

Pierre Bourdieu

Schriften

Herausgegeben von
Franz Schultheis und Stephan Egger

Band 12.1

Mit seinem Buch über *Die feinen Unterschiede* wurde Pierre Bourdieu international bekannt, die zehn Jahre später veröffentlichte Studie zu den *Regeln der Kunst* handelt von den historischen und sozialen Grundlagen der »hohen« Kultur. Verbindende Fundamente für diese Meilensteine der soziologischen Literatur wurden aber schon in den 1970er-Jahren mit einigen Arbeiten zur »Ökonomie symbolischer Güter« gelegt. Bourdieu entfaltet dort eine für sämtliche Felder der Kulturproduktion geltende Heuristik des Kampfes um »Anerkennung«, der nicht nur relative Autonomie erringt, sondern mit seiner ganz eigenen »Ökonomie« an der kollektiven Verkennung seiner sozialen Fundamente und einer symbolischen Verklärung der herrschenden Ordnung insgesamt beteiligt ist. Im ersten Band seiner Schriften zu »Kunst und Kultur« ist diese Perspektive im Zusammenhang dokumentiert.

Pierre Bourdieu (1930–2002) hatte zuletzt einen Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France inne. Im Suhrkamp Verlag sind u. a. erschienen: *Algerische Skizzen* (2010), *Die männliche Herrschaft* (stw 2031) und *Über den Staat* (2014). In der Reihe *Schriften* sind bisher erschienen: *Religion* (stw 1975) und *Politik* (2056).

Franz Schultheis ist Präsident der Fondation Bourdieu und Professor für Soziologie an der Universität St. Gallen. Stephan Egger ist Lehrbeauftragter am Soziologischen Seminar ebendort.

Pierre Bourdieu

Kunst und Kultur Zur Ökonomie symbolischer Güter

Schriften zur Kulturosoziologie 4

Herausgegeben von
Franz Schultheis und Stephan Egger

Aus dem Französischen von
Hella Beister

Suhrkamp

In Zusammenarbeit mit der Fondation Bourdieu
und der UVK Verlagsgesellschaft.

Die Erstübersetzungen französischer Originaltexte
wurden gefördert aus dem Nachlass der 2005
verstorbenen Soziologin Steffani Engler.

Inhalt

Elemente einer Theorie der Produktion, Zirkulation und Konsumtion symbolischer Güter	7
Der Markt der symbolischen Güter	15
Die Produktion des Glaubens	
Beitrag zu einer Ökonomie der symbolischen Güter	97
Die Ökonomie der symbolischen Güter	187
Nachweise	225
Editorische Anmerkungen	227
Stephan Egger & Franz Schultheis	
Der Glaube und sein Mehrwert	
Pierre Bourdieus »Ökonomie symbolischer Güter«	233

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2106
Erste Auflage 2014

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2014
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29706-3

Der Glaube und sein Mehrwert

Pierre Bourdieu

»Ökonomie symbolischer Güter«

Wenn nicht umsonst Pierre Bourdieu »Kultursoziologie« als eigentliche Mitte des hinterlassenen Werks gilt, als wesentliche Erlungenschaft eines Forschungsunternehmens, dem gerade mit seinem Versuch, kulturelle Praktiken und Phänomene sozialer »Macht« aufeinander zu beziehen, entscheidende epistemologische Durchbrüche gelingen, dann steht wiederum im Zentrum dieser Bourdieuschen Theoriebildung ein Komplex dicht verwobener Problemstellungen, die an der Schwelle der siebziger Jahre in einen wegweisenden Entwurf münden: Bourdieu außerordentlich suggestive »Ökonomie symbolischer Güter« bildet das Rückgrat seiner gesamten Theorie der Kunst und Kultur, seiner Soziologie der Religion, der Politik und Wissenschaft, der Bourdieuschen »Ökonomie der Praxisformen« – mit allen ihren maßgeblichen Konsequenzen für eine epochemachende Theorie der sozialen Welt.

Derartige »Erfindungen« in den Wissenschaften entstehen nie in einem gedanklichen Vakuum, und auch Bourdieus Entwurf ist nicht das Ergebnis einer – am wenigsten rein theoretischen – »Parthenogenese«, die vielen »Einflüsse« sind kaum ein Geheimnis. Charakteristisch bleibt allerdings, wie Bourdieu mit diesen »Quellen« verfährt: Sein unbekümmerter Eklektizismus eignet sie ohne Rücksicht auf akademische Grenzziehungen an, widmet sie schöpferisch um, vereint scheinbar Widersprüchliches, schließt ihre erst dadurch wahrnehmbaren »Lücken« mit Neuem – dass gleichzeitig und untrennbar davon eine geradezu obsessiv empirische Arbeit zur Verschiebung traditioneller Problemauffassungen und Verdichtung abweichender Fragestellungen führt, gehört mit zu diesem undogmatischen Vorgehen. Und auch Bourdieus »Ökonomie symbolischer Güter« nimmt eine derart eigentümliche, unkonventionelle Entwicklung. Wie sieht ihr Entstehungszusammenhang aus, welches sind ihre relevanten theoretischen Überlegungen, was die empirischen Voraussetzungen und Erträge?

Glaubt man der retrospektiven Skizzierung des werkbiographischen Kontextes, die Bourdieu selbst Mitte der neunziger Jahre in *L'économie des biens symboliques* vorgenommen hat, dann liegen die Wurzeln auch dieser »Erfindung« einmal mehr im kolonialen Algerien. Denn wie augenfällig immer die dichte Publikationsreihe zum »Thema« Anfang der siebziger Jahre mit den ganz offensichtlich komplementären Arbeiten zur Religionssoziologie und Kunsttheorie sein mag, deren Gelenkstück im Übrigen zweifellos *Le marché des biens symboliques* bildet: tatsächlich reichen Bourdieus »Probleme« bis in die fünfziger Jahre zurück – in jene Zeit und ihre Erfahrungen, die schließlich eine Art Matrix für das gesamte Werk abgeben sollten.¹

Eine Frage der Ehre:

Traditionelles Wirtschaften und soziale Transformationen im kolonialen Algerien – und im Béarn

Wenn Bourdieu im Rückblick auf seine außergewöhnliche Biographie feststellt, er habe in seinen autodidaktischen Lehrjahren als Feldforscher in Algerien vier Jahrzehnte zuvor ein Kapital an soziologischen Fragen fürs ganze Leben erworben, so trifft dies im Hinblick auf seine Kulturosoziologie in ganz besonderer Weise zu.² Im Algerien der Befreiungskriege, jenem »riesigen soziologischen Laboratorium« mit seinen massiven sozialen Gegensätzen und Spannungen, seinen kollektiven Erfahrungen brutaler Machtausübung, »konvertiert« der junge Bourdieu in wenigen Jahren vom Philosophen und »Normalien« zum Ethnologen und Soziologen.

1 Vgl. Tassadit Yacine, »L'Algérie, matrice d'une œuvre«, in Pierre Encrevé & Rose-Marie Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris: Flammarion, 2003, 333–345, über die zentrale Bedeutung der algerischen Erfahrung schon Schultheis, »Initiation und Initiative. Entstehungskontext und Entstehungsmotive der bourdieuschen Theorie der sozialen Welt«, in Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, Konstanz: UVK, 2000, 165–184, ausführlich auch Schultheis, *Bourdieu's Wege in die Soziologie*, Konstanz: UVK, 2007, eine Sammlung dieser frühen Untersuchungen mittlerweile in Bourdieu, *Esquisses algériennes*, Paris: Seuil, 2008.

2 Vgl. In Algerien: Lehrjahre in einem soziologischen Laboratorium. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Franz Schultheis, *Mittelweg* 36, 3, 2006, 72–76, auch Bourdieu, *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

Mit den Augen eines Ethnologen beobachtet Bourdieu eine untergehende traditionelle Gesellschaft, deren Kultur die Kolonialherren jede Legitimität absprechen – und versucht dem Dilemma der eigenen Verstrickung in diese Fremdherrschaft zu entkommen, indem er ruhelos ethnographische Bestandsaufnahme und Spurensicherung betreibt. Alle Mittel sind ihm dabei recht, sie reichen von der Erstellung komplexer Genealogien über die Sammlung von Zeugnissen der oralen Kultur, der Inventarisierung von Hausrat über die Analyse der kosmologischen Ordnung in der Architektur des kabyliischen Hauses bis hin zum Studium von Alltagsriten und Ehrenkodizes, von der akribischen photographischen Dokumentation unterschiedlichster gesellschaftlicher Lebensbereiche bis hin zur Auflistung von Gebrauchsgegenständen und Mobiliar oder der Erstellung von Haushaltsbudgets. Hier, »im Feld«, beginnt Bourdieus »Initiation«, die autodidaktische Aneignung von Methoden, Instrumente und Strategien ethnologischer Forschung, und der junge Wissenschaftler entwickelt dabei einen guten Teil jenes theoretischen Instrumentariums, das ihn später während seiner Arbeiten zur französischen Gegenwartsgesellschaft begleiten wird.

Und schon in seiner ersten Studie *Sociologie de l'Algérie*, einer Art Gesellschaftskunde an die Adresse der weitgehend ahnungslosen heimischen Leser, entsteht Bourdieus Interesse an Max Weber.³ Angesichts interkonfessioneller Differenzen im Hinblick auf die Anpassung an die neue kapitalistische Wirtschaftsweise bei verschiedenen Stämmen erinnert Bourdieu sich an die Ausführungen Merleau-Pontys über den in Frankreich noch kaum bekannten deutschen Soziologen und dessen Thesen zum Einfluss des Religiösen auf den »Geist« des Kapitalismus – Weber wird ihm seitdem ein steter Begleiter sein, nicht nur bei der Erforschung der symbolischen Dimensionen wirtschaftlichen Handelns, sondern auch bei der Analyse von Herrschaftsbeziehungen. Von Anfang an integriert Bourdieu aber auch die vermeintlich mit Weberschen Positionen unverträglichen kultursociologischen Perspektiven der Durkheim-Schule, vermittelt insbesondere über die Anthropologie von Mauss, nahtlos in seine immer dichter ausschraffierte theoretische Perspektive,⁴ fragt etwa nach den Parallelen zwischen archaischen

3 Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris: PUF, 1958.

4 Der Einfluss von Durkheim und Mauss auf den »frühen« Bourdieu ist, wenn auch bislang wenig beachtet, kaum zu unterschätzen. Unmissverständlicher

und modernen Klassifikationssystemen oder der Präsenz magisch-religiöser Glaubensvorstellungen im Alltagsleben fortgeschrittener kapitalistischer Gesellschaften – und ignoriert dabei die konventionelle Grenzziehung zwischen einer Ethnologie fremder Kulturen und der Soziologie der eigenen westlichen Zivilisation in einer Weise, die ungeahnte Erkenntnisgewinne nach sich zieht.

Weitere Schriften zur algerischen Kultur und Gesellschaft folgen in kurzen Abständen. In *Travail et travailleurs en Algérie*, einem gemeinsam mit Mitarbeitern des französischen Statistischen Amtes INSEE herausgegebenen Band, analysiert Bourdieu messerscharf die Metamorphosen einer Gesellschaft, in der bis zur Zeit der kolonialen Unterwerfung Begriffe wie »Lohnarbeit« oder »Arbeitslosigkeit« keinen Sinn ergaben und völlig andere, vom ethnozentrischen Blick der Kolonialherren ignorierte kollektive Repräsentationen von Arbeit vorherrschten.⁵ Bourdieu beschreibt hier auf beeindruckende Weise den Prozess einer von Außen oktroyierten, nur »halben« Modernisierung, die im totalen Widerspruch zu der für die traditionelle Form des Wirtschaftens geltenden »Brüderlichkeitsethik« steht, wie sie Bourdieu in Anlehnung an Weber nennt. Er beschreibt die Erosion dieser wesentlich anti-ökonomisch orientierten, also ökonomische Interessen und Strategien systematisch kaschierenden und euphemisierenden traditionellen Ökonomie als einen Prozess der »Entwurzelung«, die einhergeht mit einer von der Kolonialmacht zur Eindämmung der Guerilla eingeleiteten Vertreibung rund eines Viertels der algerischen Bevölkerung aus ihren ländlichen Gebieten und Häusern, mit der Zwangsinternierung in sogenannten Umgruppierungslagern, aber auch mit der durch

Hinweis darauf ist zweifellos schon die prominente Abhandlung ihrer Beiträge zur Soziologie in *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris: Mouton, 1968, aber auch die in Bourdieus Reihe »Le sens commun« bei Minuit herausgegebene Werkausgabe von Mauss und der Schriften Durkheims, vgl. Marcel Mauss, *Œuvres*, 3 Bde., Paris: Minuit, 1968/1969 und Emile Durkheim, *Textes*, 3 Bde., Paris, Minuit, 1975. Der unbekümmerte »Eklektizismus« Bourdieus verfügt jedenfalls über zwei besonders starke Verstrebungen, die mit den Achsen Marx-Weber und Durkheim-Mauss sicher nicht ganz falsch bezeichnet sind. Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden vgl. Loïc Wacquant, »Durkheim et Bourdieu: Le socle commun et ses fissures«, *Critique*, 51, 1995, 646–660.

- 5 Bourdieu et al., *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris: Mouton, 1963, schon hier mit einem riesigen statistischen Apparat, Zeugnis einer Arbeitsweise, die den bis zuletzt dezidiert empirischen Anspruch des Werks erneut unterstreicht.

die Verheissungen der städtischen Kultur vorangetriebenen Landflucht, der Entstehung eines städtischen Subproletariats – dessen Existenzbedingungen Bourdieu mit dem Begriff »Ökonomien des Elends« auf einen soziologischen Nenner bringt und bei diesen Analysen schon in mehrfacher Hinsicht Methodologie und Forschungsstrategien seiner späteren großen Studie *La misère du monde* vorwegnimmt. Und es ist sicher kein Zufall, wenn auch das zentrale theoretische Konzept der Bourdieuschen Soziologie, der »Habitus«, gerade hier entsteht, in diesem Kontext massiver Widersprüche zwischen einem radikal beschleunigten sozioökonomischen Wandel und der Beharrungskraft eingefeischter moralischer, mentaler und alltagspraktischer »habitudes« der betroffenen Subjekte, also gerade dort, wo ein »gebrochener« Habitus zum kollektiven Schicksal wird.

Eine letzte große Studie dieser Jahre greift unter dem Titel *Le déracinement* die soziologische Diagnose der sozialen und subjektiven Folgen dieser brutalen Entwurzelung gezielt auf, geht mit der Kombination einer Vielfalt an methodischen Zugängen und Forschungsstrategien der Frage nach der Befindlichkeit, dem »inneren Schicksal« von Menschen nach, die in einem solchen soziohistorischen Malstrom überleben müssen und deren offenkundige Orientierungslosigkeit eine geradezu idealtypische Exemplifizierung der Durkheimschen »Anomie« bietet. Noch mehr als zehn Jahre später wird Bourdieu dann auf Anregung Foucaults eine Zusammenschau dieser Studien als *Algérie 60* publizieren.⁶

- 6 Bourdieu & Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris: Minuit, 1964, und Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris: Minuit, 1977. Während diese frühen ethnologischen und soziologischen Studien Bourdieus, die im Kern schon alle zentralen Elemente seines Werks enthalten, jahrzehntelang kaum auf Interesse gestoßen waren, hatte das »kabyliche Haus«, jene schon 1960 skizzierte kultursoziologische Studie, von der sich der Autor später explizit distanzieren sollte, schon früh Aufmerksamkeit auf sich gezogen, vgl. erstmals im Druck als »La maison kabyle ou le monde renversé«, in Jean Pouillon & Pal Maranda (dir.), *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Paris: Mouton, 1970, 739–758. Dieses starke Interesse dürfte sich aus der gleichen Quelle speisen wie Bourdieus spätere Distanzierung: Es handelt sich zweifellos um ein Meisterstück, einen »Klassiker« strukturalistischer Anthropologie, die ihrem Begründer Lévi-Strauss so viel Ehre machte, dass Bourdieu sie ihm als Hommage widmete. Auf dessen Spuren analysiert Bourdieu mit grosser Sachkenntnis und Liebe zum Detail die in der Architektur des

Wenn wir hier die »Matrix« eines Werks vor uns haben, die, ausgehend von den erkennbaren Bruchlinien einer »traditionalen« Gesellschaft und ihrer »symbolischen Ökonomie«, einer Ökonomie der »Ehre«, einen völlig neuen Blick auf die Strukturen menschlicher Praxis wirft, dann ist das sicher kein Zufall. Denn wie kommt es zu diesem für Bourdieus gesamtes kultursoziologisches Werk so sehr prägenden Oszillieren zwischen einer Ethnologie traditioneller und einer Soziologie moderner Gesellschaften? Wie kommt es zum Einsatz dieses doppelten Vexierspiegels, bei dem die Strukturen und Handlungslogiken vormoderner Gesellschaft in den Begrifflichkeiten kapitalistischer Ökonomie analysiert werden und die dabei gewonnenen Konzepte für ein Verständnis einer ihre eigenen ökonomischen Grundlagen »verleugnenden« Ökonomie, in die moderne kapitalistische Welt zurücktransportiert, dazu dienen, die verkanteten symbolischen Dimensionen und Einsätze des kapitalistischen Wirtschaftens sichtbar zu machen? So schwer ist die Antwort nicht. Bourdieu stammt selbst aus einem bäuerlichen Milieu, aus der Provinz, es sind ihm die »Spielregeln« der traditionellen algerischen Gesellschaft in gewisser Weise vertraut, wenn anfangs auch nur durch »begriffsloses« Wiedererkennen. Und gerade dieser distanzierte Blick des Ethnologen auf das Eigene im Fremden scheint die Mittel für eine Erkenntnis der eigenen angestammten Sozialwelt bereitzustellen, die dann nach Bourdieus Rückkehr im Versuch einer Ethnographie der heimatlichen Lebenswelt des Béarn, spiegelbildlich verkehrt zur Erfahrung in Algerien, umzusetzen versucht werden – eine bessere Voraussetzung für die Kontextualisierung der »befremdlichen« Erfahrung in Algerien ist kaum denkbar.

Denn die traditionelle Kultur dieser beiden bäuerlichen Gesellschaften öffnen Bourdieu den Blick auf elementare Formen gesell-

kabyliischen Hauses versteinerte kosmologische Ordnung, allerdings mit wachsender Skepsis gegenüber der ahistorischen und für eine Logik der sozialen Praxis so wenig offenen Suche nach universellen Strukturen des Gesellschaftlichen – Bourdieu, der bereits bei seiner Untersuchung der Verwandtschaftsbeziehungen in der Kabylei die Diskrepanzen zwischen theoretisch hergeleiteten und tatsächlich praktizierten »Regeln«, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft immer wieder auf den Punkt bringt, verbucht diese frühe, für seinen akademischen Erfolg allerdings nicht unwichtige Untersuchungen mehr und mehr als eine Art »Jugendsünde«, auch wenn nicht zu übersehen ist, wie stark der Einfluss dieser Forschungen etwa auf seine späte Studie *La domination masculine* bleiben sollte.

schaftlichen Verkehrs, den Gabentausch und die universellen Prinzipien der Reziprozität, das ständig zu behauptende symbolische Kapital der Ehre, die Regeln der Verwandtschaft und die genealogische Ordnung der Vergemeinschaftung bis hin zur Allgegenwart geschlechtsspezifischer Schließungen und Ausschlüssen. Dabei kommt es zu einer zunächst paradox erscheinenden, geradezu anachronistisch anmutenden Übertragung theoretischer Konzepte: Auf der einen Seite nutzt Bourdieu die der Moderne und ihren marktwirtschaftlichen Verkehrsformen entliehenen Begriffe wie »Kapital« und »Interesse«, um Praktiken und Strategien traditioneller, vorkapitalistischer Ökonomien zu beschreiben, gleichzeitig befreit er diese mit kapitalistischen Motiven wie Profit, Mehrwert, Zins völlig unvereinbare »Ökonomie der Brüderlichkeit« von ihren Verengungen im Hinblick auf ein ökonomistisches (Miß-)Verständnis von Ökonomie. In Anlehnung an die anthropologischen Studien von Marcel Mauss entwickelt Bourdieu eine Theorie des Tauschs, die dessen wirtschaftliche Momente nicht von sozialen, symbolischen, ethischen und religiösen Motiven isoliert, und eröffnet dadurch schließlich den Weg zu einer allgemeinen »Ökonomie der Praxis«, ein sich durch das Lebenswerk ziehendes Leitmotiv. Bourdieus Lektüre von Mauss mündet ein in eine radikale Kritik an einem marktwirtschaftlich verkürzten und zugleich durch ahistorische Kurzschlüsse universalisierten Paradigma des zeitlosen, unpersönlichen und mechanischen Tauschaktes. Gerade die bei ihm abhanden kommende Dimension der Zeit, die Spanne zwischen Geben und Nehmen und die mit ihr einhergehenden moralischen und sozialen Bindungen und Verpflichtungen, rückt Bourdieu ins Zentrum seiner Sozialanthropologie. Diese Entdeckung der bei traditionellen Formen des Wirtschaftens noch so deutlich hervortretenden Akte der Verleugnung des Wirtschaftens, von Mauss als eine Inszenierung kollektiver Verleugnung, der kollektiven »Hypokrisis« analysiert, wird für Bourdieu zum Auslöser eines Paradigmenwechsels.

Denn gerade auch seine Untersuchungen über das bäuerliche Heiratsverhalten im heimatlichen Béarn lassen nicht nur den »klassischen« Handlungsbegriff des »methodischen Individualismus« und den neomarxistischen Determinismus vollends in sich zusammenfallen, sondern auch das strukturalistische Paradigma von der Macht der »Regel« zunehmend fragwürdig erscheinen: Bourdieu,

der schon in Algerien eine lebhafte Intuition für die praktischen Konjunktionen und Disjunktionen kollektiven Handelns, den »eigensinnigen« Umgang mit Zeit, Arbeit, Geld, Ehre entwickelt, spürt nun auch hier einen »praktischen Sinn« auf, begreift das Heiratsverhalten der Bauern im Béarn in einem »praktischen« Ensemble von Möglichkeitsbedingungen aufgehoben, versetzt mit mehr oder weniger »zwangsläufigen« Strategien, in ihren materiellen Entstehungsbedingungen und Bestandsvoraussetzungen, die »symbolisch« vermittelten Verhältnissen von ökonomischer und sozialer Produktion und Reproduktion eingeschrieben sind. Der Béarn, an der äußersten Peripherie Frankreichs gelegen, ist eine Welt im Übergang wie die algerische Gesellschaft, die Abwanderung der jungen Leute in die Städte bedroht das traditionelle Gefüge der bäuerlichen Reproduktion, und das Heiratsverhalten zeigt hier eine derart persistente Logik, dass ihr »Sinn« nur vor dem Hintergrund einer praktischen Geschichte des materiellen und symbolischen »Tauschs« bei der Weitergabe des Erbes, einer Neujustierung der massiven Besitzzentrierung der bäuerlichen Gemeinschaften verständlich wird – der »Sinn« der strukturalistischen »Regel«, ihre »Richtung«, bildet sich erst in ihrer praktischen Verwirklichung.⁷

- 7 Insofern ist auch diese eigenwillige »Verflüssigung« des strukturalistischen Paradigmas nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Erfahrungen Bourdieus in den traditionellen bäuerlichen Gesellschaften zu verstehen. Aber es ist ganz zweifellos eine umgemein produktive Auseinandersetzung mit den Auffassungen des Strukturalismus, die in den sechziger Jahren stattfindet: Bourdieu weigert sich zwar, den Marxschen Objektivismus durch einen anderen zu ersetzen, der das menschliche Handeln als besinnungslose Regelerfüllung begreift. Doch Sympathien für den »antisubjektivistischen« Zug dieser Strömung sind unübersehbar, vgl. Bourdieu & Passeron, »Sociology and Philosophy in France since 1945. Death and Resurrection of a Philosophy without Subject«, *Social Research* 34, 1967, Heft 1, 162-212, auch wenn der eigene Standpunkt Bourdieus bei der Verarbeitung des neuen Paradigmas immer deutlicher wird, vgl. »Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge«, *Social Research* 35, 1968, Heft 4, 681-706, und Bourdieus genuine, positive Begrifflichkeit immer mehr Gestalt annimmt – in seinem Nachwort zur Übersetzung von Panofskys *Gothic Architecture and Scolasticism* ist mit dem strukturalistisch eingebundenen Begriff des »Habitus« die Loslösung vom strengen Dogma praktisch vollendet, vgl. »Postface«, in Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique. Précédé de l'Abbé Suger de Saint-Denis*, Paris: Minuit, 1967. Gerade an den Untersuchungen im Béarn lässt sich diese Entwicklung sehr schön nachverfolgen, mit *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris: Seuil, 2002, zeichnet Bourdieu die Etappen des theoretischen Übergangs

Die Welt des »Symbolischen«, ihre Ordnung und Spielregeln, die sie kennzeichnenden Formen von Herrschaft und Gewalt und ihre Prägekraft für das Alltagsdenken und Alltagshandeln, all das rückt hier ins Zentrum der Erkenntnis- und Forschungsinteressen, die Bourdieu aus seinen ethnologischen Untersuchungen einer »traditionellen« in die soziologische Analyse moderner kapitalistischer Gesellschaften transportiert. Die durch den Umweg über die Analyse fremder Formen wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Praxis mehrfach reflexiv gebrochenen Konzepte wie Interesse, Kapital, Strategie oder Profit kommen dann nach der Rückkehr nach Paris direkt in den frühen kultursoziologischen Studien zum gesellschaftlichen Gebrauch von Photographie, Mode, Museum oder in den bildungssoziologischen Forschungen zur Geltung. Sie ermöglichen Bourdieu nicht zuletzt, jenseits einer grob materialistischen Sicht der modernen Klassengesellschaft, die den Bereich des Kulturellen auf ein Epiphänomen des Ökonomischen reduziert, die »verleugneten« Dimensionen sozialer Ungleichheit und Herrschaft mit auf die Agenda der kritischen Gesellschaftsanalyse zu setzen und mit einer Vielzahl empirischer Forschungen in den unterschiedlichsten Praxisfeldern immer wieder aufzudecken – die »Matrix« für diese Fragen gibt aber jenes »mediterrane Paradigma« ab, das sich in den traditionellen bäuerlichen Gesellschaften der mittelländischen Kultur abzeichnet.⁸

»von den Regeln zu den Strategien« eindrücklich nach. Produktiv bleibt die Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus aber dennoch: Selbst wenn sich Bourdieus »Ökonomie symbolischer Güter« aus anderen Quellen, eben einer Ethnologie traditioneller Gesellschaften im Umbruch speist, so ist doch seine spätere Konzeption eines diese Ökonomie strukturierenden »Feldes« ohne den strukturalistischen »Zwischenschritt« kaum denkbar.

- 8 Vgl. insbesondere Lahouri Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris: La Découverte, 2002, der hier allerdings nur von einem »kabyliischen Paradigma« spricht. Dass es sich hier eher um ein »mediterranes« Paradigma handelt, ist an anderer Stelle betont worden, vgl. Schultheis, *Bourdieu's Wege in die Soziologie*, 118-123. Materialer Hinweis darauf ist unter anderem ein namentlich nicht gekennzeichnetes, aber von Bourdieu zusammen mit Jean Cuisinier verfasster programmatischer Arbeitsbericht des Centre de Sociologie Européenne, »Programme méditerranéen«, *Revue française de sociologie*, 6, 1965, Nr. 2, 234-238 – oder auch die Tatsache, dass *Travail et travailleurs en Algérie* bei Mouton als erstes Forschungsdokument in der eigens eröffneten Reihe »Recherches méditerranéens« veröffentlicht wird.

**Im Zeichen des Glaubens:
»Ökonomie der Heilsgüter«, religiöses »Feld« und die
Elemente einer »Theorie der symbolischen Gewalt«**

Schon in Algerien und dann im Béarn sehen wir also bei Bourdieu mehr als nur die bloße Ahnung aufkeimen, dass die »scholastische«, in diesem Fall die »ökonomistische« Vernunft der konkreten menschlichen Praxis nur einäugig und humpelnd folgen kann, die spätere Auseinandersetzung mit dem strukturalistischen Paradigma schärft den Blick für das System der »Relationen«, in dessen Rahmen menschliches Wahrnehmen, Denken und Handeln gezwungen ist, sich zu entfalten. Allerdings senkt Bourdieu während dieser »strukturalistischen Phase« mit dem Konzept des »Habitus« schon den ersten Grundpfeiler seiner Theorie der sozialen Welt ein, jenseits von Objektivismus und Subjektivismus, mit einer Vorstellung der »Objektivität des Subjektiven«, die – zumindest in dieser Form – bis dahin ohne Vergleich dasteht. Was aber, trotz aller empirisch zweifellos bahnbrechenden Studien und aller theoretischen »Intuitionen«, bis zum Ende der sechziger Jahre als echtes Konzept »fehlt«, ist eine Art gültige strukturelle Matrix des Durkheimschen Verhältnisses »sozialer und mentaler Strukturen«, die eine solche »Objektivität des Subjektiven« nicht nur im Blick »von oben« verdeutlicht, sondern auch systematisch jener Ökonomie einen Platz einräumt, die vom Ökonomismus nicht erfasst werden kann – das »Feld« als ein Gesamtzusammenhang notwendig aufeinander bezogener Praktiken.

Genau diese »Lücke« wird nun innerhalb eines Jahres mit einer ganzen Reihe von Arbeiten geschlossen, deren Ausgangspunkt ganz offensichtlich eine intensive Auseinandersetzung mit Max Webers Religionssoziologie bildet.⁹ Wenn Bourdieu schon aus Webers *Pro-*

9 Im Jahr 1971 erscheinen »Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber«, *Archives européennes de sociologie* 12, 1971, 1, 3-21, »Genèse et structure du champ religieux«, *Revue française de sociologie* 12, 1971, 3, 295-334, dann »Champ de pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe«, *Sciences* 1, 1971, 1, 7-26, »Le marché des biens symboliques«, *L'année sociologique* 22, 1971, 49-126, und »Disposition esthétique et compétence artistique«, *Les temps modernes* 27, 295, 1971, 1345-1378, schließlich 1972 ein Vortrag aus demselben Jahr, »Eléments pour une théorie de la production, de la circulation et de la consommation des biens symboliques«, *Revue de l'institut de sociologie* 45, 1972, 4, 751-760.

testantischer Ethik, dem historischen und gleichzeitig »spiritualistischen« Blick auf die Entwicklung des modernen Kapitalismus wie auch einer Art »Charakterbild« des heutigen Wirtschaftsmenschen, gewisse Anregungen für das Verständnis der »traditionellen« Wirtschaftsgesinnung in Algerien bekommen hatte, dann begegnet er jetzt Webers »Religionssystematik« in *Wirtschaft und Gesellschaft*, die ein großes, gleichzeitig psychologisches und soziologisches Panorama mehr oder weniger unmittelbar aufeinander bezogener religiöser Praktiken im Kampf um das »Monopol der legitimen Spendung von Heilsgütern« entfaltet, und schließlich dessen fulminanten historischen Konkretisierung in *Das Antike Judentum*, und dieses Mal gleicht das Ergebnis dieser Lektüre geradezu einer »Erleuchtung« – *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber und Genèse et structure du champ religieux* gießen Bourdieus Intuitionen zum ersten Mal in ein »strukturelles« Konzept des »Feldes«, das beispielhaft am Phänomen der Religion die anfängliche Frage nach dem »Symbolischen« in der Ökonomie zu einer »Ökonomie des Symbolischen« verdichtet.¹⁰

Denn diese beiden vordergründig »religionssoziologischen« Skizzen markieren ohne Frage ganz entscheidende Errungenschaften der Bourdieuschen Theoriebildung. Nicht nur den »relationalen« Aufriss einer »Ökonomie der Praxis«, in der die strukturellen Beziehungen von Akteuren in einem Raum differenter Positionen den jeweils spezifischen, objektiven »Sinn« differenter »subjektiver« Praktiken und dabei gleichzeitig spezifische Dominanzverhältnisse transparent machen – ein konkretes Koordinatensystem des Verhältnisses von »sozialen und mentalen Strukturen«, das über seine besonderen »Brechungseffekte« auch das Verhältnis einer je spezifischen Praxis zum sozialen Raum als Ganzem in Anschauung bringt. Sondern auch die Beschreibung einer darin wirksamen »Ökonomie symbolischer Güter«, die mit ihrer systematischen Umdefinition »weltlicher« Einflüsse im Binnenraum des Feldes den Machtkonstellationen innerhalb der Gesellschaft genau jenes symbolische »Superadditum« hinzufügt, in dem sich die soziale Welt ständig

10 Zu entscheidenden Anstößen vgl. »Mit Weber gegen Weber. Pierre Bourdieu im Gespräch«, in Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK, 2000, 111-129, über die Entstehung des Feldkonzeptes insbesondere Bourdieu, »The Genesis of the Concepts of Habitus and Field«, *Sociocriticism* II, 2, 1985, 11-24.

selbst verkört – die radikalen Konsequenzen gerade dieses Gedankens gehören unbedingt zum genetischen Zusammenhang der Bourdieuschen Feldtheorie, reichen allerdings weit darüber hinaus.

Wenn also Bourdieu ausgehend von Webers »Religionssystematik« – von dessen Typologie religiöser »Berufe« in ihrem Kampf um die Verfügungsgewalt über die legitimen Mittel der Spendung von »Heilsgütern« mit ihren immer wieder herausgestellten, ganz diesseitigen »Interessen«, auch der sozialen Entsprechung zwischen spezifischen »Unternehmen der Heilsspendung« und dem Heilsbedürfnis unterschiedlicher sozialer Gruppen – seine paradigmatische »Ökonomie symbolischer Güter« entwickelt, dann geschieht das zunächst im Rahmen einer neuartigen Theorie des »Feldes«, die in erster Linie die »innere« Logik eines »praktischen« Zusammenhangs fassen will: Einsatz im Kampf um die Veränderung oder Bewahrung der bestehenden religiösen Ordnung sind nicht maßgeblich die mit bestimmten »Posten« im religiösen Feld einhergehenden materiellen Gratifikationen, sondern die innerhalb des Feldes ausgeschütteten »symbolischen« Renditen – selbst wenn der symbolische Mehrwert in diesen Glaubenskämpfen langfristig oft auch materiell abgeschöpft werden kann, zeigt sich der »Sinn« dieser Auseinandersetzungen doch erst vollständig, sobald ihr Eigenrecht und ihre Eigenmacht wahrgenommen, die »Semantik« eines unauflösbaren Zusammenhangs verstanden wird, der als solcher die möglichen Verwirklichungen in ihm strukturell angelegter Praktiken hervorbringt. Allerdings: Das Bourdieusche »Feld« als »relativ autonomes« Universum von Wahrnehmungsweisen, Denkmustern und Handlungsauffufen, mit seinen unterschiedlichen »Positionen«, deren mehrdimensionale Hierarchisierung im Verhältnis zur sozialen »Welt«, zum sozialen Raum als Ganzem, den spezifischen Auseinandersetzungen in seinem Binnenraum einen besonderen Akzent verleiht, die in ihrer »relationalen« Verfassung aber das Einverständnis über die symbolischen Einsätze dieser Auseinandersetzung, eine dem Feld eigene *illusio* teilen – dieses heuristische Konzept verdeutlicht mehr als nur eine strukturelle Logik der Praxisformen. Die systematische Verknüpfung der materiellen Ökonomie hinter der symbolischen, ihre tendenzielle Prämiierung ökonomisch »irrationaler« Praktiken im Kampf zwischen den »weltlich« herrschenden und den beherrschten Fraktionen des Feldes, zeigt Bourdieu »Ökonomie symbolischer Güter«, wie schon in seinen

algerischen Studien, geradezu als »Normalfall« der Antriebsmechanismen menschlichen Handelns.

Gerade diese radikale Konsequenz der Bourdieuschen Feldtheorie, entwickelt am Phänomen religiöser »Kämpfe« und ihrer »Ökonomie der Heilsgüter«, die nicht nur den »Glauben« zum Einsatz hat, sondern ganz im Zeichen des Glaubens an diesen Einsatz steht, gibt nun für die Entwicklung des Werks einen der entscheidenden Durchgänge frei: Hier wird Durkheims Annahme der Gleichursprünglichkeit von sozialen und mentalen Strukturen und gleichzeitig einer Verklärung des Sozialen im Symbolischen derart an Webers »Sozialökonomik« des Religiösen mit seinem nun struktural umgedeuteten Ensemble religiöser Positionen und Praktiken gekoppelt, dass diese »Entsprechung« innerhalb eines praktischen Zusammenhangs, von »Berufen« und »Berufungen«, von »Kämpfen«, einem »Wettbewerb« der »Anbieter« und einer »Nachfrage« bestimmter, mit der gesellschaftlichen Stellung unterschiedlicher Gruppen verbundener »Heilsbedürfnisse«, zum ersten Mal konkrete Formen annehmen kann. Und wenn Bourdieu dabei Webers ökonomistische Begrifflichkeit auf die Spitze treibt, vom religiösen Feld als einem umkämpften Markt der »Produzenten« spricht, deren jeweiliges »Angebot« dann auf ein sozial strukturiertes Feld der »Konsumenten« trifft, dann hat diese systematische Überbietung des Weberschen »Ökonomismus« vor allem eines im Blick: Die Bourdieusche »Ökonomie symbolischer Güter«, wie sie schon am Ende der »Interpretation« Webers skizziert und dann in *Genèse et structure du champ religieux* durchgestaltet wird, vollzieht mit diesem begrifflichen Instrumentarium einen Bruch, der den bei Weber aufgezeigten Zusammenhang theoretisch weit aus jener robusten Unmittelbarkeit rückt, wie sie dort noch zu finden war, setzt damit zu einem epistemischen Sprung an, der den »praktischen Sinn« des Handelns als Subjektivation der im Feld zum Ausdruck kommenden »objektiven«, durch sie objektiv werdenden Beziehungen fasst. Im Begriff des »Feldes« wird nicht nur der systematische Versuch einer Objektivierung des Universums der Praxisformen gefasst, sondern über eine konkrete Vergegenwärtigung der symbolischen Seite des Sozialen hinaus auch die paradigmatische Verdeutlichung einer echten »Ökonomie des Symbolischen« geleistet und damit eben jener »Mehrwert« des Glaubens beschrieben, den Durkheims »soziale Transzendenz« bezeichnet – eine Gleichursprünglichkeit

»sozialer und mentaler Strukturen«, die gesellschaftlichen Machtverhältnissen den Zug unhinterfragbarer Legitimität, die ihnen Autorität verleiht, die soziale Strukturen im »Symbolischen« verkennend überhöht und damit soziale Ordnung überhaupt erst in Kraft setzen und am Leben erhalten kann.

Dass Bourdieus »Ökonomie symbolischer Güter« genau diesen Horizont ausmisst, dass sie an dieser Stelle den programmatischen Weg durch das gesamte Werk absteckt, ist mehr als eine bloße Vermutung. Sie bildet den vorläufigen Abschluss einer Entwicklung, die Bourdieu und seine Mitarbeiter schon in den sechziger Jahren mit bezwingender Intuition vorbereitet hatten: Die empirischen Arbeiten dieser Zeit durchleuchten allesamt die materiale, soziale Verfassung des Immateriellen, der symbolischen Formen, der »Kultur« – von einer Bildungssoziologie in *Les héritiers*, die im französischen Hochschulwesen tiefgreifende Mechanismen der kulturellen Reproduktion sozialer Hegemonie kenntlich macht, über die Studien zur sozialen Hierarchie des Konsums symbolischer Güter in *Un art moyen*, der »minderwertigen« Kunst der Fotografie, bis zu *L'amour de l'art*, einer Bloßlegung sämtlicher Fetischismen der Kunstwahrnehmung, entstehen die Umrisse einer Theorie der symbolischen Gewalt, einer »Verdoppelung« der sozialen Ordnung in der kulturellen, in der Durkheims Frage aufscheint, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist, eine Frage, deren Dimensionen zu Ende dieses forschungsgesättigten Jahrzehnts, als eine Art wissenschaftstheoretische Selbstvergewisserung, in *Le métier de sociologue* vermessen werden.¹¹ Und mit *La reproduction*, deren erster Abschnitt als »Fondements d'une théorie de la violence symbolique« sicher programmatisch zu lesen ist, kommt schließlich die »ideologiekritische« Aufdeckung des Zusammenhangs von »Bildung«, »Kultur« und »Klasse« praktisch im selben Jahr zum Abschluss, in dem Bourdieu die »Religionssoziologie« als Sprungbrett einer theoretisch-systematischen Erweiterung dieser empirisch gesättigten Intuitionen benutzt. Denn die Überlegungen der beiden Anfang 1971 erschienenen Studien zum »religiösen Feld« gehen kurz darauf in jenen später veröffentlichten Vortrag ein, der das gesamte

Bourdieuische Paradigma enthält: Seine *Éléments pour une théorie de la production, de la circulation et de la consommation des biens symboliques* gehen aus von einer epistemologischen Fragestellung, dem Versuch einer Verschränkung sich bis dahin fremder Traditionen einer »sociologie de la connaissance« und einer »sociologie du pouvoir«, und werden eben dort einander unverzichtbar, wo Bourdieu ihren gemeinsamen Nenner mit seiner eigenen »Erfindung« freilegt – einer »Theorie der symbolischen Gewalt«.¹²

Bourdieu skizziert in diesem kurzen, aber programmatischen Vortrag die mögliche Versöhnung einer »Theorie der symbolischen Instrumente als Kommunikationsinstrumente« mit einer »Theorie der symbolischen Systeme als Machtinstrumente«, die soziale Gegensätze durch die Vorgabe von Wahrnehmungskategorien legitimieren, als Produkt der sozialen Ordnung dazu beitragen, sie als »selbstverständlich« zu reproduzieren. Diese am Beispiel der Religion, einer »Ideologie par excellence«, durchgespielte Argumentation macht die ganze Tragweite der bourdieuschen »Ökonomie symbolischer Güter« deutlich: Die »Ordnungsstiftung« im Bereich des Immateriellen, des Wahrnehmens und Denkens, trägt zur Aufrechterhaltung der Ordnung im Bereich des »Materiellen«, des sozialen Gefüges, der gesellschaftlichen Hierarchien, bei, sämtliche Kulturercheinungen verhängen als »Symbolsysteme« spezifisch geordnete Wahrnehmungskategorien, ihre »Ideologien« sind nicht nur »Begleitdiskurse«, sondern »Denksysteme«, die als Hervorbringung einer sozialen Ordnung die in sie hineingewachsenen, in sie »verwachsenen« Menschen deren Selbstverständlichkeit, »Natürlichkeit«, fraglose Gegebenheit, schlichte Evidenz zu erleben zwingt – Bourdieus »Umweg« über die Religion zeigt uns nicht nur auf unerhörte Weise eine ihre sozialen Möglichkeitsbedingungen wie ein Prisma umbrechende »Strukturiertheit« der symbolischen »Produzenten«, der kulturellen »Produktion« und ihrer »Produkte«, sondern er legt auch ihre »Verdrängungen« des Sozialen als einen der wirksamsten Mechanismen seiner Einsegnung als »natürliche« Ordnung frei. Wenn also an dieser Stelle die »Erleuchtung« Bourdieu durch seine Auseinandersetzung mit Webers Religionssozio-

11 Vgl. *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris: Minuit, 1964, *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie*, Paris: Minuit, 1965, *L'amour de l'art. Les musées d'art et leur public*, Paris: Minuit, 1966, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit, 1970.

12 In einer Notiz zur Druckfassung des Anfang Mai 1971 am Soziologischen Institut der Freien Universität Brüssel gehaltenen Vortrags wird auf die beiden Aufsätze Bourdieus zur Religionssoziologie hingewiesen – unzweifelhaftes Indiz für einen »inhaltlichen« Zusammenhang.

logie in seinem Konzept des Feldes als Matrix für eine »Ökonomie der Praxisformen« deutlichere Umrisse gewinnt, dann ist ihre ganz wesentliche Errungenschaft doch auch das Verständnis einer ganz anderen Ökonomie, nämlich einer Ökonomie des Mehrwerts, den die »symbolischen Systeme« erbringen, den die »Kultur«, den der »Glaube« ausschüttet, wenn er die »nackte« Ökonomie und die nackte Wahrheit der sozialen Ordnung verdrängen hilft.

Der Glaube und sein Mehrwert: Kunst und künstlerisches Feld als Paradigma einer »Ökonomie symbolischer Güter«

Als Bourdieu am Beispiel des »religiösen Feldes« den ersten Entwurf einer strukturierten »Ökonomie der Praxisformen« entwickelt, sind seine »thematischen« Interessen schon ersichtlich. Selbst wenn später eine regelrechte Explosion der Bourdieuschen Forschung in sämtliche gesellschaftliche »Sphären« erfolgt, die mit den gerade in dieser Zeit entwickelten theoretischen und methodischen Werkzeugen kanalisiert wird: Die ganz offensichtliche, wenn auch hoch reflektierte »Liebe zur Kunst« bleibt für den Fortgang des Werks so bestimmend, dass sich zwischen den noch im Zusammenhang mit der »Bildungssoziologie« stehenden Arbeiten zu den sozialen Gebrauchsweisen der Photographie und der Praxis des Museumsbesuchs Mitte der sechziger und seiner kunstsoziologischen Synthese *Les règles de l'art* Anfang der neunziger Jahre ein großer Bogen spannen lässt. Und selbst wenn der massiv klassentheoretische Einschlag seiner gesamten Kultursoziologie ein entscheidender Zug in Bourdieus Werk bleibt, so entscheidend, dass »Kultur« von »Klasse« nicht zu trennen ist, bleibt doch der für das Werk gleichsam »architektonische« Stellenwert der »Kunstsoziologie« im engeren Sinne unübersehbar – erst am paradigmatischen Beispiel Kunst wird Bourdieus Feldkonzept völlig ausgearbeitet, erst hier seine »Ökonomie symbolischer Güter« nicht nur theoretisch, sondern auch empirisch greifbar. Die im gleichen Jahr wie Bourdieus Arbeiten zur Religionssoziologie veröffentlichten Studien – *Champ de pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*, die relationale Ausweitung des Feldkonzeptes im Hinblick auf ein »Feld der Macht«, *Disposition esthétique et compétence artistique* mit einer schon stärker auf den

»genetischen« Aspekt des künstlerischen Feldes zugeschnittenen Argumentation und schließlich *Le marché des biens symboliques*, der zum ersten Mal nicht nur visuell eine »vollständige« Feldstruktur präsentiert, sondern auch Elemente für die minutiöse empirische Aufbereitung des künstlerischen Feldes liefert – sind wesentliche Bausteine für die gesamte Fragestellung der Bourdieuschen Soziologie.

Gerade mit diesem, dem »Markt symbolischer Güter«, einer großen Vorskizze für die später in *Les règles de l'art* ausgeweiteten und verdichteten Analysen zum Feld der Kulturproduktion, zeigt Bourdieu die wesentlichen Komponenten einer sich im Verhältnis zu unterschiedlichen Kategorien oder »Klassen« des »Publikums« definierenden Struktur der symbolischen »Wertschöpfung« auf, die der spezifischen »Werkschöpfung« aufs Engste verbunden ist: Es wird klar, dass die – historisch autonom gewordene – künstlerische Produktion nach Gesetzen einer »Ökonomie« funktioniert, die eben die Gesetze der »nackten« Ökonomie verneinen, die symbolische Kredite gewähren und symbolische Renditen ausschütten für eine Praxis der Distanzierung gegenüber der »Welt«, dem schnellen materiellen Gewinn, dem »konventionellen« Geschmack, dem »Publikum« als einem Gradmesser für den Wert der künstlerischen »Schöpfung« – wenn die »Qualität« der Konsumenten, die Höhe des am Indikator ihrer reinen Zahl ablesbaren sozialen Status der »Kunstliebhaber« auf der einen Seite, auf der anderen ihre tatsächliche »Entfernung« zum kulturellen Universum, ihre Verstricktheit in eine »weltliche«, materielle Existenz, den unanfechtbaren Hinweis auf die Qualität der »konsumierten« Werke geben, dann ist diese historisch einzigartige »Anti-Ökonomie« doch gleichzeitig von einer Distanzierungsfähigkeit, einer »ästhetischen Disposition« abhängig, deren sozial unterschiedliche »Verteilung« jenem historisch institutionalisierten Glauben an den »unbezahlbaren« Wert des »Werkes« die Funktion einer Bestätigung der herrschenden Ordnung verleiht.

Bourdieu entfaltet hier, an einer spezifischen »Ökonomie der Kunst«, die gleichzeitig für das Verhältnis der sozialen Welt zur »Kultur« steht, eine bis dahin nicht gekannte Theorie der sozialen Welt, die in der Tat auf eine »radikale Kontextualisierung« hinausläuft: Ganz unabhängig von der jeweiligen »Sphäre« des Handelns sind die »Werke« nicht nur in ihren Entstehungsbedingungen von

einem relationalen, in seinen »Besetzungen« ständig aufeinander verwiesenen, gleichzeitig historisch gewachsenen »Raum der Möglichkeiten« abhängig, sondern auch ihre Produzenten und ihre »Strategien« wesentlich bestimmt von ihrer objektiven Position im Feld und ihrer »Flugbahn« durch ein Feld, dessen Struktur durch die in ihm eingenommenen Positionen, der dort wirkmächtigen Legitimationsinstanzen und ihrer Beziehung zu den herrschenden Fraktionen des sozialen Raums festgelegt wird – die extreme Komplexität des Bourdieuschen Modells der künstlerischen, der Kulturproduktion überhaupt verbietet jeden »materialistischen« oder »spiritualistischen« Reduktionismus.¹³ Und dass diese radikale Kontextualisierung für sich genommen schon »entschleiern« wirkt, hat mit genau jenem Effekt zu tun, den Bourdieu Feldtheorie und seine davon untrennbare »Ökonomie symbolischer Güter« als konstitutiven Mechanismus, als Essenz der Antwort eben auf Durkheims Frage, wie soziale Ordnung überhaupt möglich sei, immer wieder aufs Neue betonen: Es ist der von der Präsenz im »Feld«, von der Beteiligung am »Spiel« selbst erweckte und gepflegte Glaube an das Spiel, es ist die »illusio«, das scheinbar selbstlose »Interesse« im Sinne einer regelrechten »Besetzung«, es sind »Glaube«, »Berufung« und »Hingabe«, diese der Religion so charakteristischen »Motivationen«, die mit dieser Kontextualisierung schonungslos seziert, für das gläubige Empfinden derart »skandalös« erfasst werden – erst der »Glaube« verleiht dem Markt symbolischer Güter seine Existenzberechtigung und seinen Produkten ihren Wert.

Wenn Bourdieu schon hier bis an die implizite Schmerzgrenze des kulturell Schicklichen geht, dann sind seine weiteren Ausarbeitungen des »Themas«, einer »Ökonomie symbolischer Güter« am Beispiel der Kunst, für den »guten Geschmack« sicher nicht weniger irritierend: Schon seine minutiöse Darstellung des »genetischen« Zusammenhangs der Autonomisierung einer solchen Logik der »Anti-Ökonomie« am Beispiel der französischen Literatur seit Mitte des 19. Jahrhunderts, in deren Mittelpunkt das »Projekt« Flauberts steht, macht direkt am »Material« klar, wie historisch vor-

13. Vgl. im Überblick Randal Johnson, »Pierre Bourdieu on Art, Literature and Culture«, in Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, New York: Columbia University Press, 1993, 1-25, instruktiv auch Louis Pinto, »The Theory of Fields and the Sociology of Literature: Reflections on the Work of Pierre Bourdieu«, *International Journal of Contemporary Sociology* 32, 2, 1996, 171-186.

aussetzungsreich dieser Prozess ist, dessen »Naturalisierung« in ihm notwendig mit eingeschrieben ist – die Rekonstruktion der historischen »Erfindung des Künstlerlebens« ist einer der wesentlichen Bausteine einer reflexiven Ökonomie symbolischer Güter.¹⁴ Völlig durchgestaltet, systematisch analysiert wird diese Ökonomie aber erst in einer Arbeit, die der Grundrichtung des Gedankens schon im Titel Rechnung trägt: Mit *La production de la croyance*, der »Produktion des Glaubens«, Bourdieus langem »Beitrag zu einer Ökonomie der symbolischen Güter«, der schließlich etwas verändert in *Les règles de l'art* erscheint, wird die Argumentation der »verneinten Ökonomie« zum ersten Mal mit schon ausgereiftem theoretischen Instrumentarium auch empirisch durchbuchstabiert¹⁵ – das »Geschäft« der Kunst und Literatur, gekennzeichnet durch eine Verneinung des »Kommerziellen«, gehorcht einer eigenen Logik, die

14. Vgl. Bourdieu, »L'invention de la vie artiste«, *Actes de la recherche en sciences sociales* 2, 1975, S. 67-93, allgemein später in »Génèse historique d'une esthétique pure«, *Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne*, 1989, 27, S. 94-106. Dass an diese genetische Perspektive auch verschiedene »entwicklungstheoretische« Diskussionen anschließen, ist kaum zu vermeiden. Am weitesten reicht sicher die Frage nach dem Ertrag der Bourdieuschen Feldtheorie für eine »Theorie der Modernisierung«. Denn sie geht ja ganz unmissverständlich von der Tatsache aus, dass wir, wie das schon Max Weber betont, zwischen »Tradition« und »Moderne« eine entscheidende Differenzierung relativ autonomer »Sphären« vor uns haben, Politik, Wissenschaft, Kunst, in denen jeweils eigene Legitimitäten vorrangig zu sein scheinen. Wie weit die Implikationen der Bourdieuschen Soziologie in dieser Hinsicht ausgelotet werden können, ist bisher noch offen, vgl. im Zusammenhang Scott Lash, »Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu«, *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge, 1990, 237-265. Wenn man allerdings bedenkt, dass Bourdieu die moderne Ökonomie, den weberschen »Kapitalismus«, eher als historischen »Sonderfall« der »Ökonomien« klassifiziert, vgl. »L'économie des biens symboliques«, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil, 1994, 173-211, als eine Art der zweifellos universalhistorisch bedeutsamen, wenn auch nicht völligen Abweichung von der »symbolischen Ökonomie«, dann tritt hier in den Vordergrund eine eher »anthropologische« Perspektive, der Blick auf den »Glauben« – die Tatsache, dass die Genese des Bourdieuschen Theoriegebäudes zwar aus der Differenz zwischen Tradition und »Moderne« ihre entscheidenden Anregungen erhält, dort aber die Gleichursprünglichkeiten der sozialen »Funktionen« des Symbolischen ausmacht, gibt für eine dezidierte »Modernisierungstheorie« jedenfalls nicht das her, was deren Ansprüche genügen könnte.

15. »La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques«, *Actes de la recherche en sciences sociales* 13, 1977, 3-43.

Distanz zur »Welt« aufbaut, zu den sozial, den institutionell anerkannten Gewinnen der künstlerischen Produktion, die den Faktor »Geld« gegen »Zeit« eintauscht, die bewusste ästhetische Distanzierung vom »Publikum« in eine langfristige Strategie der Anerkennung unter Gleichen nachträglich prämiert, die mit ihrer systematischen »Verdrängung« des »rein« Ökonomischen ein Universum des Glaubens an die »Unbezahlbarkeit« des »Werks« und die Außerordentlichkeit ihres »Schöpfers« erschafft, die Kunst »heiligt«, mit ihr gleichsam das Sakrale vom Profanen trennt, all das wird empirisch nachvollziehbar, sogar »zählbar«, das Unbeschreibliche zeigt sich transparent. Denn Bourdieu, der eineinhalb Jahrzehnte zuvor eine umfassende Untersuchung zum Museumsbesuch durchgeführt hatte, die nicht nur den »Klassencharakter« der »Liebe zur Kunst« aufweist, sondern auch das Museum als »sakrale« Institution, wird in *La production de la croyance* ganz konkret: Der »Glaube« ist hier notwendige Bedingung einer »Verzinsung« künstlerischer Produktion, die seit dem Durchbruch der »modernen« Kunst massiv angewachsene Diskrepanz zwischen dem »Materialwert« des »Werks« und seinem materiellen »Verkehrswert« so ungeheuer, dass allein der symbolische Kredit sie beglaubigen kann – die in der Art der vormodernen Gabentauschs organisierte Anhäufung symbolischen Kapitals, das durch die Weiheakte verschiedenster Akteure, der Sammler und Galeristen, Akademien, Museen und Kuratoren, der Kunsthistoriker und Literaturkritiker entstehende »Werk«, existiert nur im Zusammenhang mit der sozial organisierten Verknüpfung seiner sozialen Grundlagen.

Tatsächlich sind es zwei entscheidende, voneinander untrennbare Feststellungen der Bourdieuschen »Kunstsoziologie«, die gerade dieses Universum als ein Modell für die Funktionsgesetze der sozialen Welt überhaupt erscheinen lassen. Auf der einen Seite stellen sie die Vorgänge der »Weihe«, der »Sakralisierung« heraus, die Tatsache, dass aus einer ganz »profanen« Arbeit mit Pinsel und Farbe der Glaube an etwas Besonderes, etwas Außeralltägliches wie »Kunst« entsteht, ein Umstand, der konstitutive Interessen in den Feldern der Kulturproduktion voraussetzt, eine Art »Besetzung«, eine kollektiv geteilte »Illusion«, dass es dieses Spiel wert ist, gespielt zu werden, und eine unablässige Produktion und Reproduktion dieser Illusion, ein kollektives »Verhaftetsein« mit dem Spiel, das zugleich Ursache und Wirkung der Existenz des Spiels beschreibt: Die Fä-

higkeit, profane Dinge zu weihen, aus einem Stück bemalte Leinwand ein Kunstwerk zu machen, setzt Weiheakte voraus, die nur durch das künstlerische Feld selbst vorgenommen werden können, einen kollektiv verkannten und dadurch anerkannten »legitimen Betrug«, eine »Magie«, die ihre Wirksamkeit der gesamten Logik des Feldes verdankt, einen geteilten, einem kollektiven Glauben, eine ungeheure kollektive Energie, um diese Magie wirken zu lassen, einen Mehrwert, den nur der kollektive Glaube ausschütten kann – es könnte diese Art der sozialen Magie nicht geben, wenn darauf nicht eine beispiellose soziale Arbeit verwendet würde.¹⁶

Auf der anderen Seite macht Bourdieus Kunstsoziologie deutlich, dass diese ungeheure soziale Energie ihren »Selbstzweck« weit übertrifft, mehr noch, dass diese magische Verklärung der Produkte der »Kultur«, und der »Kunst« als dafür paradigmatischen Ausdruck, genau jene »ordnungsstiftenden« Funktionen erfüllt, von denen in Bourdieus Programm einer Zusammenführung wissenssoziologischer und herrschaftstheoretischer Traditionen Jahre zuvor die Rede war: Der klassenspezifische Charakter jeder Art von Kulturaneignung, der symbolische Mehrwert des Vermögens, legitime Kultur wertschätzen zu können, die »Übertragung« des unhinterfragten Werts kultureller Produkte auf den Wert der »Persönlichkeit«, die sie sich aneignet, genau dies stellt Bourdieu als Grundlage einer »sozialen Alchimie« heraus, die zur Verklärung der sozialen Ordnung insgesamt beiträgt – mit dieser Perspektive, die alle späteren »Feldstudien« Bourdieus durchzieht, die eklatant dann in *La distinction* deutlich wird, dieser höchst gelungenen Zusammenstellung der Bourdieuschen Arbeiten im Umkreis einer »Anatomie des Geschmacks«, zeigt die »Ökonomie symbolischer Güter« nicht nur ihre unvermeidlich »klassentheoretische« Anlage, sondern als Element einer »sociologie du pouvoir« auch ihre herrschaftstheoretischen Konsequenzen.¹⁷

16 Kaum ein Zufall ist es, dass die Eröffnungsausgabe der von Bourdieu Mitte der siebziger Jahre ins Leben gerufenen wissenschaftlichen Revue sein implizites Programm einer »Ethnologie« der Gegenwartsgesellschaften mit einer Arbeit über das Feld der Mode eröffnet, die explizit den Begriff der »Magie« im Untertitel trägt, vgl. »Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie«, *Actes de la recherche en sciences sociales* 1, 1975, 7-36 – Bourdieus erste empirische Feldstudie überhaupt.

17 Für eine adäquate Darstellung dieser Perspektive vgl. insbesondere David Swartz, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Jenseits der Notwendigkeit: Die kritischen Potentiale der Bourdieuschen Soziologie als einer »Ethnologie des Symbolischen«

Es besteht kein Zweifel, dass Bourdieus Theorie der sozialen Welt nicht zuletzt deshalb so starke Eindrücke hinterlassen hat, weil sie ein eminent »kritisches« Potential entfaltet. Und es besteht auch kein Zweifel, dass dieses Potential sich ganz wesentlich aus seiner »Ökonomie symbolischer Güter« speist: Die aus dem traditionellen Algerien hinübergerettete Frage nach den Grundlagen der sozialen Ordnung und ihre konsequente »ethnologische« Erforschung durch alle Bereiche der modernen Gesellschaften gewinnt ihre suggestive Kraft aus der Konfrontation eben dieser unterschiedlichen »Welten«, in denen aber ein gleicher Zug erkennbar ist – die symbolische Steigerung des Faktischen, die wie unbedingte Notwendigkeit der Verklärung eines »natürlich« Bestehenden, des »fraglos Gegebenen«. Wenn Bourdieu, und auch das steht außer Zweifel, in seinem gesamten Werk diesem Elixier der »sozialen Transzendenz« nachforscht, dann sind die Ergebnisse dieser Spurensuche so »verstörend« wie folgerichtig: Das gesamte Bourdieusche »Projekt« ist mit seiner zentralen Frage, der Frage nach dem Zusammenhang von kollektiven Wahrnehmungsmustern und Denkstrukturen und der Konstitution sozialer Ordnungen, der Verfassung von »Macht«, ganz zwangsläufig eine Suche nach den »Mythologica« auch moderner Gesellschaften, ist »Ideologiekritik« in einem neuen, reflexiven Sinn, Aufklärungskampagne jenseits der Notwendigkeit des eingefleischten Denkens.¹⁸

18 Es ist bezeichnend, dass Bourdieu, gerade in seinen frühen Arbeiten, klassisch wahrscheinlich »La production de l'idéologie dominante«, *Actes de la recherche en sciences sociales* 2/3, 1976, 4-73, ohne Rücksicht auf die damals schon konventionalisierte Scham vor dem Gebrauch des Marx'schen Terminus, immer wieder von »Ideologie« spricht, wenn er genau jene »Denksysteme« meint, deren stabilisierende Funktionen für die soziale Ordnung strategisch in den Fragenkomplex dieses neuartigen soziologischen Forschungsprogramms rücken, vgl. dazu eine instruktive Beschreibung in Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable. A propos de la production de l'idéologie dominante*, Paris: Demopolis, 2008. Dass sich dieses Programm dabei nicht nur auf eine Entschleierung der Mechanismen »symbolischer Gewalt« in unseren »Lebenswelten« beschränkt, sondern gleichzeitig auch die überkommenen epistemologischen Voraussetzungen einer »Wissenschaft vom Menschen« auf den Prüfstand stellt, gehört mit zu seiner inneren Logik und bedingt sicher auch die erstaunlichen Erträge

Dass dabei auch sämtliche Erscheinungen eines »beschädigten Lebens« in den Blick kommen, scheint ebenso folgerichtig. Bourdieus Theorie der sozialen Welt erhält ihre Impulse aus der Beobachtung von Gesellschaften im Umbruch, entwickelt ihr Sensorium im kolonialen Algerien, inmitten massiver Transformationen einer traditionellen »Ökonomie«, in der niedergehenden bäuerlichen Welt des Béarn, und sie verfolgt diese Brüche in der »Moderne« weiter, die Deklassierung des »alten« Kleinbürgertums im Frankreich der siebziger Jahre, überhaupt die unumkehrbaren Verwerfungen innerhalb der Nachkriegsgesellschaften, die in *La distinction* immer wieder thematisiert werden, bis hin zu den spätestens in den neunziger Jahren unübersehbaren Auswirkungen einer mehr oder weniger gezielten politisch-ökonomischen Obstruktion des fordistischen »Wohlfahrtsstaats«, mit denen sich *La misère du monde* auseinandersetzt: Überall wird gezeigt, wie diese Umbrüche in der sozialen Ordnung kognitive und emotionale Dissonanzen hervorrufen, die »symbolischen Ordnungen«, deren Verpflichtungsfähigkeit unabdingbarer Bestandteil der menschlichen Lebenswelt ist, spröde und rissig werden lassen, ohne dass dem »Seelenhaushalt« eine wirklich »lebbare« neue »Ökonomie« zur Verfügung stünde – die »Last der Welt« entsteht nicht nur durch den Verlust materieller Sicherheiten.

Eines jedenfalls wird hier deutlich: Die enorme theoretische, empirische, aber auch die »ethische« Ausstrahlung dieser Perspektive, die Konsequenzen dieser weit ausholenden »Ökonomie symbolischer Güter«, ist bei genauem Hinsehen identisch mit dem Radius des Bourdieuschen Werks selbst, sie ist nicht nur ein »Themenfeld« seiner Soziologie unter anderen, sondern ihre Mitte und ihr Antrieb, steht am Beginn der soziologischen Erfahrung, auch der theoretischen Intuitionen Bourdieus, bildet den roten Faden seines Fragens und bleibt bis zum Schluss der Angelpunkt seiner Theorie der sozialen Welt, das Rückgrat seiner »allgemeinen Ökonomie der Praktiken«. Wenn die Soziologie je eine konstitutive Aufgabe hatte, eine genuine Berechtigung,

dieses Unternehmens. Die wissenschaftstheoretische Reflexivität des Bourdieuschen Ansatzes hat man mittlerweile so häufig gewürdigt, dass eine bloße Anmerkung dafür kaum ausreicht, vgl. stattdessen nur *Le métier de sociologue*, Paris: Mouton, 1968, *Le sens pratique*, Paris: Minuit, 1980, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil, 1992, *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil 1997, und *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d'agir, 2001.

dann war und ist es die Entschlüsselung jener »Magie«, die uns zeigt, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist, uns darüber aufklärt, welche Macht sie erzeugt, welche Macht die in sie verstrickten Menschen durch sie erfahren – und welch befreiende Macht die Aufklärung über sie bedeuten kann.