Bourdieu und Lévi-Strauss: eine ambivalente Beziehung

Franz Schultheis

Lévi-Strauss war im Paris der 1950er Jahre, der Zeit, in der Pierre Bourdieu dort seine akademischen Lehrjahre absolvierte und danach in Algerien seine Metamorphosen vom angehenden Philosophen aus der Eliteschule École Normale Supérieure zum Ethnologen, Anthropologen und schließlich Soziologen vollzog, schlichtweg »incontournable«. Niemand, der sich im intellektuellen Feld Frankreichs situieren wollte oder musste, kam an ihm vorbei, ebenso wenig wie an Jean-Paul Sartre, seinem Antipoden. Auch Bourdieu musste dies erfahren, als er aus der fernen Provinz nach Paris katapultiert worden war und mit dieser intellektuellen Welt, die ihm zeitlebens fremd bleiben sollte, in Berührung kam. Lévi-Strauss war zu dieser Zeit einer der beiden Fixsterne am Firmament der Pariser Geisteswelt und hatte begonnen, der Königswissenschaft Philosophie den Rang abzulaufen, indem er ihr das Faszinosum komplexer theoretischer Reflexion gekoppelt mit der Exotik ferner Kulturen und fremder Welten entgegensetzte. Lévi-Strauss füllte die Hörsäle und die Büchertische der Buchhandlungen, machte Furore mit einem radikal neuen Blick auf den Menschen und bildete das Gravitationszentrum der sich schnell entfaltenden sciences humaines, eine Kategorie des akademischen Lebens Frankreichs, die man nicht vorschnell mit dem deutschen Begriff der Geisteswissenschaften synonym setzen sollte. Für Bourdieu revolutionierte er mit seinem »wissenschaftlichen Humanismus« und seiner wissenschaftlichen Praxis als »engagiertem Handwerk« das Denken einer ganzen Generation (Bourdieu 1987, S. 8).

Der junge Bourdieu, Student der ENS, liest und hört Lévi-Strauss, ist von ihm fasziniert und lässt sich dennoch zunächst nicht von der ihm vorgezeichneten Flugbahn hin zum Berufsphilosophen abbringen. Dies wird erst durch eine Initiationsreise besonderer Art geschehen.

Bourdieu bleibt zunächst bei seinem Vorhaben, eine Dissertation in Philosophie zur Frage der Zeitstrukturen des Gefühllebens in Anlehnung an Husserl zu schreiben, und er fährt sogar mit seinem Manuskript im Tornister nach Algerien, wohin ihn die Wehrpflicht ausgerechnet in Zeiten des Befreiungskrieges verschlagen hat. Hier wird er aus der Not des zum Kriegsdienst verpflichteten Kriegsgegners die Tugend eines sich mittels wissenschaftlicher Aufklärung für das aufständische Algerien engagierenden politischen Intellektuellen machen. Bei der vor Ort praktizierten Selbstinitiation in die ethnologische Feldforschung und soziologische Analyse wird ihm Lévi-Strauss ein ständiger Begleiter sein: angestachelt durch die Lektüre seiner Arbeiten stürzte sich der junge Bourdieu regelrecht in die Feldforschung. Die von ihm gewählten Forschungsgegenstände und -strategien verweisen eindeutig auf dieses Vorbild: Von der strukturalistischen Lesart der kosmologischen Verweise in der Architektur des kabylischen Hauses, von der Bourdieu sich später deutlich distanzieren wird, über die Strukturen der Verwandtschaft bis hin zur Logik des Gabentausches ist Lévi-Strauss präsent; jedoch weniger als geistiger Übervater, unter dessen strenger und erdrückender Autorität der junge No-Name ehrfürchtig erbeben sollte, denn als eine dominierende Figur im Spiel des intellektuellen Lebens, an der sich Bourdieu messen und abarbeiten will. Dies führt denn unweigerlich zu einem ambivalenten Verhältnis: Bourdieu zieht es auf eben jene Gebiete, in die der Meister bereits seine claims abgesteckt hat, beschreitet ähnliche Wege, jedoch ohne in dessen Fußstapfen zu treten, denn wer sich damit begnügt, kann bekanntlich den Vor-Gänger nicht überholen.

Bourdieus Theorie und Empirie der gesellschaftlichen Welt entziehen sich beharrlich gängiger Klassifikations- und Etikettierungsversuche. Hatte man sie eine ganze Zeit lang unter »Strukturalismus« subsumiert, so nahm Bourdieu selbst deutlich Abstand von einer solchen Zuordnung und reagierte in Form einer Kompromisslösung, mit der er eher leben konnte: »Genetischer Strukturalismus« wurde zu der von ihm selbst in Umlauf gesetzten Kennzeichnung seines Ansatzes. Daneben zirkuliert der Begriff »Praxeologie«, um eine weitere strategische Besonderheit seiner Konzeption von Sozialforschung und Gesellschaftstheorie ins Zentrum des Interesses zu rücken. Diese Zuordnungsprobleme sind keineswegs zufällig, sondern rühren direkt aus dem besonderen Werdegangs Bourdieus, der auf dem Wege der Selbstinitiation in die Feldforschung, des »learning by doing« ohne Lehrmeister und ohne den Zwang zur Unterwerfung unter theoretische Orthodoxien und akademische Ritualistik, aber auch ohne Druck, sich den Konventionen der disziplinären Schließungen

und Ausschließungen zu beugen, zu seiner späteren wissenschaftlichen Position gelangte.

1. In Algerien: zur Genese einer sozialwissenschaftlichen Position

Will man Bourdieus eigenwillige Beziehung zu Lévi-Strauss verstehen, so tut man gut daran, von seinen ersten Gehversuchen in wissenschaftlicher Forschung auszugehen, denn diese werden sich als langfristig Weichen stellend und für sein gesamtes Werk prägend erweisen.

Wenn Pierre Bourdieu die an ihn gerichtete Frage »Steckt in diesen frühen Arbeiten vielleicht schon der ganze Bourdieu?« (Schultheis 2007, S. 141) ohne Zögern bejaht, so verweist dies auf die Schlüsselstellung dieser algerischen Feldforschungen für ein adäquates Verständnis der Grundmotive und Entwicklungsdynamik seines Werkes und dessen so eigentümlicher theoretischer Geschlossenheit: »Ich möchte nicht Gefahr laufen, in einen Beginn das hineinzulegen, was ich erst im Laufe späterer Forschungen entdeckt habe, aber es ist ja auch so, dass ich dies alles gar nicht hätte entdecken können, wenn ich damals nicht ins kalte Wasser gesprungen wäre [...]« (Schultheis 2000, S. 2).

Mitte der 50er Jahre fuhr also Bourdieu als Wehrpflichtiger in das von den Befreiungskämpfen gegen die französischen Kolonialherren gezeichnete Algerien, fünf Jahre später kehrte er als »gestandener« Ethnologe und Soziologe nach Paris zurück. Dazwischen liegt eine Zeit intensivster Feldforschung, teilnehmender Beobachtungen, umfassender statistischer Erhebungen und zahlloser Tiefeninterviews und Expertenbefragungen unter oft schwierigen, ja dramatischen Bedingungen.

Die theoretischen und methodologischen, vor allem aber auch forschungspraktischen Grundlagen hierfür verschaffte sich dieser Abgänger der französischen Elitehochschule École Normale Supérieure auf weitgehend autodidaktische Weise. Er lässt sich Bücher aus Frankreich kommen, arbeitet gemeinsam mit den Vertretern des Statistischen Amtes Frankreichs an Fragebogen-Erhebungen, sammelt und interpretiert Sprichwörter, analysiert Haushalts- und Zeitbudgets, macht über dreitausend Fotos, die er seinen ethnologischen Aufzeichnungen als Illustrationen beifügt, etc.

Der Abstand zum Pariser Intellektuellen-Milieu, in dem er sich ja ohnehin nie besonders heimisch fühlte, bedeutete eine große Befreiung von einer Vielzahl an Zwängen und Tabus: »In Algerien war mir das alles plötzlich völlig egal« (Schultheis 2000, S. 6). Bourdieu wendet sich mit Leib und Seele der Ethnologie zu, ohne dass ihm dabei der alles überschattende Lévi-Strauss ständig über die Schultern hätte schauen können. Gegenüber den bisher gehegten philosophischen Interessen erscheinen die nun begonnenen Untersuchungen rund um eine Ethnologie der Praxis profan, geradezu banal, und dennoch bieten sie Bourdieu Gelegenheit, seine kopernikanische Wende des Philosophierens zu vollziehen: Die Praxis selbst wird zum Prüfstein der Theorie. »Sicherlich hat der zunehmende Abstand zur Philosophie eine ganze Menge mit dem zu tun, was man die Wechselfälle des Lebens nennt. Dies gilt ganz besonders für den erzwungenen Aufenthalt in Algerien, von dem man sagen könnte, dass er sich am Ursprung meiner ›Berufung‹ zur Ethnologie und dann zur Soziologie befindet« (a.a.O.)

Die besondere Kohärenz des Bourdieu'schen Werkes ergibt sich eben aus dem Umstand, dass schon der junge Bourdieu über eine eigenständige komplexe, ja komplette Theorie der Sozialwelt verfügte, mag sie auch nur sehr implizit und wenig ausgefeilt gewesen sein, und um diese herum sehr frühzeitig ein differenziertes und ambitioniertes Forschungsprogramm von bewundernswerter Konsequenz entwickelt hat. Dies erlaubte es ihm, seine im Hinblick auf die bearbeiteten empirischen Felder und Gegenstände noch so vielfältigen und facettenreichen Forschungen als von einem klaren Programm geordneten und gelenkten kumulativen Erkenntnisfortschritt voranzutreiben, ein Prozess in Form einer sich spiralförmig hochschraubenden Bewegung. Dies kommt u.a. auch darin zum Ausdruck, dass Bourdieu bestimmte Fragen und Themen über mehrere Jahrzehnte verfolgt. Nachdem er einen frühen Beitrag wie jenen zum »kabylischen Haus« 1970 als Hommage in einer Festschrift für Lévi-Strauss publiziert (Bourdieu 1970), aber bereits 1960 als Manuskript vorgelegt und hier schon den anvisierten anthropologischen Gegenstand mit großer Kohärenz und Stringenz konstruiert hat, kehrt er viele Jahre später wieder zu diesen exemplarischen Bausteinen seiner Theorie der Sozialwelt zurück und macht sie zu tragenden Pfeilern umfassender Monografien wie *Le sens pratique* oder *La domination masculine*. Einzelne Aspekte der ethnologischen Studien aus

Algerien kehren deshalb nicht zufällig in sehr unterschiedlichen Werken Bourdieus wieder und dienen hier auf je unterschiedliche Weise zur Schaffung einer anthropologischen Tiefenschärfe, als ethnografisches »Kontrastmittel« gegen die vermeintlichen Evidenzen des stark ethnozentrisch verkürzten Menschen- und Gesellschaftsbildes der Moderne.

Auch die grundlegenden Themen der Bourdieu'schen Soziologie sind schon in diesem frühen Stadium präsent: Er fragt nach den unterschwelligen Regeln des Tauschs und den hierbei zur Geltung kommenden »totalen sozialen Tatsachen« (Mauss), nach der sozialen Einbindung des Wirtschaftens, dem Verhältnis von Zeitstrukturen und Rationalität, den symbolischen Ordnungen der Gesellschaft, Herrschaftsbeziehungen zwischen den Geschlechtern, Generationen und sozialen Klassen, oder nach den soziohistorischen Möglichkeitsbedingungen der für universell gehaltenen Rechenhaftigkeit des homo oeconomicus: alles Fragen, die auch in seinen späten Schriften erkenntnisleitend sind.

2. Die Ethik der Gabe: mit Marcel Mauss über Lévi-Strauss hinaus

Bourdieus ethnologisch-soziologischen Feldforschungen in einer traditionalen Gesellschaft im Umbruch liefern immer wieder Einblicke in eine Form sozialer Integration und Organisation, die den modernen, hoch differenzierten Marktgesellschaften abhanden gekommen ist. Sie fand in dem, was Marcel Mauss als »totale soziale Tatsache« bezeichnete, ihre elementare Form und äußerte sich darin, dass eine spezifische Handlung zugleich gesellschaftliche, ökonomische, religiöse und symbolische Bedeutungen und Funktionen zum Ausdruck brachte. Bourdieu, der später eine sehr innige Wahlverwandtschaft zu Marcel Mauss und seinem Werk an den Tag legen sollte, bewegte sich bei seinen frühen Gehversuchen in der Feldforschung auf eben diesen Pfaden und suchte nach den Spielregeln einer Gesellschaft, die sich doch so offensichtlich den Grundprinzipien ökonomischer Rationalität, der Logik des offen verfolgten Eigennutzes und der Profitmaximierung widersetzte und eine so ganz andere Ethik an den Tag legte. So wie Mauss in vielfältigen Beobachtungen, oft der Literatur entlehnt, da er selbst kein Mann der ethnografischen Feldforschung war, den Eigensinn einer Ethik der Gabe, der moralischen Verpflichtung zur Großzügigkeit und der auf ihr aufbauenden Ehre herauszuarbeiten suchte, lieferte auch Bourdieu viele detaillierte Schilderungen von Alltagssituationen, in welchen eine solche traditionelle Ethik zum Ausdruck kam. Diese Beobachtungen erlauben es Bourdieu schon sehr früh, die gesellschaftliche Macht und Prägekraft der geradezu antiökonomistischen moralischen Grundprinzipien dieser traditionalen Gesellschaft zu ermessen.

Ehre, dieses ganz besondere Kapital, das nur in den und durch die Augen der Anderen zu gewinnen und zu bewahren ist, verlangt unter den spezifischen sozialen Spielregeln geradezu systematisch die Verneinung von materialistischen Nützlichkeitserwägungen und instrumenteller Vernunft. Ostentative Verschwendung, selbstloser Verzicht, Großzügigkeit ohne Kalkül und im Grenzfall Zerstörung materieller Güter und ökonomischen Reichtums finden ihren sozialen »Sinn« darin, das allem Anschein nach erstrebenswerteste Gut innerhalb dieser gesellschaftlichen Existenzform zu mehren, nämlich soziale Anerkennung und Wertschätzung, das symbolische Kapital der Ehre, welches Bourdieus Forschungen in den folgenden Jahrzehnten immer aufs Neue zum Gegenstand seiner Theorie der gesellschaftlichen Welt machen wird.

Ähnlich wie Mauss wird auch Bourdieu nicht der Illusion verfallen, dass es sich bei dieser Ethik der Großzügigkeit um ein völlig uneigennütziges, von Gefühlen reiner Bruderliebe und Solidarität getriebenes, zweckfreies Unterfangen handelt. Ganz im Gegenteil: Beide versuchen, die ganz unter der Hegemonie des okzidentalen Menschentyps homo oeconomicus stehenden Leser ihrer Studien für eine Form des »Interesses« zu sensibilisieren, das sich nicht auf materiellen Profit reduzieren lässt, sondern rein sozialer Herkunft und Qualität ist. Beide gehen davon aus, dass dieses gesellschaftliche Spiel ein gutes Maß an kollektiv geteilter Heuchelei voraussetzt, eine Art »gesellschaftlicher Lüge«, wie Mauss es nennt. Denn wie bei einem stillschweigenden Gesellschaftsvertrag ist es den »Mitspielern« strikt verboten, die sich hinter der vermeintlichen Uneigennützigkeit verbergenden Egoismen und Strategien zu benennen und aufzudekken. Im Gabentausch, diesem archetypischen sozialen Tatbestand, geht es nach Ansicht beider wahlverwandter Autoren um sehr ernste Einsätze und Interessen: Anerkennung, Ehre, Überlegenheit, Macht, und um diese Einsätze wird hart gerungen.

Doch während sich Mauss anthropologischer und ethnologischer Berichte aus fernen Regionen, von Alaska bis Südamerika, bedient, um anhand eines archetypischen Handlungsmodells, dem Potlatch, die Logik des Gabentauschs als totalen sozialen Tatbestand zu illustrieren und zu analysieren, wird sich Bourdieu vor seinem doppelten gesellschaftlichen Erfahrungshintergrund, dem heimischen Béarn und dem fernen Algerien, an sie heranarbeiten. Beide Gebiete sind sich näher, als es zunächst den Anschein haben mag: Es geht um traditionale bäuerliche Gesellschaften eines soziohistorisch gewachsenen, relativ homogenen Kulturraums, der Mittelmeerregion, in der sich seine Forschungen situieren und wo er dank einer biografischen Vertrautheit mit gesellschaftlichen Codes dieses Gesellschaftstyps – mag dessen Erosion unter dem Zahn der Modernisierung im heimischen Béarn auch deutlich weiter fortgeschritten sein – ein durchgängiges sozialanthropologisches Modell wird herausfiltern können.

Mit diesen Forschungsstrategien und -gegenständen bewegte sich der junge Bourdieu durchaus im Fahrwasser des alles überragenden, von Lévi-Strauss im heimischen Paris angeführten anthropologischen Mainstreams und hätte hier auch mit wohlwollender Aufnahme rechnen können, wenn er in diesem Zusammenhang nicht schon so früh ausgeschert bzw. gegen diesen Strom geschwommen wäre, indem er im Hinblick auf die strukturalistische Betrachtungsweise Lévi-Strauss'scher Prägung eine grundlegende erkenntnistheoretische Kritik einleitete.

Diese betraf ausgerechnet den Kernbereich der Theorie der Gabe und die Art und Weise, wie die strukturalistische Theorie von ihr Gebrauch zu machen suchte, indem Lévi-Strauss etwa das Vorwort zu *Soziologie und Anthropologie* von Marcel Mauss schrieb und eine Einverleibung dieses wichtigen wissenschaftlichen Erbes in die eigene Genealogie vollzog. Bourdieu formulierte nach seiner Rückkehr nach Paris vor dem Hintergrund seiner algerischen Feldforschungen eine Fundamentalkritik an der strukturalistischen Sichtweise, indem er aufzeigte, dass diese gegenüber einer ganz wesentlichen Dimension des Tauschprozesses, nämlich der zeitlichen, blind blieb und schlicht übersah, dass zwischen den Elementen »Geben« und »Zurückgeben« eines solchen Zyklus ein soziologisch ganz wesentlicher Tatbestand allzu leicht in Vergessenheit gerät: die verstreichende Zeit. Zwischen dem Geben, von der ethischen Verpflichtung zur Großzügigkeit vorgeschrieben, und der Erwiderung der Gabe durch

Gegengabe verstreicht Zeit, die keineswegs »leer« und bedeutungslos ist. Im Gegenteil: Die angenommene Gabe schafft eine moralische Verpflichtung, der Nehmende »steht in der Schuld« des Gebenden, und hier handelt es sich um eine ganz eigene und sehr wesentliche Form der gesellschaftlichen Beziehung, die Bourdieu in Anlehnung an Mauss, immer aber unter Bezug auf die eigenen Beobachtungen im Feld, sehr einfühlsam beschreibt und kritisch gegen die verkürzende, das rein ökonomistische Verständnis des Tauschs letztlich bestätigende, strukturalistische, geschichtslose Betrachtungsweise ins Feld führt.

3. Elementare Formen des Sozialen: Verwandtschaft

Das von Bourdieu anhand unterschiedlichster Beobachtungen und Analysen schrittweise zutage geförderte »mediterrane Modell« bäuerlicher Gemeinschaften – vom heimischen Béarn bis in die ferne Kabylei – findet neben einer an der Ethik der Gabe orientierten ökonomischen Verkehrsform und Tauschlogik seinen prototypischen Ausdruck in der auf Verwandtschafts- bzw. Abstammungsprinzipien aufbauenden gesellschaftlichen Ordnung. Bourdieu kannte das enorme Gewicht dieser urwüchsigen Form von Vergemeinschaftung aus seiner eigenen heimischen Erfahrungswelt und entdeckte sie während seiner Feldforschungen unter den besonderen Bedingungen Algeriens auf dem Wege systematischer empirischer Herangehensweise mit reflektierter Distanz, bei der man immer wieder den durch die Lektüre des Lévi-Strauss'schen Klassikers auf diesem Gebiet wohlinformierten Beobachter herauslesen kann. Er widmete dieser elementaren Form des Gesellschaftlichen eine Vielzahl von anthropologischen und soziologischen Analysen, so etwa in Gestalt einer genealogischen Forschung über viele Generationen einer ausgewählten Familie hinweg, zu deren Zweck Bourdieu einen handschriftlichen, meterlangen Stammbaum mit genauen soziodemografischen Angaben zu allen Personen anfertigte, den wir in seinem Nachlass vorfanden. Im Zentrum seiner theoretischen Überlegungen rund um Abstammung und Verwandtschaft steht schon bald die Idee der gesellschaftlichen Reproduktion und deren Schlüsselfigur: die Familie. Die Familie, nicht das Individuum im okzidentalen Sinne, ist hier die Hauptakteurin, und Bourdieu widmet ihr insbesondere

hinsichtlich ihrer Reproduktionsstrategien ein ganz besonderes Forschungsinteresse, wobei Erbschaftsstrategien und matrimoniale Strategien, aber auch die Frage der familialen Akkumulation und Transmission symbolischen Kapitals (Familienehre) vor dem Hintergrund einer traditionellen bäuerlichen Produktionsweise naturgemäß im Zentrum stehen. Auch in diesem für die Genese des modernen Strukturalismus originären Forschungsfeld (man denke an die bahnbrechende Studie *Die elementaren Formen der Verwandtschaft* von Lévi-Strauss) beginnt der junge Bourdieu bereits mit einer weiteren Form der fundamentalen Kritik an Lévi-Strauss' erkenntnistheoretischen Grundannahmen. Anhand der Analysen der Heiratsstrategien zeigt er auf, dass die vom Strukturalismus postulierten »Regeln« keineswegs rigide objektive Normen darstellen, sondern immer Gegenstand von familialen Strategien unter je spezifischen kontextuellen Bedingungen sind. Bourdieu, mit der traditionellen agrarischen Lebenswelt vertraut, kann die komplexen Strategien im Vorfeld familialer Allianzen qua Heirat verstehend nachvollziehen und die dabei gegenüber vermeintlich festen, wenn auch ungeschriebenen Regeln bestehenden bzw. genommenen Handlungsspielräume richtig einschätzen und gewichten. Er zeigt, dass Heiratsregeln immer von konkreten Subjekten in konkreten sozialen Konstellationen und mit je konkreten Interessen neu interpretiert und ausgehandelt und nicht unbewusst wie von einer unsichtbaren Hand geleitet mechanisch befolgt werden. In der Sicht des Strukturalismus fehlen die Akteure und ihre Strategien. Bourdieu verfällt aber auch nicht dem Irrtum, letztere schlicht als Ausdruck bewusster Entscheidungen und reflektierter individueller Strategien im Sinne des Rational-Choice-Ansatzes misszuverstehen, sondern er geht davon aus, dass diesen eine gesellschaftliche Vernunft ohne explizites Kalkül zugrunde liegt, deren sich die Individuen dank eines geteilten, von ihnen im Sozialisationsprozess internalisierten »praktischen Sinns« bedienen.

4. Das kabylische Haus: Bourdieus Hommage an Lévi-Strauss

In einem Beitrag zu einer Pierre Bourdieu gewidmeten Nummer von AWAL, *Cahiers d'études berbères*, schreibt Isac Chiva von seiner ersten Begegnung mit Pierre Bourdieu anlässlich eines Kolloquiums zur Sozialanthropologie auf Burg Wartenstein in Österreich im Jahre 1959: Ein damals völlig unbekannter junger Ethnologe sei aus Algerien angereist, habe sich intensiv an den Debatten beteiligt und ihn und die anderen Teilnehmer sehr beeindruckt (vgl. Chiva 2003). Im Januar 1960 erscheint dann ein vervielfältigtes Manuskript von 27 Seiten mit dem Titel: »Das kabylische Haus oder die verkehrte Welt«[1] und Bourdieu wird später selbstironisch feststellen, dass dies seine »letzte Arbeit als unbefangener Strukturalist war« (Bourdieu 1987, S. 21). Zehn Jahre später erscheint dieser Aufsatz in einer Festschrift für Claude Lévi-Strauss und wird innerhalb kurzer Zeit als Klassiker der strukturalistischen Forschung gehandelt. Zwei Jahre später findet man ihn dann als ein Kapitel in *Skizze einer Theorie der Praxis* (Bourdieu 1976) in leicht veränderter Fassung, und schließlich wird er im Anhang zu *Le sens pratique* im Jahre 1980 erneut präsentiert. Darüber hinaus wird dieser Forschungsgegenstand auch im Kontext der Bourdieu'schen Analysen der Geschlechterordnung ständig präsent bleiben.

Woher und warum dieses 20 Jahre andauernde, ja noch weit darüber hinausgehende Kreisen um einen bestimmten Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung und Reflexion? Um ein wohlfeiles Verlängern seiner Publikationsliste kann es Bourdieu wohl kaum gegangen sein; das Beharren hat einen anderen, für sein Werk kennzeichnenden und konstitutiven Sinn.

Wenn Bourdieu in einem unserer Gespräche betonte, er habe in Algerien ein »Kapital an Problemen« (Schultheis 2007, S. 18) erworben, das für sein ganzes künftiges Leben und Werk ausreichen sollte, so geht es zunächst darum, sich der für ihn typischen »Problematisierung« gesellschaftlicher Realitäten anzunähern und sein Vorgehen bei der Konstruktion wissenschaftlicher Objekte an einem Fallbeispiel nachzuvollziehen. Am Anfang stand Lévi-Strauss hierbei Pate, schrittweise kommt es dann zur kritisch-reflexiven Distanzierung und Emanzipation gegenüber seinem Denken, obwohl der junge Bourdieu mit seiner Studie zum kabylischen Haus im Fahrwasser des großen Meisters sich beachtlichen akademischen Erfolg und

1 Pierre Bourdieu, »La maison kabyle ou le monde renversé«, in: ders., *Deux essais sur la société kabyle*, Paris 1960, Bibliothek der Université Lausanne. Es ist erstaunlich, dass Bourdieu erst zehn Jahre nach dieser Veröffentlichung als graue Literatur den fast identischen Text an so prestigereicher Stelle und mit so viel Anerkennung im akademischen Feld veröffentlichen wird.

deutlich weniger Feindschaft seitens seiner Kollegenschaft einhandelte.

5. Von der Philosophie zur Ethnologie, von der Ethnologie zur Soziologie

Fragt man abschließend nochmals nach den Gründen, die den jungen Bourdieu zunächst in Lévi-Strauss' Nähe, danach aber von ihm weg trugen, kann uns folgende Bemerkung Bourdieus über die sozialen Prägefaktoren seiner biografischen Laufbahn bieten:

> Ich habe erst rückblickend verstanden, daß ich zur Ethnologie und Soziologie nicht zuletzt durch meine grundlegende Ablehnung des scholastischen Blicks als Grundlage eines Hochmutes, einer sozialen Distanz gekommen war, die mir nie behagte und die zweifellos mit einer bestimmten sozialen Herkunft eng zusammenhängen. Diese Haltung mißfiel mir schon lange und die Ablehnung der Weltsicht, wie sie die universitäre Philosophie nahelegte, hat sicher dazu beigetragen, mich an die Sozialwissenschaften heranzuführen und vor allem auch, sie in einer bestimmten Art und Weise zu betreiben (Bourdieu 2003, S. 59).

Aber Bourdieu geht noch weiter in der kritisch-reflexiven Objektivierung seiner eigenen Position und Rolle, ja seiner eigenen Strategien im Feld der Sozialwissenschaften: Man tut, was man tut, und man spielt das Spiel so und nicht anders, weil andere, die bereits zentrale Positionen im Spiel besetzt haben, es anders spielen. Man entwickelt also bewusst oder unbewusst seinen eigenen Spielstil und -sinn im Rahmen der spezifischen Dynamik des Spiels, eine Sicht der Dinge, die mit der idealistischen Fiktion des monadenhaft selbstreferentiellen Genius radikal bricht bzw. sie auf ihre gesellschaftlichen Füße stellt und das zutiefst relationale Denken seines feldtheoretischen Ansatzes selbstreflexiv wendet.

Bourdieu kehrte 1960, unterstützt durch R. Aron und C. Lévi-Strauss, von Algerien nach Paris zurück. Im wissenschaftlichen Feld Frankreichs schienen bereits alle wichtigen Positionen von Mandarinen besetzt, im intellektuellen Spiel alle Karten verteilt. Bourdieu blieb also bei seiner Rückkehr nach Frankreich keine andere Wahl, als gegen das bereits inthronisierte sozialwissenschaftliche Establishment und die ausgehandelte Zuteilung von Pfründen an eine kleine Zahl an Feudalherren, welche ihr Banner auf die einzelnen Disziplinen und Spezialdisziplinen gesteckt hatten, eine radikale Gegenposition in mehrfacher Gestalt zu beziehen. Rückblickend stellt er hierzu fest: »Ich blieb für geraume Zeit in den Kreisen der Ethnologen beheimatet, besuchte das Seminar von Lévi-Strauss. Erst ab dem Jahre 1963/64 wechselte ich allmählich zu den Soziologen über« (Schultheis 2007, S. 126).

Warum diese allmähliche Konversion von der Ethnologie zur Soziologie, begleitet von einer zunehmenden kritischen Distanzierung von Lévi-Strauss? Bewusst vereinfacht und zugespitzt ausgedrückt kann man die These aufstellen, dass Bourdieu sich hier erneut gegen Establishment und mainstream im heimischen Paris auflehnte und sich entschied, gegen den Strom zu schwimmen, nachdem er dessen gesellschaftliche Hintergründe durchschaut hatte:

> Für mich verlief der Übergang [von der Philosophie zur Soziologie; F. S.] über verschiedene Etappen und auf dem Weg über die Ethnologie. Warum das? Weil die von Lévi-Strauss gerade zu ›Anthropologie‹ umgetaufte Ethnologie alle Formen des Adels und des Edlen vereinigte. Strukturale Anthropologie war also das Beste, was es gab, und auch die arrogantesten Philosophen waren gezwungen, von ihr zu sprechen. In den 70er Jahren machte ich eine Studie über die Lage der verschiedenen Disziplinen vor 1968. Da zeigte sich, dass alle den akademischen Raum dieser Zeit dominierenden Personen – ich habe das in *Homo Academicus* veröffentlicht – Vertreter des Sciences Humaines waren. Es waren Lévi-Strauss, Braudel, Dumézil etc., und zum ersten Mal waren die Philosophen gezwungen, sich mit und an der Philosophie zu messen. In dieser Zeit praktizierten sie das, was ich den Logie- oder Logik-Effekt nenne – z. B. Grammato-Logik, Archéo-Logik –, es ging darum, auf Wissenschaft zu machen, ohne Wissenschaftler zu werden (Bourdieu 2001, S. 2).

Bourdieus tiefgehende Aversion gegen intellektuelle Moden und den radical chic des mondänen Paris hatte gewiss ihren Anteil an seiner zweifachen biografischen und intellektuellen Wende hin zur und weg von der Strukturalen Anthropologie, verkörpert durch Lévi-Strauss. Wichtiger als solche »Feldeffekte« dürfte aber gewesen sein, dass Bourdieus Lehrjahre in Algerien ihn in hohem Maße politisiert hatten und er angesichts der kolonialen Gewalt eine radikal herrschaftskritische Position entwickelte, die ihn mehr und mehr in eine reflexiv-kritische Distanz zu den etablierten Sciences Humaines brachte und in die Arme der Soziologie, einer, wie er es nannte, »Paria-Wissenschaft«, trieb.

Literatur

Bourdieu, Pierre, »La maison kabyle ou le monde renversé«, in: ders., *Deux essais sur la société kabyle*, Paris 1960, Bibliothek der Université Lausanne.
– »La maison kabyle ou le monde renversé«, in: Jean Pouillon, Pierre Maranda (Hg.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Den Haag, Paris 1970, S. 739-758.
– *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève 1976.
– *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1987 (1980).
– *Il faut secouer les structures*, Vortrag anlässlich eines Kolloquiums in Cerisy, Juli 2001.
– *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt/M. 2003.
– *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M. 2005 (1998).
Chiva, Isac, »Pierre Bourdieu: une ethnographie particulière«, in: *Awal, Cahiers d'études berbères* 27/28 (2003), S. 39-46.
Schultheis, Franz, »Initiation und Initiative. Entstehungsmotive der Bourdieuschen Theorie der sozialen Welt«, in: Pierre Bourdieu, *Die zwei Gesichter der Arbeit*, Konstanz 2000, S. 145-162.
– *Pierre Bourdieus Wege in die Soziologie*, Konstanz 2007.

Jacques Derrida und die (un-)möglichen Gaben der Dekonstruktion

Dietmar J. Wetzel und Silja Thomas

> Um etwas zu bewirken, muss man über das hinausgehen, was man beherrscht.
>
> Jacques Derrida

Einleitung

Derrida hat Lévi-Strauss gelesen. Lévi-Strauss hat dann gelesen, was Derrida über ihn geschrieben hat, und sich daraufhin eine Interpretation vonseiten der Philosophie verbeten. Doch es sollte ganz anders kommen, wie die Rezeptionsgeschichte eindrücklich belegt.[1] Jacques Derrida und Claude Lévi-Strauss sind – retrospektiv betrachtet – im Sinne Foucaults als (neue) Diskursbegründer ihres jeweiligen Faches zu begreifen.[2] Hatte Lévi-Strauss mit seiner *Strukturalen Anthropologie* der Ethnologie im Verbund mit der strukturalistischen Sprachwissenschaft zu neuer Stärke und neuem Ansehen verholfen, so hat Derrida mit seinen dekonstruktiven Lektüren beharrlich ein an Heidegger, Freud und Nietzsche angelehntes Projekt verfolgt, was der (französischen) Philosophie und der (amerikanischen) Literaturwissenschaft zu fruchtbaren Einsichten verhalf. Ausgehend von den beeindruckenden Œuvres, die von beiden Autoren vorliegen, beschäftigen wir uns im Folgenden mit den *(un-)möglichen Gaben der Dekonstruktion* und konzentrieren uns dabei auf Derridas Beschäftigung mit Lévi-Strauss. Mit der Verbindung von »(Post-)Strukturalismus« und Dekonstruktion steigen wir in die Thematik ein (Abschnitt 1). Anschließend setzen wir uns intensiv mit den berühmten »Schreibstunden« und dem Paar »Natur/Kultur« auseinander. Mit Bemerkungen zu den »gefährlichen Supplementen« und Überlegungen zu Derri-

1 Vgl. dazu Dosse 1999, S. 30f.; Sturrock 1979; Kuzmick 2006, S. 129-144.
2 »Whereas in anthropology Lévi-Strauss applied the structural method to the study of social facts, Derrida undertook a radical criticism aiming at the ›deconstruction‹ of Western philosophical tradition« (Albert Doja, »The predicament of heroic anthropology«, in: *Anthropology Today* 22, 3, 2006, S. 19).