioniert. Seit der Krise von '68 sind Dutzende von Büchern erschienen; alle Welt erklärt. In Wirklichkeit, glaube ich, versteht niemand etwas davon, weil es sehr kompliziert ist. Es gibt viele Einsätze etc. Es gefällt mir sehr, wenn ich sehe, wie das funktioniert, und ich habe die Absicht zu erfahren, was eine Krise ist; was Macht ist, dieser sehr besondere Typ von Macht: In Frankreich haben die Professoren keine bürokratische Autorität über ihre Assistenten; sie können ihnen nicht kündigen, und dennoch haben sie eine außerordentliche Autorität. Wo ist die Basis dieser Autorität?

Das ist den Problemen der präkapitalistischen Gesellschaften, die ich in *Sozialer Sinn (1987)* beschrieben habe, sehr ähnlich, in welchen es Macht mit einem sehr geringen Grad an Institutionalisierung gibt. Im intellektuellen Feld ist es dasselbe. Sie haben Leute, die herrschen: Valéry z.B. oder Gide in Frankreich haben in der Zwischenkriegszeit das intellektuelle Leben dominiert, obwohl sie keine Macht hatten. Sie konnten niemand zum Schriftsteller ernennen, sie konnten nur Werke verlegen lassen. Welcher Typ von Autorität ist das? Worauf beruht das, was ist das für ein Kapital? Denn es ist ein Kapital, man kann es investieren, man kann daraus Profite ziehen. Wenn man diese Fälle, die man gut kennt, weil man dazugehört, genau studiert, wird man vielleicht Dinge verstehen, die man sonst nicht versteht. Selbstverständlich bin ich gleichzeitig immer eingeschüchtert, weil ich große Probleme in Angriff nehme.

Wo liegt die Basis dieser Autorität letzten Endes? In der Gesellschaft, bei den Leuten selbst?

Ja, es ist die Beziehung zwischen den Leuten, zwischen den Herrschenden und den Beherrschten, die Beziehung zwischen den beiden. Ich habe den Fall von Hyppolite als Beispiel genommen. Er ist ein französischer Philosophieprofessor, der auf universitärem Gebiet ziemlich bedeutend war. Ich habe die Liste der Leute erstellt, die bei ihm Dissertationen vorgelegt hatten. Alle, fast alle Leute meiner Generation, Foucault, Derrida etc., alle bekannten Leute hatten bei ihm ihre Dissertation vorgelegt. Aber dieser Mann war kein sehr großer Philosoph. Unter jenen, die bei ihm eingeschrieben waren, war Michel Serres, der über Leibniz arbeitete, Foucault, der die Klinik erforschte, während Hyppolite ein Hegelspezialist war. Man fragt sich, warum die Leute sich an diesen Mann wandten. Das ist ein sehr typischer Fall. Dieser Mann hat Macht, weil Leute, die sich hervorragend fühlen, weil sie schon Schüler der gleichen »École normale« waren, weil sie schon vom Schulsystem geweiht worden sind, ihm Macht zuführen. Aber sie führen ihm Macht zu, weil er schon Macht hat etc. Um das wirklich zu verstehen, muss man alles studieren: Man muss die »École normale« untersuchen, die soziale Herkunft jener, die dort sind, warum einige von ihnen Philosophie studieren etc. Anders gesagt, es geht um das ganze System.

Ich glaube, dass das im Fall der Ökonomie genauso ist. Zu verstehen, warum der amerikanische Zinssatz steigt, ist, glaube ich, genauso oder noch komplizierter, weil es um eine Gesamtheit von Beziehungen geht, innerhalb welcher Dinge, die man psychologisch nennen würde, Glaubenseffekte, eine außerordentlich bedeutende Rolle spielen. Aber davon ist man dermaßen weit entfernt in der Ökonomie...

Ihrer Ansicht nach müsste es eine starke Verbindung zwischen den Disziplinen in den Sozialwissenschaften geben?

Ja, unbedingt. Ich glaube, die Arbeitsteilung ist katastrophal. Sie hat einen schrecklichen Zensureffekt, weil sie jedem erlaubt, einen ganzen Aspekt der Wirklichkeit zu ignorieren. Ich

glaube, dass man sich viel zu früh spezialisiert hat. In den Naturwissenschaften, praktisch bis Leibniz, hat man sich überhaupt nicht spezialisiert, sogar bis Poincaré, Cournot. In den Sozialwissenschaften hat man sich schon auf Spezialgebiete aufgeteilt, während man noch nicht einmal bei Galilei war. Deshalb geben die Leute ständig vor, Dinge zu wissen, die sie nicht wissen. Deswegen glaube ich, dass jemand da sein muss, der das Risiko eingeht, ignorant zu erscheinen. Das mache ich. Man muss dieses Risiko jetzt auf sich nehmen; es muss jemanden geben, der sagt, dass der König nackt ist.

Ökonomie und Soziologie müssten Ihrer Ansicht nach stärker verbunden sein?

Ja, ganz und gar. Ich glaube, dass die Ökonomie ein Spezialfall der Soziologie ist.

Bis zu welchem Grad integrieren Sie die Ökonomie in die Soziologie? Es gibt auch Theorien, wie z.B. die Konjunktur- und Wachstumstheorien, die sich überhaupt nicht mehr direkt mit dem Verhalten von Menschen beschäftigen, selbst wenn es letztendlich auch dort um Menschen geht. Gehören auch solche Theorien zu Ihrem Modell? Lässt sich die gesamte Ökonomie integrieren?

Im Idealfall, ja, – ich glaube, dass man hervorragende Dinge machen könnte, wenn man all das wüsste, was man wissen muss. Wenn eine Gruppe von Leuten in diesem Geist zu arbeiten beginnen würde. In den Wirtschaftswissenschaften gibt es eine Gruppe von Leuten, die mit mir arbeiten, die sehr einfache Begriffe wieder aufgenommen haben. Was ist eine industrielle Branche, was ist ein Markt. So wird z.B. die Uhrenindustrie untersucht. Und hier sieht man sofort, dass es sich um ein Feld handelt, um einen Raum mit Herrschenden und Beherrschten, mehreren Herrschaftsprinzipien etc. Das alles ist in der Ökonomie gegenwärtig, aber von Worten wie »Markt«,

»Produktionszweige« u.ä. verdeckt; außerdem wird auf sehr globalem Niveau aggregiert, wo man nichts mehr wiederfindet. Sie haben eine ganz kleine Branche untersucht, die Uhrenindustrie. Sobald man reale Einheiten aufgreift, entdeckt man wieder Leute, die investieren, die Gewinne zu machen suchen, die zueinander in Konkurrenz stehen; das alles entdeckt man wieder, aber eben in realen Bereichen, in denen die Leute als ganze sind.

Um dieses Feld wirklich zu beschreiben, muss man die Qualität der Arbeitskräfte einbeziehen, die sehr eng mit dem Ausbildungsniveau der Führungskräfte zusammenhängt, mit den Lohnunterschieden zwischen Führungskräften und Arbeitskräften, mit der Höhe des zirkulierenden Kapitals, mit dem Modernitätsgrad der Maschinen etc. Gestern habe ich ein Interview mit einem Ingenieur gemacht, der sagte: Die Deutschen können nicht verstehen – er ist Ingenieur bei Siemens –, sie sagen, dass sie eine sehr perfektionierte Maschine haben und dass das in Frankreich nicht funktioniert. Die Deutschen denken sofort: Diese Franzosen, die verstehen das nicht. In Wirklichkeit ist das französische Gewerkschaftssystem so beschaffen, dass die Unternehmer gewisse Maschinen nicht verwenden können, weil sie wissen, dass die Verwendungskosten dieser Maschinen größer wären als ihre Produktionsgewinne. Warum? Weil die Arbeiter diesen Maschinen Widerstand leisten würden, und sie haben die soziale Kraft zum Widerstand. Daher ziehen die Unternehmer weniger perfektionierte Maschinen vor, die ihnen aber gewerkschaftliche Kämpfe ersparen. Der Ertrag einer Maschine wird von den sozialen Merkmalen beeinflusst, das Schulsystem gehört dazu etc. Man muss verrückt sein, um heutzutage eine Ökonomie ohne Analyse des Schulsystems zu betreiben. Man wird Ihnen sagen: Aber wir machen eine Ökonomie des Schulsystems. In Wirklichkeit geht es darum, das Schulsystem als ökonomischen Akteur zu behandeln, als Akteur der Produktion der Produzenten.

Es gibt Humankapitalanalysen.

Ja, aber in diesem Moment geht es nicht mehr um das Schulsystem, sondern wieder um die Individuen.

Was ich sage, ist sehr bescheiden. Ich rufe nur all das in Erinnerung, was man zu wissen vorgibt und nicht weiß. Das ist genau meine Arbeit über die Ökonomie. Manchmal sage ich Sätze der Art: die Ökonomie der Praktiken etc. Man muss sich wohl auch verteidigen. Aber im Grunde werfe ich eigentlich nur die fundamentalen Fragen wieder auf, in einem sehr ungünstigen Kräfteverhältnis (weil die Ökonomen aus sozialen Gründen, die klar sind, die Vorherrschaft haben), mit der Befürchtung, niemals gehört zu werden (die soziale Kraft der Ökonomie ist so groß, dass man sagen wird: Was ist das? Entweder ist es Philosophie oder es sind ein wenig kindliche Fragestellungen; man weiß das alles). Ich glaube, dass man diese Probleme wieder stellen, die grundlegenden Dinge wieder hinterfragen muss, mit dem Risiko, sehr anfängerhaft zu erscheinen. Angebot und Nachfrage, das ist die gleiche Geschichte: Was ist ein Angebot? Alles ist zu einfach. Von den mathematischen Modellen müsste man 80% zum Fenster hinauswerfen. Oft frage ich mich auch, ob das nicht eine etwas archaische Schlacht ist. Es ist wahr, dass die Wissenschaft oft vereinfacht hat, um zu beginnen. Aber ich glaube, dass die Ökonomie schlecht gestartet ist, weil sie auf der Grundlage von Übertragungen aus der physikalischen Wissenschaft entstanden ist. Das nenne ich sehr oft den Gerschenkroneffekt. Wenn die Ökonomie als erste, ohne Physik und Mathematik, entstanden wäre, dann wäre das ganz anders ausgefallen.

Mein Ehrgeiz besteht einfach darin, an die Grundlagen der Ökonomie zu rühren. Es gibt jetzt immer mehr Ökonomen, die Gleiches tun. Immer mehr aus ihren Reihen beginnen sich zu fragen, ob man wirklich etwas weiß. Ich habe sehr gute Freunde, sehr gute Ökonometriker, die einen sehr viel pessimistischeren Standpunkt vertreten als ich, weil ich, da ich von der Ausbildung her kein Ökonom bin, dennoch Respekt

gegenüber der Ökonomie habe, der ihnen völlig abgeht. Auf der einen Seite stehen Mathematiker, die mathematische Spiele für die Ökonomie erarbeiten, und am anderen Ende steht die angewandte Ökonomie. Immer mehr Leute beginnen das zu spüren, bei all den Misserfolgen hinsichtlich der Inflationsprobleme etc. Die Leute beginnen zu zweifeln. Deshalb glaube ich, dass das die Gelegenheit ist.

Ich habe viele Ihrer Arbeiten gelesen und Schwerpunkte gesetzt. Ich würde gerne wissen, was Ihrer Ansicht nach das Wesentlichste in Ihrem Werk ist.

Ich weiß nicht genau – das hängt vom Zeitpunkt ab. Man ist immer in einem sozialen Universum, und mir war sehr bald bewusst, dass man auf die von der sozialen Welt und besonders von der wissenschaftlichen Welt ausgeübten Effekte sehr achten muss. Ich glaube, wenn Sie mir diese Frage zu verschiedenen Zeitpunkten gestellt hätten, hätte ich Ihnen sehr, sehr unterschiedliche Dinge gesagt, weil man trotzdem immer bezogen auf einen intellektuellen Hauptgegner denkt. Als ich z.B. über Algerien, in der Ethnologie gearbeitet habe, hätte ich Ihnen gesagt, dass das Wichtigste der Bruch mit dieser Art von ethnologischem Formalismus ist. Im Grunde habe ich mich mein ganzes Leben gegen diese Formalismen geschlagen, die sehr oft mit Hochstapelei einhergehen, gegen Leute, die in meinen Augen nichts kennen und die in den Augen eines Laien allwissend erscheinen. (...) Es kann enorme symbolische Profite für sehr wenig Arbeit und sehr wenig wissenschaftliche Qualität geben. Mit der großen Theorie à l'allemande oder der großen Empirie à l'américaine...

Obwohl ich nicht an den Zauber der empirischen Arbeit glaube (bei den Ethnologen ist das heilig, man muss ins Feld gehen, das ist wie ein Initiationsritus, man muss gelitten haben etc.), bleibt, dass die Arbeit im Feld im Fall der Sozialwissenschaften sehr wichtig ist, weil gerade das die einzige Möglichkeit ist, den Formalismus zu unterbinden. (...)

Welches Ziel verfolgen Sie?

In Frankreich weiß man, »was man denken muss«. Es gibt Leute, die wissen, was man denken muss; man weiß, dass man links sein muss. Die wirkliche Arbeit des Intellektuellen ist, nicht zu wissen. Das ist kein Sokratismus, das ist einfach so. Ich habe mein Leben unter Professoren verbracht, ich will wissen, was ein Professor ist. Also mache ich absurde Arbeiten. Ich beginne zu zählen – während andere nicht akzeptieren würden, dem Ganzen auch nur fünf Minuten zu widmen; sie würden sich sagen, dass das ihrer unwürdig ist, angesichts der »Höhe«, auf der sie sich befinden. Und dabei werde ich Dinge entdecken, die ich niemals hätte denken können, weil sie in den ganz kleinen Details stecken. Eines der wichtigsten Dinge – Sie stellen mir die Frage nach den wichtigsten Dingen –, ich glaube, eines der wichtigsten Dinge, die ich gemacht habe, die Arbeit über die Theorie der sozialen Klassen etc., die demnächst erscheinen wird, ist von der Reflexion über Klassifizierungen ausgegangen (was heißt klassifizieren). Ich habe sehr viele Autoren gelesen, Anthropologen, die sich mit Taxinomien beschäftigen, Mauss und Durkheim, die Klassifikationsformen, eine ganze Masse wissenschaftlicher Dinge. Zu einem bestimmten Zeitpunkt war ich mit all diesen Reflexionen im Kopf dabei, einen Code zu erstellen. Ich setzte 0, 1, 2, 3, 4 etc.: Das hat mich zu Reflexionen gezwungen, die ich sonst nie angestellt hätte. Ich machte hier eine Erfahrung, in der meine Reflexion Auswirkungen auf meine Arbeit hatte. (...) Selbst die Leute, mit denen ich sehr viele Gemeinsamkeiten habe, wie mit Habermas, mit ihm kann ich in sehr vielen Punkten übereinstimmen, aber für mich bleibt das Theorie. (...)

Ich erhalte Texte über sehr unterschiedliche Gebiete, den Volksroman des 19. Jahrhunderts, die Fischer der Bretagne; der eine verwendet den Begriff des Feldes, der andere den Habitusbegriff, der andere nichts davon, aber er hat eine gewisse Art und Weise zu arbeiten, d.h. er untersucht konkrete, oft sehr kleine Dinge mit theoretischen Einsätzen. Über die

landwirtschaftlichen Gewerkschaften hat einer meiner Schüler, Sylvain Maresca,[1] eben ein Buch publiziert, das ich hervorragend finde: Er fragt sich, was Delegation, Vertretung, gewerkschaftliche Macht ist. Das sind große Probleme! Stellen Sie sich vor, was die großen deutschen Theoretiker zu diesen Themen sagen würden. Was macht der Bursche (er ist 26 Jahre alt)? Er untersucht die landwirtschaftlichen Funktionäre der Lorraine, er erstellt Genealogien, er zählt. Er beschreibt den Vertreter der Landwirte: Er war Bauer; um Vertreter zu werden, muss er aus der Landwirtschaft weggehen. Er stößt auf das Problem der Kleidung: Wie soll er sich anziehen? Wenn er zu den Bauern geht, zieht er ein Gewand an, wenn er zum Minister geht, ein anderes. Aber man kann annehmen, dass er nicht nur Kleider wechselt. Das ist ein sehr allgemeines Problem. Selbstverständlich sagt man immer, dass die Gewerkschaftsdelegierten die Arbeiterklasse verlassen, dass sie von ihr abgeschnitten sind. Er aber hat das alles gründlichst, an einem sehr präzisen Fall untersucht.

Wenn man an meiner Universität von der zeitgenössischen französischen Soziologie redet, dann fällt neben Ihrem Namen sehr oft auch der von Crozier. Welche Beziehung sehen Sie zwischen Ihrem Werk und dem von Crozier?

Das ist sehr unterschiedlich. Crozier ist sehr professionell, er hat sehr gute Arbeiten über die Angestellten gemacht. Dann hat er seine Theorie des bürokratischen Phänomens generalisiert. Davon bin ich nicht gerade begeistert. Das heißt, er ist kompetent und er arbeitet. Aber vom theoretischen Standpunkt unterscheiden sich seine Arbeiten sehr stark von meinen.

Bleibt er Ihrer Ansicht nach zu sehr an die Organisationssoziologie gebunden?

---

[1] Sylvain Maresca, Les dirigeants paysans. Paris, Minuit, 1983.

Wir haben nicht die gleichen Interessen, sie sind sehr verschieden. Ich glaube im Übrigen, dass das eine der Grenzen meiner Arbeiten ist. In diese Richtung würde ich jetzt gerne gehen. Ich habe mich bis jetzt sehr wenig für alles, was Institution ist, was institutionalisiert ist, interessiert. Ich rede vom Institutionalisierungsprozess, aber ich habe niemals das Phänomen der Organisation selbst untersucht. (...)

Mein Problem rührt vielleicht daher: Für die Theoretiker bin ich zu empiristisch, für die Empiriker zu theoretisch. Das ist vielleicht die Antwort auf die Frage, die Sie mir stellen: Warum werden Sie in Deutschland nicht öfter zitiert? Ich glaube, das ist ziemlich normal. Und gleichzeitig ist es eigenartig, weil Deutschland das Land ist, in dem ich am schnellsten aufgenommen worden bin, mit der *Soziologie der symbolischen Formen* (1974), die 1972-1973 übersetzt worden ist. Ich habe immer ein Netz von Freunden im Land gehabt, viele wirkliche Freunde, und ich wurde in Deutschland sehr früh anerkannt, sogar früher als in Frankreich. In Kürze wird eine Sammlung über die Soziologie der Literatur erscheinen, vorgestellt von meinem Freund Joseph Jurt,[2] der einen ausführlichen Text über die Arbeiten meiner Gruppe verfasst hat. Wenn meine Arbeit in Deutschland relativ wenig bekannt ist, dann glaube ich, ist das normal. Ebenso ist es für mich in den Vereinigten Staaten sehr schwer. – Die Historiker verstehen viel besser. Für die Theoretiker ist meine Arbeit merkwürdig und für die Empiriker ist sie ebenfalls merkwürdig, weil ich nicht arbeite wie sie. Ich habe nicht den Fetischismus des Empirismus; oft mache ich viel mehr empirische Arbeit, als ich angebe. So habe ich z.B. für das Buch, das ich publizieren werde, vielleicht 2.000 statistische Tabellen gemacht und gelesen, von denen ich vier veröffentlichen werde. Warum? Weil man mir vertraut oder nicht vertraut. Während das Ziel der

[2] Joseph Jurt, Das literarische Feld. Das Konzept Pierre Bourdieus in Theorie und Praxis. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Leute, die Empirismus betreiben, nicht Resultate sind, sondern die ganze Arbeit zu zeigen, die sie gemacht haben. Insofern erstaunt mich das nicht. Ich möchte nicht den Anschein erwecken, es stört mich zu sagen, dass das Avantgarde ist, aber es stimmt, es ist gegen den Strom.

Wahrscheinlich auch, weil Sie alles, auch die Soziologie, kritisieren; das ist nicht sehr angenehm.

Ja, daran liegt das ein wenig. Mit welchem Recht kritisiert dieser Mann alles, das ist sehr eigenartig. Die Leute, die mich kennen, wissen, dass ich nicht sehr arrogant bin, aber diese Art, alles in Frage zu stellen, wird als sehr arrogant wahrgenommen. Und im Ausland werde ich dann Opfer dessen, was ich in Frankreich am meisten bekämpfe. In Frankreich kämpfe ich die ganze Zeit gegen Leute wie Baudrillard, die Essayisten, diese französische Spezialität, Leute, die über alles schreiben und nichts wissen, die weder theoretisch noch empirisch je wirklich gearbeitet haben. (...) Meine Unternehmung ist sehr ehrgeizig, daran besteht kein Zweifel, und gleichzeitig sehr, sehr bescheiden.

Am Ende meiner Arbeit habe ich auch eine Art Kritik versucht. Aber wenn man allein bedenkt, was Sie in »Soziologie als Beruf« (1991) z.B. sagen, dass die Theorie konstruiert ist, dass sie vom Standpunkt abhängig ist etc., was keineswegs Relativität bedeutet, kommt man schnell zu einem Ende. Man kann nur mehr sagen, dass es noch offene Fragen gibt. Ich glaube z.B., dass die Einverleibung der Strukturen, die Bildung des Habitus, nicht nur durch symbolische Gewalt, durch die Schule erfolgt. Kann man nicht auch außerhalb jeder pädagogischen Aktion, z.B. beim Spazierengehen, Strukturen erlernen? Wie erfolgt diese Einverleibung?

Das sage ich in *Sozialer Sinn* (1987). Ich analysiere z.B. die Sozialisation über die Spiele. Dort sage ich, dass in den prä-

kapitalistischen Gesellschaften, wo es keine Schule gibt, der hauptsächliche Einfluss von der Umwelt ausgeht, die selbst strukturiert ist, und dann von zahlreichen, nach mythischen Kategorien strukturierten Aktivitäten wie den Spielen. Durch den einfachen Umstand, dass sie in einem strukturierten Universum leben (ich habe gezeigt, dass das für den Innenraum des kabylischen Hauses zutrifft), lernen Kinder Strukturen, weil das Universum in weiblich/männlich, trocken/feucht geteilt ist. In unseren Gesellschaften geht es um das Problem der hierarchischen Situationen, der Höflichkeit.

Aber das Problem bleibt, Sie haben trotzdem recht. Es gibt tatsächlich eine »black box«. Ich sage: Es gibt objektive Strukturen, und es gibt einverleibte Strukturen. Was geschieht zwischen beiden, wie geschieht es, wie lernt man? Ich sage auch irgendwo (in einer Anmerkung im Artikel über die Reproduktionsstrategien, glaube ich), dass man eine strukturale Sozialpsychologie entwickeln müsste. Aber die ist noch zu entwickeln, und man kann nicht alles machen. Ebenso wie die Psychologen die Wahrnehmung des Langen und des Kurzen, des Schweren und des Leichten untersucht haben, könnte man gesellschaftliche Oppositionen erforschen: Ist etwas teuer oder billig, schön oder nicht schön etc., und dann überlegen, wie in Abhängigkeit von welchen sozialen Variablen sich Wahrnehmungskategorien des Schönen und des Hässlichen, des Vornehmen oder des Nichtvornehmen konstituieren. Anders gesagt, es würde sich darum handeln, eine experimentelle Soziologie zu entwickeln. Man müsste selbstverständlich auch Beobachtungen durchführen.

Warum machen Sie vor allem Erziehungs- und Kultursoziologie?

Aus Zufallsgründen. Im Grunde ist das keine Wahl. Ich war Ethnologe, komme nach Frankreich zurück und bemerke, dass es nichts über Erziehungsprobleme gibt. Zunächst habe ich wirklich nur damit angefangen, um meine Studenten zu ver-

stehen. Und ich habe einen Fragebogen an meine Studenten verteilt, darüber nachgedacht. Aber zu Anfang ging es mir überhaupt nicht darum, Erziehungssoziologie zu betreiben. Da ich aber über Kultur- und Sozialisationsprobleme gearbeitet hatte, außerdem vom Strukturalismus nach Art von Lévi-Strauss wegkommen wollte, ist die Erziehung sehr wichtig für mich geworden, weil ich den Begriff des Habitus schon seit langer Zeit im Kopf hatte. Und dieser Begriff führt offensichtlich auf die Erziehung zurück, die dementsprechend eine theoretische Rolle spielte. Und wenn Sie einmal in einem Fachgebiet engagiert sind, dann ist es wie in der Ökonomie: Wenn Sie begonnen haben, in die Produktion von Socken zu investieren, dann ist eine sehr langwierige Umstellung notwendig, wenn Sie morgen Flaschen erzeugen wollen. So bearbeite ich z.B. jetzt noch Umfragen, die ich vor 20 Jahren gemacht habe. Das ist sehr, sehr langwierig. Ich habe da ein ganzes Werk über die »Grandes Écoles«, das ich vollkommen aufgegeben hatte und das ich jetzt wieder aufnehme und mir dabei sage: Warum fange ich wieder damit an, es ist idiotisch, es ist alt. Es gibt Investitionen psychologischer Natur: Man hat viel gearbeitet, es tut einem leid.

Und dann spielt auch die Tatsache eine Rolle, dass andere in der Zwischenzeit die Frage bearbeitet haben, und das oft sehr schlecht. Man sagt sich: Ich weiß das alles viel besser, ich muss meine nicht veröffentlichten Texte hervorholen. Man ist zum Großteil einfach so, ganz bewusstlos, an einen Gegenstand gebunden. Und dann auf andere Themen überzugehen, erfordert sehr viel Zeit. Wie oft habe ich geglaubt, dass ich in einem Jahr publizieren würde, und manches Mal ist das erst zehn Jahre später. Das verursacht viele Probleme: Ich hatte eine Menge Dinge im Kopf, die ich nicht geschrieben habe, weil ich dachte, in einem halben Jahr würde ich sie schreiben. Ich glaube, ich bin einfach deshalb an die Erziehung gebunden, weil ich in der Phase, in der ich meine Unternehmung begründet habe, viel investiert habe. Ich habe hierin investiert; das hat Dinge gebracht, die wir nicht gesehen hätten, wenn

wir von der Arbeitssoziologie ausgegangen wären. Aber man müsste wohl vollständig wechseln können.

Wäre nicht auch eine stärkere Verbindung zwischen der Erziehung und späteren Praktiken interessant?

Selbstverständlich. Das ist durch die umfangreiche Arbeit über die »Grandes Écoles« geschehen, die nicht veröffentlicht wurde[3] und die eine Verbindung zwischen der Erziehungs- und der Machtsoziologie hergestellt hat. Die Schüler der »Grandes Écoles« sind jene Leute, die später Führungskräfte werden. Man kann nicht verstehen, was diese Leute sind, ohne die Stellen zu kennen, die sie besetzen werden: Finanzinspektor, Unternehmer etc. Es gibt keine Arbeiten oder sehr schlechte Arbeiten über sie. Das hat uns zu einer umfangreichen Arbeit über die führende Klasse geführt: über die Unternehmer (schon erschienen), die Professoren, die Bischöfe etc. Und jetzt kann man auf die »Grandes Écoles« zurückkommen. Das Modell, das ich im Kopf hatte und das nicht publiziert worden ist, ging davon aus, dass das höhere Schulsystem der Struktur der Führungsklasse struktural homolog ist. Der Effekt, den es produziert, ist sehr eigenartig, es ist der Effekt der Struktur. Das Wichtigste ist genau das, was man nicht sieht, weil man die Schulen immer einzeln untersucht. Die Gesamtheit der Schulen musste analysiert werden, was eine enorme, ungeheure empirische Arbeit bedeutet, um zu zeigen, dass es eine Homologie der Struktur des Feldes der »Grandes Écoles« mit der Führungsklasse gibt. Aber dazu musste man die Führungsklasse kennen.

Das Drama ist, dass, wenn ich das, was ich machen will, wirklich gut machen will, ich neun Leben bräuchte (in Frank-

[3] Inzwischen ist sie unter dem Titel »La noblesse d'Etat«, Paris, Editions de Minuit, 1989, veröffentlicht worden; die deutsche Übersetzung erschien 2004 unter dem Titel »Der Staatsadel« bei UVK in Konstanz; Anm. d. Hrsg.

reich sagt man, dass die Katzen neun Leben haben). Gegen die Soziologie, die ich vorschlage, spricht, dass sie sehr, sehr viel Zeit in Anspruch nimmt.

Ich kann Ihnen sagen – und das ist das einzig Optimistische, das ich Ihnen sagen werde –, dass ich niemals geglaubt hätte, dass ich an diesem Punkt recht hatte. Ich bin immer wieder erstaunt. Als ich mit den Unternehmern begonnen habe, wusste ich überhaupt nichts darüber. Eines der ersten Dinge, die ich gemacht habe, war ein Gespräch mit dem Journalisten von *Le Monde*, der Spezialist für Unternehmer ist. Er kennt sie alle sehr gut. Ich kannte gerade mal vier oder fünf Namen von Unternehmern. Ich tat so, als würde ich sie kennen. Mit dem Begriff des Feldes, mit dem, was er mir gab, konnte ich sehr, sehr schnell so tun, als kenne ich mich aus, und sofort die Informationen verwenden, die er mir gab, um informiert erscheinende Fragen zu stellen. Ebenso war es beim Episkopat, der Kirche. Ich wusste nichts davon. Mit einem strukturalen Schema und durch die Analogie mit der Universität, mit der Opposition zwischen »reinen« Professoren und ein wenig prophetischen Intellektuellen, zwischen dem Dekan, der eigentlich ein Verwaltungsbeamter ist, und dem Avantgarde-Professor, habe ich sehr, sehr schnell die Opposition zwischen dem Bischof, der der Apparatschik ist, und dem Theologen erahnt. Das *funktioniert* sofort. Die soziale Herkunft ist die gleiche etc.

Ein anderes Beispiel wäre der Begriff des literarischen Feldes. Mit dem Begriff des Feldes habe ich auch da begonnen. Ich habe eben den Text einer Forscherin gelesen, die den Volksroman untersucht, mindestens 200 Schriftsteller. Von den 200 Dichtern kannte ich nur zwei Namen. Ich hätte fast alles a priori erraten können: Es gibt einen Raum, und die Charakteristika der Individuen entsprechen genau der Charakteristik der Positionen, die sie in diesem Raum einnehmen. Nehmen Sie z.B. einen etwas versnobten, etwas gehobenen Volksroman und den wirklich volkstümlichen Volksroman: Die Differenz zwischen den Romanen, d.h. zwischen den Positionen,

wird genau parallel zur Differenz zwischen den Individuen sein, die diese Positionen einnehmen. Der wirklich volkstümliche Volksroman wird eher von Leuten volkstümlicher Herkunft geschrieben werden; die etwas gehobeneren Romane von Leuten, die studiert haben, die versucht haben, ein wenig noble Romane zu schreiben, was ihnen nicht gelungen ist. Das ist erstaunlich. Anders gesagt, es besteht Homologie zwischen den Positionen und den Dispositionen. Das ist bis zu einem wahnsinnigen Grad wahr. Viel mehr, als ich es selbst je für möglich gehalten hätte.

Ich wollte den Beweis für alle Bischöfe erbringen, die Merkmale der Bischöfe zu den Merkmalen ihrer Bistümer in Korrespondenz setzen. Das hat mich zu einer anderen Reihe wunderbarer Forschungen geführt, die ich vielleicht niemals publizieren werde. Ich wollte zwei übereinander gelagerte Analysen machen. Bei den Bischöfen funktioniert es. Das setzt wiederum eine andere Studie über das Verhältnis zwischen Kapital und Raum in Gang: Vorstellungen von regionalen Unterschieden (zwischen Paris und der Provinz) sind Verteilungsunterschiede im Raum des Kapitals. Anders gesagt, mit den Indikatoren aller Kapitalformen kann man einen Raum rekonstruieren. Vom soziologischen Standpunkt ist das hervorragend, man kann dadurch den Effekt der Geografie vollständig reduzieren. Das Interessanteste ist das, was übrig bleibt. Es bleibt ein rein geografischer Teil. Distanz ist Zeit, daher Geld, etc.

Es ist wahr: Vom Standpunkt der Leute, die kleine Dinge tun, ist das, was ich mache, enttäuschend, und vom Standpunkt jener, die sich mit großen Fragen beschäftigen, ebenfalls. Oder ich müsste über 300 Jahre verfügen können. Da würde es langsam kohärent werden...

Besonders interessiert hat mich auch Ihre Sicht der gesellschaftlichen Reproduktion. Könnte man, was Sie darüber sagen, auch für einen längeren Zeitraum bestätigen? Wäre eine solche Studie überhaupt durchführbar?

Ja, ich glaube, dass das sehr interessant wäre. Auch das gehört zu den Träumen. Die Probleme des Übergangs von einer Kapital-Form in eine andere sind sehr interessant. Nehmen wir den Fall Frankreich mit all den aufeinanderfolgenden Revolutionen. Auch darüber sind Arbeiten gemacht worden (jene von Chaussinand Nogaret über die Perpetuierung der großen Familien während der Französischen Revolution). Es geht hier um das umfassende Problem der Kapitalumwandlungen. Im Artikel von Monique de Saint Martin über den Duc de Brissac wird dieses Problem gestellt: Wie muss sich das Kapital an Noblesse, wie muss sich eine Kapitalform in eine andere umwandeln, um überdauern zu können? Wie wird das Kapital der Noblesse schulisches Kapital und dann wieder ökonomisches Kapital? Es scheint mir, dass man dadurch verstehen könnte, wie sich langfristig die Genealogien oder die Struktur der Klasse perpetuieren. Denn es kann auch vorkommen, dass alle Leute ausgetauscht worden sind und die Klasse, um den Preis permanenter Veränderung, bestehen bleibt.

Würde nicht auch die Geschichte fehlen?

Ich glaube, man müsste Monografien und umfassende statistische Studien, die leider sicher oft sehr oberflächlich sind, miteinander verbinden. Eine der großen Schwierigkeiten besteht darin, dass sich Berufe derartig geändert haben, dass selbst gleiche Wörter sehr unterschiedliche Bedeutungen haben können. Eines der großen Probleme besteht darin, dass es nahezu unmöglich ist, eine solche Studie mit wissenschaftlicher Strenge durchzuführen.

Schon bei der Arbeit über die Bischöfe oder über die Unternehmer sind wir auf diese Schwierigkeiten gestoßen: Sogar wenn man eine Generation mit der anderen, selbst nur einen Zeitraum von dreißig Jahren, vergleichen will, hat sich so viel geändert, dass man nicht vergleichen kann. So könnte man Vergleiche über 500 Jahre hinweg anstellen, aber ich weiß nicht, was man da letztendlich noch vergleichen würde. Man

müsste daher statistische Daten verwenden, mit sehr viel Vorsicht, und außerdem Arbeiten machen, wie Romane untersuchen, Korrespondenzen etc., die voll von Hinweisen sind. Das ist eine sehr, sehr komplizierte Arbeit; es wäre aber auch sehr interessant.

Sehen Sie eine Möglichkeit, dass sich das einmal ändert? Ich weiß, dass Sie diese Art von Fragen nicht besonders schätzen, da Sie Prophezeiungen und Utopien nicht als Ihre Arbeit ansehen. Es würde mich aber trotzdem interessieren, ob man, wenn man mehr über seine Handlungen weiß, auch schon in der Lage ist, anderes zu tun.

Ich glaube, dass man die Macht der Menschen, die Gesellschaft zu verändern, stark überschätzt hat. Die Trägheit ist meiner Ansicht nach ungeheuerlich. Kann man das ändern? Ich weiß es nicht. Ich glaube, dass das sehr, sehr schwierig ist. Was man auf jeden Fall kann, ist Mechanismen zerstören.

Um andere daraus zu machen?

Ja genau. Oft mit der Gefahr, das entgegengesetzte Resultat zu erzielen.

Soziale Klassen – Soziale Situationen

Wie eine soziale Klasse entsteht

Es wäre leicht und verführerisch, die Fragestellung dieses Symposiums[1] zu bespötteln und die unter seiner scheinbaren Neutralität versteckten Voraussetzungen aufzudecken. Allein, eine kritische Bemerkung zu der Art, in der die Frage der sozialen Klassen hier formuliert ist, mögen Sie mir gestatten. Verleitet sie doch zu der Annahme, das Problem lasse sich auf eine einfache Wahl reduzieren und mit einigen wenigen Common-sense-Argumenten lösen.

Tatsächlich verbirgt sich hinter der vorgebrachten Alternative – ist Klasse ein analytisches Konstrukt oder eine Alltagskategorie – eines der schwierigsten Probleme überhaupt, nämlich das der Erkenntnis, zumal in der ganz spezifischen Form, die es annimmt, wenn der Gegenstand der Erkenntnis *von und durch* erkennende Subjekte hervorgebracht wird.

Eines der größten Hindernisse für eine wissenschaftliche Soziologie ist der Gebrauch, den wir von gewöhnlichen Gegensätzen, von einander korrespondierenden Begriffen, dem, was Bachelard »epistemologische Paare« nannte, zu machen pflegen: Von der sozialen Realität konstruiert, werden sie unreflektiert zur Konstruktion der sozialen Realität benutzt. Eine dieser grundlegenden Antinomien ist der Gegensatz zwischen Objektivismus und Subjektivismus oder, in geläufigerer Ausdrucksweise, zwischen Strukturalismus und Konstruktivismus, der in groben Zügen wie folgt charakterisiert werden kann. Vom objektivistischen Gesichtspunkt aus können die sozialen Akteure, der alten Durkheim-Regel zufolge, »wie

[1] »Geschlecht, Alter, Ethnizität und Klasse: Analytische Konstruktionen oder Alltagskategorien?« (Dean-Symposium, Universität von Chicago, 9./10.4.1987)

Dinge behandelt«, d.h. wie Gegenstände *klassifiziert* werden. Der Einstieg in die objektive Klassifizierung setzt hier einen »Bruch« mit den als »vorgefasste Meinungen« oder »Ideologien« geltenden naiven subjektiven Klassifizierungen voraus. Vom subjektivistischen Gesichtspunkt aus, wie ihn die Phänomenologen, die Ethnomethodologen und die konstruktivistische Soziologie vertreten, konstruieren die Akteure die soziale Realität, die ihrerseits als das Produkt der Akkumulation der individuellen Konstruktionsakte verstanden wird. Für diese Art soziologischer Grenznutzentheorie bedarf es keines Bruchs mit der primären sozialen Erfahrung; vielmehr ist es die Aufgabe der Soziologie, einen »account of accounts« zu liefern.

In der Tat ist dieser Gegensatz falsch. Die Akteure sind in Wirklichkeit beides: Klassifizierende und Klassifizierte; freilich klassifizieren sie gemäß (oder in Abhängigkeit von) ihrer Position innerhalb der Klassifizierungen. Was damit gemeint ist, kann ich kurz am Begriff des *Gesichtspunkts* erläutern. Der Gesichtspunkt ist eine Perspektive, eine partielle, subjektive Sicht (subjektivistisches Moment); aber er ist zugleich eine Sicht, eine Perspektive, die von einem Punkt, einer bestimmten Position in einem objektiven sozialen Raum aus, eingenommen wird (objektivistisches Moment). Lassen Sie mich jedes dieser Momente, das objektivistische und das subjektivistische, wie sie in der Klassenanalyse zum Tragen kommen, entwickeln und zeigen, dass und wie sie zu integrieren sind.

Das objektivistische Moment – von den sozialen Klassen zum sozialen Raum: Klasse als ein wohlbegründetes theoretisches Konstrukt

Die erste Frage, der oben gestellten ganz nah, lautet: »Sind Klassen ein wissenschaftliches Konstrukt oder existieren sie tatsächlich?« Diese Frage ist ein Euphemismus für die direktere und unmittelbarere politische Frage: »Existieren Klassen oder gibt es sie nicht?«, da sich diese Frage in der Objektivität der

sozialen Welt und der in ihr stattfindenden sozialen Kämpfe selbst stellt. Die Frage der Existenz oder Nichtexistenz von Klassen ist, zumindest seit dem Auftreten des Marxismus und der von ihm beeinflussten politischen Bewegungen, eines der zentralen Spaltungsprinzipien in der politischen Arena. Demzufolge hat man allen Grund zu der Vermutung, dass die Antwort auf diese Frage, wie auch immer sie ausfallen mag, auf einer politischen Entscheidung beruht, selbst wenn die beiden zur Existenz von Klassen möglichen Stellungnahmen wahrscheinlichen Positionen hinsichtlich der Erkenntnisweise, der realistischen oder der konstruktivistischen, entsprechen.

Diejenigen, welche die Existenz von Klassen behaupten, werden zu einem realistischen Standpunkt neigen, und wenn sie empirisch ambitioniert sind, werden sie versuchen, die Eigenschaften und die Grenzen der verschiedenen Klassen empirisch zu bestimmen, und dabei zuweilen so weit gehen, die Angehörigen dieser oder jener Klasse auf die Person genau zu zählen. Dieser Sicht des Problems kann man, und das ist oft, besonders von konservativen Soziologen, getan worden, die Auffassung entgegensetzen, dass Klassen nichts als Konstrukte des Wissenschaftlers, ohne irgendein Fundament in der Wirklichkeit, sind. Und dass jeder Versuch, die Existenz von Klassen durch das empirische Messen von objektiven Indikatoren der sozialen und ökonomischen Position zu beweisen, mit der Unmöglichkeit konfrontiert wird, in der wirklichen Welt klare Diskontinuitäten auszumachen: Einkommen, wie die meisten den Individuen zugewiesenen Merkmale, weisen eine kontinuierliche Verteilung auf, sodass jede diskrete Kategorie, die man auf seiner Grundlage konstruiert, als ein bloßes statistisches Artefakt erscheint. Und an Paretos Formel, derzufolge es um nichts leichter ist, eine Grenze zwischen Arm und Reich als zwischen Jung und Alt zu ziehen oder, wie man heute hinzufügen könnte, zwischen Frauen und Männern, werden stets jene ihre Freude haben, und ihrer sind viele, selbst unter Soziologen, die sich selbst und andere überzeugen wollen, dass soziale Unterschiede nicht existieren oder

im Schwinden begriffen sind (wie es in den Thesen von der Verbürgerlichung der Arbeiterklasse oder der Homogenisierung der Gesellschaft zum Ausdruck kommt), und die deshalb erklären, es gebe kein beherrschendes Prinzip der Differenzierung.

Diejenigen, die fertige, bereits in der objektiven Realität konstituierte Klassen zu entdecken beanspruchen, und diejenigen, die Klassen für nichts als rein theoretische (ob »wissenschaftliche« oder »alltagstheoretische«) Artefakte halten, die durch willkürliche Einschnitte in das ansonsten bruchlose Kontinuum der sozialen Welt gewonnen werden, haben das gemein, eine substantialistische Philosophie, in der Cassirerschen Bedeutung des Begriffs, zu vertreten, die keine andere Wirklichkeit anerkennt als die der Intuition der Alltagserfahrung unmittelbar gegebene. In Wirklichkeit ist es möglich, die Existenz von Klassen in Form homogener Ensembles ökonomisch und sozial differenzierter, objektiv zu Gruppen konstituierter Individuen zu bestreiten und zugleich die Existenz eines auf einem ökonomischen und sozialen Differenzierungsprinzip basierenden Raumes von Unterschieden zu behaupten. Um das tun zu können, muss man lediglich die relationale oder strukturale Denkweise, wie sie die moderne Mathematik und Physik charakterisiert, übernehmen, welche das Wirkliche nicht mit Substanzen identifiziert, sondern mit Relationen. In dieser Sicht besteht die »soziale Realität«, von der die objektivistische Soziologie (die von Marx, aber auch die Durkheims) spricht, aus einem Ensemble unsichtbarer Beziehungen, genau denjenigen, welche einen Raum einander äußerlicher und durch ihren relativen Abstand zueinander definierter Positionen konstituieren. Für diesen Realismus der Relation ist das Reale das Relationale, die Realität ist nichts anderes als die Struktur, eine Gesamtheit konstanter Beziehungen, die oft unsichtbar sind, weil sie von den Realitäten der gewöhnlichen Sinneserfahrungen und insbesondere den *Individuen,* bei denen der substantialistische Realismus stehen bleibt, verstellt werden. Es ist derselbe Substantialismus,

auf den sowohl das Behaupten wie das Bestreiten der Existenz von Klassen sich stützen. Was, von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen, existiert, sind nicht soziale Klassen, wie die von beiden Positionen adaptierte realistische, substantialistische und empiristische Denkweise sie versteht, sondern ist ein *sozialer Raum* in der genauen Bedeutung des Begriffs, wenn wir, mit Strawson, die grundlegende Eigenschaft eines Raumes in der reziproken Äußerlichkeit der Gegenstände, die er umschließt, sehen.

Die Aufgabe der Wissenschaft besteht dann darin, den Raum zu konstruieren, der die größtmögliche Zahl von zwischen den Individuen beobachteten Unterschieden zu erklären und zu prognostizieren erlaubt, oder, was dasselbe ist, die hauptsächlichen Differenzierungsprinzipien zu bestimmen, die notwendig oder hinreichend sind, um die in einem gegebenen Ensemble von Individuen beobachtete Gesamtheit von Merkmalen zu erklären oder vorauszusagen.

Die soziale Welt kann als ein multidimensionaler Raum konzipiert werden, der sich empirisch durch Entdeckung der Hauptfaktoren der Differenzierung konstruieren lässt, die die in einem gegebenen sozialen Universum beobachteten Unterschiede erklären, oder, anders gesagt, durch Entdeckung der Kräfte oder *Kapitalformen*, die, wie Trümpfe in einem Kartenspiel, in diesem besonderen Universum wirksam sind oder es werden können, d.h. in dem Kampf (oder der Konkurrenz) um knappe Güter, deren Ort dieses Universum ist. Das besagt, dass die Struktur dieses Raumes durch die Verteilung der verschiedenen Kapitalformen, d.h. die Verteilung der Eigenschaften, gegeben ist, die in dem untersuchten Universum wirksam sind, jene Eigenschaften, die ihrem Besitzer zu Stärke, Macht und damit zu Gewinn verhelfen.

In einem sozialen Universum wie der französischen Gesellschaft (und wohl auch der gegenwärtigen amerikanischen) sind diese sozialen Kräfte, meinen empirischen Untersuchungen zufolge: erstens das *ökonomische* Kapital in seinen verschiedenen Arten; zweitens das *kulturelle* oder besser, das Bil-

dungskapital, wiederum in seinen verschiedenen Arten; und drittens zwei Formen von Kapital, die sehr stark korrelieren, das *soziale* Kapital, das in auf Beziehungen und Gruppenzugehörigkeit basierenden Ressourcen besteht, und das *symbolische* Kapital, die Form, die die verschiedenen Kapitalarten, einmal als legitim anerkannt und wahrgenommen, annehmen. So sind die Akteure über den gesamten sozialen Raum verteilt; in der ersten Dimension entsprechend dem Gesamt*volumen* ihres Kapitals, in der zweiten Dimension entsprechend der Zusammensetzung ihres Kapitals, d.h. entsprechend dem relativen Gewicht der verschiedenen Kapitalarten, speziell des ökonomischen und des kulturellen Kapitals, innerhalb ihres Gesamtkapitals, und in der dritten Dimension entsprechend der Entwicklung des Volumens und der Zusammensetzung ihres Kapitals in der Zeit, d.h. ihrer *Laufbahn* im sozialen Raum entsprechend. Den Akteuren oder Ensembles von Akteuren wird eine Position, ein Standort oder eine genau umschriebene Klasse benachbarter Positionen, d.h. eine besondere Region innerhalb des Raumes, zugewiesen; sie sind so durch ihre relative Position in Bezug auf ein multidimensionales System von Koordinaten definiert, deren Werte den Werten der verschiedenen relevanten Variablen entsprechen. (Der Beruf ist generell ein zuverlässiger und sparsamer Indikator für die Position im sozialen Raum und liefert zudem noch wertvolle Informationen über die Beschäftigungseffekte, d.h. die Auswirkungen der Tätigkeitsart, des Arbeitsmilieus mit seinen kulturellen und organisatorischen Besonderheiten.)

Hier werden die Dinge freilich kompliziert. Es ist in der Tat ziemlich wahrscheinlich, dass das Ergebnis der relationalen Denkweise (ganz wie das dreidimensionale Diagramm in der Faktorenanalyse) realistisch oder »substantialistisch« interpretiert wird: »Klassen« als logische Klassen – durch theoretische Gliederung eines theoretischen Raumes gewonnene analytische Konstrukte – werden für reale, objektiv konstituierte Gruppen versehen. Und je sorgfältiger und genauer die theoretische Konstruktion von theoretischen Klassen ist,

desto größer ist ironischerweise die Wahrscheinlichkeit, dass sie für wirklich existierende Gruppen gehalten werden. In der Tat basieren diese Klassen ja auf Differenzierungsprinzipen, die realiter am effizientesten sind, d.h. am besten imstande, die vollständige Erklärung für die größte Zahl der zwischen den Akteuren zu beobachtenden Unterschiede zu liefern. Denn die Konstruktion des Raumes bildet die Basis einer Einteilung in Klassen, die zwar nichts anderes als analytische Konstrukte sind, aber Konstrukte, die wohlbegründet in der Realität sind *(cum fundamento in re).*

Mit dem Ensemble allgemeiner Prinzipien, die den relativen Abstand zwischen den Individuen messen, gewinnen wir die Mittel, die Individuen derart in Klassen neu zu gruppieren, dass die Akteure derselben Klasse unter der größtmöglichen Zahl von Aspekten einander so sehr ähneln wie möglich (und das um so mehr, je größer die Anzahl der so definierten Klassen und je kleiner die von ihnen im sozialen Raum eingenommene Region ist) und dass die Klassen sich soweit wie möglich voneinander unterscheiden. Oder anders gesagt, wir sichern uns die Möglichkeit, eine größtmögliche Trennung zwischen Klassen von größtmöglicher Homogenität zu erzielen.

Paradoxerweise haben nun die Mittel, die wir zur Konstruktion und Darstellung des sozialen Raumes benutzen, die Tendenz, den Blick auf ihn zu verstellen; die Populationen, die gebildet werden müssen, um die von ihnen eingenommenen Positionen zu objektivieren, verbergen eben diese Positionen. Das ist um so mehr der Fall, wenn der Raum auf eine Weise konstruiert ist, dass die einzelnen Akteure wahrscheinlich eine desto größere Anzahl von Eigenschaften miteinander teilen, je geringer ihr Abstand voneinander in ihm ist, und sie umgekehrt desto weniger gemeinsame Eigenschaften haben werden, je größer die Entfernung zwischen ihnen ist. Um es genauer zu sagen – die Akteure, die in diesem Raum benachbarte Positionen einnehmen, stehen unter ähnlichen Bedingungen und unterstehen deshalb ähnlichen Bedingungsfaktoren: Sie werden demzufolge mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ähn-

liche Dispositionen und Interessen haben und dementsprechend Vorstellungen und Praktiken ähnlicher Art produzieren. Diejenigen, welche die gleichen Positionen einnehmen, haben alle Aussichten auf den gleichen Habitus, zumindest insoweit, als die Laufbahnen, die sie in diese Position geführt haben, einander ähnlich sind.

Die in der eingenommenen Position erworbenen Dispositionen implizieren eine Einstellung auf diese Positionen, einen Sinn für die eigene Stellung, den Erving Goffman »sense of one's place« nennt. Es ist dieses Gespür für die Stellung, den Platz, an dem man steht, das diejenigen, welche wir in Frankreich *les gens humbles,* wörtlich: die einfachen Leute, nennen, dazu bringt, in einer Interaktionssituation »bescheiden« auf ihrem Platz auszuharren, und die anderen »Abstand wahren« oder auf ihre »gesellschaftliche Stellung achten« lässt. Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass diese Strategien völlig unbewusst sein können und die Form dessen, was wir gemeinhin Schüchternheit oder Arroganz nennen, annehmen. In der Tat sind diese sozialen Distanzen in den Körper eingeschrieben, mit der Folge, dass die objektiven Abstände sich in der subjektiven Erfahrung der Distanz zu reproduzieren neigen, wobei räumlicher Abstand mit einer Art von Aversion oder Mangel an Verständnis assoziiert wird, während Nähe als mehr oder minder unbewusste Form von Einverständnis erlebt wird. Dieser Sinn für die eigene Stellung ist zugleich ein Sinn für die Stellung der anderen und zusammen mit den in Form von persönlicher Anziehung und Abneigung erfahrenen Habitusaffinitäten das, worin alle Prozesse der Kooptation, Freundschaft, Liebe, Gesellung usf., ihre Wurzel haben, und damit das, was die Grundlage für alle dauerhaften Verbindungen und Beziehungen, die legal sanktionierten eingeschlossen, liefert.

Obgleich also die logische Klasse als ein in der Wirklichkeit fundiertes analytisches Konstrukt nichts anderes ist als ein Ensemble von Inhabern der gleichen Position in einem Raum, sind diese Akteure als solche in ihrem sozialen Sein von

den Effekten der mit ihren Positionen verbundenen Lage und Konditionierungen betroffen, Positionen, die *material* (will sagen, durch eine bestimmte Klasse von materiellen Existenzbedingungen, von Primärerfahrungen der sozialen Welt usf.) und *relational* definiert sind (d.h. in ihrem Verhältnis zu anderen Positionen, als über oder unter ihnen gelegen oder zwischen ihnen, wie im Fall jener Positionen, die »in der Mitte«, dazwischen liegen, neutral, weder herrschend noch beherrscht sind).

Der homogenisierende Effekt homogener Konditionierungen liegt jenen Dispositionen zugrunde, die die Entwicklung von Beziehungen, formellen oder informellen (wie Homogamie) begünstigen, welche ihrerseits dazu tendieren, diese Homogenität selbst zu verstärken. Einfach gesagt, konstruierte Klassen fassen Akteure zusammen, die, ähnlichen Bedingungen unterworfen, einander zu ähneln neigen, und folglich geneigt sind, sich praktisch zusammenzutun, als eine praktische Gruppe zusammenzukommen und damit ihre Berührungspunkte zu verstärken.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Konstruierte Klassen können gewissermaßen als Ensembles von Akteuren charakterisiert werden, welche aufgrund des Umstandes, dass sie ähnliche Positionen im sozialen Raum (d.h. in der Kräfteverteilung) einnehmen, ähnlichen Existenzbedingungen und konditionierenden Faktoren unterworfen und demzufolge mit ähnlichen Dispositionen ausgestattet sind, die sie ähnliche Praktiken entwickeln lassen. In dieser Hinsicht erfüllen solche Klassen alle Anforderungen einer zugleich deskriptiven und prognostischen wissenschaftlichen Taxonomie, die es uns gestattet, zu geringsten Kosten an die größte Menge von Informationen zu gelangen: Die durch Einteilung in Ensembles nach Ähnlichkeit ihrer Beschäftigungsbedingungen in einem dreidimensionalen Raum gewonnenen Kategorien haben eine hohe prognostische Kraft bei relativ niedrigen kognitiven Gestehungskosten (d.h. relativ wenig Information ist erforderlich, um die Position in diesem Raum zu bestimmen:

Man benötigt drei Koordinaten – Gesamtvolumen des Kapitals, Zusammensetzung des Kapitals, soziale Laufbahn). Diese Verwendung des Klassenbegriffs ist untrennbar von der Ambition, die Akteure und ihre Existenzbedingungen so zu beschreiben und zu klassifizieren, dass die Aufteilung des sozialen Raumes nach Klassen Variationen in den Praktiken zu erklären vermag. Dieses Vorhaben ist in besonders luzider Form von Maurice Halbwachs zum Ausdruck gebracht worden, dessen 1955 unter dem Titel *»Entwurf einer Psychologie der sozialen Klassen«* veröffentlichtes Buch erstmals 1938, ein volles Jahrzehnt vor Richard Centers einflussreichem Werk über »The Psychology of Social Classes« in diesem Land, unter dem aufschlussreichen Titel *»Analyse der zentralen, das Handeln der Individuen im gesellschaftlichen Leben orientierenden Motive«* erschien. Unser Ziel ist es, durch Zusammenfassen von Akteuren, die durch die »gleichen dauerhaften kollektiven Lebensbedingungen«, wie Halbwachs es formuliert, charakterisiert sind, die Praktiken der so gebildeten verschiedenen Ensembles zu erklären und vorauszusagen.

Aber man kann noch weitergehen und aus demselben objektivistischen Verständnis der sozialen Welt postulieren, wie Marx es tat, dass die theoretischen Klassen wirkliche Klassen sind, wirkliche Gruppen von Individuen, die durch das Bewusstsein der Identität ihrer Lage und ihrer Interessen, ein Bewusstsein, das sie zugleich eint und anderen Klassen entgegensetzt, in Bewegung gesetzt werden. Tatsächlich begeht die marxistische Tradition den gleichen theoretischen Irrtum, dessen Marx selbst Hegel geziehen hat: Indem sie konstruierte Klassen, die als solche nur auf dem Papier existieren, gleichsetzt mit wirklichen Klassen in Gestalt mobilisierter, absolutes und relationales Selbstbewusstsein besitzender Gruppen, verwechselt die marxistische Tradition die Sache der Logik mit der Logik der Sache. Um die Illusion zu begründen, welche uns glauben lässt, theoretische Klassen seien *automatisch* wirkliche Klassen – von Individuen, die ihr Bewusstsein und ihr Wissen um die Gemeinsamkeit ihrer Lage eint und die für

ihre gemeinsamen Interessen sich einzusetzen bereit sind, gebildete Gruppen – können gänzlich verschiedene Wege beschritten werden. Man mag auf den mechanischen Effekt der Identität der Bedingungen bauen, der sich voraussichtlich mit der Zeit unvermeidlich durchsetzen wird. Oder einer völlig anderen Logik folgend, mag man auf eine als Realisieren der objektiven Wahrheit verstandene »Bewusstwerdung« setzen; oder auf eine irgend geartete Kombination von beidem. Oder besser noch, diese Illusion wird eine Basis zu finden suchen in einer unter der erleuchteten Führung der Partei bewerkstelligten Versöhnung zwischen der Sicht des Volkes und der der Intellektuellen, so dass das analytische Konstrukt am Ende in eine Alltagskategorie verwandelt worden ist.

Die intellektualistische Illusion, die den Abstraktionen Realität zuspricht, birgt eine Reihe gravierender Fragen, die aufzuwerfen uns die Konstruktion wohlbegründeter theoretischer Klassen erlaubt, so sie epistemologisch kontrolliert wird. Eine theoretische Klasse oder »eine Klasse auf dem Papier« kann als eine *wahrscheinliche* reale Klasse angesehen werden, deren Bildungselemente auf der Basis ihrer Ähnlichkeiten (hinsichtlich des Interesses und der Dispositionen) zusammengebracht und mobilisiert werden können (aber aktuell nicht mobilisiert worden sind). Ebenso kann der soziale Raum als eine Struktur von Wahrscheinlichkeiten der Zusammen- oder Auseinanderziehung der Individuen, eine Struktur von Affinität oder Aversion, konstruiert werden. Nichtsdestoweniger bleibt festzuhalten, dass der Übergang von der Wahrscheinlichkeit zur Wirklichkeit, von der theoretischen zur praktischen Klasse, anders, als die marxistische Theorie unterstellt, niemals etwas Gegebenes ist. Denn, obschon sie vom Sinn für die eigene Stellung und von der Habitusaffinität unterstützt werden, müssen die Sicht- und Teilungsprinzipien der sozialen Welt, die bei der Konstruktion theoretischer Klassen am Werk sind, in der Wirklichkeit mit anderen Prinzipien, ethnischen, rassischen oder nationalen, in Konkurrenz treten und, konkreter noch, mit Prinzipien, die sich durch die Alltagserfah-

rung beruflicher, kommunaler und lokaler Teilungen und Rivalitäten aufdrängen. Die bei der Konstruktion theoretischer Klassen eingenommene Perspektive mag sehr wohl die »realiststischere« sein, insofern sie sich auf die wirklich zugrunde liegenden Prinzipien der Praxis stützt; und doch zwingt sie sich den Akteuren nicht als evident auf. Die individuelle und kollektive Vorstellung, die die Akteure von der sozialen Welt und ihrem Platz in ihr gewinnen mögen, kann denn auch gänzlich anderen Kategorien gemäß konstruiert sein, selbst wenn diese Akteure in ihren Alltagspraktiken vermittelt über ihr Gespür für ihren Platz den diesem Universum immanenten Gesetzen folgen. Kurzum, mit der Annahme, dass die Aktionen und Interaktionen irgendwie aus der Struktur abgeleitet werden könnten, entledigt man sich des Problems des Übergangs von der theoretischen Gruppe zur praktischen Gruppe, d.h. des Problems der Politik und der politischen Arbeit, die zur Durchsetzung eines Prinzips der Sicht und Einteilung der sozialen Welt auch dann erforderlich ist, wenn es sich um ein in der Wirklichkeit wohlbegründetes Prinzip handelt. Indem wir an der scharfen Unterscheidung zwischen der Logik der Sache und der Sache der Logik festhalten, selbst wenn diese, wie im Fall wohlbegründeter theoretischer Klassen, der Logik der Sache aufs beste angepasst ist, können wir folgende Behauptungen aufstellen: Erstens, dass durch und für den Klassenkampf geschaffene und mobilisierte Klassen, »kämpfende Klassen«, wie Marx es wollte, nicht existieren; zweitens, dass Klassen zu einer klar umrissenen Form von Existenz nur um den Preis einer spezifischen Arbeit gelangen können, bei der die spezifische theoretische Erarbeitung einer Vorstellung von den sozialen Teilungen ein entscheidendes Element ist; und drittens, dass der Erfolg dieser Arbeit um so wahrscheinlicher ist, wenn sie über eine in der Wirklichkeit wohlbegründete Theorie verfügt, da der Effekt dieser Theorie um so stärker ist, je mehr das, was sie sehen und glauben macht, in der Wirklichkeit selbst in potenziellem Zustand präsent ist. Mit anderen Worten, einer adäquaten Theorie der theoretischen

Klassen (und deren Grenzen) zufolge hat die politische Arbeit, deren Ziel es ist, Klassen in Gestalt objektiver Institutionen zu schaffen, die durch ständige Repräsentationsorgane, Symbole, Initialen und Wähler zugleich ausgedrückt und gebildet werden, ihre spezifische Eigenlogik, die aller symbolischen Produktion. Und diese politische Arbeit der *Klassenbildung* ist wahrscheinlich in dem Maße wirksam, in dem die Akteure, deren Einheit zu manifestieren sie bestrebt ist, einander im sozialen Raum nahe stehen und darum zur selben theoretischen Klasse gehören.

Gruppen werden, ob sie eine berufliche Grundlage haben wie in unseren Gesellschaften oder eine genealogische wie in vorkapitalistischen Gesellschaften, nicht fertig in der Wirklichkeit vorgefunden. Und selbst wenn sie sich mit diesem Hauch von Ewigkeit präsentieren, der das Kennzeichen naturalisierter Geschichte ist, sind sie doch stets das Produkt einer komplexen geschichtlichen Konstruktionsarbeit, wie etwa Luc Boltanski am Fall der typisch französischen Kategorie der »cadres« (Ingenieure und leitende Angestellte oder Managerklasse) gezeigt hat. Der Titel von E. P. Thompsons berühmtem Buch »The Making of the English Working Class« ist buchstäblich zu nehmen: Die Arbeiterklasse, wie wir sie heute mittels der zu ihrer Bezeichnung verwandten Wörter wie »Arbeiterklasse«, »Proletariat«, »Arbeiter«, »Labour« usf. und der als ihre Repräsentanten geltenden Organisationen mit ihren Initialen, Büros, Delegiertenversammlungen, Fahnen usf. wahrnehmen, diese Klasse ist ein *wohlbegründetes geschichtliches Artefakt* (in demselben Sinn, in dem Durkheim von der Religion als einer »wohlbegründeten Illusion« sprach). Das gleiche trifft auf eine Gruppe wie die Alten zu, die so genannten älteren Mitbürger, von der Patrick Champagne und René Lenoir gezeigt haben, dass sie eine genuin historische Erfindung ist, aus der Aktion von Interessengruppen hervorgegangen und durch legale Weihe sanktioniert. Doch die Familie selbst, als Kernfamilie, wie wir sie heute kennen, ist es, die am besten als wiederum legal sanktioniertes Produkt des Handelns einer

ganzen Reihe von Akteuren und Institutionen, wie den Lobbies im Bereich der Familienplanung und Politik, beschrieben werden kann.

Obzwar wir uns nun weit von der Ausgangsfrage entfernt haben, könnten wir gleichwohl die Begriffe, in denen sie formuliert wurde, zu überdenken versuchen. Soziale Klassen oder, genauer, die Klasse, auf die wir uns stillschweigend beziehen, wenn wir von sozialen Klassen sprechen, nämlich die »Arbeiterklasse«, ist hinreichend existent, um uns, selbst in den geschütztesten akademischen Bereichen, ihre Existenz in Frage oder letzten Endes in Abrede stellen zu lassen, nur weil es geschichtlichen Akteuren aller Art, angefangen bei Sozialwissenschaftlern wie Marx, gelungen ist, das, was ein »analytisches Konstrukt« hätte bleiben können, in eine »Alltagskategorie« zu verwandeln, d.h. in eine dieser vollendet realen, von der Magie des Glaubens produzierten und reproduzierten sozialen Fiktionen.

Das symbolische Moment – Kräftefeld und Kampffeld: Die Arbeit der Klassenherstellung

Die Existenz oder Nichtexistenz von Klassen ist einer der zentralen Einsätze im politischen Kampf. Dies reicht völlig hin, uns daran zu erinnern, dass, wie jegliche Gruppe, Kollektive mit einer ökonomischen oder sozialen Grundlage, seien es Berufsgruppen oder »Klassen«, an der Verfolgung individueller und kollektiver Interessen (und vor allem der spezifischen ihrer Wortführer) orientierte symbolische Konstruktionen sind. Der Sozialwissenschaftler hat es mit einem Gegenstand zu tun, der selbst das Objekt und das Subjekt kognitiver Kämpfe ist, Kämpfe nicht nur zwischen Gelehrten, sondern auch zwischen Laien, und unter diesen zwischen den verschiedenen Profis in Sachen Präsentation[2] der sozialen Welt. Der Sozial-

[2] Im dreifachen Sinne des Wortes von kognitiver Vorstellung, theatralischer Darstellung und politischer (Stell-)Vertretung; Anm. d. Hrsg.

wissenschaftler mag da versucht sein, sich zum Schiedsrichter zu machen, der mit höchster Autorität zwischen diesen rivalisierenden Konstruktionen entscheidet, zwischen diesen einfachen Alltagstheorien, die er vom theoretischen Diskurs ausschließt, ohne zu realisieren, dass sie Teil und Bestandteil der Wirklichkeit sind und dass sie, bis zu einem gewissen Grad, für die Realität der sozialen Welt konstitutiv sind.

Dieser intellektualisierende Epistemozentrismus macht vergessen, dass die zur Konstruktion des objektiven Raumes und der dadurch ermöglichten wohlbegründeten Klassifizierungen verwendeten *Kriterien* auch Mittel – ich sollte sagen: Waffen – und Einsätze im Kampf um die Klassifizierungen sind, der darüber entscheidet, welche Klassifizierungen gerade in und welche außer Kraft sind. Zum Beispiel wird der relative Wert der verschiedenen Kapitalarten, des ökonomischen und des kulturellen Kapitals, oder, unter den verschiedenen Formen des kulturellen Kapitals, desjenigen des *Juristen* oder *Ökonomen* und desjenigen des Wissenschaftlers, beständig durch Kämpfe in Frage gestellt oder neu taxiert, deren Ziel die Auf- oder Abwertung des einen oder anderen Kapitaltyps ist (...). Eine ganze Menge in der wissenschaftlichen Analyse als Erkenntnismittel benutzter Kriterien, die allerneutralsten und die dem Anschein nach aller»natürlichsten« wie Alter oder Geschlecht, fungieren in den realen Praktiken als Klassifizierungsschemata (man denke an den Gebrauch solcher Merkmalspaare wie alt und jung, paläo und neo usf.). Die Vorstellungen, die die Akteure entwickeln, um den Erfordernissen ihres Alltagslebens zu begegnen, und insbesondere die Gruppennamen und das ganze zur Benennung und gedanklichen Erfassung des Sozialen verfügbare Vokabular, schulden ihre spezifische, strikt praktische Logik dem Umstand, dass sie oft polemischen Zwecken dienen und stets an praktischen Erwägungen orientiert sind. Infolgedessen sind praktische Klassifizierungen niemals ganz kohärent oder logisch im Sinne der Logik; da sie »praktisch« und passend bleiben müssen, sind sie notwendigerweise in einem bestimmten Grad fließend. Weil

eine Klassifizierungsoperation von der praktischen Funktion, die sie erfüllt, abhängt, kann sie sich je nachdem, wie es die Situation erfordert, unterschiedlicher Kriterien bedienen und stark variierende Taxonomien ergeben. Aus denselben Gründen kann eine Klassifizierung auf verschiedenen Stufen der Generalisierung operieren. Die Klassifizierung wird desto summarischer sein, je entfernter, und darum weniger bekannt, die Region des sozialen Raums ist, auf die sie sich bezieht, ganz so wie ein Städter eine weniger differenzierte Wahrnehmung von Bäumen hat als ein Landbewohner. Und wie der Kenner Bilder eher durch Bezugnahme auf ein charakteristisches oder prototypisches Exemplar der fraglichen Kategorie klassifiziert als durch Vergegenwärtigung all ihrer Einzelexemplare oder durch Berücksichtigung aller formalen Merkmale, die zur Bestimmung der tatsächlichen Zugehörigkeit des Objekts zur Kategorie zu beachten sind, so benutzen die sozialen Akteure zur Ermittlung sozialer Positionen die als Bezugspunkte für eine Position im sozialen Raum typischen Figuren, mit denen sie vertraut sind.

Man kann und muss den Gegensatz zwischen der Sicht, die wir gleichermaßen als realistisch, objektivistisch oder strukturalistisch bezeichnen können, einerseits und der konstruktivistischen, subjektivistischen, spontaneistischen Sicht andererseits hinter sich lassen. Jede Theorie des sozialen Universums muss die Vorstellung, die die Akteure von der sozialen Welt haben, und, genauer, den Beitrag, den sie zur Konstruktion der Weltsicht und demzufolge zur wirklichen Konstruktion dieser Welt liefern, in sich einbegreifen. Sie muss der symbolischen Arbeit der Schaffung von Gruppen, des group-making, Rechnung tragen. Es ist diese endlose Arbeit der Repräsentation (in jeder Bedeutung des Begriffs), durch die die sozialen Akteure versuchen, ihre Sicht der Welt oder die Sicht ihrer eigenen Stellung in dieser Welt zur Geltung zu bringen, durchzusetzen, und ihre soziale Identität zu definieren. Solch eine Theorie muss es als unumstößliche Wahrheit nehmen, dass die Wahrheit dieser sozialen Welt Einsatz in einem Kampf ist.

Desgleichen muss sie anerkennen, dass die in diesen Kampf involvierten Akteure – entsprechend ihrer Position im sozialen Raum, d.h. in der Verteilung der verschiedenen Kapitalarten – ganz ungleich für den Kampf um die Durchsetzung ihrer Wahrheit gerüstet sind und dass sie ganz unterschiedliche, ja entgegengesetzte Ziele verfolgen.

So müssen die »Ideologien«, »Vorurteile« und Alltagstheorien, die der objektivistische Bruch zwecks Konstruktion des sozialen Raumes vorweg beiseite setzen musste, wieder in das Modell der Realität eingeführt werden. Dieses Modell hat dem Umstand Rechnung zu tragen, dass sich der Sinn der sozialen Welt entgegen der theoretizistischen Illusion nicht auf eindeutige und allgemeine Weise manifestiert; dass er vielmehr in der Objektivität selbst Gegenstand einer Pluralität von Sichtweisen ist. Die Existenz einer Pluralität von divergierenden oder gar widerstreitenden Visionen und Divisionen ist auf der objektiven Seite der relativen Unbestimmtheit der der Wahrnehmung sich darbietenden Realität geschuldet. Auf der Seite der wahrnehmenden Subjekte ist sie der Vielzahl der zu jedem gegebenen Zeitpunkt verfügbaren Prinzipien des Sehens und Einteilens geschuldet (religiöse, ethnische oder nationale Einteilungsprinzipien können mit politischen, auf ökonomischen oder Beschäftigungsmerkmalen basierenden Prinzipien rivalisieren). Die Pluralität entspringt ferner der Vielfalt der Standpunkte, welche der Vielfalt der Positionen, der Standorte im Raum entspricht, von denen aus diese eingenommen werden. In der Tat präsentiert sich die soziale »Realität« weder als vollständig bestimmt noch als gänzlich unbestimmt. Unter einem bestimmten Blickwinkel präsentiert sie sich als stark strukturiert, im wesentlichen, weil der soziale Raum sich in Gestalt von Akteuren und Institutionen präsentiert, deren unterschiedliche Eigenschaften in höchst ungleich wahrscheinlichen Kombinationen auftreten. Wie es wahrscheinlicher ist, dass Tiere mit Federn Flügel haben als Tiere mit Fell, so ist es auch wahrscheinlicher, in Konzertgebäuden oder Museen Leute mit perfekter Sprach-

beherrschung als solche ohne anzutreffen. Mit anderen Worten, der Raum objektiver Unterschiede (hinsichtlich des ökonomischen und sozialen Kapitals) findet Ausdruck in einem *symbolischen Raum* sichtbarer Unterschiede, von Unterscheidungszeichen, die ebenso viele Distinktionssymbole sind. Für Akteure mit den relevanten Wahrnehmungskategorien, d.h. mit einer praktischen Intuition für die Homologie zwischen dem Raum distinktiver Zeichen und dem Raum der Positionen ausgestattet, sind die sozialen Positionen unmittelbar an dem kenntlich, worin sie sichtbar zum Ausdruck kommen (»das ist typisch intellektuell«).

Das Spezifische symbolischer Strategien und insbesondere solcher, die, wie der Bluff oder die symbolische Untertreibung (der VW-Käfer der Intellektuellen) den gekonnten praktischen Umgang mit den Übereinstimmungen zwischen beiden Räumen dazu nutzen, alle Arten semantischer Störungen zu produzieren, besteht nun darin, in die Objektivität der wahrgenommenen Praktiken oder Eigenschaften eine Art semantischer Verschwommenheit einzuführen, die das direkte Entziffern der sozialen Zeichen erschwert. All diese Strategien gewinnen zusätzlich Kraft aus dem Umstand, dass selbst die konstantesten und zuverlässigsten Merkmalskombinationen nur auf statistischen Beziehungen basieren und zeitlichen Veränderungen unterliegen.

Das ist aber nicht alles. Während die objektiv stärksten Differenzierungsprinzipien, wie ökonomisches und kulturelles Kapital, deutliche Unterschiede zwischen den an den Extrempunkten der Verteilungsstruktur angesiedelten Agenten bewirken, ist ihr Effekt in den mittleren Zonen des sozialen Raumes offensichtlich geringer. Die Unbestimmtheit und Verschwommenheit der Beziehung zwischen Praktiken und Positionen und der Spielraum für Strategien, die diese Beziehung verdecken wollen, sind hier am größten. Man versteht, warum diese Region des sozialen Universums den symbolischen Interaktionisten, und speziell Goffman, ein einzigartiges Beobachtungsfeld für die verschiedenen Formen der

Selbstdarstellung liefert, mittels derer die Akteure ihre soziale Identität zu konstruieren suchen. Zu diesen Strategien sind die auf Manipulation der verlässlichsten Symbole der sozialen Position gerichteten, derjenigen, die die Soziologen gern als Indikatoren benutzen, wie Beschäftigung und soziale Herkunft, hinzuzuzählen. Beispiele dafür sind in Frankreich etwa die *instituteurs*, die Grundschullehrer, die sich selbst *enseignants* nennen, was auch Gymnasial- oder sogar Hochschullehrer bedeuten kann; oder Bischöfe und Intellektuelle, die dazu neigen, ihre soziale Herkunft zu niedrig anzugeben, während die Angehörigen anderer Kategorien sie eher zu hoch angeben. Zu erwähnen wären in diesem Zusammenhang auch all die zur Manipulation von Gruppenzugehörigkeiten (sei es zu einer Familie, einer ethnischen, religiösen, politischen, einer Berufsgruppe oder zu einem Geschlecht) bestimmten Strategien. So werden die Zugehörigkeiten je nach praktischen Interessen und Funktionen, die unter Bezugnahme auf die konkrete Situation von Fall zu Fall definiert werden, herausgestellt oder kaschiert, indem – den Erfordernissen des Augenblicks entsprechend – mit den Möglichkeiten gespielt wird, die die gleichzeitige Zugehörigkeit zu einer Vielzahl von Kollektiven bietet. (Ihr Gegenstück haben solche Strategien in relativ undifferenzierten Gesellschaften in der Art und Weise, wie die Akteure mit genealogischen, Familien-, Clan- und Stammesverbindungen spielen.)

Eine paradigmatische Form findet diese symbolische Manipulation von Gruppen in politischen Strategien: Ihrer objektiven, auf halbem Weg zwischen den Polen des Raumes gelegenen Position zufolge in einem Zustand labilen Gleichgewichts und zwischen zwei entgegengesetzten Allianzen schwankend, sind die Inhaber der mittleren Positionen des sozialen Feldes ja das Objekt völlig widersprüchlicher Klassifizierungen seitens derer, die sie im politischen Kampf auf ihre Seite zu ziehen suchen. (Die *cadres* in Frankreich z.B. können entweder ungnädig zu den »Klassenfeinden« abgeschoben und als bloße »Kapitalistenknechte« abgetan wer-

den, oder man kann sie im Gegenteil als Opfer der Ausbeutung in den beherrschten Klassen aufgehen lassen.)

In der Realität der sozialen Welt sind die Grenzen nicht klarer gezogen, die Brüche nicht glatter als in der physikalischen Welt. Die Grenzen zwischen den theoretischen Klassen, die die wissenschaftliche Forschung uns auf der Basis einer Vielzahl von Merkmalen zu konstruieren erlaubt, ähneln, um eine Metapher von Rapoport zu verwenden, den Grenzen eines Waldes oder einer Wolke. Diese Grenzen können so als Linien oder imaginäre Flächen verstanden werden, derart, dass die Dichte (der Bäume oder des Wasserdampfes) auf der einen Seite höher und auf der anderen Seite geringer ist oder auf der einen Seite über und auf der anderen unter einem bestimmten Wert liegt. (Tatsächlich wäre das Bild einer Flamme, deren Ränder in ständiger Bewegung um eine Linie oder Fläche oszillieren, treffender.) Die Konstruktion (mobilisierter oder »mobilisierbarer«) Gruppen, d.h. die Institutionalisierung einer ständigen Organisation, die *diese zu repräsentieren* vermag, tendiert dazu, dauerhafte und anerkannte Teilungen entstehen zu lassen, die im Extremfall, das heißt bei einem Höchstmaß an Objektivierung und Institutionalisierung, die Form rechtlicher Grenzen annehmen können. Gegenstände in der sozialen Welt weisen stets einen gewissen Grad an Unbeständigkeit und Verschwommenheit, also an semantischer Elastizität auf. Dieses Element der Unbestimmtheit bildet den Boden für einander gegenüberstehende divergierende oder widerstreitende Wahrnehmungen und Konstruktionen, die in Form dauerhafter Institutionen objektiviert werden können. Einer der zentralen Einsätze in diesen Kämpfen ist die Definition von Grenzen zwischen den Gruppen, will sagen, die Definition der Gruppen als solche, die durch Behauptung und Darstellung ihrer selbst zu politischen Kräften werden können, die ihre Sicht der Teilungen durchzusetzen und damit den mit ihrer Position im sozialen Raum verknüpften Dispositionen und Interessen zum Durchbruch zu verhelfen imstande sind. Das sind neben den indivi-

duellen Kämpfen des alltäglichen Lebens, in denen die Akteure fortwährend zur Veränderung der sozialen Welt beitragen, indem sie das ihnen genehme Bild ihrer selbst mittels Strategien der Selbstdarstellung durchzusetzen versuchen, die eigentlich politischen kollektiven Kämpfe. In diesen Kämpfen, deren letztes Ziel in modernen Gesellschaften die in den Händen des Staates befindliche Nominierungsmacht ist, d.h. das legitime symbolische Gewaltmonopol, gelten die Anstrengungen der Akteure – in diesem Fall fast immer Spezialisten wie die Politiker – der Durchsetzung von Repräsentationen (Demonstrationen z.B.), die die Dinge als repräsentierte, öffentlich, offiziell existierende schaffen. Ihr Ziel ist es, ihre eigene Sicht der sozialen Welt und die Teilungsprinzipien, auf denen sie basiert, zum *nomos,* dem offiziellen Sicht- und Teilungsprinzip zu machen.

Was in den symbolischen Kämpfen auf dem Spiel steht, das ist die Durchsetzung der legitimen Weltsicht und ihrer Teilungen, will sagen, die symbolische Macht als *welterzeugende* Kraft, um Nelson Goodmans Formulierung zu gebrauchen. Es geht um die Macht, Prinzipien der Realitätskonstruktion durchzusetzen und einzuprägen, und insbesondere etablierte Prinzipien der Vereinigung und der Trennung, des Verbindens und des Scheidens, die in der sozialen Welt bereits am Werk sind – wie die geläufigen Klassifizierungen in Bezug auf Geschlecht, Alter, Ethnizität, Region oder Nation – das heißt, es geht wesentlich um die Macht über die *Wörter*, die zur Benennung der Gruppen oder der sie repräsentierenden Institutionen benutzt werden. Symbolische Macht, deren Form par excellence die Macht ist, Gruppen zu schaffen, sie zu weihen und zu instituieren (insbesondere durch Einsetzungsriten, deren Paradigma die Heirat darstellt), besteht in der Macht, etwas in objektiviertem, öffentlichem, formellem Zustand existieren zu lassen, das zuvor nur in implizitem Zustand vorhanden war, so, wie es sich, Goodman zufolge, mit der Konstellation verhält, die erst zu existieren beginnt, wenn sie ausgewählt und als solche benannt worden ist. Wenn die performative Macht

der Namensgebung, nahezu immer mit einer *Repräsentationsmacht* einhergehend, ein soziales Kollektiv, selbst eines, das in der Art der Wolke potenziell definiert ist, zum Gegenstand hat, dann verleiht sie einem Etwas Dasein in institutionalisierter Form, d.h. als einer Körperschaft, was bis dahin nur als eine serielle Ansammlung nebeneinander gestellter Individuen existierte. Hier wäre den Implikationen des Umstandes genauer nachzugehen, dass der symbolische Kampf zwischen den Akteuren größtenteils durch Professionelle der Repräsentation vermittelt ausgetragen wird, die, wenn sie als Wortführer für die Gruppen handeln, in deren Dienst sie ihre spezifische Kompetenz stellen, einander in einem geschlossenen, relativ autonomen Feld, nämlich dem der Politik, gegenüberstehen.

Wir würden hier, aber in völlig veränderter Form, das Problem des ontologischen Status der sozialen Klasse und eigentlich aller sozialen Gruppen wiederfinden. Und, Kantorovicz folgend, könnten wir uns auf die Überlegungen der Kanoniker beziehen, die sich, wie wir hinsichtlich der Klassen, verwundert fragten, was denn nun der Status dessen sei, was im mittelalterlichen Latein *corporatio*, konstituierte Gruppe, »Körperschaft« hieß. Sie gelangten in diesem Fall, wie später Hobbes, der hierin derselben Logik folgte, zu dem Schluss, dass die repräsentierte Gruppe nichts anderes ist als das, was sie repräsentiert, oder der Sachverhalt der Repräsentation selbst, in diesem Fall die Signatur oder das Siegel, das die Unterschrift beglaubigt, das *sigillum authenticum*, wovon das französische Wort *sigle* (Akronym, Logo) abstammt; oder, direkter, der Repräsentant, dasjenige Individuum, das die Gruppe, in jeder Bedeutung des Wortes, repräsentiert, das sie geistig (er)fasst und verbal ausdrückt, sie benennt, das in ihrem Namen spricht und handelt, ihr eine konkrete Inkarnation verleiht, sie in seiner und durch seine Person verkörpert; das Individuum, das, indem es die Gruppe zur Wahrnehmung bringt, sich selbst an ihrer Stelle in den Blick rückt und vor allem, indem es an ihrer Stelle spricht, die Gruppe existent macht. (All das wird

sichtbar, sobald der Führer, der Bewahrer des ganzen Glaubens der Gruppe, im so genannten »Personenkult« zum Gegenstand der Verehrung wird, die die Gruppe sich selbst entgegenbringt.) Kurz, das Bezeichnete, d.h. die Gruppe, wird mit dem Bezeichnenden, dem Individuum, dem Sprecher, oder mit dem Büro, dem Komitee oder dem Rat, der sie repräsentiert, identifiziert.

Dies ist es, was die Kanoniker das »Mysterium« des »Ministeriums« nannten. Dieses Mysterium kann in zwei Gleichungen resümiert werden. Die erste stellt eine Äquivalenz zwischen Mandanten und Mandataren her: die Kirche ist der Papst; *status est magistratus,* der Posten ist der Beamte, der ihn innehat, oder, laut Ludwig XIV: »L'Etat c'est moi« oder: der Generalsekretär *ist* die Partei, die die Klasse ist, usf. Die zweite Gleichung behauptet, dass die bestätigte Existenz des Mandatars die der Gruppe der Mandanten impliziert. Die »Klasse« oder das »Volk« (»Je suis le peuple«, sagt Robespierre), das Geschlecht, die Altersgruppe, die Nation oder irgend ein anderes schwer zusammenzufassendes soziales Kollektiv existiert dann, *wenn und nur wenn* es mindestens einen Akteur gibt, der mit einer reellen Chance, ernst genommen zu werden (im Gegensatz zu dem Verrückten, der sich selbst für die Nation hält), von sich behaupten kann, er sei die »Klasse«, er sei das »Volk«, er sei die »Nation«, er sei der »Staat« usf.

Wir sagen also, um auf die gestellte Frage eine bündige Antwort zu geben: Eine »Klasse«, sei es eine soziale, eine ethnische, eine Geschlechts- oder sonstige Klasse, existiert genau dann, wenn es Akteure gibt, die sich anderen als autorisiert, offiziell an ihrer Stelle und in ihrem Namen zu sprechen und zu handeln, aufzudrängen vermögen. Diese anderen erkennen sich selbst in den Bevollmächtigten wieder, erkennen sie mit allen Vollmachten, in ihrem Namen zu sprechen und zu handeln, an. Dadurch erkennen sie sich selbst als Angehörige der Klasse und verleihen dieser die einzige Existenzform, die eine Gruppe zu besitzen imstande ist. Zwecks Vollständigkeit der Analyse wäre es freilich nötig zu zeigen, dass diese Logik der

Existenz qua Delegation, die offensichtlich eine Enteignung impliziert, sich um so brutaler aufzwingt, je mehr die einzelnen Akteure, welche aus einem Zustand serieller Existenz – als *collectio personarium plurium,* wie es bei den Kanonikern heißt – in den einer geeinten Gruppe übergehen sollen, die mittels eines mit der *plena potentia agendi et loquendi* ausgestatteten Wortführers als eine einzige zu sprechen und zu handeln vermag, aller individuellen Handlungs- und Ausdrucksmittel ermangeln. In der Tat sind die unterschiedlichen Formen kollektiver Existenz für die verschiedenen Akteure entsprechend deren Praktiken im sozialen Raum ungleich wahrscheinlich. Die einen sind zu der benachteiligten, wahrscheinlich nur um den Preis der Enteignung zu erlangenden Form kollektiver Existenz verurteilt, die »Bewegungen« ihnen bieten, die das, was wir in diesem Fall eine Klasse nennen (wie in dem Ausdruck: die »englische Arbeiterklasse«), repräsentieren sollen. Die anderen gelangen in dem freiwilligen Beisammensein derer mit gleichem Privileg, das jene Gruppierungen bieten, die in exemplarischer und paradigmatischer Form durch den exklusiven Klub repräsentiert werden (wie Cliquen, Akademien, Komitees, Aufsichtsräte usw.), wahrscheinlich zu einer vollkommenen Bestätigung ihrer Einzigartigkeit.

Im Kampf darum, eine Weltsicht allgemein bekannt und anerkannt zu machen, ist das Machtgleichgewicht abhängig von dem symbolischen Kapital, das diejenigen akkumuliert haben, die nach der Durchsetzung der widerstreitenden Sichtweisen streben, und von dem Grad, in dem diese Sichtweisen in der Realität selbst gründen. Das wiederum wirft die Frage nach den Konstitutions- und Durchsetzungsbedingungen dominierter Sichtweisen auf. Vorderhand kann man davon ausgehen, dass eine auf die Veränderung der sozialen Welt zielende Aktion wahrscheinlich um so erfolgreicher ist, je mehr sie in der Realität begründet ist. Nun ist die Sicht der Beherrschten in dieser Hinsicht zweifach verzerrt. Erstens, weil ihnen die Wahrnehmungskategorien, die sie verwenden, von den objektiven Strukturen der Welt aufgezwungen sind und deshalb

dazu tendieren, eine Form doxischer Akzeptanz von deren gegebener Ordnung zu begünstigen; zweitens, weil die Herrschenden bestrebt sind, ihre eigene Sicht aufzuzwingen und Repräsentationen zu entwickeln, die eine »Theodizee ihres eigenen Privilegs« liefern. Freilich verfügen die Beherrschten über ein praktisches Bemeistern, ein praktisches Wissen von der sozialen Welt, auf welches das Benennen einen theoretischen Effekt, einen Enthüllungseffekt ausüben kann: Wenn es wohlbegründet ist in der Realität, kommt dem Benennen eine wahrhaft kreative Macht zu. Wie wir an Goodmans Metapher der Konstellation gesehen haben, bringt die Enthüllung etwas hervor, das bereits existiert, indem sie es auf eine andere Ebene, die der theoretischen Beherrschung, stellt. So kann das Mysterium des Ministeriums dadurch einen wirklich magischen Effekt ausüben, dass es der Wahrheit Macht verleiht: Worte können Dinge machen, und indem sie in die objektivierte Symbolisierung der Gruppe, die sie bezeichnen, eingehen, können sie, und sei es nur auf Zeit, Kollektiven, die schon vorher, aber nur in einem potenziellen Zustand existierten, ein Dasein *als Gruppen* verleihen.

Literatur

Boltanski, Luc: Les cadres. La formation d'un groupe social. Paris, Editions de Minuit, 1982 (dt. Ausg.: Die Führungskräfte. Die Entstehung einer sozialen Gruppe, Frankfurt a.M./New York/Paris: Campus, 1990).

Champagne, Patrick: »Jeunes agriculteurs et vieux paysans. Crise de succession et apparition du ›troisième âge‹«, Actes de la recherche en sciences sociales, S. 26f., 83-107.

Goodman, Nelson: Ways of Worldmaking. Indianapolis, Hackett Publishing, 1978 (dt. Ausg.: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984).

Halbwachs, Maurice: Esquisse d'une psychologie des classes sociales. Paris, Librairie Marcel Rivière, 1955 und 1964 (dt. Ausg.: Entwurf einer Psychologie sozialer Klassen, Konstanz, Universitätsverlag, 1997).

Lenoir, Rémi: »L'invention du ›troisième âge‹ et la constitution du champ des agents de gestion de la vieillesse.« Actes de la recherche en sciences sociales, S. 26f., 57-82.
Thompson, E.P.: The Making of the English Working Class. Harmonsworth, Penguin, 1963 (dt. Ausg.: Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987).

Eine Klasse für andere

Pague paysa! (Bezahle, Bauer!)[1]

Wenn es eine Wahrheit gibt, dann die, dass die Wahrheit des Sozialen Gegenstand von Kämpfen ist. Weil die soziale Welt, zu einem Teil, Wille und Vorstellung ist; weil die Vorstellung, die sich die Gruppen von sich selbst und den anderen Gruppen machen, zu einem bedeutenden Teil dazu beiträgt, das zu schaffen, was die Gruppen sind und was sie tun. Die Vorstellung von der sozialen Welt ist keine gegebene Tatsache oder, was auf dasselbe hinausläuft, kein bloßes Abbild, keine Widerspiegelung, sondern das Resultat unzähliger immer schon vollzogener und aufs neue zu vollziehender *Konstruktions*handlungen. Sie hat sich in den Gemeinplätzen niedergeschlagen, diesen performativen Ausdrücken, die den Sinn der Welt ebenso sehr erzeugen, wie sie ihn registrieren, diesen Kennworten, die zur Produktion der sozialen Ordnung beitragen, indem sie das Denken über diese Welt informieren und die Gruppen schaffen, die sie bezeichnen und die sie mobilisieren. Kurzum, die gesellschaftliche Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht sich in und durch die unzähligen antagonistischen Konstruktionsakte, die die Akteure in ihren individuellen oder kollektiven, spontanen oder organisierten Kämpfen zur Durchsetzung der Vorstellung ausführen, die ihren Interessen am meisten entspricht. Ganz gewiss höchst ungleiche Kämpfe, denn die Akteure beherrschen

[1] Redewendung aus dem Béarn, die, in ganz unterschiedlichen Kontexten gebraucht, zum Ausdruck bringen soll, dass man für den Schaden aufkommen muss oder, in einem spezifischen Sinn, dass es stets der Schwache, der Arme, der Bauer ist, der zahlt, der es auszubaden hat. Der in diesem Fall wohlbegründeten Volksetymologie zufolge handelt es sich um den Ausruf, den man ausstößt, wenn der Staat einem neue Steuerlasten auferlegt.

die Mittel zur Produktion der Vorstellung von der sozialen Welt (und mehr noch die Produktionsmittel dieser Mittel) in sehr unterschiedlichem Maße, und zudem sind die Mittel, die sich ihnen unmittelbar in fertiger Gestalt anbieten, insbesondere die Umgangssprache und die Behauptungen des gesunden Menschenverstandes, aufgrund der Sozialphilosophie, die sie in implizitem Zustand enthalten, ihren Interessen entsprechend der sozialen Position, die sie innehaben, höchst ungleich förderlich.

Deshalb ist die Sozialgeschichte der gesellschaftlichen Vorstellungen von der sozialen Welt notwendiger Bestandteil einer vorgängigen Kritik der Wissenschaft von der sozialen Welt, die insbesondere in den Gegensätzen, die sie verwendet, um die soziale Welt begrifflich zu erfassen (Gemeinschaft/Gesellschaft,[2] *folk/urban*[3] usf.), und in den Einteilungen, denen gemäß sie sich organisiert (Soziologie der Stadt, Soziologie des Landes usf.), die ganze in den geläufigsten Gegensätzen der Alltagserfahrung der sozialen Welt (Stadt/Land, ländlich/städtisch usf.) eingeschriebene Sozialphilosophie transportiert. Das Unbewusste, hat Durkeim sinngemäß gesagt, das ist die Geschichte: Es gibt kein anderes Mittel, sich sein eigenes Begreifen der sozialen Welt vollständig anzueignen, als die soziale Genese der Begriffe zu rekonstruieren, dieser geschichtsreichen Produkte geschichtlicher Kämpfe, die die Amnesie der Genese verdinglicht und verewigt. Die Sozialgeschichte oder historische Soziologie wäre (vielleicht) nicht eine Stunde Mühe wert, wenn sie sich nicht von dieser Wiederaneignungsabsicht des wissenschaftlichen Denkens durch es selbst leiten ließe, die für die aktuellste und aktivste wissenschaftliche Intention konstitutiv ist.[4]

---

[2] Im Original deutsch, Anm. d. Hrsg.

[3] Im Original englisch, Anm. d. Hrsg.

[4] Konkret bedeutet das, dass die Sozialgeschichte der Sozialwissenschaften so ziemlich bar jeden Interesses ist, wenn sie zu einer positivistischen Anhäufung mehr oder minder anekdotischer Informationen

Diese historische Soziologie der Denk- und Wahrnehmungsschemata der sozialen Welt setzt sich, in ihren Zielsetzungen wie in ihren Methoden, in Gegensatz zu den verschiedenen, dem Tagesgeschmack gehorchenden Varianten der Ideengeschichte und insbesondere zu der, die sich mit dem Flair kritischer Radikalität umgibt, indem sie auf tote und begrabene Gegner einschlägt. »Es ist sehr wohlfeil, über Sklaverei und dergleichen in allgemeinen Redensarten loszuziehn und einen hohen sittlichen Zorn über dergleichen Schändlichkeit auszugießen. Leider spricht man damit weiter nichts aus als das, was jedermann weiß, nämlich daß diese antiken Einrichtungen unsern heutigen Zuständen und unsern durch diese Zustände bestimmten Gefühlen nicht mehr entsprechen. Wir erfahren damit aber kein Wort darüber, wie diese Einrichtungen entstanden sind, warum sie bestanden und welche Rolle sie in der Geschichte gespielt haben.«[5]

Außerstande, die sozialen *Notwendigkeiten* und *Nöte* zu erfassen, die den Institutionen und Verhaltensweisen ihre historische *Notwendigkeit* verleihen, leiht die historische »Forschung«, die die Mittel bereitstellen sollte, das Klassenunbewusste aufzuspüren, diesem eine Maske, die im Übrigen durchsichtig genug wird, wenn man beispielsweise zu hören bekommt, dass die Schule, diese Erfindung von Priestern und Pastoren, von Kleinbürgern weiterentwickelt, dank repressiver Kleinbürger ihrer Aufgabe nachkommt, aus den Arbeitern Bürger zu machen, die bürgerlicher als Bürger sind.[6]

über die Spezialisten von einst wird, ohne jeden Bezug auf die von ihnen geschaffenen Werke.

[5] F. Engels, Anti-Dühring, MEW Bd. 20, Berlin 1961, S. 168. Man hätte auch Antonio Gramsci, Œuvres choisis, Paris, Editions Sociales, 1959, S. 153-155, zitieren können.

[6] S. A. Querrien, Généalogie des équipements collectifs, les équipements de normalisation, L'École primaire, Paris, CERFI, 1975. Diejenigen, die das »Resümee« summarisch finden, mögen auf den Seiten 111 bis 135 die Darstellung des Lehrers als Federfuchser, abgestumpft vom Ausfüllen der Klassenbücher, oder als kleinbürgerlicher Onanist und Sadomasochist nachlesen, oder die Lektion bürgerlichen savoir-

Das, was hier wie anderswo die bürgerliche Indignation gegen die Kleinbürger und die Proletarier, die sie mit ihren Schulen und Gewerkschaften verbürgerlichen, möglich und, was man auch darüber denken mag, *notwendig* macht, das ist, außer den Dispositionen des bürgerlichen Habitus, die *Unkenntnis* der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen der Akteure und der von diesen in Gang gehaltenen Institutionen. Oder, genauer gesagt, es ist die Gleichgültigkeit gegenüber den je spezifischen Formen, die die *Ausbeutung* bei den verschiedenen ausgebeuteten Klassen und ganz speziell bei den Kleinbürgern annimmt, deren spezifische Entfremdung darin besteht, dass sie oft gezwungen sind, sich zu ineins willigen und unfreiwilligen Komplizen der Ausbeutung der anderen und ihrer selbst zu machen.[7]

So werden die schrecklichen Geschichten der bürgerlichen Großmütter zur völlig uninteressanten Geschichte für die mit der Bourgeoisie brechenden Enkelinnen. Das ist aber nicht alles: Die retrospektive Indignation ist auch eine Form von Rechtfertigung der Gegenwart. Indem, wie etwa ein anderer dieser Art,[8] diese (von der Arbeit historischer Forschung) befreite Geschichtsschreibung im Zeitalter der sanften Methode die harte denunziert, in der Ära der Sozialarbeiterin, die ihren Lacan zitiert, der Dame, die einem Wohltätigkeitsverein

---

vivres für kleinbürgerliche Lehrer und ihre Machtträume auf den Seiten 140 und 145.

[7] Die Intention, die wirklichen Daseins- und Bestimmungsgründe von jemandem zu erfassen, setzt, wenn nicht durch die Klassenverachtung von vorneherein ausgeschlossen, ganz anderes voraus als die Konsultation einiger pittoresker Texte, auf die man zufällig in der Nationalbibliothek gestoßen ist. Es genügt zu wissen, um den Preis welcher Anstrengungen die Historiker (s. J. Ozouf, Nous les maitres d'écoles, Paris, Gallimard Juillard, 1967, und F. Furet und J. Ozouf, Lire et écrire, 2 Bde., Paris, Editions de Minuit, 1978) diese en passant angeschnittene Frage (S. 151) zu beantworten vermochten, um überzeugt zu sein, dass die Neuerung, wie Anne Querrien zufolge bei J.-B. de la Salle und Freinet, bei Anne Querrien und Autoren gleichen Schlags »aus dem Willen resultiert, sich nicht anzustrengen«. (S. 145)

[8] J. Donzelot, La police des familles, Paris, Minuit, 1977.

angehörte und den Baron de Gerando las, trägt sie dazu bei, den letzten Stand der Herrschaftsinstitutionen zu legitimieren, die den spezifischsten Teil ihres Wirkungsvermögens dem Umstand verdanken, dass sie zutiefst unkenntlich bleiben – unter anderem aus dem Grund, dass sie sich gerade gegen die »überholte« Arrièregarde abgrenzen.[9]

---

[9] »Und natürlich sind es, wie ehedem die Arbeiterfamilien, die ›mittellosen‹ Familien, die sie mit der Propagierung dieser neuen Normen, die sie so gut leben lassen, zum Gegenstand ihrer Missionstätigkeit machen. Die ›sexuelle Freiheit‹, die Geburtenkontrolle, die Gleichstellungsforderung, die Psychopädagogik werden *nach den gleichen Modalitäten, dem gleichen technokratischen Interventionismus* verbreitet, derer man sich seinerzeit bediente, um die Sparkassen und den Schulbesuch zu verkaufen: der fördernde Anreiz und das unweigerliche Erzeugen von Schuldgefühlen bei den Familien, die durch ihren Widerstand die Chancen ihrer Angehörigen vertun. Im Lancieren der Familienplanung ertönt das Echo eines *mehr als zwei Jahrhunderte alten Diskurses (...)«* (Hervorhebungen von P. Bourdieu) (J. Donzelot, a.a.O., S. 199f.). In dieser Geschichte im Überflug sind alle Bedingungen einer hohen symbolischen Rendite auf dem Markt der kulturellen Güter vereint: Das ständige Hin und Her zwischen Anspielungen auf die Gegenwart – geeignet, den Effekt »durchschlagender Kritik« hervorzurufen – und den unzusammenhängenden und kontextenthobenen Bezügen auf die Vergangenheit – dazu angetan, den Anschein »umfassender Bildung« zu vermitteln und das daraus resultierende Hin und Her von Forderungen dispensieren ineins von jeder systematischen Untersuchung der Gegenwart – die dem Diskurs nur seine philosophische Höhe rauben würde – und von jeder tiefergehenden Erforschung der Vergangenheit – die, indem sie die Institutionen und Praktiken wieder in den systematischen Zusammenhang rücken würde, durch den diese ihre soziologische Notwendigkeit und ihren Sinn erhielten, die Vergangenheit als Vergangenheit konstituieren und die retrospektive Indignation gegenstandslos machen würde. Um den objektivistischen Überflug, der das Studium der Akteure und die dazu unerlässlichen, mitunter endlosen Recherchen vollständig ausklammert, zu stützen, genügt es, sich jener Art Finalismus des Schlimmsten zu überlassen, der die Geschichte auf das gleichsam mechanische Werden zeitloser und unpersönlicher Instanzen mit allegorischen Namen reduziert: »Kurz, *den gesellschaftlich entscheidenden Effekt der Sozialarbeit* (andernorts ›das Fürsorgerische‹ genannt) *aus dem strategischen Aufbau der drei Instanzen zu begreifen versuchen, die ihre Komponenten bilden, die Justiz, die Psychiatrie und die Erziehung.*« (J. Donzelot, a.a.O., S. 93f.)

Damit die Sozialgeschichte den Stellenwert einer Psychoanalyse des wissenschaftlichen Geistes und des gesellschaftlichen Bewusstseins erhält, muss sie die gesellschaftlichen Produktionsbedingungen der gesellschaftlichen Wahrnehmungs- und Vorstellungskategorien der natürlichen oder sozialen Welt vollständig, d.h. in einer strenggenommen nie endenden Arbeit, rekonstruieren, die der *Realität* dieser Welt selbst zugrunde liegen können, sobald die Natur, in ein künstlerisch geschaffenes Bild oder eine architektonisch gestaltete Landschaft verwandelt, die Normen ihrer Wahrnehmung, ihrer Aneignung selber vorgibt und die Perspektive aufhört, ein die Welt ordnender Gesichtspunkt zu sein, um zur Ordnung der Welt selbst zu werden. Es ist das Verdienst des wunderschönen Buches von Raymond Williams, *The Country and the City*,[10] nicht nur darauf aufmerksam zu machen, dass die Wahrnehmung der natürlichen Welt nichts Natürliches hat – was man dank der sozialen Genealogie der Wahrnehmungskategorien der natürlichen Welt, die wir Erwin Panofsky[11] verdanken, seit langem weiß –, sondern auch darauf, dass sie unabtrennbar ist von einer bestimmten Beziehung zur sozialen Welt, dass der Blickwinkel, unter dem die natürliche Welt und a fortiori die soziale betrachtet wird, von der sozialen Höhe des Blickpunktes abhängt, von dem aus sie betrachtet wird. So gibt die bürgerliche *Vorstellung* von der Welt, ob es sich um die »natürliche Landschaft« des *landscape gardening* oder die offensichtlich ahistorische Psychologie der Romane von Jane Austen und George Eliot handelt, wie sie Raymond Williams analysiert, in objektivierter Form die Wahrheit der bürgerlichen Beziehung zur natürlichen und sozialen Welt preis, die, wie der distanzierte Blick des Spaziergängers oder des Touristen, die Landschaft als Landschaft hervorbringt, als

[10] R. Williams, The Country and the City, London, Chatto and Windus, 1973.

[11] E. Panofsky, Die Perspektive als symbolische Form, in: Vorträge der Bibliothek Warburg (1924/25), Leipzig/Berlin 1927, S. 258-330.

Dekor, als Landschaft ohne Landleute, Kultur ohne Kultivierende, strukturierte Struktur ohne strukturierende Arbeit, als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, als Kunstwerk. Das Geheimnis des »ewigen Reizes« der bürgerlichen Kunst verflüchtigt sich, wenn man sieht, dass all das, was in der Literatur oder der Malerei (von der Musik nicht zu reden) wie eine *Verleugnung* (im Freudschen Sinne) der gesellschaftlichen Verhältnisse funktioniert, das Kunstwerk prädisponiert, wenn nicht unbegrenzt, so doch zumindest so lange reaktiviert zu werden, wie ihm nichts anderes abverlangt wird, als das, was zu bieten es ursprünglich bestimmt ist: eine neutralisierte Evokation der sozialen Welt, die von dieser Welt auf eine Weise spricht, dass alles so abläuft, als ob sie nicht von ihr spräche.

Beherrscht bis in die Produktion ihres Bildes von der sozialen Welt und folglich ihrer sozialen Identität hinein, sprechen die beherrschten Klassen nicht, sie werden gesprochen. Die Herrschenden haben, unter anderem, das Privileg, die Kontrolle über ihre eigene Objektivierung und die Produktion ihres eigenen Bildes auszuüben. Nicht nur, weil sie eine mehr oder minder uneingeschränkte Macht über diejenigen besitzen, die an dieser Objektivierungsarbeit unmittelbar beteiligt sind (Maler, Schriftsteller, Journalisten usf.), sondern auch, weil sie über die Mittel verfügen, ihre eigene Objektivierung durch eine umfassende Arbeit der Repräsentation, wie man früher sagte, d.h. eine Inszenierung und Ästhetisierung ihrer Person und ihres Gebarens zu präformieren, die ihre gesellschaftliche Stellung demonstrieren und vor allem die Vorstellung von ihr zur Geltung bringen sollen. Kurz, der Herrschende ist derjenige, dem es gelingt, die Normen seiner eigenen Wahrnehmung durchzusetzen, wahrgenommen zu werden, wie er sich selbst wahrnimmt, sich seine eigene Objektivierung anzueignen, indem er seine objektive Wahrheit auf seine subjektive Intention reduziert. Im Gegensatz dazu besteht eine der fundamentalen Dimensionen der Entfremdung darin, dass die Beherrschten mit einer objektiven Wahrheit ihrer Klasse rechnen müssen, die sie nicht selbst hervor-

gebracht haben, mit dieser *Klasse für andere*, die ihnen als eine Essenz, ein Schicksal, *fatum*, d.h. mit der Macht dessen auferlegt ist, was mit Autorität gesagt wird. Unablässig dazu verhalten, sich selbst gegenüber den Standpunkt der anderen einzunehmen, sich selbst mit den Augen und in der Beurteilung von Fremden zu sehen, sind sie beständig in Gefahr, sich selbst fremd zu werden, aufzuhören, die Subjekte des Urteils zu sein, das sie über sich selbst abgeben, das perspektivische Zentrum des Blicks, den sie auf sich selbst richten.

Wohl weil nie im Besitz eines Gegendiskurses, weder eines selbstgeschaffenen noch eines zur Verfügung gestellten, der sie in Stand gesetzt hätte, sich als Subjekt ihrer eigenen Wahrheit zu konstituieren, ist die Klasse der Bauern unter allen beherrschten Gruppen das Beispiel schlechthin der Klasse als Objekt, gezwungen, ihre eigene Subjektivität auf der Basis ihrer Objektivierung zu bilden (darin den Opfern des Rassismus sehr verwandt). Von diesen Angehörigen einer der Definitionsmacht der eigenen Identität enteigneten Klasse lässt sich nicht einmal sagen, dass sie sind, was sie sind, denn das gewöhnlichste Wort zu ihrer Bezeichnung kann in ihren eigenen Augen beleidigend wirken – der Rückgriff auf den Euphemismus: Landwirt, Bodenbesitzer, zeugt davon. Mit einer Objektivierung konfrontiert, die ihnen sagt, was sie sind oder was sie zu sein haben, bleibt ihnen keine andere Wahl, als sich die ihnen aufgezwungene Definition (in ihrer am wenigsten ungünstigen Version) zu eigen zu machen oder sich in einer bloßen Reaktion gegen diese zu definieren. Es ist bezeichnend, dass die herrschende Vorstellung noch im Innersten des beherrschten Diskurses gegenwärtig ist, selbst in der Sprache, in der er sich ausdrückt und begreift. Der »Kuhbauer«, der »Mistbauer«, der »Bauerntölpel« (und ähnliches mehr), der mit einem ländlichen Akzent spricht, hat (im Béarnischen) sein fast exaktes Gegenstück in dem *paysanas empaysanit*, dem ungeschlachten, verbauerten Bauern, dessen Bemühungen, radebrechend französisch zu sprechen (*francimandeja*) man verspottet und den seine Schwerfälligkeit, seine Unbeholfen-

heit, seine Unwissenheit und seine mangelnde Anpassungsfähigkeit an das städtische Leben zum bevorzugten Helden der typischen bäuerlichen Schwänke macht.

Die Bildung einer von Grund auf heteronomen, auf bloßer Reaktion beruhenden und deshalb zuweilen reaktionären Identität ist um so schwieriger, als die Widersprüchlichkeit der Bilder, auf die sie zurückgreifen muss, der Widersprüchlichkeit der Aufgaben, für die deren Produzenten sie bestimmen, entspricht. Es ist sicher, dass das Denken sich fast nie auf die Bauern an sich und für sich richtet und dass gerade die Diskurse, die ihre Tugenden und die des Landes verherrlichen, stets nur eine euphemisierte oder indirekte Art und Weise sind, von den Lastern der Arbeiter oder der Stadt zu sprechen. Bloßer Vorwand für positive oder negative Vorurteile, ist der Bauer Gegenstand per definitionem widersprüchlicher Erwartungen, da er seine Existenz im Diskurs Konflikten verdankt, die über ihn ausgetragen werden. So präsentieren ihm heute die verschiedenen Sektoren des Feldes der ideologischen Produktion im gleichen Augenblick die inkompatibelsten Bilder seiner selbst. Besonders eklatant ist dieses Paradox auf dem Gebiet der Kultur oder vor allem der Sprache, wo bestimmte Fraktionen der Intellektuellen, der Logik ihrer spezifischen Interessen folgend, von ihnen die Rückkehr zu ihren Heimatsprachen in dem Moment fordern, in dem die stillschweigenden Anforderungen des ökonomischen, des Heirats- und des Bildungsmarktes ihnen schonungsloser denn je deren Aufgabe auferlegen. Aber vielleicht ist der Widerspruch eher scheinbar als real, da die subjektiv unaufhebbaren Diskrepanzen in einer Arbeitsteilung der Herrschaft kompatibel gemacht werden können: Die Folklorisierung, die die Bauernschaft ins Museum abschiebt und die verbliebenen Bauern zu Hütern der in eine Landschaft für Städter verwandelten Natur macht, ist die zwangsläufige Begleiterscheinung der Enteignung und Vertreibung. In der Tat sind es die Gesetze des Unterscheidungsprofits, der Grundform des Distinktionsprofits, die den Bauern ihre *Reservate* zuweisen, wo sie genügend

Muße haben, zur größten Zufriedenheit der Ethnologen und der städtischen Touristen, solange ihre Bourréen und Gavotten zu tanzen und zu singen, wie ihre Existenz ökonomisch und symbolisch *rentabel* bleibt.

Man kann verstehen, dass es wahrscheinlich wenige Gruppen gibt, die weniger einfache Beziehungen zu ihrer Identität unterhalten, die, mit einem Wort, zur »Inauthentizität« in höherem Maße verurteilt sind als diese »Einfachen«, in denen alle konservative Tradition das Muster »authentischen« Daseins finden will. Nicht erst seit heute haben die Bauern, unausgesetzt mit der untrennbar ökonomischen und symbolischen Herrschaft des städtischen Bürgertums konfrontiert, keine andere Wahl, als – für die Städter, aber auch für sich selbst – die eine oder andere Figur des Bauern zu spielen: die des braven Bauern des populären Populismus, der im Stil des Volksschulaufsatzes von seinem Boden, seinem Haus und seinen Tieren spricht. Oder die des Heideggerschen Bauern, der ökologisch denkt, der sich Zeit zu nehmen und das Schweigen zu kultivieren weiß und der die Zweitwohnungsbesitzer mit seiner tiefen Weisheit, von der man nicht weiß, woher er sie hat, in Erstaunen versetzt. Oder die des verbauerten Bauern, der, nicht ohne einen Anflug von Ironie und Verachtung, die Rolle des »Einfältigen«, des »Kuhbauern«, des guten Wilden übernimmt. Oder die des Wilderers, hie und da auch ein bisschen Hexenmeister, der die Städter ebenso sehr mit seiner Fähigkeit, Pilze zu finden oder mit der Schlinge Tiere zu fangen wie mit seinen Talenten als Heilkundiger oder seinen Anschauungen aus anderen Zeiten verblüfft.

Und die Konstitution der kollektiven Identität stellt die Bauern (*und die Sozialwissenschaften*) vor nicht minder schwierige Probleme als die der individuellen Identität. Man weiß um die exemplarische Geschichte der Bauern der Bocage,[12] die, 1789 Träger der radikalsten Forderungen, einige Jahre später der Konterrevolution in der Vendée die hartnä-

[12] S. Anm. 8 in: Der Tote packt den Lebenden.

ckigsten Anhänger stellten.[13] Genötigt, sich stets gegen etwas zu konstituieren, erst gegen den Klerus und seine Besitzungen, dann gegen die städtische Bourgeoisie, die großen Monopolisten des Bodens und der Revolutionen, scheinen die Bauern (denen die Teile der Landbevölkerung hinzuzufügen sind, die, wie die Waldarbeiter, die absolute Antithese zu den Bewohnern der Marktorte, gleichsam ihr Extrem darstellen) zu diesen Arrièregardegefechten gegen die Revolutionen, denen sie bisweilen gedient haben, deshalb verurteilt, weil die spezifische Form der Herrschaft, der sie unterliegen, zur Folge hat, dass sie auch der Mittel beraubt sind, sich den Sinn und die Resultate ihrer Revolte anzueignen. Ohne hierin Invarianten einer bäuerlichen Lebenslage sehen zu wollen, deren Vielfältigkeit nur städtische Blindheit nicht wahrnimmt, steht doch soviel fest, dass die Enge des Feldes sozialer Beziehungen, welche, die Herstellung falscher Zusammenhänge begünstigend, der Revolte oft die verkehrte Richtung weist, die Begrenztheit des kulturellen Horizonts, die Unkenntnis aller Formen kollektiver Organisation und Disziplin, die Erfordernisse des individuellen Kampfes gegen die Natur und der Konkurrenz um den Besitz des Bodens und so viele andere Merkmale ihrer Existenzbedingungen die Bauern zu dieser Art anarchistischen Individualismus prädisponieren, der ihnen verbietet, sich als Angehörige einer Klasse zu begreifen, die zur Selbstmobilisierung im Hinblick auf die Durchsetzung eines systematischen Umbaus der gesellschaftlichen Verhältnisse imstande wäre. So haben sie alle Aussichten, selbst wenn sie, wie in so vielen Revolutionen jüngerer Zeit, ihre Rolle als *Kraft der Revolution* spielen, früher oder später als reaktionär zu erscheinen, weil sie es nie vermocht haben, sich als *revolutionäre Kraft* durchzusetzen.

---

[13] P. Bois, Paysans de l'Ouest, Des structures économiques et sociales aux opinions politiques depuis l'époque révolutionnaire, Paris-La Haye, Monton, 1960.

Arbeitslosigkeit als Tragödie des Alltags

Durch ein im Grunde äußerst erfreuliches Paradox ist das Buch »Die Arbeitslosen von Marienthal« von allen Werken Paul Lazarsfelds dasjenige, das uns heute wohl am meisten überzeugt, während es ihn unbestreitbar am wenigsten überzeugte. Nicht, weil es, wie einige sagen würden, von einem positiv beurteilten und mit positiver Konnotation versehenen Gegenstand handelt und von der erklärten Absicht sich leiten lässt, zu dienen und, in diesem Fall, obendrein einer »guten Sache«. Ich neige im Gegenteil eher zu der Einschätzung, dass die größten Schwächen der Arbeit weniger, wie er selbst glaubte, in der Unvollkommenheit und Ungenauigkeit der Messungen liegen, als in dem Unvermögen, Wissenschaft anders denn als bloßes Sammeln, Protokollieren, Messen von allem und nichts zu begreifen. Und in dem Bestreben, die Rechtfertigung für dieses zu selbständiger Zielsetzung unfähige wissenschaftliche Tun in dieser oder jener von außen zugewiesenen Funktion, hier dem Sozialismus oder dem Kampf gegen die Arbeitslosigkeit, später, zur Zeit des amerikanischen Exils, in einer anderen, nicht mehr, nicht minder inakzeptablen Form »gesellschaftlicher Nachfrage« zu finden, die der Forschung ihre Ziele und vor allem ihre bewussten oder unbewussten Grenzen aufzwingt. Ich denke z.B. an all die Auswirkungen, die der Umstand auf die Interviewbeziehung und sogar die Beobachtung der Praktiken gehabt hat, dass die Interviewer, um Zugang zu ihrem Gegenstand zu erlangen, sich als »Sozialarbeiter« vorstellen und damit der Gefahr aussetzen mussten, das hervorzurufen, was den Beherrschten, durch Erfahrung belehrt, als die zwangsläufige Gegenleistung jeder Hilfs- oder Wohltätigkeitsaktion erscheint, d.h. die mehr oder weniger

deutlich bezeigte Unterwerfung unter die herrschenden Normen. Noch einmal: Nicht, dass daran irgend etwas moralisch »Verwerfliches« oder politisch »Suspektes« wäre. Und dass es, was immer man unternähme, eine reine Befragungsbeziehung geben könnte, die von jedem *Aufzwingungs-*, ja Herrschaftseffekt frei wäre. Aber außer Acht lassen, dass die Befragung selbst eine soziale Beziehung ist, die alle Interaktionen unweigerlich zu strukturieren tendiert, heißt, sich dazu verurteilen, das als ein *Gegebenes*, ein reines Faktum, wie es alle Positivismen lieben, zu behandeln, was tatsächlich ein präkonstruierter Gegenstand ist, und das nach Gesetzen, bei denen man nicht wissen will, dass man an ihrem Wirken selbst mitgewirkt hat.

Indes, durch eine sonderbare Revanche ist das so gut wie völlige Fehlen bewusster und kohärenter Konstruktion, das den Forscher zu einer rastlosen Anstrengung erschöpfenden Sammelns verurteilt, wahrscheinlich für das verantwortlich, was den höchst seltenen Wert dieses Werkes ausmacht: Die Erfahrung der Arbeitslosigkeit kommt hier im Rohzustand, in ihrer gleichsam metaphysischen Wahrheit der Erfahrung von Verlassenheit zum Ausdruck. Was sich aus den Biografien oder den Zeugnissen – ich denke z.B. an jenen Arbeitslosen, der, nachdem er einhundertdreißig Bewerbungen geschrieben hatte, die alle ohne Antwort blieben, nun, all seiner Energie und allen auf die Zukunft gerichteten Elans beraubt, seine Suche aufgibt –, aus all den von Meinungsforschern als »irrational« qualifizierten Verhaltensweisen, handle es sich um Anschaffungen, die geeignet sind, das Budget auf Dauer aus dem Gleichgewicht zu bringen oder, auf einer anderen Ebene, um den Verzicht auf politische Zeitungen und Politik zugunsten von (kostspieligeren) bunten Gazetten und Kinobesuchen, preisgibt oder verrät, ist das Gefühl des im Stichgelassenseins, der Hoffnungslosigkeit, ja der Absurdität, das sich diesen Menschen allesamt aufzwingt, die plötzlich nicht nur keine Beschäftigung und kein Einkommen mehr haben, sondern eines sozialen Lebenssinns beraubt und so auf die

nackte Wahrheit ihrer Lage zurückgeworfen sind. Der Austritt, der Rückzug, die Resignation, der politische Indifferentismus (die Römer nannten ihn *quies*) oder die Flucht ins millennaristisch Imaginäre sind ebenso viele, für die Erwartung des revolutionären Ausbruchs völlig überraschende Ausdrucksformen dieser schrecklichen Ruhe, welche die des sozialen Todes ist. Mit ihrer Arbeit haben die Arbeitslosen die tausend Kleinigkeiten verloren, in denen sich eine gesellschaftlich bekannte und anerkannte *Funktion* realisiert und manifestiert, d.h. die Gesamtheit der im Vorhinein, außerhalb jedes bewussten Planes, gesetzten Ziele in Form von Erfordernissen und Dringlichkeiten – »wichtigen« Verabredungen, zu erledigenden Arbeiten, vorzunehmenden Überweisungen, zu erstellenden Kostenanschlägen –, und die ganze bereits in der unmittelbaren Gegenwart in Form von zu beachtenden Fristen, Terminen und Fahrzeiten – zu erreichenden Bussen, einzuhaltenden Rhythmen, zu beendenden Arbeiten – präsente Zukunft. Dieses objektiven Universums von Anreizen und Hinweisen, die richtungweisend und stimulierend auf das Handeln und darüber auf das ganze soziale Leben wirken, beraubt, können sie die freie Zeit, die ihnen belassen ist, nur als tote Zeit, Zeit für nichts, die ihren Sinn verloren hat, erleben. Wenn die Zeit vernichtet zu sein scheint, so deshalb, weil die Arbeit der Träger, wenn nicht gar das Prinzip des Großteils an Interessen, Erwartungen, Ansprüchen, Hoffnungen und Investitionen in die Gegenwart (und in die Zukunft oder die Vergangenheit, die sie impliziert) ist, kurz, eine der Hauptgrundlagen der *illusio* als Engagement im Spiel des Lebens, in der Gegenwart als Anwesendsein im Spiel, folglich in der Gegenwart und in der Zukunft, als ursprüngliche Investition, die – alle Weisheitslehren haben es gelehrt, indem sie das Sichtlosreißen von der Zeit mit dem Sichtlosreißen von der Welt gleichgesetzt haben – die Zeit erzeugt, die Zeit selbst *ist.*

Vom Spiel ausgeschlossen, müde geworden, an den Weihnachtsmann zu schreiben, auf Godot zu warten, in dieser Nicht-Zeit zu leben, in der es nichts zu erwarten gibt, kön-

nen diese Menschen, denen die vitale Illusion genommen ist, eine Funktion oder eine Mission zu haben, etwas zu sein oder zu tun zu haben, um das Gefühl zu haben, zu existieren, um die Nicht-Zeit totzuschlagen, zu Aktivitäten Zuflucht nehmen, die wie die Pferdewette, das Fußballtoto und all die Glücksspiele, die in allen Slums und *favelas* der Welt gespielt werden, die Möglichkeit bieten, für einen Moment, bis zum Ende der Partie oder bis zum Sonntagabend, die Erwartung, d.h. die finalisierte Zeit, die an und für sich Quelle der Befriedigung ist, *wiedereinzuführen.* Und um sich loszureißen von dem Gefühl, der Spielball fremder Kräfte zu sein, das die algerischen Subproletarier so treffend zum Ausdruck gebracht haben (»ich bin wie eine Nussschale auf dem Wasser«), um der fatalistischen Unterwerfung unter die Mächte der Welt ein Ende zu machen, können sie, zumal die Jüngsten, auch in Gewaltakten, deren Eigenwert mehr oder ebenso viel zählt wie der reale Gewinn, den sie bringen, ein verzweifeltes Mittel suchen, sich »interessant« zu machen, vor den anderen, für die anderen zu existieren, zu einer, in einem Wort, anerkannten Form sozialer Existenz zu gelangen. Als Professionelle der Deutung, deren sozialer Auftrag es ist, Sinn zu beschaffen, Erklärungen zu liefern, Ordnung zu stiften, haben es die Soziologen, vor allem, wenn sie bewusste oder unbewusste Anhänger einer apokalyptischen, auf entscheidende Brüche oder Veränderungen setzenden Geschichtsphilosophie sind, nicht leicht, diese Ausschreitung um nichts, wenn nicht um des Spaßes willen, zu verstehen, diese Aktionen, die nur vollführt werden, damit etwas geschieht, um lieber irgend etwas als nichts zu tun, wenn es nichts zu tun gibt, um auf dramatische – und rituelle – Weise zu bekräftigen, dass man etwas tun kann, und sei es, indem man eine Übertretung, eine Zuwiderhandlung begeht, von der sicher ist, dass sie jedenfalls, im Scheitern wie im Gelingen, »Sensation macht«.

Vielleicht gibt es, was Marx dazu auch sagen mag, eine Philosophie des Elends, die der Verzweiflung von Becketts Clowns und Clochards näher ist als dem traditionell mit dem

fortschrittlichen Denken verbundenen voluntaristischen Optimismus. Und es ist nicht das geringste Verdienst des positivistischen Aufzeichnens, uns besser als der lautstarke Protest oder die räsonnierenden und rationalisierenden Analysen das unermessliche Schweigen der Arbeitslosen und die Hoffnungslosigkeit, die aus ihm spricht, vernehmen zu lassen.

Das Elend des Staates – der Staat des Elends

Dieses Frankreich verschweigt seine sozialen Leiden ja für gewöhnlich. Denken Sie, dass der Umstand, dass die Linke an der Macht ist, dafür gesorgt hat, dass es mehr Solidarität entwickelt?

Die Politik, die wir seit zwanzig Jahren am Werk sehen, weist eine bemerkenswerte Kontinuität auf. Der Rückzugsprozess des Staates, der sich in den 1970er Jahren angebahnt hatte, zu einem Zeitpunkt, da die in den Politischen Wissenschaften vermittelte neoliberale Sicht sich durchzusetzen begann, ist in der Folgezeit in immer krasserer Form zutage getreten. Dadurch, dass die führenden Kräfte der Sozialisten sich um 1983-1984 dem Kult des Privatunternehmens und des Profits anschlossen, haben sie einen tiefgreifenden Wandel der kollektiven Mentalität in Gang gebracht, der zu einem allgemeinen Triumph des Marketing geführt hat. Selbst die Kultur ist davon infiziert. In der Politik dient der fortwährende Rückgriff auf die Demoskopie als Grundlage für eine der schlimmsten Formen von Demagogie. Ein Teil der Intellektuellen hat an diesem kollektiven Überzeugungswechsel kräftig mitgewirkt, der, zumindest unter den Führungskräften und den privilegierten Kreisen, nur allzu erfolgreich war. Mit Hilfe willkürlicher Zusammenstellungen und einer Konfusion des Denkens huldigend, haben sie große Anstrengungen unternommen, um zu zeigen, dass der Wirtschaftsliberalismus die notwendige und zureichende Bedingung der politischen Freiheit ist, dass hingegen jeder Eingriff des Staates eine »totalitäre« Bedrohung darstellt. Sie haben sich alle Mühe gegeben, zu beweisen, dass jeder Versuch zur Bekämpfung der Ungleichheiten – die sie

im Übrigen für unvermeidlich halten – erstens unwirksam ist und überdies nur auf Kosten der Freiheit geht.

Es sind also gerade die zentralen Funktionen des Staates, die sie in Frage gestellt haben?

Genau. Der Staat, wie wir ihn kennen – aber vielleicht kann man von ihm nur noch im Imperfekt sprechen –, ist ein ganz einzigartiges Universum, dessen offizieller Zweck der öffentliche Dienst an der Allgemeinheit, die Aufopferung für das allgemeine Interesse ist. Man kann das alles ins Lächerliche ziehen, die notorischen Formen der Verkehrung der Zwecke und der Veruntreuung der Gelder ins Feld führen. Nichtsdestoweniger bleibt die offizielle Definition des Offiziellen und der Amtsträger, die beauftragt sind, zu dienen und nicht sich zu bedienen, eine einzigartige historische Erfindung, eine Errungenschaft der Menschheit, nicht anders als die Kunst oder die Wissenschaft. Eine zerbrechliche Errungenschaft, die stets von Regression oder Untergang bedroht ist. Und all das tut man heute als Vergangenheit, als überholt ab.

Wie wirkt sich der Rückzug des Staates auf die sozialen Gegebenheiten aus?

Seit den 1970er Jahren hat dieser Rückzug sich im Wohnungssektor angebahnt, mit der Entscheidung für eine Politik, die zur Einschränkung der öffentlichen Unterstützung für den sozialen Wohnungsbau führte und zur Förderung des Erwerbs von Eigentum. Auch hier auf der Basis irreführender Gleichsetzungen, die dazu verleiten, kollektives Wohnen mit Kollektivismus zu assoziieren und im privaten Kleineigentum das Fundament eines politischen Liberalismus zu sehen. Und niemand hat sich gefragt, wie man der Alternative von individuell und kollektiv, von Eigentum und Mietverhältnis entgehen könne: indem man z.B., wie es anderswo gemacht wurde, Einfamilienhäuser im Besitz der öffentlichen Hand zur Miete an-

geboten hätte. Die Fantasie ist nicht an der Macht, unter den Linken genauso wenig wie unter den Rechten. Man ist damit schließlich zu einem Resultat gelangt, das unsere vortrefflichen Technokraten nicht vorhergesehen hatten: diesen Orten der Verbannung, in denen die am stärksten benachteiligten Teile der Bevölkerung konzentriert sind, d.h. diejenigen, die nicht die Mittel haben, in gastlichere Gegenden auszuweichen. Dort entwickeln sich unter dem Druck der Krise und der Arbeitslosigkeit mehr oder weniger pathologische soziale Erscheinungen, um die sich heute neue Kommissionen von Technokraten bemühen.

Gibt es Gemeinsamkeiten zwischen zwei Jungen aus den Wohnstätten des Nordens, François und Ali, zwischen einem Arbeiter tunesischer Herkunft und Danielle, einer Angestellten bei der Postverteilung, oder einem Gymnasiallehrer für Literatur und einem Gewerkschafter?

Auch wenn das augenfälligste Leid bei den Mittellosesten anzutreffen ist, findet sich weniger augenfälliges Leiden auf allen Ebenen der sozialen Welt. Die modernen Gesellschaften – und das ist eine ihrer Haupteigenschaften – haben sich in eine Vielzahl von Subräumen, voneinander unabhängigen sozialen Mikrokosmen ausdifferenziert. Jeder hat seine eigenen Hierarchien, seine Herrschenden und Beherrschten. Man kann einem angesehenen Universum angehören, dort aber eine unscheinbare Position bekleiden, dieser im Orchester verlorene Musiker sein, der in Patrick Süskinds Stück »Der Kontrabass« gezeigt wird. Die relative Inferiorität derjenigen, die unter den Erfolgreichen die Unterlegenen, unter den Ersten die Letzten sind, ist das, was das Elend der Stellung definiert, das nicht auf das Elend der Lage zurückführbar, aber ebenso real und tief ist. Dieses relative Elend ist nicht relativierbar.

Kann der Soziologe das Leiden und die Empörung dessen, den er befragt, wirklich verstehen?

Unter der Bedingung, dass er sich über den Platz im Klaren ist, den sein Gesprächspartner in der sozialen Welt einnimmt. Oder genauer, in dem sozialen Mikrokosmos, in dem seine Investitionen platziert sind, seine Einsätze, seine Leidenschaften – ein Unternehmen, ein Amt, ein Büro, ein Wohnviertel, ein Haus... Unter der Bedingung, dass er sich in Gedanken an diesen Ort begibt, dass er sich im wahrsten Sinne des Wortes an dessen Stelle versetzt.

Warum ist es so wichtig, das zu berücksichtigen?

Weil diese Nöte ebenso sehr, wenn nicht mehr als die extremen Notlagen, politische Vorstellungen und Praktiken entstehen lassen, die oft scheinbar unverständlich sind, wie die des Rassismus und der Fremdenfeindlichkeit, und denen man nur mit Entrüstung und Predigten zu begegnen weiß. Und weil diejenigen, die unter diesen Nöten leiden, die auserkorenen Opfer demagogischer und krimineller Politiker sind – angefangen beim *Front National* –, die von der Ausbeutung des Leids, der Enttäuschung, der Verzweiflung leben.

Wie kommt es zu diesem Abgleiten in den Rassismus? In Ihrem Buch[1] werden Nachbarn gezeigt, die in den gleichen Schwierigkeiten stecken, die im gegenseitigen Belagerungszustand leben. Unter dem Vorwand, dass eine der Familien, maghrebinischer Herkunft, eine Schar angeblich lärmender Katzen hat...

Das Beispiel schlechthin für diese »relativ Benachteiligten« sind diejenigen, die man in den Kolonien die »armen Weißen« nannte, all jene, die überzeugt sind, Angehörige einer Elite der allein wirklich Anspruchsberechtigten zu sein, und die fordern, dass die »Immigranten« unter allen Umständen

[1] La Misère du Monde, Paris, Seuil, 1993 (deutsch: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. 2. Aufl., Konstanz, UVK, 2002).

von den ökonomischen und sozialen Vorteilen ausgeschlossen bleiben, die ihnen selbst aufgrund ihrer Staatsangehörigkeit zustehen. Man kann in dem Buch pathetische Aussagen von kleinen Landwirten und Kaufleuten lesen, die sich über die Behandlung entrüsten, die man den Immigranten – mit denen sie keinerlei unmittelbare Erfahrungen gemacht haben – angedeihen lässt und darüber hinaus all denjenigen, die, in ihren Augen völlig ungerechtfertigt, in den Genus staatlicher Unterstützung kommen, Delinquenten, Strafgefangene... Selbst wenn sie sich mit scheinbar rationalen Gründen bemäntelt, verdankt die Kritik des *Welfare State*, des Fürsorgestaates, ihren Erfolg wohl der Tatsache, dass sie in Triebimpulsen und Vorstellungen dieser Art wurzelt. Wo sind die Kräfte geblieben, die in der Lage sind, diesen fremdenfeindlichen Wahnvorstellungen entgegenzuwirken, denen diejenigen anheimfallen, die mit »Ausländern« unmittelbar konfrontiert sind, sei es in der Konkurrenz um Arbeitsplätze, sei es im täglichen Zusammenleben? Selbstverständlich gibt es die Antirassismusbewegungen, aber die erreichen vor allem die Generationen mit mehr Schulbildung. Was ist aus den internationalistischen Prinzipien der alten politischen und gewerkschaftlichen Bildung geworden? Der Untergang der staatsbürgerlichen Ideale der Solidarität überlässt dem triumphierenden Egoismus das Feld, der ermutigt wird durch das Fehlen jeder politischen Botschaft, die andere Lebensziele zu propagieren imstande wäre als den an Einkommen oder Investment-Zertifikaten gemessenen persönlichen Erfolg.

Aber greift das Argument in der Situation so unterschiedlichen Leids?

In den Wohn- und Trabantenstädten, den Orten großen Leids, sind die Beamten und Angestellten des Schul- und Sozialwesens, die vom Staat oder den Kommunen beauftragt sind, die elementarsten öffentlichen Dienste zu gewährleisten, ohne über die nötigen Mittel zu verfügen, selbst in enorme Wider-

sprüche verstrickt. Ich denke z.B. an jenen Schulleiter, der die hochherzigste Vorstellung vom Auftrag der Schule hat: Er sieht sich genötigt, den wesentlichen Teil seiner Zeit damit zu verbringen, gegen die Gewalt, manchmal mit Gewalt, zu kämpfen. Er fühlt sich wie ein Vertragsbrüchiger. Und er ist nicht der einzige. Sie haben Erzieher, Lehrer, Polizisten, einfache Magistratsbeamte, die die Widersprüche zwischen der Institution und der Aufgabe, mit der sie betraut sind, in der Form persönlicher Dramen durchleben.

Weil sie das Gefühl haben, dass der Staat versagt hat und sie es auf sich nehmen, für Abhilfe zu sorgen?

Man begegnet außergewöhnlichen Persönlichkeiten, die sich mit Leib und Seele diesen schlecht bezahlten, schlecht angesehenen, zermürbenden Tätigkeiten hingeben, eine Art bürokratische Heilige – wiewohl sie in beständigem Kampf mit den Bürokratien leben. Vom Standpunkt einer kleinen Führungskraft, die sich von den Börsenkursen ernährt, sind das Verrückte. Ich denke an einen Streetworker, mit dem ich eines Morgens eine Verabredung hatte und der völlig erschöpft ankam, mit tiefen Schatten unter den Augen. Er hatte einen Teil der Nacht damit verbracht, sich um Drogenabhängige in Polizeigewahrsam zu kümmern. Diese kleinen Sozialbeamten sind die ausgestreckten Fühler des Staates, dessen rechte Hand nicht wissen will, was die linke tut. Schlimmer noch, die anerkannten Angehörigen des Staatsadels, die Enarchen[2] gleich welcher politischen Couleur, betrachten diesen Kleinadel, dem sie gern sagen, was er zu tun hat, von oben herab. Sie ignorieren, dass er eine entscheidende Rolle bei der Aufrechterhaltung eines Minimums an sozialer Kohäsion spielt. Sie sollten

[2] Aus der Elite-Hochschule für Verwaltung ENA (École Nationale d'Administration) hervorgegangene politisch-administrative Führungskräfte; Anm. d. Hrsg.

sich daran erinnern, dass die Revolution durch eine Revolte des niederen gegen den hohen Adel ausgelöst wurde...

Weil der niedere Staatsadel heute rebelliert?

Es ist der niedere Adel, der an die staatsbürgerlichen Tugenden appelliert, der sich auf die Bürgertugend beruft und der den Verrat all der pharisäerhaften Verteidiger der »Werte« oder der Menschenrechte anprangert. Er ist heute sicherlich der Hüter der ganzen Tradition des Bürgersinns, der Aufopferung und der Uneigennützigkeit, des Erbes von zwei Jahrhunderten sozialer Kämpfe, die wie ein Laboratorium gewesen sind, in dem Institutionen (wie die Sozialversicherung, der Mindestlohn usf.), aber auch Tugenden und Ideale entwickelt wurden.

Nimmt die Enttäuschung nicht dermaßen zu, weil man sieht, wie die Linke an der Macht ihre Prinzipien verleugnet?

Die große Verantwortung, die die Linksregierung auf sich geladen hat, ist es, genau die Politik durch ihre eigene Praxis statthaft gemacht zu haben, die zu bekämpfen sie angetreten war. Und sich mit all den Mängeln und Verstößen eingerichtet zu haben, die sie in der Vergangenheit angeprangert hatte. Ebenso wie das Problem der Arbeitslosigkeit, von dem mittlerweile jeder verstanden hat, dass es mit den Mitteln einer rein politischen Aktion nicht zu beheben ist, wird ihr die Demoralisierung des Staates vorgeworfen, im doppelten Sinn einer Zerrüttung der Moral und eines Ruins der moralischen Standards.

Man hat soviel vom Schweigen der Intellektuellen gesprochen. Sie müssen zugeben, dass jene ihre kritische Gegenmacht hätten ausüben können...

Die Mächtigen, die um Gedanken verlegen sind, rufen die Denker, die Macht missen, zu Hilfe, die sich beeilen, ihnen

die erwünschten Rechtfertigungen zu liefern. Und schon geht in der besten aller mediatico-politischen Welten alles in Ordnung. Was die Forscher betrifft, die wirkliche Erkenntnisse gewonnen haben, die das politische Handeln zu erhellen imstande wären, so kümmert man sich um die Ergebnisse ihrer Arbeit kaum. Die Historiker, die Soziologen, die Ökonomen haben einige der Mechanismen und tendenzhaften Gesetze an den Tag gebracht, die die Gesellschaft auf Dauer bestimmen. Das Gesetz der kulturellen Transmission, der Vermittlung von Kultur und Bildung, sagt uns z.B., dass die Erfolgschancen auf dem Schulmarkt vom kulturellen Kapital der Herkunftsfamilie abhängen. Wenn man den Zugang zu Schule und Bildung wirklich »demokratisieren« will, kann man sich nicht mit einigen oberflächlichen und spektakulären Aktionen begnügen, die lediglich zur Erzielung von »Ankündigungseffekten« taugen. Um so machtvolle Mechanismen zu bekämpfen wie diejenigen, die die kulturellen Praktiken beherrschen, muss man sie zuerst erkennen; man muss aber auch und vor allem sich dazu bereit finden, auf die Erzielung eines kurzfristig nur schwachen Effekts viel Energie zu verwenden. Man bevorzugt stattdessen demagogische Proklamationen des Stils: 80% eines Jahrgangs mit Abitur im Jahr 2000!

Mit welchen Folgen?

Um Ansprüche zufrieden zu stellen, die aus einem bloßen Slogan erwachsen sind, hat man einer großen Zahl von Schülern den Übergang ins höhere Schulsystem erleichtert, das ihnen früher verschlossen geblieben wäre. Und dies, ohne irgendeine Vorsorgemaßnahme zu treffen, weder um ihnen bei der Überwindung ihrer eigenen Schwierigkeiten zu helfen, noch um die durch ihre Anwesenheit verursachten Schwierigkeiten in den Griff zu bekommen. Was aber noch schwerwiegender ist: Der Abstand zwischen den sozialen Schichten, was den Grad der Repräsentation auf den höchsten Ebenen des Unterrichtswesens betrifft, hat sich nicht verringert. Wei-

terhin schließt die Schule aus; nur belässt sie jetzt diejenigen, die sie ausschließt, im System, verweist sie dafür auf abgewertete Zweige und entlässt sie im Alter von sechzehn oder achtzehn mit dem Stigma des Scheiterns.

Und welchen Niederschlag findet diese Bildungspolitik in der Welt der Arbeiter?

Seit dreißig Jahren kann man dort wie bei den kleinen Kaufleuten oder im ländlichen Milieu das Hervortreten eines Generationenkonflikts beobachten, der in Wirklichkeit ein Konflikt zwischen verschiedenen schulischen Generationen ist, d.h. zwischen denjenigen, die im Alter von vierzehn die Schule verlassen haben, und denjenigen, die einen längeren Aufenthalt an der Schule durchlaufen haben. Die jungen Leute aus den Wohnstädten, die alle Eigenschaften von Subproletariern ohne Zukunft und Zukunftspläne haben, freilich modifiziert durch die Ansprüche oder Verweigerungshaltungen, die die Schule in ihnen entwickelt hat, weisen eine Verwandtschaft mit den von den Zeitarbeitsunternehmen angebotenen Beschäftigungen auf. Und die Divergenz zwischen den auf Dauer und den nur auf Zeit Beschäftigten führt zu einer tiefen Spaltung der Arbeitswelt, die jede Art kollektiver Aktion erschwert. Zumal bestimmte Unternehmensleitungen aus der von der Furcht vor Entlassung diktierten Fügsamkeit ihren Vorteil ziehen. Die von ihnen praktizierten Formen von Unterdrückung stellen einen Rückfall in die schlimmsten Zeiten des Frühkapitalismus dar.

Tun die Medien recht daran, angesichts der Explosion von Gewalt, wie der in Vaux-en-Velin,[3] auf die Vereinigten Staaten zu verweisen?

[3] Sozialer Brennpunkt in einem Vorort von Lyon mit viel sozialem Wohnungsbau; Anm. d. Hrsg.

Bestimmte Handlungen von Delinquenz oder Akte von Vandalismus können als eine verdeckte Form des Bürgerkriegs verstanden werden. Gleichwohl haben die französischen »Banlieues« bei Weitem nicht den Zustand der großen amerikanischen Ghettos erreicht. Man muss die überaus realistischen Beschreibungen lesen, die Loïc Wacquant und Philippe Bourgois vom Alltag in Chicago oder Hartem geben, um sich die Konsequenzen eines totalen Rückzugs des Staates konkret vor Augen zu führen. Im Namen des Liberalismus hat man im Herzen eines der entwickeltsten Länder unserer Zeit eine Gesellschaft entstehen lassen, wie sie in der Geschichte ohne Beispiel ist, eine Gesellschaft, die dem Gesetz des Dschungels preisgegeben ist. Der Staat, der alle Mechanismen und Strukturen (Clans, Familien u.a.), die die Gewalt in Schranken zu halten vermögen, zerstört hat, hinterlässt nach seinem Zusammenbruch, wie im ehemaligen Jugoslawien, die Gewalt im Rohzustand, den Krieg aller gegen alle, der bislang nur in der Fantasie von Hobbes existiert hatte. Besser als alle theoretische Kritik gemahnt der Anblick der verwüsteten Zentren der amerikanischen Großstädte an die Grenzen eines Kapitalismus ohne Grenzen.

Wie verstehen Sie die Rolle des Staates?

Man kann sich nicht mit dieser Art von Minimalstaat begnügen, dessen Handeln sich auf den Schutz der natürlichen Rechte des Individuums beschränkt. Und nicht länger mit einer Ethik, die die öffentlichen Tugenden durch die privaten Interessen isolierter Individuen ersetzt. Die ideale Republik ist nach Machiavelli jene Staatsform, in der die Bürger ein Interesse an der Tugend haben, in der die Tugend in ihrem Interesse gelegen ist. Ebenso gut könnte ich Kant zitieren, auf den diejenigen sich so gerne berufen, die sich gegen den »soziologischen« Realismus Machiavellis aussprechen. In der Schrift »Zum ewigen Frieden« sagt er im Kern ja, dass man die egoistischen Interessen derart organisieren müsse, dass sie sich in

ihren selbstzerstörerischen Wirkungen gegenseitig ausbalancieren und dass jemand, auch wenn er kein guter Mensch ist, genötigt ist, ein guter Bürger zu sein.

Gibt es Beispiele, die sich diesem Ideal annähern?

Die wissenschaftlichen Universen. Dort müssen die Individuen, die wie jedermann von Trieben, Leidenschaften und Interessen beherrscht sind, wenn sie obsiegen wollen, dies unter der Wahrung allgemein anerkannter Formen tun. Sie können ihren Rivalen nicht umbringen oder mit einem Faustschlag zu Boden strecken. Sie müssen ihm eine Widerlegung entgegenhalten, die dem geschichtlichen Stand der Wahrheit entspricht. Das Ziel wäre, im Universum der Bürokratie, in dem der Politik, Regelungen dieses Typs zu instituieren, die eine unmittelbare, automatische Sanktion gegen diejenigen zu verhängen vermögen, die die Regeln übertreten. Die Journalisten haben dabei eine zentrale Rolle zu spielen, die über das Anprangern von »Affairen« weit hinausreicht. Desgleichen die Intellektuellen und ganz besonders die Sozialforscher. Unter der Bedingung natürlich, dass die einen wie die anderen selbst wechselseitigen Kontrollen unterworfen sind und dass der Rückgriff auf bestimmte Methoden wie die der Diffamierung oder der Herabsetzung des anderen, wie sie in der Kritik so häufig sind, für denjenigen, der sich ihn zu Schulden kommen lässt, bedeutet, sofort in Verruf zu geraten. Eine bloße Deontologie reicht hier, anders als die »Ethikkommissionen« meinen, nicht aus. Vielmehr müssen Mechanismen gefunden werden, die sich mit Unerbittlichkeit, analog der eines Naturgesetzes, fühlbar machen.

Und was die Funktion des Staates anbetrifft?

Sie zu definieren ist nicht möglich, ohne sich der gängigen Alternative von Liberalismus und Sozialismus zu verweigern, einem dieser unheilvollen Dualismen, die das Denken blo-

ckieren. Die beiden Systeme haben, zumindest in ihrer strikten und radikalen Definition, gemeinsam, die Komplexität der sozialen Welt auf ihre ökonomische Dimension zu reduzieren und die Regierung in den Dienst der Wirtschaft zu stellen. Es genügt, an die sozialen und letzten Endes ökonomischen Kosten einer Politik zu denken, die sich von der ausschließlichen Berücksichtigung der ökonomischen Produktivität und des wirtschaftlichen Gewinns leiten lässt: Man ermisst dann die tödliche Verstümmelung, die der Ökonomismus einer umfassenden und wahrhaft menschlichen Definition der Praktiken zufügt. Der Preis der Arbeitslosigkeit, des Elends, der Enthumanisierung, der Ausbeutung, des Ausschlusses wird mit Leid, aber auch mit Gewalt bezahlt, die sich gegen die anderen und mit dem Alkoholismus, den Drogen oder dem Selbstmord z.B. auch gegen die eigene Person richten kann.

Ist das die Botschaft von »La misère du monde?«

Unter anderem... Ich glaube in der Tat, dass unsere Technokraten, wenn sie es sich zur Gewohnheit machen würden, das Leid in all seinen Formen, mit all seinen Folgen, ökonomischen oder nicht, in die nationale Gesamtrechnung aufzunehmen, entdecken würden, dass die Einsparungen, die sie zu erzielen glauben, auf einer gigantischen Fehlkalkulation beruhen.

Praktische Interventionen

Wieder Frühling in Paris

In Massen feierten Jugendliche ihren Sieg über die konservative Regierung.[1] Die Regierung hat dem Nachwuchs gezeigt, wie stark er ist. Sie ist vor den Kindern der Nation zurückgewichen. Ist dieses Freudenfest das Ende der Revolte?

Ich denke nicht, dass die Revolte zur Ruhe kommt. Denn die Ursachen sind nicht behoben: weder die Arbeitslosigkeit, die ein Viertel der Jugendlichen hindert, in den Arbeitsmarkt hineinzukommen, noch die latente Gewalt in den Schulen der Vorstädte, die wie ein Schwelbrand gegenwärtig ist, nicht anders als in Deutschland. Überraschend ist, wie wirksam und dauerhaft diese Bewegung ist, nicht aber, dass sie zustande kam. Denn heute schließt die Gesellschaft die Jugend von innen heraus aus: Vor den 1960er Jahren waren die Massen der Jugend von weiterführender Bildung ausgeschlossen, dann erhielten die Kinder aus den Unter- und Mittelschichten breiteren Zugang zur Bildung. Heute merken viele in den Gymnasien und im Studium, dass ihre Diplome nichts mehr wert sind. Nun stecken sie zwar im Bildungssystem, aber sie wissen, dass Diplome nicht weiterführen.

Wie aus dem Boden gewachsen steht urplötzlich eine Generation protestierend auf der Straße. Kann sie nicht ebenso schnell wieder verstummen? Ist die Revolte nicht zu spontan, um wirksam zu bleiben?

---

[1] Nach wochenlangen Demonstrationen zog der französische Regierungschef Balladur im April 1994 den *CIP* zurück, eine Regelung, die niedrigere Einstiegslöhne für Berufsanfänger (20% unter dem gesetzlichen Mindestlohn) vorgesehen hatte und mit der die Jugendarbeitslosigkeit bekämpft werden sollte. Anm. d. Hrsg.

Nein, sie ist erstaunlich gut organisiert und landesweit koordiniert, seit Wochen schon. Aber welche Formen der Protest nun annehmen wird, ob sich die Gewerkschaften der Lehrer dauerhaft anschließen, ob eine neue breite Studentenbewegung entsteht: das sind offene Fragen.

Schüler und Studenten ziehen durch die Straßen – wo sind die Lehrer? Und wo sind die Intellektuellen, gerade die Ihrer Generation?

Die Intellektuellen sind keine festgefügte soziale Gruppe. Aber immerhin: viele sind in regem Austausch mit den Studentenvereinigungen. Und die Gewerkschaften waren am vergangenen Donnerstag schließlich dabei. Jetzt müssten die fortschrittlichen Teile des Lehrkörpers mit Studenten und Schülern gemeinsam vorgehen. Und im Detail über die künftige Verknüpfung von Bildungssystem und Arbeitsmarkt nachdenken.

Die Regierung versuchte zuletzt, die Jugendlichen zu spalten und so dem Protest seine Spitze zu nehmen: Für Schulabgänger ohne Hochschuldiplome sollte ein noch geringeres Einstiegsgehalt festgelegt werden als für Diplomierte. Aber offenbar hat das der Solidarität der Jugendlichen untereinander kaum Abbruch getan. Sie laufen unverändert Seite an Seite.

Es war auch eine List von Regierungsseite, die Randale am Rande der Demonstrationen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu rücken, um die Jugendlichen zu spalten: in »böse Jugendliche« und »gute Jugendliche«.

Das hat nicht funktioniert. Als die geplanten Berufseingliederungsmaßnahmen vom Tisch waren, forderten die Jugendlichen gemeinsam die Rückkehr der beiden algerischen Demonstranten, die ohne angemessenes Verfahren ausgewiesen wurden. Und viele der relativ privilegierten Studenten technischer Hochschulen erklärten ihre Solidarität mit den Ran-

dalierern aus den Vorstädten. Die Jugendlichen lassen sich nicht spalten.

Die Demonstrationen wirken wie ein Beweis, dass in dieser Generation die multikulturelle Gesellschaft blüht. Franzosen aller Hautfarben und Herkunftskulturen zogen gemeinsam durch die Straßen. Was hält sie in der sozialen Misere zusammen?

Die Normalität. Das Bildungssystem hat sie zusammen groß werden lassen, sie haben in Organisationen wie SOS Rassismus politisch zusammengearbeitet, kennen nichts anderes als die Vielfalt der Kulturen, die ihre soziale Wirklichkeit ist.

Was unterscheidet denn diese Generation von der Studentenbewegung 1968? Ist es nur die Illusionslosigkeit, mit der sich die Jugendlichen heute darauf beschränken, eine berufliche Zukunft einzufordern?

Im Kern sind beides Revolten von Privilegierten. Aber während 1968 die Bürgerkinder mit visionären Slogans und universalistischen Ideen den Ton angaben – viele der radikalen Wortführer haben später als Konservative Karriere gemacht –, prägen heute die Realisten aus den breiten Mittelschichten das Bild. Die standen damals unscheinbar in der zweiten Reihe. Die technische Intelligenz, das ist oft die Elite der Arbeiterschaft, bestimmt heute den Ton.

Was macht sie realistischer als die Bürgerkinder von einst? Warum sagen ihnen universalistische Entwürfe wenig?

Das ist nicht ihre Welt. Sie leben in der Welt der Arbeit, studieren praxisbezogen. Das zeigt sich auch bei den Demonstrationen. Sie können mit technischer Professionalität Medien einsetzen, um ihre Ziele öffentlich zu machen, und nutzen ihre Kompetenz als Techniker der Kommunikation.

Die Medien sind hier nur ein Hilfsmittel, um präzise politische Forderungen gegen andere Interessengruppen durchzusetzen. In Italien hingegen, jedenfalls sagt dies der Philosoph Paul Virilio, hat mit dem Medienzar Berlusconi die Macht des Fernsehens über die Politik gesiegt. Ist das in Frankreich anders? Erleben wir hier eine Renaissance des Politischen?

Nicht auf der Ebene der Regierung. Diese Absolventen der typisch französischen Elitehochschulen haben die umstrittenen Maßnahmen zur beruflichen Eingliederung der Jugendlichen ja beschlossen, ohne mit den betroffenen gesellschaftlichen Gruppen zu sprechen. Weder mit den Gewerkschaften und Arbeitgebern noch mit den Vertretern der Jugendlichen. Sie haben fern aller sozialen Wirklichkeit, ohne Dialog, arrogant, ihre Entscheidungen getroffen. Ein schwerer Fehler. Diese Staatselite, die sich noch über die Autorität der alten Institutionen definiert – Linke wie Konservative –, ist im europäischen Vergleich besonders selbstgerecht. Balladur, der Regierungschef, verkörpert geradezu diese Elite und zieht auch deshalb den Zorn auf sich.

Den latenten Zorn der Jungen hat diese alte Elite unterschätzt.

Auch ihre Bildung. Die Regierungselite weiß gar nicht, mit welchem Gegenüber sie es zu tun hat. Die Liberalisierung des Bildungssystems hat ja eine gut ausgebildete junge Generation hervorgebracht, die gut durchdachte Ansichten hat und auf hohem Niveau diskutiert. Sie bezieht sich auf eine Tradition der Französischen Revolution, wenn sie die Einberufung von »Etats généraux« der Jugendlichen fordert, sie weiß um 1968, zitiert sogar geläufig Charles de Gaulle. »Wir haben eine Schlacht gewonnen, aber nicht den Krieg«, haben Studentenvertreter heute verkündet. Die traditionellen Grenzen zwischen den Bildungsschichten verschwimmen. Und die staatliche Elite macht den Fehler, das zu übersehen.

Der Staat ist mit seltener Härte gegen die Demonstranten vorgegangen. Härter als gegen wütende LKW-Fahrer oder bretonische Fischer. Schielt die Regierung auf die Stimmen des Kleinbürgertums mit seinen Besitzängsten, wenn sie jetzt gegen Jugendliche so hart durchgreift?

Ja, ich sehe die Gefahr, dass diese Jugendrevolte der Rechten in die Hände arbeitet. Die Regierung will ihrer Klientel zeigen, dass sie Le Pen an Entschlossenheit nicht nachsteht. Sie regiert mit stetem Blick auf Le Pen. Auseinandersetzungen, wie sie jetzt zwischen der Polizei und Jugendlichen stattfanden, habe ich bisher nur während des Algerienkriegs erlebt. Hoffentlich sehen auch die Jugendlichen, dass sie die rechten Kräfte aufbringen. Auf 1968 folgte ein starker konservativer Wahlsieg.

Viele Erwachsene, die in Brot und Arbeit stehen, sind für Härte gegenüber Jugendlichen, die um ihr Recht auf Arbeit kämpfen. Auf einem Transparent war zu lesen: »Hurra, Papa, ich habe einen Arbeitsplatz! Es ist deiner.« Tritt der Kampf der Generationen an die Stelle des Klassenkampfes des 19. Jahrhunderts?

Die Revolte der Jugendlichen *ist* eine neue Form des Klassenkampfes. Der niedere Adel tritt gegen den alten an.

Auch gegen die Gewerkschaften, die auf der Seite der erwachsenen Arbeitnehmer deren Rechte verteidigen?

Nein, ich denke, so laufen die Linien nicht. Der Riss geht längst durch die einzelnen Gewerkschaften hindurch. Sie müssen die Rechte der Privilegierten verteidigen, die Arbeit haben, und gleichzeitig eine neue Form von Solidarität mit denen erarbeiten, die vom Arbeitsmarkt ausgeschlossen sind. Diese Spannung wird künftig alle Beteiligten in den Grundfesten erschüttern müssen.

Zu der Fortschrittsgeschichte der letzten 200 Jahre gehörte die Hoffnung, dass es jeder Generation besser ginge als der vorherigen. Erstmals zieht heute eine Generation durch die Straßen, die materiell den Lebensstandard ihrer Eltern nicht mehr erreicht. Sitzt sie der Illusion auf, dass die Wachstumsgesellschaft auch sie mit angemessener Arbeit und gehobenem Wohlstand zu versorgen hätte?

Ich meine nicht. Diese Generation ist sich geradezu erschreckend bewusst, dass die Grenzen des Wachstums erreicht sind. Sie ist von einem fast pathetischen Realismus. Diese Jugendlichen sind damit groß geworden, dass ihnen von allen Seiten gesagt wurde: »Die Zeiten sind schwierig, die Arbeit wird knapp, die Zukunftsaussichten düster.« Lehrer, Eltern, Berufsberater, Radio, Fernsehen: Alle haben diese Botschaft ausgesandt. Nein, diese junge Generation hat keine Illusionen mehr.

Brecht die Vorherrschaft der Technokraten!

Wenn ich hier stehe, so mit der Absicht, denen Beistand zu leisten, die ankämpfen gegen den Abbau einer mit dem öffentlichen Dienst verbundenen Kultur, d.h. republikanischer Rechtsgleichheit, dem Recht also auf Erziehung, Gesundheit, Kultur, Forschung und Kunst und allem voran auf Arbeit.

Ich stehe hier, um unser Verständnis für diese tiefgreifende Bewegung auszudrücken, für ihr Gemisch von Verzweiflung und Hoffnung zugleich, das wir mitempfinden, aber auch um zu sagen, dass wir kein Verständnis aufbringen (oder bringen wir vielleicht zuviel Verständnis auf?) für die anderen, die sie nicht verstehen...

Der Gegensatz zwischen Langzeitvisionen der aufgeklärten »Elite« und kurzfristigen Impulsen des Volkes oder seiner Repräsentanten kennzeichnet das reaktionäre Denken aller Zeiten und Länder. Aber heute nimmt er eine neue Form an mit der Staatsaristokratie, deren Legitimierung auf der Schulausbildung und der Autorität der Wissenschaft, vorab der Nationalökonomie, beruht. In den Augen dieser neuen Machthaber göttlichen Rechts stehen nicht nur Vernunft und Modernität, sondern auch Beweglichkeit und Veränderung auf Seiten der Regierenden (Minister, Arbeitgeber oder »Experten«). Unvernunft, Rückständigkeit, Unbeweglichkeit und Konservatismus aber auf der Gegenseite, beim Volk, den Gewerkschaften und den kritischen Intellektuellen.

Dieses technokratische Hochgefühl drückt Juppé aus, wenn er verkündet: *»Ich wünsche, dass Frankreich ein ernsthaftes und ein glückliches Land ist.«* Das übersetzen wir wie folgt: *»Ich will, dass ernsthafte Leute, d.h. die Elite, die über das Glück des Volkes Bescheid weiß, imstande ist, dem Volk zum*

Glück zu verhelfen, sei es auch gegen seinen Willen. Tatsächlich kennt das Volk ja, von seinen Begierden verblendet, sein Glück nicht, insbesondere das Glück, von Leuten wie Herrn Juppé regiert zu werden, die viel mehr als es selbst von seinem Glück wissen.«

So denken die Technokraten; das ist ihr Demokratieverständnis. Von daher begreift man ihr Unverständnis für das Volk (in dessen Namen sie zu regieren vorgeben), das auf die Straße geht und sich, Gipfel der Undankbarkeit, gegen sie erhebt. Diese Staatsaristokratie hat sich den Staat unter den Nagel gerissen und aus dem öffentlichen Wohl eine Privatsache gemacht. Was heute auf dem Spiel steht, ist die Wiedereroberung der Demokratie gegen die Technokratie.

Es muss Schluss sein mit der Sachverständigen-Tyrannei vom Typ Weltbank, die ohne Widerrede die Entscheidungen des neuen Leviathan, genannt »Finanzmarkt«, aufzwingen und die, statt zu verhandeln, zu »erklären« gedenken. Das neue Credo von der geschichtlichen Unausweichlichkeit, das die Theoretiker des Liberalismus herbeten, muss überwunden werden. Zu erfinden sind neue Formen politischer Arbeit, die Zwänge, vornehmlich wirtschaftliche, zu berücksichtigen verstehen (das ist Aufgabe der Sachverständigen), um sie gegebenenfalls zu neutralisieren, zu bekämpfen.

Die heutige Krise ist eine geschichtliche Chance für Frankreich und für alle, die in Europa und anderswo in wachsendem Maß das neue Gegensatzpaar: Liberalismus oder Barbarei, von sich weisen. Eisenbahner, Postbeamte, Lehrer, Staatsangestellte oder Studenten, sie mögen mehr oder weniger aktiv an der Bewegung teilhaben, bringen durch Demonstrationen und ungezählte Äußerungen grundsätzliche Probleme aufs Tapet, die die Medien vergeblich zu ersticken suchen, sind sie doch viel zu vordringlich, um unvermögendem Sachverständigenhochmut überlassen zu bleiben.

Den Intellektuellen, Schriftstellern, Künstlern sowie Wissenschaftlern fällt bei der Neuformulierung der öffentlichen Dienste eine bestimmende Rolle zu. Zuerst können sie die Vor-

herrschaft über die Vertriebsmittel der orthodoxen Technokratie brechen. Sie können aber auch mittels einer dauerhaften und überlegten Organisation und nicht nur Krisenstäben sich mit denen zusammenschließen, die die gesellschaftliche Zukunft zu prägen vermögen: Verbände und Gewerkschaft in erster Linie, und dabei Analysen sowie innovative Vorschläge ausarbeiten über Grundfragen, deren Erörterung die Orthodoxie unmöglich macht.

Ich denke dabei besonders an die Vereinheitlichung der Weltwirtschaft, an die wirtschaftlichen sowie sozialen Folgen der über die ganze Welt ausgelagerten Arbeitsplätze oder an die angeblich ehernen Gesetze der Finanzmärkte, denen viele politische Initiativen zum Opfer fallen, und schließlich an die Aufgaben von Erziehung und Kultur in Wirtschaftsverhältnissen, in denen die Medien zu einer der bestimmendsten Produktivkräfte wurden.

Was ich vortragen wollte, vielleicht etwas unbeholfen, wofür ich mich bei denen, die ich vor den Kopf stieß oder langweilte, entschuldige, ist die Solidarität mit denen, die heute für eine Veränderung der Gesellschaft kämpfen. Ich glaube in der Tat, dass einzig auf ihrem Stammgebiet, dem der Wissenschaft, insbesondere der Wirtschaftswissenschaft, die nationale und internationale Technokratie bekämpft werden kann, und dies, indem wir der ihr eigentümlichen abstrakten und verstümmelten Wirklichkeitskenntnis die Stirn bieten durch das Wissen vom Menschen samt seiner Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit.

Warnung vor dem Modell Tietmeyer

In seinem Interview mit Hans Tietmeyer präsentierte *Le Monde* den Präsidenten der Bundesbank völlig zu Recht als den »Hohepriester der D-Mark«. Denn wir haben es hier mit Religion zu tun. Aus diesem Gespräch möchte ich nur eine einzige Passage kommentieren: »In allen europäischen Ländern geht es heute darum, Voraussetzungen für ein dauerhaftes Wachstum und Vertrauen für die Investoren zu schaffen, indem man die öffentlichen Haushalte unter Kontrolle bringt, das Steuer- und Abgabenniveau auf ein erträgliches Maß absenkt und die sozialen Sicherungssysteme reformiert...«

Im Klartext heißt das: Runter mit den Steuern für Investoren, bis sie auf Dauer für eben diese erträglich sind; weg mit dem *welfare state*, dem Wohlfahrtsstaat, und seiner Politik des sozialen Schutzes, die wie geschaffen ist, das Vertrauen der Investoren zu zerstören und ihr berechtigtes Misstrauen zu wecken. Denn diese sind sich in der Tat sicher, dass die Verteidigung ihrer »ökonomischen Errungenschaften«, will sagen ihres Kapitals, mit der Verteidigung der sozialen Errungenschaften der Arbeiter nicht vereinbar ist. Und diese »ökonomischen Errungenschaften«, die es um jeden Preis zu wahren gilt, und sei es, indem die mageren ökonomischen und sozialen Besitzstände der großen Mehrheit der Bürger im entstehenden Europa ruiniert werden, können den Fortbestand der sozialen Sicherungssysteme angeblich nicht überleben.

Ich fahre in meiner Lektüre fort: »... indem man die sozialen Sicherungssysteme reformiert und die Rigiditäten an den Arbeitsmärkten abbaut... Eine neue Wachstumsphase wird nur bei hinreichender Flexibilität am Arbeitsmarkt erreicht werden können.« Das sind große Worte. Und Hans Tietmeyer gibt uns ein großartiges Beispiel der Rhetorik, wie sie heute

auf den Finanzmärkten und andernorts gepflegt wird, ein Beispiel für den Euphemismus, der unentbehrlich ist, um das Vertrauen der Investoren zu wecken, Eckpfeiler des ganzen Systems. Gleichzeitig wird vermieden, den Argwohn oder die Verzweiflung der Arbeiter zu wecken. Denn mit ihnen muss man trotz alledem rechnen, will man die neue Wachstumsphase erreichen, die man ihnen vorgaukelt. Man beachte die rhetorische Raffinesse – »wird nur bei hinreichender Flexibilität am Arbeitsmarkt zurückgewonnen werden können«. Eine glänzende Formulierung: Nur Mut, Arbeiter! Unternehmen wir *alle gemeinsam* Anstrengungen zur Flexibilität, die *euch* abverlangt wird.

Der Journalist von *Le Monde* hätte Hans Tietmeyer fragen können oder sollen, welchen Sinn die Schlüsselbegriffe im Jargon der Investoren haben – »Rigiditäten an den Arbeitsmärkten; Flexibilität am Arbeitsmarkt«. (Wenn die Arbeiter eine unzweifelhaft seriöse Zeitung wie *Le Monde* läsen, sie verstünden gleich, dass damit Nacht- und Wochenendarbeit, unregelmäßige Arbeitszeiten, erhöhter Stress und dergleichen gemeint sind.) Man beachte, dass »auf dem Arbeitsmarkt« wie eine Art homerisches Epitheton funktioniert, das sich an alle Arten von Wörtern anhängen lässt, etwa an Flexibilität und Rigidität.

Man könnte nur so zum Spaß, um die Flexibilität von Hans Tietmeyers Sprache zu testen, versucht sein, von der »Flexibilität auf den Finanzmärkten« zu sprechen oder davon, die »Erstarrung auf den Finanzmärkten aufzubrechen«. Es springt ins Auge, wie unpassend ein solcher Wortgebrauch wäre. Daraus lässt sich schließen, dass diese Anstrengung einer »Flexibilität« tatsächlich den Arbeitern und nur ihnen abverlangt wird (im Gegensatz zu dem, was uns das »Wir« von Hans Tietmeyer, wenn wir uns nur bemühen, glauben macht). Nur an den Arbeiter richtet sich die dumpfe Drohung, ja, fast schon Erpressung in dem Satz: »... Die Wettbewerbsfähigkeit wird nur bei hinreichender Flexibilität am Arbeitsmarkt zurückgewonnen...« Unverschlüsselt: Verzichtet heute lieber im Na-

men des Wachstums auf eure sozialen Errungenschaften, damit es »uns« morgen etwas einbringt. Diese Sprache kennen die betroffenen Arbeiter gut. Auf diesen Nenner ließ sich die Politik der Partizipation bringen, die der Gaullismus ihnen früher einmal anbot: »Gib du mir deine Uhr, dann geb' ich dir die genaue Zeit.«

Hoffentlich habe ich deutlich gemacht, wie reich Hans Tietmeyers Philosophie und wie raffiniert seine Rhetorik ist, die den meisten Lesern wahrscheinlich entgangen sind. Wenn ein so außergewöhnlicher Text dazu verurteilt war, unbemerkt zu bleiben, dann heißt das, dass er dem »Erwartungshorizont« der großen Mehrheit der Leser voll und ganz entsprach. Das wirft die Frage auf, wie derart weitverbreitete Erwartungen erzeugt und verbreitet werden konnten. Tatsächlich sind die Worte Hans Tietmeyers – derzeit Präsident der Deutschen Bundesbank, und wenn wir nichts unternehmen, ihn daran zu hindern, morgen auch der Europäischen Zentralbank des Wirtschafts- wie des symbolischen Kapitals – in aller Munde. Wie Kleingeld laufen sie überall um: dauerhaftes Wachstum, das Vertrauen der Investoren, öffentliche Haushalte, Sozialsysteme, Erstarrung, Arbeitsmarkt, Flexibilität; aber auch Globalisierung, Flexibilisierung, Senkung der Abgabenlast, Wettbewerbsfähigkeit, Produktivität, Deregulierung und so weiter und so fort.

Auf jene Frage lässt sich eine Antwort damit bereits geben, dank jener historischen Arbeiten, die gezeigt haben, wie die von amerikanischen Institutionen angeregten und üppig finanzierten Think Tanks und Intellektuellenzirkel, seit dem Kalten Krieg mit Überlegung organisiert, unermüdlich daran gearbeitet haben und weiter arbeiten, in Büchern und Zeitschriften und mit Hilfe der Journalisten auch in der Presse dieses neoliberale Denken zu schaffen und zu verbreiten, das heute in den Köpfen der meisten Politiker, rechts wie links, der Journalisten und Kommentatoren sitzt, die in Wirtschaftsdingen nur vage bewandert sind. Besonders denke ich dabei an jene, die der französischen Regierung zu Hilfe eilten, die im De-

zember 1995 (also während der großen Streiks; d. Red.) ebenfalls von der *pensée Tietmeyer* beherrscht wurde. Wofür genau steht nun das »Modell Tietmeyer«? Zunächst für einen neuen Glauben an die historische Unvermeidlichkeit, die auf dem Primat der Produktivkräfte (und jenem der Technik) gründet, also für eine neue Form des Ökonomismus, der sich zu anderen Zeiten und häufig in den Reihen derselben Gläubigen unter dem Banner des Marxismus ausbreitete. Dieser Ökonomismus wohnt einer ökonomischen Theorie inne, die von einem scharfen Schnitt zwischen dem Wirtschaftlichen und dem Sozialen ausgeht und dabei übersieht, wie sehr die Mechanismen des Marktes (die von der Theorie vergöttert werden) sozialen Mechanismen untertan sind, die in gesellschaftlicher Gewalt ihre Wurzel haben.

Das »Modell Tietmeyer« steht weiterhin für eine gewisse Anzahl von nicht weiter diskutierten Zielen (wie sie in den augenscheinlich neutralen Konzepten der Theorie stillschweigend niedergeschrieben wurden), als da sind: höchstmögliches Wachstum, Wettbewerb, Produktivität. Außerdem für ein Menschheitsideal, dem nichts Humanistisches eigen ist: das Ideal eines überarbeiteten Managers, auf Kalkül und Karriere bedacht, der je nach Bedarf wohlmeinende Reden über den »Verlust an sozialer Bindung« und die Einsamkeit der »Ausgeschlossenen« halten kann. Er kleidet eine Wirtschaftspolitik in schönfärberische Worte – »Sozialplan« für Massenentlassungen, »treibende Kräfte« für die Unternehmerschaft, »Deregulierung« für einen wilden Kapitalismus –, die, neben anderen Folgen, womöglich eine Zivilisation zerstört, die mit der Entstehung des Staates, dieser entschieden modernen Idee, verbunden ist.

Im Gewand einer ökonomischen Feststellung bringt das »Modell Tietmeyer« eine normative Anschauung zum Ausdruck, wie sie den Interessen der Herrschenden entspricht, eine auf klassische Weise konservative Anschauung, legitimiert und rationalisiert durch Argumente oder Wortwahl mit ökonomischem Schwung. Diese rationalisierte Mythologie

ließe sich, in Anlehnung an Emile Durkheims Bemerkungen über die Religion, als »wohldurchdachtes Delirium« beschreiben. Sie gilt es zu widerlegen, sei es durch Nachdenken oder schlicht durch Tatsachen.

So ließe sich etwa der »Globalisierung« oder auch dem Mythos vom asiatischen Arbeiter, dieser neuen Version der gelben Gefahr, entgegenhalten, dass drei Viertel des europäischen Handels auf Europa selbst beschränkt bleiben und damit die furchtbarsten Konkurrenten für die Arbeiter in den europäischen Ländern die Arbeiter der anderen europäischen Länder sind. Die größte Gefahr für ihre sozialen Errungenschaften könnte zum einen von einem Sozialdumping drohen, das sie in eine Reihe mit den am meisten Benachteiligten zwingt. Und zum anderen von einer Vereinheitlichung der Finanzmärkte, was die Spielräume für die Nationalstaaten zu verringern droht und damit auch für die jeweilige Sozialpolitik, die diesen von den Arbeitern abgerungen werden kann.

Es gibt noch andere Mythologien, die es zu zerstören gilt: die Vollbeschäftigung nach amerikanischem oder englischem Muster, die einen Prozess allgemeiner und tiefer Verunsicherung verdeckt, die Leiden und Ängste bis in die Mittelschichten hinein erzeugt. Man müsste den Prozess einer solchen Verkehrung genau analysieren, der diese Länder von einem mitfühlenden Staat zu einem strafenden Staat führt, reduziert auf seine Polizeiaufgaben und damit dem ewigen Ideal der Herrschenden entsprechend.

Die Verfechter eines neoliberalen Denkens predigen den Abbau des Sozialstaates, des *welfare state*. Dem muss ein europäischer Sozialstaat entgegengestellt werden, wenn es schon kein universeller Staat ist, der einer unumschränkten Herrschaft der Finanzmärkte ein Ende machen könnte. Ein europäischer Sozialstaat also, von dem uns die Arbeit der Juristen an den europäischen Gerichtshöfen und der Beamten der europäischen Behörden eine erste Idee vermittelt und der in der Lage ist, seine eigenen Normen den materiellen und symbolischen Kräften entgegenzusetzen, die Hans Tietmeyer ver-

körpert und ausdrückt. Ein solcher Staat müsste gegenüber den Zwängen der ökonomischen Kräfte und dem Druck der nationalen Interessen (ganz besonders im Bereich der Arbeit, die einer grundlegenden Neubestimmung unterworfen werden muss) relativ unabhängig sein.

Gegen ein Europa der Banken, gegen ein Europa der Bundesbank, gegen das Europa des Hans Tietmeyer gibt es kein anderes Mittel als die Schaffung eines europäischen *welfare state*, so rasch wie möglich, durch Mobilisierung aller fortschrittlichen Kräfte, die auf diese Weise der falschen Alternative entgehen, die man ihnen aufzuzwingen sucht – zwischen einem wahren Nationalismus und einem falschen Internationalismus, der nur die Maske eines veritablen Imperialismus ist.

Es braucht seine Zeit, bis die sozialen Kräfte organisiert sind und fähig wären, sich Gehör bei einem Hans Tietmeyer und seinesgleichen in allen Ländern zu verschaffen (die Internationale der Konservativen ist ihrerseits längst Wirklichkeit), also stark genug wären, supranationale Institutionen aufzubauen, die die Launen der Finanzmärkte kontrollieren könnten. Hier muss daran erinnert werden, dass es nicht leicht sein wird, zugleich das Vertrauen der Investoren zu erlangen, die Hans Tietmeyer über alles andere stellt, und das Vertrauen der Arbeiter, aller Bürger.

Als Beleg brauche ich nur auf das Ergebnis einer Umfrage zu verweisen, das in derselben Ausgabe von *Le Monde* erschien, in der sich auch das Interview mit Hans Tietmeyer findet. Fast zwei Drittel der Befragten halten die Politiker für unfähig, den Bürgern zuzuhören und zu berücksichtigen, was diese denken. Ein tiefes Gefühl des »Misstrauens« befällt die große Mehrheit der Franzosen (und das Misstrauen ist der Umfrage zufolge am ausgeprägtesten unter den Anhängern der Sozialistischen Partei).

Man muss nur diese einfachen Feststellungen mit den Worten von Hans Tietmeyer in Verbindung bringen, und schon sieht man in aller Deutlichkeit, dass die Regierungen der eu-

ropäischen Länder allesamt vor derselben Alternative stehen: Entweder geben sie sich selbst auf, indem sie sich um das Vertrauen der Finanzmärkte bemühen, wozu sie Hans Tietmeyer anhält. Oder aber sie wachsen über sich selbst hinaus, indem sie an der Schaffung eines supranationalen Sozialstaates arbeiten, der fähig ist, das Vertrauen des Volkes zu gewinnen. Dies ist das einzig mögliche Fundament einer wahren Demokratie, die gleichermaßen politisch und ökonomisch ist.

Politik und Medienmacht

Das Hauptanliegen Ihrer Arbeit war und ist die Untersuchung der Strukturen von Macht, die Kämpfe innerhalb und zwischen den verschiedenen Machtfeldern. Zugang zu Macht und daraus folgende Positionen sind abhängig von den – wie Sie sagen – unterschiedlichen Kapitalarten, dem ökonomischen, politischen und kulturellen Kapital, die in dem Kampf um die Herrschaft eingesetzt werden. Das politische Kapital ist allerdings seit geraumer Zeit sozusagen in Misskredit des Bürgers geraten: Von der Krise der Politik ist die Rede, die Wahlbeteiligung sinkt nicht nur in Frankreich und Deutschland; die Glaubwürdigkeit der Parteien steht zur Disposition. Hat der Machtblock des politischen Kapitals Risse bekommen?

Ich glaube, dass das politische Kapital die fragilste, die angreifbarste, die zerbrechlichste von allen Kapitalarten ist. Es ist ein symbolisches Kapital, d.h. abhängig davon, wie es wahrgenommen, aufgefasst, eingeschätzt wird. Es kann dennoch in Frage gestellt und diskreditiert werden. Affären und Skandale können den politischen Block erschüttern, weil er ja kollektiv auf einem Vertrauenskapital aufbaut. Die politische Klasse kann insgesamt an kollektivem Vertrauenskapital verlieren, kann aber auch individuell durch Affären, durch Skandale, durch Korruptionsgeschichten erschüttert werden. Dies zur grundsätzlichen Analyse des politischen Feldes. Die Ursachen des gegenwärtigen Misskredits scheinen eher schwierig zu bestimmen. Die Bürokratisierung der politischen Apparate hängt damit zusammen, dass das politische Feld sehr weitgehend abhängig ist vom Journalismus, von Meinungsumfragen, die sein symbolisches Kapital mitproduzieren, ihm also lebenswichtig sind. Heute ist die Autonomie des politischen

Feldes – in legislativer wie exekutiver Hinsicht – gefährdeter denn je. Also zumindest in Frankreich haben die Politiker – ob sie nun an der Regierung beteiligt sind oder nicht – immer mehr Schwierigkeiten, sich der öffentlichen Meinung zu stellen – einer öffentlichen Meinung, die von Meinungsmachern, nämlich Journalisten und Umfrageinstituten, produziert wird.

Ich habe den Eindruck, dass die Bedingungen für eine nicht demagogische Politik immer schwerer herzustellen sind. Immer häufiger haben wir es mit politischen Demagogen zu tun, d.h. mit scheinbar Regierenden, die in Wirklichkeit regiert werden, weil sie abhängen von Kräften, die so tun, als regierten die Regierenden.

Mir scheint aber, dass in letzter Zeit insbesondere die klassische Form der Parteipolitik, die Politik der großen Parteien, in die Krise geraten ist. In Deutschland hat die Rede des Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker eine Debatte über das öffentliche Meinungsmonopol genau jener großen politischen Parteien in Gang gesetzt. Einige sehen darin eine Infragestellung der real existierenden repräsentativen Demokratie und fühlen sich an Weimar erinnert. Populistischen Bewegungen würde damit Vorschub geleistet. Andere sehen darin zu Recht die Frage aufgeworfen, in welcher Weise die großen Parteien tatsächlich Bürgerinteressen vertreten oder doch eher ihren eigenen partikularistischen Interessen folgen, dies gelte in dem Fall für die Regierung ebenso wie für die Opposition. Gibt es in Frankreich ähnliche Debatten?

Leider gibt es diese Debatte um die Rolle der großen Parteien in Frankreich nicht. Was es gibt, ist das Problem der politischen Delegation, der Delegation politischer Macht von der Bevölkerung an die Regierenden, innerhalb der politischen Organisation von der Basis nach oben. Die Thematisierung dieses Problems blockt die gesamte politische Klasse mit einem Verteidigungssystem ab, in dem eine Kritik möglichst sofort im

Vorfeld als antiparlamentarisch, als poujadistisch, als faschistoid oder so etwas abgewimmelt wird. Wenn ich zum Beispiel ansetze bei den Meinungsumfragen, auf die sich die Politiker immer wieder berufen, wenn ich in dieser Usurpierung der so genannten öffentlichen Meinung, der Resultate von irgendwelchen Umfragen das Problem der Usurpation von Macht aufspüre, wird behauptet, ich sei gegen die Demokratie. Jede, auch wissenschaftlich begründete Kritik am herrschenden Delegationssystem wird von vornherein verketzert.

Dazu nun eine Anekdote: Als vor Jahren der bekannte Komiker Coluche die Usurpierung der Macht, diese Unterschlagung symbolischen Kapitals durch die politische Klasse, in höchst intelligenter Weise aufgriff, indem er sich bei den Präsidentschaftswahlen zum Spaß auch als Kandidat aufstellte, habe ich eine Kampagne zugunsten dieser Kandidatur unterstützt – warum nicht. Alle, die mit Politik zu tun haben (...), alle empören sich, wenn einer die Frage nach dem Kernstück der Demokratie erhebt: der Delegation.

Aber heute brauchen wir eine konstruktive Kritik der Delegation, um die Demokratie zu retten. Die Unterschlagung politischen Kapitals, diese Veruntreuung von Vertrauenskapital, ist der Hauptfehler der gegenwärtigen Demokratien: Es ist im Grunde für mich dasselbe wie Geldunterschlagung – nur eigentlich schlimmer. In diesem Zusammenhang möchte ich dieser Skepsis, die sich gegenüber der Delegation, gegen den Missbrauch der Delegation kundtut, Munition liefern.

Ich möchte nicht eine antipolitische Bewegung fördern, sondern wünsche mir, dass sie politisch intelligent wird, dass das Misstrauen der Bürger politisch intelligent wird. Im Übrigen ist das nicht nur ein Problem der politischen Instanzen, sondern ebenso der gewerkschaftlichen, was in den Auseinandersetzungen der letzten Jahre in Frankreich dazu führte, dass nicht mehr die Gewerkschaften, sondern gewerkschaftsübergreifend so genannte Koordinationen Forderungen artikulierten und durchkämpften. Kongresse, Plattformen, Anträge, Verabschiedungen: Diese ganze *archaische* Logik des

politischen Lebens ist ein Relikt des 19. Jahrhunderts. Sie hat mit den heutigen Verhältnissen, insbesondere dem heutigen Bildungsstand, nichts zu tun. Es gilt, sie zu kritisieren und solche Selbstparodien wie den jüngsten Kongress der »Sozialistischen Partei« unmöglich zu machen. Derartige Veranstaltungen haben um so verheerendere Konsequenzen, als sie direkt vom Fernsehen übertragen werden und das Volk sich darüber klar wird, was da geschieht, und ihn einfach nicht mehr hinnimmt, diesen politischen Diskurs über das Volk *ohne* Volk.

»Die Logik der Politik ist die der Magie oder des Fetischismus«, sagen Sie in einer Ihrer Veröffentlichungen. An dieser Magie und deren symbolischer Reproduktion sind nun gerade die Medien – als Schnittfläche zwischen politischem und kulturellem Kapital – maßgeblich beteiligt. Darüber scheint mir – zumindest zaghaft – eine Debatte in Gang zu kommen, die sich bei Ihnen hoffentlich nicht nur in der »Libération« und »Le Monde« abspielt.

Der Journalismus ist tatsächlich einer der Orte, an dem die politische Magie entsteht und bestätigt wird. Damit Magie entsteht – das hat schon Marcel Mauss gezeigt –, braucht es eine Menge sozialer Voraussetzungen: Zauberer, Assistenten, Publikum usf. Und auch die Welt der politischen Magie macht eine Reihe von Teilnehmern erforderlich, nicht nur Parlamente und Abgeordnete: Journalisten, Umfrageinstitute, Kommunikationsberater – auch Intellektuelle, oder genauer: Journalisten, die sich als Intellektuelle aufspielen.

Tatsächlich fehlen in Frankreich – wie überall – die kritischen Intellektuellen, die dieses Milieu der gegenwärtigen Selbstbeweihräucherung, Selbstinszenierung stören würden. Man spricht in Frankreich über die Rolle der Journalisten im Golfkrieg. Man spricht aber nicht – oder zuwenig – über den Alltag, über das, was der Journalismus alltäglich macht, wenn er eigentlich nur funktioniert, um die Reden, die die Politiker füreinander halten, zu verstärken und ihnen einen Resonanz-

boden zu geben. Heute reden die Politiker nämlich eigentlich zu niemand anderem mehr als zu sich selbst. Sie reden, um nichts zu sagen, und innerhalb stundenlanger, nichtssagender Ausführungen fällt dann ein Halbsatz, der gezielt eingesetzt wird, damit er von den Journalisten verstanden, aufgenommen und als Spielball in das politische Spiel eingebracht wird. Das Ganze hat Ähnlichkeit mit einem Schachspiel, bei dem gewiefte Spieler ihre Strategien erproben. Und wie ein Schachspiel schottet sich das Machtspiel nach außen ab, wird hermetisch, Objekt »kennerischer« Kommentare von Insidern, gesellschaftlich belanglos. Die Politiker sprechen *zueinander*, sie sprechen nicht zur Gesellschaft. Sie geben sich den Anschein, zur Gesellschaft zu sprechen – wie auch jüngst beim Fernfahrerstreik in Frankreich, bei dieser Blockierung der französischen Autobahnen und großen Landstraßen. Im Grunde haben die Politiker darauf vollkommen intern reagiert. Was könnten die kritischen Intellektuellen machen in einer Situation, in der Medien und Politiker zusammenspielen und sich gegenseitig die Bälle zuwerfen? Es muss eine Mobilisierung der kritischen Intellektuellen stattfinden, der wirklichen Intellektuellen. Sie müssen Wege suchen, einzugreifen, ihren soziologischen, ökonomischen Analysen, ihrem Verständnis von Gesellschaft Gehör zu verschaffen – sei es auch nur, indem sie zum Beispiel selbstfinanzierte Anzeigen lancieren.

Ein weiteres Beispiel der Risiken, aber auch der neuen Chancen der Intervention von Intellektuellen springt ins Auge, wenn man daran denkt, dass die früheren Großdemonstrationen von 100.000 Personen inzwischen völlig archaisch wirken. Heute kann eine Minidemonstration von nur 20 Leuten, wenn sie entsprechend mediatisiert wird, einen Rieseneffekt produzieren. Ich denke da zum Beispiel an die Medizinstudenten, die vor zwei, drei Jahren mit ihren Gags den Journalisten so gut gefallen haben, dass die Journalisten ihnen förmlich nachgelaufen sind, um ihre Botschaft zu vermitteln und zu vermassen. Hierin liegt eine Chance der Intellektuellen. Sie

sollten sich an Künstlern wie Hans Haacke ein Beispiel nehmen und Aktionsformen erfinden, die ihre Analysen verdolmetschen und die, entsprechend mediatisiert, den Intellektuellen größeren Einfluss verschaffen würden.

Aber entsteht da nicht ein Widerspruch? Sie betonen in Ihren Arbeiten immer wieder, dass die Intellektuellen Bestandteil des Machtfeldes sind, jedoch in »beherrschter« Stellung. Als »Beherrschte« sind sie Teil der Herrschenden. Wie ist im Hinblick auf die nicht lebendig vorhandene Öffentlichkeit nun ihre Rolle zu beschreiben zwischen »Reinheit« ihrer Autonomie einerseits und dem politischen Engagement andererseits? Es besteht doch die Gefahr, dass sie, wenn sie klassisch politisch sich engagieren, in die trüben journalistischen Gewässer hineingeraten und damit wieder Teil der Herrschenden werden.

Es geht nicht darum, die Intellektuellen zu einer völlig harmlosen Gruppe von Interessenten zu machen: Ihre dominierte Position ist Quelle gefährlicher Ressentiments, wie sich bei allen möglichen Diktaturen, im Faschismus wie im Stalinismus, gezeigt hat. Am gefährlichsten ist die Gruppe, die ich am liebsten »Kleinintellektuelle« nennen möchte: proletarisierte Intelligenz, die solchen Bewegungen anheimfällt und zu ihren aktiven Trägern werden kann. Man sollte die Intellektuellen spezifizieren: Ich spreche hier von Schriftstellern, Künstlern, Wissenschaftlern. Sie sind eine potenziell immer notwendige kritische Kraft, weil sie durch das, was sie wissen, was sie selbst beherrschen, eine Form von Universalität verkörpern. Kollektiv, als Gruppe, haben sie die Funktion, die Vernunft zu verkörpern. Und man darf ihnen bei aller Vorsicht zutrauen, dass sie diese Aufnahme wahrnehmen – wer sonst?

Es geht nicht darum, dass die Intellektuellen die Macht ergreifen sollen. Ein Intellektueller, der die Macht ergreift, ist nicht mehr Intellektueller, sondern Politiker. Es geht um die kritische Mission, die legitim ist und die aktuell ist in dem Maße, in dem z.B. in Europa eine Menge Probleme zu regeln

sind, bei denen Intellektuelle kompetent ihre Eigeninteressen wahrnehmen können und müssen: was die Editionen, was den Unterricht, was die Freiheit der Forschung, Freiheit der Wissenschaft angeht. Hier müssen die Intellektuellen kollektiv intervenieren, um ihre Werte und mit ihren Werten allgemeinkritische, vernünftige Werte zu verteidigen. Die Hoffnung, dass die Intellektuellen das sinnvoll tun, steht in einigem Widerspruch zu den soziologischen Analysen, die ich selbst gemacht habe. Wenn sie irgendeinen Verdienst hatten, dann den, gezeigt zu haben, dass die Intellektuellen Leute sind, deren Profession geradezu darin besteht, sich über sich selbst zu täuschen, sich selbst auf den Leim zu gehen. Wenn man aber gerade diesen Mechanismus verstanden hat, sind die über sich selbst aufgeklärten Intellektuellen auch in der Lage, vernünftig zu intervenieren. Gerade dieser Realismus macht es möglich, eine Portion Idealismus zu vertreten.

Natürlich ist die Chance dieser Selbstreflexion da, aber sie wird nicht breit genutzt, leider nur von sehr wenigen Intellektuellen. Es gibt Situationen, wo Intellektuelle in die Rolle hineingeraten, unter Umständen Schlimmeres zu verhindern, gerade wenn sie politische Macht ergreifen. In den Übergangsphasen in Osteuropa ist die Debatte geführt worden, ob ein Adam Michnik in die Politik einsteigt, ob ein Havel tatsächlich die Präsidentschaft annimmt, ob ein Jacek Kuron und Bronislaw Geremek politische Funktionen übernehmen. Sie haben das in dieser Situation getan, sind allerdings dafür auch hart kritisiert worden, vom Westen wie auch vom Osten. Wie schätzen Sie solche Sondersituationen ein?

Ich bin nicht Experte und habe keine spezielle Kompetenz, mich zu Osteuropa zu äußern. Im Allgemeinen kann ich nur sagen, Intellektuelle – auch und gerade die moralisch besten und klügsten unter ihnen – sind nicht gut darauf vorbereitet, eine politische Funktion zu übernehmen. Sie verfügen ganz einfach nicht über die Kenntnis der Tricks, mit denen die Po-

litik funktioniert. Meines Erachtens sollten die Intellektuellen nicht individuell, sondern kollektiv einzugreifen versuchen. Sie sollten sich nicht als Delegierte höheren Rechts fühlen wie Robespierre: »Ich bin das Volk.« Solche Sätze sind ungeheuer gefährlich. Es gibt keine Stellvertreterrolle göttlichen Rechts – keiner hat das Recht, sich dies anzumaßen, kein Havel, kein Michnik, kein Geremek (die ich im Übrigen sehr schätze).

Gerade die Intellektuellen mit ihrer Neigung, alle Welt zu schulmeistern, haben nicht die besten Voraussetzungen, die Stellvertreter des allgemeinen Interesses darzustellen, zu repräsentieren. Was ich sage, ist widersprüchlich. Ich bin mir dessen bewusst. Einerseits fordere ich die Intellektuellen auf, zu intervenieren, andererseits baue ich lauter Gründe auf, die mit Misstrauen gegenüber solchen Interventionen erfüllen müssen. Ich will aber auf ein Intervenieren hinaus, das die spezifischen Kompetenzen der Intellektuellen ins Spiel bringt. Bei einem Vorgang wie dem Fernfahrerstreik in Frankreich käme es darauf an, dass die Intellektuellen, die dazu in der Lage sind, die Ökonomie und die Soziologie des Problems zu studieren, dies tun und sich in die Lage versetzen, sich mit ihren Analysen Gehör zu verschaffen. Wobei sie immer versuchen müssen, der schrecklichen Versuchung des Narzissmus zu entgehen, sich vor den Fernsehkameras aufzubauen und aus eigener Vollkommenheit zu sprechen. Sie müssen an sich selbst arbeiten, um durch die Selbstkritik sich selbst erst zur Kritik an anderen zu befähigen.

Nun zum Narzissmus, den das Fernsehen ermöglicht und kultiviert: Der Spiegel des Narziss ist heute das Fernsehen: das Medium, in dem man sich selbst sieht und von Millionen gesehen wird, ein Faszinosum und eine Falle zugleich. Was diesen Fernsehnarziss und seine Eindämmung angeht, so hätte ich einen ganz präzisen Vorschlag, der anekdotisch klingen mag, aber einige Wirkung verspricht: Wer im Fernsehen etwas zu vertreten hat, sollte es nicht selbst vertreten, sondern sollte es durch einen ausgebildeten Schauspieler vertreten lassen. Das könnte sowohl der Botschaft dienen wie

auch der Bescheidenheit dessen, der sich berufen fühlt, etwas in einem öffentlichen Medium darzustellen. Ich habe schon ganze Bewegungen erlebt, die an der Eitelkeit ihrer Sprecher zugrunde gegangen sind.

Sie sprechen von Experten. Wenn ich das richtig verstanden habe, ist das Engagement der Intellektuellen dann vor allem darauf beschränkt, dass sie in einer bestimmten Situation mit ihrem Fachwissen zur Lösung, zur Aufklärung, zur Kritik beitragen. Wie sehen Sie denn unter dieser Prämisse die Fahrt von Bernard-Henri Lévy nach Sarajevo? Hat er seine Kompetenzen als Intellektueller sozusagen überschritten? Er ist kein Jugoslawien-Spezialist, er ist kein Spezialist für Außenpolitik, aber hat offensichtlich – zumindest ist es von der Presse so aufgegriffen worden – damit auch die Reise Mitterrands ein wenig provoziert.

Bernard-Henry Lévy und seinesgleichen sind so ziemlich genau das Gegenteil dessen, was ich mir unter Intellektuellen vorstelle. Das sind narzisstische Intellektuelle, die nur noch Bücher schreiben, um damit ins Fernsehen zu kommen. Ihr ganzes Schaffen schielt auf mediengerechten Exhibitionismus. Scheinbar erfüllen sie die Funktion des Intellektuellen, in Wirklichkeit sind sie seine Karikatur. Der erste Kampf wird unter den Intellektuellen auszufechten sein, damit diejenigen, die etwas zu sagen haben, die echten Intellektuellen, sich nicht in ihren Elfenbeinturm zurückziehen, wie es die besten zur Zeit tun; damit sie an die Öffentlichkeit treten und die Pseudo-Intellektuellen zurückdrängen.

Diesen Kampf haben die Intellektuellen unter sich auszufechten, aber auch mit den Medien. Es gibt dort kompetente Journalisten, sie sind für Kontakte mit wirklichen Intellektuellen zu gewinnen. Gegenwärtig zögern gerade die Kompetentesten, an die Öffentlichkeit zu gehen und zu sagen, was sie zu sagen haben; oft genug ergreift an ihrer Stelle die Inkompetenz das Wort.

Worum es mir geht, ist Folgendes: Forscher, Künstler, Gelehrte, aber auch diejenigen, die über die Kommunikationsmittel verfügen – alle müssen sie darauf hinwirken, dass die Öffentlichkeit kompetent informiert, dass im öffentlichen Raum kompetent diskutiert wird; dass diejenigen, auf die sich die Regierenden ja schließlich auch berufen, in die Öffentlichkeit zurückkehren.

Es ist ja seltsam genug, dass gerade in unserer hochkomplexen, modernen Gesellschaft die Wissenschaft so wenig gehört wird. Der Demokratie, fürchte ich, kommt das nicht zugute. Sie hat ein Recht auf sozialwissenschaftliche Erkenntnis, Soziologie ist von öffentlichem Interesse! Und letzten Endes sind Wissenschaftler und Forscher von Staatsbürgern dafür bezahlt worden, dass sie ein hochspezialisiertes, hochwichtiges Wissen haben ausbilden können. Es ist Zeit, ihnen die Gelegenheit zu verschaffen, dass sie der Öffentlichkeit etwas davon zurückzahlen können, indem man ihnen die Möglichkeit gibt, bei der Lösung von Fragen aktuell einzugreifen. Der engagierte Intellektuelle des Typs Bernard-Henri Lévy – leider eine französische Spezialität – dieser Pseudo-Intellektuelle macht das ganze Problem nur noch schwerer, weil er die Begegnung von Intellektuellen und Öffentlichkeit blockiert, weil er den Platz der Intellektuellen denjenigen wegnimmt, die eher geeignet wären, in die aktuellen Fragen einzugreifen.

Sie sprechen von der Notwendigkeit der Rückkehr der Intellektuellen in die Öffentlichkeit, d.h. in den öffentlichen Raum, in die öffentliche Debatte. Verstehe ich es richtig, dass ihre Vorstellung von einer »Internationale der Intellektuellen« quasi auch eine organisierte Form der Kritik ist, d.h. dass diese Intellektuellen nicht nur als individuelle Personen in die Debatte eingreifen oder eine Debatte initiieren, sondern dass sie dieses quasi in Absprache, in Form einer Kooperation tun?

So würde ich es auf keinen Fall formulieren. Die Intellektuellen sind grundsätzlich nicht sehr leicht zu organisieren, und

das ist nur gut so. Die Intellektuellen sind gespalten, sind kritisch, sie sind antagonistisch, und so sollte es auch bleiben. Denn es geht bei ihnen nicht um die Konkurrenz um der Konkurrenz willen, sondern ihre Konkurrenz, ihr Kampf gegeneinander ist ja letzten Endes ein Kampf darum, was richtig ist, ein Kampf um die Wahrheit. Und da kann der Kampf »Alle gegen Alle« gar nicht weit genug gehen, und es wäre tödlich, ihn sistieren zu wollen. Wie kann man denen, die diesem Selbstzerfleischungsprozess verfallen sind, aber doch eine Organisation zur Verfügung stellen, die es ihnen erlaubt, sich sinnvoll und stärker als bisher auszudrücken? Es sieht aus wie die Quadratur des Kreises, aber andererseits haben es Intellektuelle – sogar Soziologen, von denen es doch immer heißt, sie seien heillos zerstritten – immer wieder zu Organisationsformen gebracht, mit deren Hilfe sie ihre Differenzen zumindest austragen konnten: Berufsverbände, Vereinigungen, die es den Beteiligten zuallererst erlaubten, ihre Positionen zu bestimmen, sich abzugrenzen.

Mein Vorschlag ist ganz schlicht der, die finanziellen Mittel dafür aufzutreiben (vielleicht in Form einer Stiftung), dass 1.000, 2.000, 3.000 Intellektuelle, die dies wünschen, untereinander vernetzt werden können: über PC, über Fax etc.

Erfährt nun einer von ihnen von empörenden Dingen, die sich bei ihm ereignen (einer jungen Frau ist übel mitgespielt worden, weil sie jung ist oder weil sie eine Frau ist, usw.), setzt er einen Text auf, gibt ihn ins Netz. Und die anderen, die davon Kenntnis erhalten, intervenieren oder nicht, schließen sich einer Kampagne an oder nicht. Der einzelne wäre nicht mehr von vornherein isoliert in seinem Vorgehen und auf mehr oder weniger zufällige Unterstützung von anderen angewiesen. Dies bedeutet sicher eine zentrale Organisation, aber eine *technische* Organisation, nicht eine, die inhaltliche Vorgaben macht, eben ein Netz, nicht eine hierarchische Struktur. Wir haben einen dezentralen Zentralismus zu erfinden. Nikolaus von Kues sagt, Gott ist ein Kreis, dessen Mittelpunkt überall und nirgends ist. Genau so etwas brauchen wir: ein Net-

work ohne Zentrum, aber mit Sekretariat, mit funktionierender Organisation. Das ist widersprüchlich, aber machbar. Im Übrigen bin ich dabei, mit *Liber* etwas Ähnliches schon jetzt aufzubauen.

Aber aufgrund welcher Kriterien können sich Intellektuelle aus Europa oder auch aus der ganzen Welt an diesem Netz beteiligen?

Ich habe keine Patentlösung, denke aber, praktisch müsste die Frage der Mitgliedschaft sich über Kooptierung regeln lassen. Das heißt natürlich Auseinandersetzung, heißt Kampf – der Streit darüber, wer dazugehört und wer nicht, gehört zu den Existenzbedingungen sozialer Felder schlechthin –, heißt aber nicht, dass es keine Kriterien gibt.

Ich denke, die Grundnorm der Zugehörigkeit zu einem solchen Netzwerk wäre die Unabhängigkeit der beteiligten Intellektuellen. Jene, die im Auftrag schreiben, im politischen oder ökonomischen Auftrag, müssten sich von selbst daraus ausschließen. Das Grundkriterium wäre also, dass sie ökonomisch unabhängig, dass sie nicht bezahlt sind von Auftraggebern, die ihnen ihre Texte vorschreiben, und so die Chance haben, moralisch integer zu handeln.

Glücklicherweise geht die Qualität moralischer Integrität in der Regel einher mit der Kompetenz auf dem Gebiet, auf dem man arbeitet. Aristoteles zufolge ist Tugendhaftigkeit an Wohlstand gebunden. Der Wohlstand des Intellektuellen ist seine Kompetenz. Letzten Endes *verkaufen* sich die Inkompetenten. Die Kompetenten haben jedoch weitaus mehr Chancen, ihre Unabhängigkeit in ihrer Produktion zu bewahren, als die schlechten Schreiber.

Dieses Netzwerk der Intellektuellen sollte nicht nur die Funktion haben, kritisch politische oder soziale Entwicklungen zu begleiten, es sollte auch die Funktion haben, zu intervenieren, Vorschläge zu machen und jenen Dingen vorzugreifen, die noch nicht geschehen sind. Zum Beispiel würde sich

anbieten, dass sie zum Schutz geistiger Erzeugnisse, also ihrer eigenen Produktionsmittel, intervenieren. Denn letzten Endes sind die Intellektuellen eine Berufsgruppe, die mit am wenigsten über ihre eigenen Produktionsmittel verfügt. Das gilt für den Bereich universitärer Forschung, das gilt für die Abhängigkeit von staatlichen wie von den Mitteln, die von Privatunternehmen kommen. Ich denke an die pharmazeutische Forschung und ihre Abhängigkeit von Chemieindustrien, ich denke an meine eigene, an die sozialwissenschaftliche Forschung und meine indirekte Abhängigkeit von politischen, von ökonomischen Kräften. Das gilt aber auch im künstlerischen Bereich für die künstlerische Produktion, die in letzter Zeit immer abhängiger wird von Sponsoren – denken Sie an den Krach bei der documenta. Vielleicht ist künstlerische und literarische Autonomie heute stärker bedroht denn je. Es wäre ein gemeinsames Interesse von Intellektuellen, die in Bereichen wie Forschung und Kunst arbeiten, für ihr Eigentum an Produktionsmitteln, für ihr Eigentum an den Mitteln ihrer Arbeit zu kämpfen.

In diesem Zusammenhang ist Ihr Zeitschriftenprojekt »Liber« zu verorten. Wie ist der aktuelle Stand? Die Zeitschrift, die ja einige Zeit lang in Deutschland erschienen ist als Beilage der FAZ, als Beilage der Le Monde etc., erscheint im Moment nur in Frankreich. Wie sind die Vorbereitungen, die Pläne, daraus wieder ein europäisches Netzwerk qua Zeitschrift zu machen?

Liber ist in eine Krise geraten, weil die Ausgangsvoraussetzung einfach utopisch war. Wir wollten eine Art Avantgardepublikation für 2,5 Millionen Leser machen. Ich fand das von vornherein unrealistisch. Das konnte nicht funktionieren, zumal das Defizit dieses Unternehmens, das die tragenden Verlage grundsätzlich in Kauf genommen hatten, dann auch noch größer war als vorgesehen. Die ersten, die das realisiert haben und nicht weitermachen wollten, waren *Le Monde* und

die *FAZ*. Man muss sagen, dass die Zeitungsherausgeber selbst die Situation mit provoziert hatten, indem sie ihrerseits eine technische Utopie propagierten, alle Zeitungen sollten am selben Tag über dieselben Artikel in demselben Layout in demselben Format verfügen. Was allein schon aus ganz einfachen linguistischen Gründen unmöglich war, weil die Texte in verschiedenen Sprachen verschieden lang waren, das war also nicht zu realisieren. Seit dieser Krise baut sich *Liber* neu auf, heute erscheint es in immerhin acht Sprachen, zur Zeit nicht auf deutsch, aber eine deutsche Ausgabe wird es wahrscheinlich ab September oder Oktober diese Jahres geben. Sie wird wahrscheinlich als selbständige Ausgabe in einem kleinen Verlag erscheinen. Mehr möchte ich darüber im Augenblick nicht sagen. Zur Zeit gibt es eine spanische Ausgabe – *El País* macht weiter –, es gibt eine italienische Ausgabe – *Indice* macht weiter –, es gibt eine bulgarische, tschechische, russische, schwedische, holländische Ausgabe.

Wir haben jetzt eine viel geschmeidigere, die Bedürfnisse der einzelnen Länder stärker berücksichtigende Struktur aufgebaut. Praktisch gestaltet sich das so, dass ausgehend von dem mit Unterstützung ausländischer Korrespondenten erstellten französischen Prototyp in den verschiedenen Ländern mehr oder weniger der gesamte Text übernommen wird. Zur Zeit sieht es so aus, dass z.B. Bulgarien denselben Text wie Frankreich veröffentlicht, dass dafür z.B. in Holland sehr große Abstriche am Gesamtumfang vorgenommen werden. Die einzelnen Länder übernehmen also, was sie können, ausgehend allerdings von einem gemeinsamen Rumpf, der nicht unterschritten werden darf, sodass die Zeitschrift überall jetzt dasselbe Gesicht hat. Woran mir am meisten liegt: Es ist jetzt eine wirklich europäische Produktion. In den verschiedensten europäischen Ländern entstehen Freundeskreise von *Liber* (jetzt auch in Bulgarien), zweimal im Jahr versammeln sich die verantwortlichen Redakteure aus den beteiligten Ländern, um die anstehenden Probleme zu besprechen. Auch in Deutschland haben Konferenzen von Freundeskreisen von *Liber* stattge-

funden, die diese deutsche Ausgabe wieder lancieren wollen und mit einer tatsächlich europäischen Zeitschriftenproduktion rechnen.

Wie unterscheidet sich »Liber« von »Lettre Internationale«?

Die Differenz zwischen *Lettre Internationale* und *Liber* sollte eigentlich der Leser und nicht der Herausgeber bestimmen. Aber zum *Liber*-Profil möchte ich sagen, dass wir nicht Europa diskutieren und zu definieren versuchen, sondern die Eigentümlichkeiten der verschiedenen europäischen Länder in den Vordergrund zu stellen. Deshalb heißt eine unserer ständigen Basisrubriken »europäische Ethnografie«. Dort stellen Fachleute z.B. die Rolle der finnischen Feuerwehr oder der Schweizer Armee oder des englischen Clubs für das Nationalbewusstsein dieser Länder dar. In der nächsten Nummer legt einer meiner Kollegen vom *Collège de France*, ein Fachmann für Rhetorik, einen Vergleich der französischen und der italienischen Rhetorik vor. Er zeigt auf, dass die französische mehr vom Salon, vom Konversationston herrührt, die italienische eher einen kirchlichen Ursprung hat, von der Predigt geprägt ist. Selbstverständlich muss man in diesem Zusammenhang an die Bildungseinrichtungen denken, an die Schulsysteme, die solche Unterschiede produzieren bzw. verlängern. Indem wir derart Mechanismen herausarbeiten, in denen ganze Genealogien von europäischen Differenzen verwurzelt sind und mit deren Hilfe sie transportiert werden, vermehren wir mit ihrer Erkenntnis auch die Chancen praktischen Eingreifens.

Denken wir nur an die Unterschiede zwischen Deutschland und Frankreich: Sie haben das geistige Leben in der ganzen Welt mitstrukturiert. Solche Differenzen in ihrer Genese verstehen, heißt dazu beitragen, dass sie transzendiert werden müssen. Soviel zur »europäischen Ethnografie«. Eine weitere Rubrik von *Liber* ist *L'intraduisible,* das Unübersetzbare. In diesem Rahmen wird jetzt z.B. in der nächsten Nummer über eine allem Anschein nach typisch rumänische Formulie-

rung gesprochen, die viel mit der Tradition des Landes, mit dem Kult seiner agrarischen Vergangenheit zu tun hat. Sehr oft haben sich Übersetzungsprobleme ergeben, und wir werden die Übersetzer bitten, darüber jeweils ein Papier zu machen, über die Probleme, die sie dabei gefunden haben, dass sie ein Konzept aus einer Sprache in eine andere zu transportieren versuchten und es einfach nicht konnten, weil es kein Äquivalent gibt. Wir wollen dies zum Anlass nehmen, den Hintergrund dieser besonderen sprachlichen Wendungen und wahrscheinlich deswegen auch besonderen geistig-kulturellen, historischen Ausdrucksweisen eines Landes zu untersuchen. Es geht uns also darum, die *Unterschiede* in Europa ans Licht zu ziehen, nicht sie wegzuerklären, sie geradezu hervorzuheben, um sie damit bearbeitbar oder überhaupt erst einmal bekannt zu machen. So war unser letztes Deutschlandheft für einen Franzosen fast unverständlich – wir müssen uns bewusst werden, wie verschieden unsere geistigen Traditionen und unsere Lebensweise im Grunde sind!

Das ist der erste Hauptpunkt: die europäischen Differenzen ins Licht rücken. Der zweite, ebenso wichtige, ist folgender: Aus denselben geschichtlichen Gründen, aus denen verschiedene Länder sich unterscheiden, diskutieren sie auch unterschiedliche Themen. Die deutschen »Streite« (dt. im Gespräch, d.Ü.) berühren anderes als die französischen Debatten, vor allem aber: Sie kommen hier auch verspätet, zur Unzeit an, und vice versa.

Meine Vorstellung ist, die Europäer zu Zeitgenossen füreinander zu machen, zu erreichen, dass sie in etwa zum selben Zeitpunkt dieselben Themen diskutieren. Wohlgemerkt: Wir wollen nicht die Europäer vereinheitlichen, wir wollen ihre Diskussion vereinheitlichen. Und das ist schon schwer genug. Kurz: Es geht uns darum, auch eine Streitkultur in Europa herzustellen, indem wir interne Auseinandersetzungen, die in verschiedenen Ländern laufen, internationalisieren. Dazu soll auch die Buchkritik beitragen, die zum Erscheinungsdatum des Buches in der Originalsprache erscheint und nicht

zwei Jahre später, wenn die Übersetzung vorliegt, sondern wenn das Buch da ist.

Ein Grund mehr, warum *Lettre Internationale* nicht genügt, so sympathisch mir die Zeitschrift auch ist, es gibt Funktionen, die *Lettre Internationale* in keiner Weise wahrnimmt. Deswegen brauchen wir auch *Liber*. Das einzige, was ich zu dieser mir so sympathischen Publikation *Lettre Internationale* an Bösartigem sagen möchte, ist, dass sie so tut, als gäbe es schon *das* europäische Organ, weil es sie gibt. Darin erkenne ich jene klein-intellektuelle Manier wieder, so zu tun, als sei die Funktion mit der eigenen Existenz erfüllt. *Lettre Internationale* ist scheinbar europäisch, in Wirklichkeit höchst pariserisch.

Was halten Sie von dem bisher deutsch-französischen Projekt, das als europäisches geplant ist, dem Kulturkanal Arte? Er richtet sich von seinem Programm her explizit nicht an ein Massenpublikum, sondern eine interessierte, intellektuelle Minderheit. Einschaltquoten sollten dort gerade nicht die Konzeption bestimmen.

Im Grunde müsste man darüber sehr lange sprechen. Alle Probleme, die sich überhaupt zwischen Intellektuellen und Gesellschaft, Intellektuellen und Fachleuten aus anderen Bereichen, Journalisten usw. auftun, sind hier wie in einem Brennspiegel zusammengefasst. Am Anfang der Konzeption des Kanals *La Sept* stand tatsächlich ein Zusammenspiel von Fachleuten und Intellektuellen, das sehr vielversprechend war: Leute wie der Historiker Georges Duby oder Pierre Boulez oder ich selbst haben in einer Art »Parlament der Kultur« mitgewirkt. Uns wurden Sendeprojekte unterbreitet. Wir haben sie diskutiert, wir haben sie kritisiert, wir haben selbst Vorschläge gemacht. Meine persönliche Konzeption bestand darin, dass wir die Differenz zwischen Hochkultur und Massenpublikum durchbrechen und damit das Gesetz der Einschaltquoten unterlaufen. Das ist möglich, wenn man an Medienformen wie den Western denkt, der eine ungeheuer populäre Filmgattung ist und

gleichzeitig bei einem intellektuellen Publikum sehr beliebt, weil es diese Filme auf einem anderen Niveau sehen und untersuchen kann, strukturell, als Zitatensammlung usw. Ein anderes Beispiel: die Haute Couture, die Modeschöpfung, ein Gebiet, das gleichzeitig auf ein sehr breites Interesse stößt und ein Avantgardepublikum in einer bestimmten Form der Präsentation interessieren kann. Dasselbe gilt für den Sport. – Irgendwann stellte sich einmal mehr die Frage der Autonomie. Die Politik mischte sich ein, und wenn die Politik sich um die Kultur kümmert, kann das nur schlecht enden. Die Politik bediente sich zu ihrer Einmischung der schwachen Intellektuellen, der Klein-Intellektuellen – es gibt eine geradezu strukturelle Allianz zwischen schwachen Intellektuellen und Politikern: Intellektuelle sind autonom, widerspenstig, die schwachen unter ihnen aber fügsam, anpassungsfähig.

Es kam also zu Einmischungen, Vereinbarungen zwischen Mitterand und Kohl usw. – die Einzelheiten dessen, was sich da abspielte, sind hochinteressant: das Zusammenspiel der politischen Instanzen, der beteiligten deutschen und französischen Sender, die Machtverhältnisse, die Entwicklung der Konzeptionen. Man sollte das alles einmal im Detail nachvollziehen, eine Monografie über *La Sept* und *Arte* schreiben. Das Ergebnis lief jedenfalls genau auf das Gegenteil dessen hinaus, was wir erreichen wollten. Zumal die erste Sendung, die *Arte* aus Strasbourg ausstrahlte, war von abgrundtiefer Dummheit und Vulgarität.

Dabei hätte aus dem Ganzen ein außerordentlich wichtiges Labor zur Bearbeitung der deutsch-französischen Differenzen schon im Hinblick auf die Konzeption des Fernsehens selbst werden können. *Liber* hätte sich mit seinem Netzwerk in den Dienst von *Arte* stellen können. Und die Diskussionen, die wir in *Liber* eröffnen, hätten wir zusammen mit *Arte* vermassen können. Im Moment sieht es nicht danach aus, dass sich das realisieren lässt. Von der ursprünglichen Utopie sind wir weit entfernt.

Für eine Politik der Moral in der Politik

Möglicher Ausgangspunkt einer Reflexion über Moral: die universell bezeugte Existenz von Strategien zweiten Grades, metadiskursiven oder metapraktischen, mit denen die Akteure den Anschein von Konformität (tatsächlicher oder der Absicht nach) mit einer universellen Regel zu erwecken trachten, selbst dann, wenn ihre Praxis entweder im Widerspruch zu dieser Regel steht oder aber nicht die reine Achtung vor der Regel zum Prinzip hat. Diese Strategien, mit denen man der Regel Genüge tut, namentlich, indem man die Form wahrt, das heißt, indem man zum Ausdruck bringt, dass man die Regel noch in der Übertretung anerkennt, implizieren die Anerkennung des fundamentalen Gesetzes der Gruppe. Dieses Gesetz will, dass, wenn man schon nicht die Regel beachtet (bei den Kabylen heißt es: »Jede Regel hat ihr Schlupfloch« und bei Marcel Mauss: »Die Tabus sind dazu da, verletzt zu werden«), man doch zumindest das fundamentale Gesetz der Gruppe achtet, das fordert, dass man die Regel anerkennt. In einem bestimmten Sinn, d.h. vom Standpunkt der Gruppe aus, gibt es keine pietätvolleren Akte als die »frommen Lügen«, die »frommen Heucheleien«; wenn diese Täuschungsakte, die niemanden täuschen, von den Gruppen so ohne Weiteres hingenommen werden, dann deshalb, weil sie eine unzweifelhafte Respektbezeugung für die Regel der Gruppe, d.h. für das formal universelle (weil auf jedes Mitglied der Gruppe anwendbare) Prinzip, das für die Existenz der Gruppe konstitutiv ist, einschließen.

Die Offizialisierungsstrategien, mit denen die Akteure dem offiziellen Glauben der Gruppe ihre Reverenz erweisen (die Strategie des kabylischen Vaters, der eine von der Sorge, »die

Schande zu verbergen«, aufgezwungene oder als Notlösung hingenommene Heirat mit der Parallelcousine als eine von der reinen Achtung vor der Heiratsregel inspirierte Heirat ausgibt, wie die des Richters am Kassationsgericht, der vorgibt, eine von gänzlich umstandsbezogenen Erwägungen beeinflusste oder aufgezwungene Entscheidung aus den reinen Prinzipien des Rechts abzuleiten), sind Universalierungsstrategien, die der Gruppe das zubilligen, was sie vor allem anderen fordert: eine öffentliche Erklärung der Reverenz (des *obsequium*, wie Spinoza sagt) für die *Vorstellung*, die die Gruppe von sich selbst gewinnen und geben will.

Die (geistige) Vorstellung, die sich die Gruppe von sich selbst macht, kann nur in der und durch die unausgesetzte Arbeit der (theatralischen) Vorstellung aufrecht erhalten werden, mit der die Akteure, und sei es in der und durch die Fiktion, zumindest den Anschein der Konformität mit der idealen Wahrheit der Gruppe, mit ihrem Wahrheitsideal, erzeugen und reproduzieren.

Eine Arbeit, die mit besonderer Dringlichkeit denen geboten ist, die als diejenigen gelten, die der Gruppe zum Ausdruck verhelfen, die Wortführer, die Offiziellen, und die weniger als irgendein anderer das Recht haben, es in ihrem öffentlichen und selbst in ihrem Privatleben an der offiziellen Reverenz gegenüber dem kollektiven Ideal fehlen zu lassen. Die Gruppen erkennen nur diejenigen voll und ganz an, die öffentlich zeigen, dass sie sie anerkennen. Und den Wortführer, der verrät, dass er der Gruppe nicht wirklich das entgegenbringt, was ihm die Anerkennung der Gruppe einträgt, trifft unweigerlich die Sanktion des politischen Skandals.

So belohnen die Gruppen universell die Verhaltensweisen, die sie für wirklich oder zumindest der Absicht nach universalistisch, also der Tugend konform halten; und ihre besondere Gunst bezeugen sie den tatsächlichen und selbst den fiktiven Huldigungen an das Ideal der Uneigennützigkeit, an die Unterordnung des Ichs unter das Wir, an das Opfer des partikularen Interesses für das allgemeine Interesse, das aufs genau-

este den Übergang vom *is* zum *ought*[1] definiert. Man kann es deshalb für ein universelles anthropologisches Gesetz erachten, dass es (symbolischen, und manchmal materiellen) Gewinn bringt, sich (zumindest) den Anschein der Tugend zu geben und äußerlich der offiziellen Regel zu unterwerfen. Die Anerkennung, die der offiziellen Regel universell erwiesen wird, hat zur Folge, dass das Respektieren der Regel (selbst das nur formale oder fiktive) Regularitätsprofite (es ist stets leichter und bequemer, sich im Rahmen der Regel zu bewegen) garantiert oder solche der »Regularisierung« (wie der bürokratische Realismus zuweilen vom »Regularisieren« einer Situation spricht).

Daraus folgt, dass die Universalisierung (als Bekräftigung der Anerkennung des Platon so teuren *koinon* und *koinonein*[2]) die universelle Legitimationsstrategie ist. Wer sich der Regel unterwirft, bringt die Gruppe auf seine Seite, indem er sich in einem und durch einen öffentlichen Akt der Anerkennung einer allgemeinen, universell gebilligten Norm ostentativ auf die Seite der Gruppe stellt. Er erklärt sich bereit, hinsichtlich seines Verhaltens den für jeden möglichen Akteur, für ein universelles X, gültigen Standpunkt der Gruppe einzunehmen. Im Gegensatz zur bloßen Bekräftigung der Willkür (weil ich es will, weil es mir so gefällt) stellt die Bezugnahme auf die Universalität der Regel einen Zuwachs an symbolischer, mit der Umwandlung in universelle Form eine offizielle Formel, allgemeine Regel verknüpfter Macht dar.

Die Existenz eines Interesses an der Tugend und eines aus der Konformität mit dem gesellschaftlichen Tugendideal resultierenden Gewinns ist freilich allseits bekannt, und es gibt keine Tradition, die die Warnungen vor dem Pharisäismus, dem prahlerischen (und mehr oder weniger heuchlerischen) Eintreten für die »gerechte Sache«, den Exhibitionismus der

---

[1] Im Original englisch; Anm. d. Hrsg.

[2] Altgriechisch: *koinon:* das Gemeinsame, das Allgemeine, das Allgemeinwohl; *koinonein:* gemeinsam tun; Anm. d. Übers.

Tugend, in all seinen Formen nicht kennt. Da die Universalisierung die Legitimationsstrategie par excellence ist, ist ein der Form nach universelles Verhalten stets zu Recht des Bemühens verdächtig, sich die Unterstützung oder die Billigung der Gruppe zu sichern, sich die symbolische Macht anzueignen, die das *koinon*, der *Gemeinsinn*, die Grundlage aller Wahlen, die sich als universalistisch darstellen, repräsentiert. (Zwingt doch das *koinon*, der Gemeinsinn, sich auf als das, was richtig ist, im praktisch-ethischen Sinn – im Gegensatz zu dem, was egoistisch ist –, wie im kognitiv-theoretischen Sinn – im Gegensatz zu dem, was subjektiv und partiell ist.)

Und nirgends ist das so wahr wie im politischen Kampf um das Monopol auf die legitime symbolische Gewalt, um das Recht zu sagen, was das Rechte, das Wahre, das Gute ist, und um all die universell genannten Werte, in einem Kampf, in dem der Bezug auf das Universelle, auf das Richtige, die Waffe schlechthin ist.

Die Ernüchterung, die die soziologische Erhellung des Interesses an der Uneigennützigkeit hervorrufen kann, führt nicht unweigerlich zu einem Moralismus der reinen Absicht, der, indem er allein die Usurpierung der Universalität im Blick hat, nicht sieht, dass das Interesse und der Gewinn aus dem Universellen unbestreitbar der zuverlässigste Motor des Fortschritts zum Universellen sind.

Wenn man mit dem Sprichwort sagt, dass »die Heuchelei eine Verbeugung des Lasters vor der Tugend ist«, kann man sein Augenmerk eher auf die Heuchelei, das negative und universell stigmatisierte Moment, richten oder, mit mehr Realismus, auf die Verbeugung vor der Tugend, das positive und universell anerkannte Moment. Und wie sollte man übersehen, dass die Kritik des Verdachts selbst eine Form, an den Universalitätsprofiten zu partizipieren, darstellt? Und dass sie vor allem, bei all ihrem scheinbaren Nihilismus, in Wirklichkeit die Anerkennung der universellen, logischen wie ethischen, Prinzipien impliziert, die sie, zumindest stillschweigend, in Anspruch nehmen muss, um die egoistische, interessenbe-

stimmte oder subjektive, partielle Logik der Universalisierungsstrategien herausstellen und anprangern zu können. So kann man der aristotelischen Definition des Menschen den Umstand, dass die Menschen unvernünftig sind, nur insofern entgegenhalten, als man es für sinnvoll und angemessen hält, rationale Maßstäbe an sie anzulegen.

Gerade so kann man dem Hegelschen Modell der Staatsbürokratie auch nur deshalb vorhalten, es ignoriere, dass die Diener des Staates unter dem Vorwand, dem Allgemeinen zu dienen, ihren partikularen Interessen dienen, weil man stillschweigend einräumt, dass die Bürokratie, wie sie behauptet, dem Allgemeinen dienen kann, und dass die Kriterien der Vernunft und der Moral folglich legitimerweise auf sie angewandt werden können.

Der Kant so teure Test auf Verallgemeinerbarkeit ist die universelle Strategie der logischen Kritik ethischer Geltungsansprüche (so kann jemand, der behauptet, dass andere misshandelt werden dürfen, einzig und allein deshalb, weil sie diese oder jene besondere Eigenschaft, eine schwarze Hautfarbe z.B., haben, gefragt werden, ob er eben diese Behandlung für sich akzeptieren würde, wenn er schwarz wäre). In soziologisch realistischer Fassung die Frage der Moral in der Politik oder der Moralisierung der Politik zu stellen, heißt, sich ganz praktisch nach den Bedingungen zu fragen, die erfüllt sein müssten, damit die politischen Praktiken in Permanenz einem Test auf Verallgemeinerbarkeit unterworfen wären; damit die Funktionsweise selbst des politischen Feldes den in ihm vollzeitig tätigen Akteuren Zwänge und Kontrollen dergestalt auferlegen würde, dass sie zu wirklichen Universalisierungsstrategien genötigt wären. Man sieht, dass es darum ginge, soziale Universen zu instituieren, in denen, wie in Machiavellis idealer Republik, die Akteure ein Interesse an der Tugend, der Uneigennützigkeit, der Hingabe an den Dienst an der Allgemeinheit und für das Allgemeinwohl haben könnten. Die politische Moral kann nicht vom Himmel fallen. Sie wohnt der menschlichen Natur nicht von Haus aus inne. Allein eine Re-

alpolitik[3] der Vernunft und der Moral kann dazu beitragen, die Einrichtung von Universen zu fördern, in denen alle Akteure und ihre Handlungen – namentlich durch Kritik – einer Art permanenten, in der Logik des Feldes selbst praktisch verankerten Testes auf Verallgemeinerbarkeit unterworfen wären: Es gibt (zumindest für die Intellektuellen) keine realistischere politische Aktion als diejenige, welche, indem sie der ethischen Kritik politische Kraft verleiht, zu der Entstehung politischer Felder beitragen könnte, die durch ihre Funktionsweise selbst die Akteure mit den universellsten logischen und ethischen Dispositionen zu begünstigen imstande wären.

Kurz, die Moral hat nur dann eine gewisse Chance, in die Politik einzugehen, wenn man daran arbeitet, die institutionellen Mittel für eine Politik der Moral zu schaffen. Die offizielle Wahrheit des Offiziellen, der Kult des Dienstes an der Allgemeinheit und der Aufopferung fürs Allgemeinwohl halten der Kritik des Verdachts nicht stand, die allenthalben Korruption, Karrierismus oder bestenfalls ein privates Interesse am Dienst für das öffentliche Wohl aufdeckt. Zu dem verurteilt, was Austin beiläufig »legitimen Schwindel« nennt, sind die Menschen des öffentlichen Lebens Privatleute, die gesellschaftlich dazu legitimiert sind, sich für Persönlichkeiten der Öffentlichkeit zu halten, die gesellschaftlich dazu ermutigt werden, sich als aufopferungsvolle Diener der Allgemeinheit und des Gemeinwohls zu verstehen und zu präsentieren. Eine Politik der Moral kann diese Tatsache nur zur Kenntnis nehmen, ihr Rechnung tragen und sich einerseits bemühen, die Offiziellen an ihren eigenen Spielregeln zu messen, d.h. der offiziellen Definition ihrer offiziellen Funktionen; aber auch und vor allem, indem sie unablässig daran arbeitet, die Gestehungskosten der für das Verbergen des zwischen dem Offiziellen und dem Offiziösen, der offenen Bühne und den Kulissen des politischen Lebens klaffenden Abstands erforderlichen Verschleierungsanstrengungen zu erhöhen. Diese Arbeit der

[3] Im Original deutsch; Anm. d. Hrsg.

Enthüllung, Entzauberung, Entmystifizierung hat nichts Enttäuschendes: In der Tat kann sie nur im Namen der Werte vollbracht werden, die der kritischen Wirksamkeit der Entschleierung einer Wirklichkeit zugrunde liegen, die im Widerspruch steht zu den offiziell bekundeten Normen der Gleichheit, Brüderlichkeit und, in diesem besonderen Fall, vor allem der Wahrhaftigkeit, der Uneigennützigkeit, kurz zu all dem, was die zivile Tugend definiert. Und es liegt auch nichts Entmutigendes – es sei denn für die »schönen Seelen« – in der Tatsache, dass diejenigen, denen diese Arbeit obliegt, Journalisten auf der Jagd nach Skandalen, Intellektuelle, schnell bereit, die allgemeinen Angelegenheiten in Beschlag zu nehmen, Juristen, die sich die Verteidigung und Ausweitung des Respekts vor dem Recht angelegen sein lassen, Forscher, darauf versessen, das Verborgene zu enthüllen (wie der Soziologe), nur insoweit dazu beitragen können, die Bedingungen für die Errichtung der Herrschaft der zivilen Tugend zu schaffen, als die Logik der jeweiligen Felder ihnen die Universalitätsgewinne sichert, die ihrer *libido virtutis* zugrunde liegen.

Text-Nachweise

Der Tote packt den Lebenden: Le mort saisit le vif, in: Actes de la recherche en sciences sociales Nr. 32-33/1980, S. 3-14 (Übersetzung: Jürgen Bolder).

Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld: The genesis of the concepts of Habitus and Field, in: Sociocriticism, Theories and Perspectives 11/2, 1985, S. 11-24. Der Text entspricht weitgehend der Einleitung zu P. Bourdieus großem Werk über das literarische Feld: »Les règles de l'art«, Paris 1992, in dem er die Synthese seiner Forschung darstellt und die Konzepte »Habitus« und »Feld« entwickelt und anwendet (vor allem auf das literarische und künstlerische Feld, aber auch auf das religiöse, wissenschaftliche u.a. Felder) (Übersetzung: Jürgen Bolder).

Für einen anderen Begriff von Ökonomie: leicht gekürzter Anhang zu Maria Iser, Der Habitus als illegitimer Normalfall gesellschaftlicher Reproduktion, Diss. Wien 1983.

Wie eine soziale Klasse entsteht: What makes a social class. On the theoretical and practical existence of groups, Vorlesung, gehalten am Dean-Symposium, Universität von Chicago, April 1987, veröffentlicht in: Berkely Journal of Sociology Nr. 32/1987, S. 1-17 (Übersetzung: Jürgen Bolder).

Eine Klasse für andere: Une classe objet, in: Actes de la recherche en sciences sociales Nr. 17-18/1977, S. 2-5 (Übersetzung: Jürgen Bolder).

Arbeitslosigkeit als Tragödie des Alltags: Einleitung in: Marie Jahoda/Paul Lazarsfeld/Hans Zeisel, Les chômeurs de Marienthal, Paris, Minuit, 1981, S. 7-12 (Übersetzung: Jürgen Bolder).

Das Elend des Staates – der Staat des Elends: Notre Etat de misère, Interview zu »La misère du monde« mit S. Pasquier, in: L'Express vom 18.3.1993 (Übersetzung: Jürgen Bolder).

Wieder Frühling in Paris: Interview mit Elisabeth von Thadden, in: Wochenpost vom 7.4.1994.

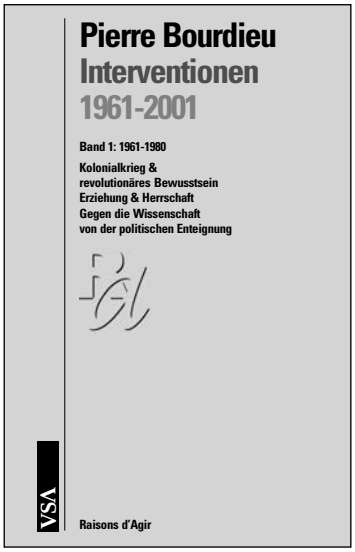
Brecht die Vorherrschaft der Technokraten! Rede vor streikenden Eisenbahnern am 12.12.1995 in der »Gare de Lyon« in Paris, in: Frankfurter Rundschau vom 16.12.1995 (Übersetzung: Georges Schlocker).

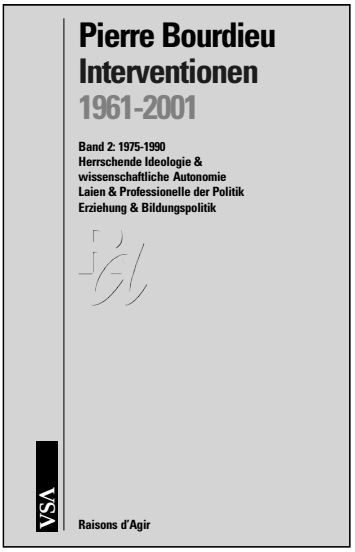
Warnung vor dem Modell Tietmeyer. Die Zeit vom 1.11.1996 (Übersetzung: Verena Vannahme).

Politik und Medienmacht: Interview mit Ulrike Ackermann, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, 9/1992, S. 804-815.

Für eine Politik der Moral in der Politik: Pour une politique de la morale dans la politique: Vortrag vor dem Kolloquium »From the Twilight of Probability«, Locarno 1991 (Übersetzung: Jürgen Bolder).

Bourdieu: Interventionen





Interventionen 1961-2001: Die Zusammenstellung politischer Stellungnahmen Bourdieus dokumentiert seine Laufbahn als engagierter Wissenschaftler und »kollektiver Intellektueller«. Aus dem Französischen von Franz Hector und Jürgen Bolder

Band 1: 1961-1980
128 S. | € 12.00
ISBN 978-3-87975-875-3
Kolonialkrieg & revolutionäres Bewusstsein | Erziehung & Herrschaft | Gegen die Wissenschaft von der politischen Enteignung

Band 2: 1975-1990
136 S. | € 12.00
ISBN 3-89965-016-6
Herrschende Ideologie & wissenschaftliche Autonomie | Laien und Professionelle der Politik | Erziehung und Bildungspolitik

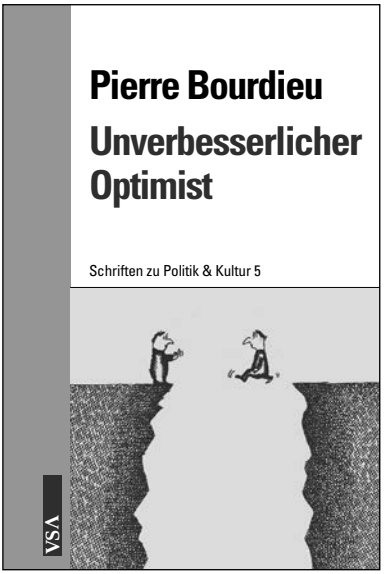
Band 3 und 4: 1988-1995
1995-2001
280 S. | € 19.80
ISBN 978-3-89965-079-2
Realpolitik der Vernunft & Neuerfindung eines kollektiven Intellektuellen | Unterstützung der sozialen Kämpfe & Widerstand gegen die liberale Gegenrevolution

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

www.vsa-verlag.de

Bourdieu: Schriften zu Politik & Kultur



Die Schriften zu Politik & Kultur, herausgegeben von Margareta Steinrücke, bieten eine Einführung in das umfangreiche, komplexe Werk von Bourdieu.

Die verborgenen Mechanismen der Macht
Schriften zu Politik & Kultur 1
Aus dem Französischen von Jürgen Bolder unter Mitarbeit von Ulrike Nordmann u.a.
176 Seiten; € 16.80
ISBN 978-3-87975-605-6

Der Einzige und sein Eigenheim
Schriften zu Politik & Kultur 3
Aus dem Französischen von Jürgen Bolder, Franz Hector und Joachim Wilke
240 Seiten; € 20.50
ISBN 978-3-87975-862-3

Wie die Kultur zum Bauern kommt
Über Bildung, Klassen und Erziehung
Schriften zu Politik & Kultur 4
Aus dem Französischen von Franz Hector, Jürgen Bolder und Joachim Wilke
208 Seiten; € 17.80
ISBN 978-3-87975-803-6

Unverbesserlicher Optimist
Schriften zu Politik & Kultur 5
Aus dem Französischen von Franz Hector und Jürgen Bolder
176 Seiten; € 16.80
ISBN 978-3-89965-479-0

VSA

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

www.vsa-verlag.de