Alexander Lenger • Christian Schneickert
Florian Schumacher (Hrsg.)

Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus

Grundlagen, Zugänge,
Forschungsperspektiven

Springer VS

Herausgeber
Alexander Lenger
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Freiburg i. Br., Deutschland

Christian Schneickert
Humboldt-Universität zu Berlin
Berlin, Deutschland

Florian Schumacher
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Freiburg i. Br., Deutschland

ISBN 978-3-531-18668-9
DOI 10.1007/978-3-531-18669-6

ISBN 978-3-531-18669-6 (eBook)

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

Springer VS
© Springer Fachmedien Wiesbaden 2013
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.springer-vs.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
---------------	---

Einleitung

Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus <i>Alexander Lenger, Christian Schneickert und Florian Schumacher</i>	13
--	----

Teil I: Theoretische Grundlagen des Habitusbegriffs

Habitus in der kabyllischen Gesellschaft und Max Webers protestantische Ethik <i>Franz Schultheis</i>	45
--	----

Der Klassenhabitus in Abgrenzung zum Klassenbewusstsein bei Karl Marx <i>Klaus Eder</i>	57
--	----

Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls <i>Christian Schneickert</i>	75
--	----

Demonstrativer Konsum und die Theorie der feinen Leute: Geschmack, Distinktion und Habitus bei Thorstein Veblen und Pierre Bourdieu <i>Alexander Lenger und Stefan Priebe</i>	91
---	----

Bourdieu's Adaption von Erwin Panofskys kunsttheoretischem Entwurf epochaler „Mental Habits“ <i>Florian Schumacher</i>	109
--	-----

Bourdieu's Habitusbegriff und Wittgensteins Sprachphilosophie <i>Boike Rehbein</i>	123
Norbert Elias' „sozialer Habitus“ als Vorläufer des Bourdieu'schen Habitus? Eine vergleichende Analyse <i>Florian Schumacher</i>	131
Teil II: Methoden der empirischen Habitusanalyse	
Das Konzept der Habitushermeneutik in der Milieuforschung <i>Andrea Lange-Vester und Christel Teiwes-Kügler</i>	149
Dokumentarische Methode und die Logik der Praxis <i>Ralf Bohnsack</i>	175
Sozialraum- und Habituskonstruktion – Die Korrespondenzanalyse in Pierre Bourdieus Forschungsprogramm <i>Jörg Blasius und Andreas Schmitz</i>	201
Teil III: Konzeptionelle Erweiterungen und interdisziplinäre Anwendung	
Ökonomie der Praxis, ökonomische Anthropologie und ökonomisches Feld: Bedeutung und Potenziale des Habituskonzepts in den Wirtschaftswissenschaften <i>Alexander Lenger</i>	221
Habitus und sozialer Raum: Zur Nutzung der Konzepte Pierre Bourdieus in der Frauen- und Geschlechterforschung <i>Steffani Engler</i>	247

Der Habitusbegriff in Erziehungswissenschaft und Bildungsforschung <i>Thomas Höhne</i>	261
Habitus und Kultur: Das Habituskonzept in den empirischen Kulturwissenschaften Ethnologie – Volkskunde – Cultural Studies <i>Jochen Bonz und Jens Wietschorke</i>	285
Bourdieu's Habituskonzept in den Geschichtswissenschaften <i>Sven Reichardt</i>	307
Habitus und Literatur: Literarische Texte in Bourdieus Soziologie <i>Maja Suderland</i>	325
Unbewusste Schemata: Der Habitus in der Psychologie <i>Michael Zander</i>	347
Habitus und Politik: Zum Habituskonzept in der Politikwissenschaft <i>Heiko Geiling</i>	361
Globaler Habitus? Der Habitusbegriff in der Globalisierungsforschung <i>Christian Schneickert</i>	377
Autorinnen- und Autorenverzeichnis	397
Stichwortverzeichnis	401
Personenverzeichnis	409

Habitus in der kabyllischen Gesellschaft und Max Webers protestantische Ethik

Franz Schultheis

1. Einleitung¹

In den späten 1950er Jahren wurde der Wehrpflichtige Pierre Bourdieu, Abgänger der Pariser Elitehochschule École Normale Supérieure, in das von den Befreiungskämpfen gegen die französischen Kolonialherren gezeichnete Algerien geschickt. Fünf Jahre danach kehrte er als gestandener Ethnologe und Soziologe nach Paris zurück (vgl. hierzu im Einzelnen: Schultheis 2003, 2007, 2009). Dazwischen liegen mehrere Jahre intensivster Feldforschung, basierend auf teilnehmender Beobachtung, umfassenden statistischen Erhebungen, zahllosen Tiefeninterviews und Expertenbefragungen, genealogischen Forschungen, soziolinguistischen Analysen und fotografischen Dokumentationen, und dies alles unter oft schwierigen, ja dramatischen Bedingungen.

Diese Jahre in einem „riesigen soziologischen Laboratorium“, wie er es selbst später nennen sollte (Bourdieu 2003: 24), wurden für Bourdieu nicht nur zu einer grundlegenden biographischen Weichenstellung in Form einer Konversion vom Philosophen, der seine phänomenologische Dissertation über die Zeitstrukturen des Gefühlslebens mit in seinem Militärtornister nach Algerien gebrachte hatte, zu einem empirischen Sozialforscher² und Gesellschaftstheoretiker, der nun mittels unterschiedlichster methodologischer Zugänge über Fragen wie die nach den Zeitstrukturen des Wirtschaftslebens forschte. Während dieser Feldforschungen und angesichts der enormen soziohistorischen Brüche und gesellschaftlichen Spannungen, die sich vor seinen Augen in diesem soziologischen Laboratorium Algeriens dramatisch zuspitzten, entwickelte er viele der sein Lebenswerk prägenden theoretischen Konzepte, wie „symbolisches Kapital“ oder „symbolische Gewalt“, vor allem aber das wohl am meisten rezipierte soziologische Konzept „Habitus“. Der Genese dieses Konzepts im Kontext des Algerienaufenthaltes Bourdieus soll im Folgenden nachgegangen werden, wobei insbesondere auch der Rolle, die hierbei der Bourdieu'schen Rezeption der Soziologie Max Webers zukommt, ein besonderes Interesse zuteilwerden soll.

¹ Dieser Beitrag stützt sich auf eine Reihe von Gesprächen (Collège de France, Paris 26.9.1999 bis 26.6.2001), die ich mit Pierre Bourdieu rund um seine algerischen Erfahrungen führen konnte. Sie entstanden zu einer Zeit, in der wir auch gemeinsam die Arbeit am „Soziologischen Selbstversuch“ unternahmen, und es ist kein Zufall, dass diese Spurensicherung, nicht zuletzt dank der (Wieder-) Entdeckung der photographischen Zeugnisse aus den Lehrjahren des Soziologen mit der soziologischen Objektivierung seiner eigenen biographischen Flugbahn einherging.

² Hier sei daran erinnert, dass in den 1950er Jahren Lévi-Strauss die Anthropologie und Ethnologie in Frankreich bereits salonfähig gemacht hatte, während die Soziologie seit dem Niedergang der Durkheim-Schule zur Paria-Wissenschaft im Feld der akademischen Disziplinen abgestiegen war. Der Einstieg Bourdieus in die Soziologie über ethnologische Feldstudien scheint demnach retrospektiv nicht als „Umweg“, sondern nahe liegend (vgl. Schultheis 2006, 2007a).

Abschnitt 2 und 3 widmen sich dementsprechend der Situation in Algerien und den Konsequenzen von Bourdieus Aufenthalt für die Entwicklung des Habituskonzepts. Abschnitt 4 stellt die Entwicklung Bourdieus vom Ethnologen zum Soziologen, insbesondere die pragmatische Anwendung quantitativer und qualitativer Forschungsmethoden dar. Die Abschnitte 5 und 6 schließlich erläutern die Rezeption von Max Weber und die daraus resultierende Entwicklung des Habitusbegriffs.

2. Habitus und Krise

Eine zentrale Qualität des Habitus liegt darin, dass er mit einer beachtlichen Selbstverständlichkeit und Evidenz, einer geradezu perfekten Adäquanz, ausgestattet ist, die es ihm in der Regel erlaubt, unbemerkt zu bleiben, nicht „aufzufallen“, und stets zur richtigen Zeit am richtigen Ort die richtigen Aktionen bzw. Reaktionen an den Tag zu legen. Als inkorporierte, Fleisch gewordene und zu subjektiven Strukturen geronnene soziale Wirklichkeit mit ihren objektiven Strukturen ist der Habitus das unverzichtbare Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft und Schlüsselement einer soziologischen Sicht auf die gesellschaftliche Welt. Da er wie aus dem Hintergrund heraus und ungesehen die gesellschaftliche Praxis orchestriert und sich durch seine Selbstvidenz systematisch in Vergessenheit bringt, eignet sich eine radikale gesellschaftliche Krise, bei der diese Passformen aus den Fugen geraten, Sand ins Getriebe gerät und das reibungslose Funktionieren des gesellschaftlichen Alltags durch das brüchig werden von Plausibilitätsstrukturen in Frage gestellt wird, in ganz besonderer Weise, um ihm auf die Spur zu kommen und von der Hinter- auf die Vorderbühne der „Comédie Humaine“ zu zerren. Diese Bedingung scheint während Bourdieus Aufenthalt im krisengeschüttelten Algerien der anticolonialistischen Befreiungskämpfe in geradezu idealer Weise erfüllt gewesen zu sein und wie er später im Gespräch feststellen sollte, konnte er sich während seiner Forschungen in Algerien ein Kapital an soziologischen Fragestellungen und Erkenntnisinteressen erarbeiten, von dem er zeitlebens zehren konnte. Aber wie sah nun diese Situation konkret aus?

3. Verkehrte Welt – gespaltener Habitus

Mit der französischen Kolonisation erlebt Algerien, bis dahin geprägt durch eine vorkapitalistische Wirtschaftsweise und -ethik, eine dramatische Umgestaltung: brutale Durchsetzung zutiefst fremder ökonomischer Prinzipien, rapider Verfall der traditionellen landwirtschaftlichen Produktionsweise, Entstehung eines neuen Subproletariats, ökonomische Prekarisierung und gesellschaftliche Entwurzelung als Los breiter Bevölkerungsschichten. Dem soziologischen Beobachter eröffnet sich hier ein breites Feld der Beobachtung und Analyse der Folgewirkungen eines forcierten sozialen Wandels, welcher Konzepte wie Entfremdung oder Anomie in geradezu idealtypischer Ausprägung manifest werden ließ und grundlegende soziologische Fragen aufwarf. Was wird aus einer Gesellschaft, wenn sie sich einer neuen ökonomischen Verkehrsweise und Handlungslogik ausgesetzt sieht, die im Widerspruch zu sämtlichen, seit Generationen gültigen sozialen Spielregeln (Bruder-Ethik, Reziprozität der Gabe etc.) steht? Inwieweit beschränkt der traditionelle ökonomische Ha-

bitus die Handlungsspielräume der sozialen Akteure und in welchem Maß strukturiert er Vorstellbares und Unvorstellbares, begrenzt er das Feld des Möglichen? Was geschieht mit Menschen, deren gesamte Plausibilitätsstrukturen wie etwa die Geschlechtsspezifika der raum-zeitlichen Organisation des Alltagslebens betreffend, durch einen Modernisierungsschock und das Hereinbrechen von völlig inkompatibel erscheinenden Existenzbedingungen brüchig werden? Welche Formen des Leidens und Elends gehen mit diesem Zustand sozialer Entwurzelung und Anomie einher?

Nach meiner These verdankt sich die Bourdieusche Konzeption des Habitus ganz maßgeblich der Konfrontation zwischen zwei sehr unterschiedlichen Lebenswelten, welche die jeweiligen Wahlverwandtschaften zwischen Denk- und Verhaltensweisen und objektiven gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen besonders plastisch vor Augen führten:

„Die jüngere Entwicklung der algerischen Gesellschaft ist ein Fallbeispiel dieses geschichtlich-kulturellen Zusammenhangs. Der Anpassungsprozess an die kapitalistische Wirtschaft, der sich hier beobachten lässt, ruft in Erinnerung, was eine alleinige Betrachtung fortgeschrittener kapitalistischer Gesellschaften leicht vergessen ließe, nämlich, dass das Funktionieren jedes Wirtschaftssystems an die Existenz eines gegebenen Systems von Dispositionen gegenüber der Welt oder, um genauer zu sein, gegenüber der Zeit gebunden ist.“ (Bourdieu 2000: 29)

Gerade angesichts der tiefgreifenden Krise der algerischen Gesellschaft musste das Konzept des Habitus eine ganz besondere theoretische Schärfe und Prägnanz gewinnen, deren Mitglieder sich materiell und symbolisch der Verfügung über ihre Existenz und als kulturell Entwurzelte sich jedweder Orientierungspunkte für die Entwicklung auch nur annähernd kohärenter Strategien beraubt sahen. Vielleicht bietet sich der Begriff der „Desorientierung“, hier als kollektive Erfahrung verstanden, dazu an, um einen solchen Zustand der gesellschaftlichen „Anomie“, des Verlustes an verlässlichen handlungsleitenden Koordinaten, zu konzeptualisieren (zum ökonomischen Habitus und Bourdieus ökonomischer Anthropologie siehe ausführlicher auch den Beitrag von Lenger in diesem Band).

4. Ethiken der Arbeit – Strukturen des Ökonomischen

Bourdieu erlebt angesichts der algerischen Ausnahmesituation eine nicht minder außergewöhnliche Konversion seines Habitus, eine Metamorphose, die aus dem brillanten Abgänger einer Pariser Elite-Hochschule, prädestiniert für eine Hochschulkarriere als Philosoph, einen autodidaktisch Geschulten machen sollte, der sich mittels ständiger Radikalisierung der eigenen intellektuellen und politischen Ansprüche und einem pausenlosen Experimentieren mit allen zur Verfügung stehenden Methoden und Mitteln der quantitativen und qualitativen Sozialforschung nützlich machen wollte:

„Ich wollte angesichts der dramatischen Situation in Algerien etwas tun, wollte mich nützlich machen und entschloss mich deshalb, eine Untersuchung über die algerische Gesellschaft in Angriff zu nehmen, um den Menschen zuhause ein wenig besser verständlich zu machen, was in diesem Land geschah. Ich wollte bezeugen, was sich da vor meinen Augen abspielte.“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001)

Die Einsicht in eine andere, unserer modernen Auffassung völlig konträren Sicht von Arbeit, Anstrengung, Nutzen, Gewinn, bei der alle wirtschaftlichen Aktivitäten sozial eingebunden sind und nicht auf die Formel „Geschäft ist Geschäft“ reduziert werden und wo sich Geld noch nicht vom Mittel zum Selbstzweck entwickelt hat, musste sich Bourdieu selbst mühsam gegen die vermeintlichen Evidenzen der eingefleischten Kategorien des Denkens und Handelns erkämpfen. Bourdieus Sicherung der Spuren einer untergehenden Welt verfolgt dabei von Beginn an eine Strategie der Rehabilitation des Alltäglichen.

Schon während seiner Militärzeit nutzte Bourdieu seine Freizeit, um mit einer Materialsammlung für ein Buchprojekt zu beginnen. Zunächst hatte er nur im Sinn, eine Art soziologische Länderstudie zu schreiben, welche dann tatsächlich schon im Jahre 1958 unter dem Titel „Sociologie de l'Algérie“ in der populären und auflagenstarken enzyklopädischen Reihe „Que sais-je?“ erscheinen sollte. Doch damit gab sich Bourdieu bald nicht mehr zufrieden. Er hatte in Algier verschiedene Mitarbeiter der dortigen Vertretung des INSEE, des Statistischen Amtes Frankreichs, kennen gelernt und mit ihnen die Arbeit an einer breit angelegten statistischen und soziologischen Analyse der Situation der Arbeiterschaft in Algerien in Angriff genommen:

„Einerseits ging es uns darum, mit den ideologischen Berührungängsten unserer Disziplinen zu brechen und vor allem auch den Fetischismus der Statistik zu bekämpfen, die den Forscher allzu oft in Versuchung führt, sich dem anheimzustellen, was Leibniz die „blinde Evidenz“ der Zahlen und Symbole nannte. Umgekehrt besehen war für uns die Statistik mehr als nur ein Instrument der Verifizierung soziologischer Hypothesen, nämlich auch ein wichtiger Schutz vor den Fallen des Intuitionismus und allzu schneller Induktionen. Eine Zusammenarbeit mit dem Statistiker ist für den Soziologen schon unter normalen Umständen notwendig und wertvoll, gänzlich unverzichtbar aber ist sie, wenn er es unternimmt eine Gesellschaft im Umbruch zu analysieren. Hier wird die ethnographische Methode durch eine komplexe und sich ständig wandelnde, alle Anzeichen der Inkohärenz behaftete Wirklichkeit, entworfen. Anders herum besehen erlaubt aber auch nur eine Kenntnis der traditionellen kulturellen Modelle den Sinn bestimmter statistisch erfassbarer Verhaltensweisen zu verstehen, denn diese beziehen sich sogar dann noch auf diese alten Modelle, wenn sie diese hinter sich lassen.“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001)

Gemeinsam mit den Kollegen vom INSEE unternimmt Bourdieu also eine repräsentative Erhebung zur Erwerbssituation in Algerien und lässt sich zusätzlich eine Unterstichprobe von 200 Haushalten ziehen, die er selbst als Grundlage seiner eigenen Untersuchungen benutzt. Er verfügt also über die repräsentativen Daten der Gesamtstichprobe und konnte die eigenen Ergebnisse in diesem Rahmen systematisch verorten. Schon die nach standardisierten Fragen vorgehende erwerbsstatistische Erhebung brachte sehr interessante Einblicke in die unterschiedlichen kulturellen Repräsentationen von Arbeit. So wurden unter anderem die Fragen gestellt: „Wie viele Stunden haben sie gestern gearbeitet? Wie viele Tage während der letzten Woche? Wie viele Wochen im vergangenen Monat?“ Und schließlich: „Was ist Ihr Beruf?“

Die Befragten aus dem Süden Algeriens, der deutlich weniger von den Auswirkungen des Kolonialismus und in geringerem Maße von der Auswanderung betroffen war als der Norden, gaben markant seltener an, sie seien „arbeitslos“ als die Befragten in den nördlichen Regionen, selbst wenn sie genau die gleiche Zahl an Stunden gearbeitet hatten. Entsprechend schlussfolgerte Bourdieu:

„Das stellte für mich die Idee der Arbeit selbst in Frage. Beide Gruppen hatten eine andere Auffassung von Arbeit. Im Süden herrscht ein traditionelles Verständnis vor. Derjenige, der von sich sagt, er arbeitet, ist frühzeitig aufgestanden, hat seinen Söhnen Arbeit zugeteilt, seiner Frau ebenfalls und ist dann losgezogen, um mit seinen Freunden im Café oder an der Straßenecke zu diskutieren. Bei den Kabylern jedoch arbeitet nur derjenige, der Geld heimbringt, das hat unsere Befragung eindeutig belegt. Auf diesem Wege gelangte ich an sehr grundlegende soziologische Fragen wie „Was heißt Arbeiten?“, „Was ist Freizeit?“. Immer musste ich mir angesichts der gesammelten und zu Tabellen verarbeiteten Daten sagen: „Diese Besonderheiten interpretiere ich doch nicht selbst da rein! Es muss da etwas geben, was nicht in der Tabelle drin ist und dennoch alles strukturiert. Ich stellte hier angesichts dieser empirischen Gegenstände Fragen im Stile der Philosophie, obwohl ich doch mit beiden Beinen auf dem festen Boden der Praxis stand. Und manchmal sagte ich mir: Da hast Du es! Du bist immer noch ein Philosoph. Aber diese Fragen mussten nun einmal gestellt werden und rückblickend hatte ich Recht!“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001)

Was nicht in den statistischen Daten „sichtbar“ wird und dennoch wirkmächtig in den von ihnen abgebildeten Realitäten zur Geltung kommt, ist nun aber gerade der mit dem Konzept „Habitus“ auf den Punkt gebrachte Doppelcharakter sozialer Wirklichkeit.

5. Von der Metaphysik zur Sozialphysik

Aber um solche „metaphysischen Fragen“ vom Kopf auf die Füße zu stellen, wechselt Bourdieu in Algerien das Repertoire seiner Lektüren und widmet sich mehr und mehr der sozialwissenschaftlichen Lektüre.

So lässt er sich u. a. auch Max Webers „Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ im deutschen Original zusenden (die französische Übertragung sollte noch einige Zeit auf sich warten lassen, obwohl Maurice Halbwachs bereits in den 30er Jahren das Werk des deutschen Kollegen rezensiert und auch Raymond Aron zu dieser Zeit Weber auf den Schild gehoben hatte; vgl. hierzu: Schultheis / Paugam 2007). Er vergräbt sich in die Lektüre, weil er von Webers These von der Wahlverwandtschaft der kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung und dem spezifischen Ethos des Protestantismus gehört hatte und selbst bei seinen Studien über Algerien auf zwei Bevölkerungsgruppen gestoßen war, die sich durch markant unterschiedliche Wirtschaftsweisen auszeichneten (vgl. Bourdieu / Schultheis 2011). Die „Modernere“ der beiden, bereits von Marktlogik und Denken in monetären Kategorien geprägt, legte ein grundlegend anderes Verhältnis zur Arbeit an den Tag als jene zum Vergleich herangezogene Population. Erstere war zugleich durch Besonderheiten religiöser Glaubensinhalte geprägt, welche sich homolog zu den Weberschen Befunden als förderlich für die Hervorbringung einer im okzidentalen Sinne „rationalen“ Wirtschaftsmentalität haben erweisen können. In diesem Kontext ist daran zu erinnern, dass Max Weber im Titel der protestantischen Ethik eigentlich vom „Habitus des Kapitalismus“ sprechen wollte und die Ironie der Geschichte es nun so will, dass der junge französische Autodidakt in Soziologie, der über die Vorlesungen Merleau-Pontys in Paris erstmals, wenn auch nur flüchtig, mit Max Weber konfrontiert worden war, nun dieses ursprüngliche Vorhaben Webers realisieren wird und dem „ökonomischen Habitus“ eine Schlüsselstellung in seinem Frühwerk einräumt. Später, ab 1962, wird Bourdieu dann ‚gezwungenermaßen‘ viel systematischer Weber rezipieren und auch dessen Verwendung des Konzeptes

Habitus in der Religionssoziologie auf die Spur kommen (Weber spricht hier z. B. von „Arbeit am eigenen Habitus“) und daraus deutliche Anleihen machen, nachdem ihm sein „patron“ Raymond Aron aufgetragen hatte, an der Uni Lille nicht wie von Bourdieu ursprünglich beabsichtigt, mit Durkheim in die Soziologie einzusteigen, sondern über das Werk von Weber, welches hier dann für die Genese der Bourdieu'schen Feldtheorie von paradigmatischer Bedeutung sein sollte (vgl. Schultheis 2008b). Wie bei Weber kommt es hier zu einer untrennbaren Verknüpfung von religions- und herrschaftssoziologischen Fragen, ja wird Religionssoziologie gar zu Herrschaftssoziologie par excellence, wie hier kurz erinnert werden soll.

Solange religiöse Praxis (Rituale, Symbole, Glaubensüberzeugungen etc.) keiner Monopolisierung unterworfen und tendenziell Jedermann zum alltäglichen Gebrauch frei verfügbar ist, sodass er nach eigenem Geschmack und Bedürfnissen an religiösen Dingen glücklich oder unglücklich werde, sind dieser Praxis sozusagen keine Grenzen gesetzt. Jeder kann nach Bedarf eine Zauberformel oder ein Gebet sprechen, niederknien, ein Totem oder ein anderes mit außeralltäglichen Kräften (Charisma) ausgestattetes Ding verehren, Symbole und Rituale entwickeln etc. Sobald jedoch eine Gruppe von Individuen einen exklusiven Anspruch auf legitimen Umgang mit diesen Gütern behauptet und durchsetzt und bei den dabei Ausgeschlossenen und faktisch „Enteigneten“ auf aktive Zustimmung oder passive Duldung stößt, bringt sich eine interessante elementare Form der Vergesellschaftung zur Geltung: es kommt zu einer Dialektik von Schließung und Ausschluss, bei der eine Gruppe das Monopol auf legitime Handhabung religiöser Gegenstände behauptet bzw. usurpiert, sich dabei als Corps von Auserwählten, von religiösen Experten und Virtuosen konstituiert und im gleichen Prozess auf der Gegenseite die von diesem Monopol Ausgeschlossenen als negativ definierte gesellschaftliche Kategorie der „Laien“, der religiös Unbegabten bzw. Profanen (dis-)qualifiziert und institutionalisiert.

Diese Dichotomie zwischen positiv Qualifizierten, mit außeralltäglichen Qualitäten (Gaben und Begabungen) ausgestatteten „Experten“ und der Masse der Unqualifizierten ist ein strukturelles Grundmuster aller gesellschaftlichen Felder, auch wenn sie nicht immer mit gleicher Trennschärfe sichtbar wird. Dies liegt u. a. daran, dass das religiöse Feld eine Form extremer Machtkonzentration und hierarchisch-autoritärer Organisation kennt, die schon lange vor der Entstehung moderner Staaten eine Art Prototypus herrschaftlicher Ordnung darstellte. Während diese „Mutter“ aller Herrschaftsordnungen ungehorsame Mitglieder mit dem Bannstrahl der Exkommunikation (und im Falle der Inquisition mit noch peinlicheren Strafen) sanktionieren konnte, sind z. B. Institutionen des künstlerischen oder intellektuellen Feldes mit weit weniger direkter Sanktionsmacht ausgestattet. Wer unbefugt zum Kelch greift und die Wandlung spricht, wer Dogmen in Frage stellt oder eigene religiöse Wahrheiten predigt, wird für dieses Sakrileg gebüßt. Wer hingegen nach eigenem Gutdünken drauflos dichtet, philosophiert, malt oder im Hobbykeller „Design“ produziert und hierfür eine Legitimität beansprucht, die nach herrschender gesellschaftlicher Meinung (die bekanntlich maßgeblich Meinung herrschender bzw. tonangebender Gruppen ist), riskiert für solcherart „Anmaßung“ Hohn und Gelächter, vielleicht auch Verachtung und soziale Ausgrenzung.

Im Stadium dieser fundamentalen Differenzierung zwischen Qualifizierten und Unqualifizierten, Experten und Profanen, Elite und Volk, ähnelt diese elementare Form eines Feldes bereits einem Markt, auf dem sich Produzenten und Konsumenten von „Heilsgütern“ gegenüberstehen. Diejenigen, die über das Monopol auf legitime Handhabung religiö-

ser Symbole und Rituale verfügen, bieten ihre Expertise religiös Unbegabten an, die je nach gegebenen „Heilsbedürfnissen“ religiöse Güter unterschiedlicher Qualität nachfragen können und hierbei den Anbietern Gegenleistungen für ihre religiösen Dienstleistungen anbieten (Opfer, Schenkungen, Ablasskauf, Almosen, Kirchensteuer etc.). Hierbei differenziert die Webersche Religionssoziologie, ganz ähnlich wie jene Gramscis, interessanterweise zwischen klassenspezifischen Heilsbedürfnissen, „Habitus“ und Lebensstilen der Bevölkerung, was der Idee eines Marktes der Heilsgüter noch zusätzliche Plausibilität verleiht. Diese soziologische Vorstellung lässt sich ohne allzu viel Mühe auf andere Bereiche der gesellschaftlichen Praxis und alltäglichen Lebensführung übertragen und z. B. auf das klassenspezifische Verhältnis zum Wohnen und seiner Gestaltung übertragen, wo der Zusammenhang zwischen Klassenlage, Bedürfnis, Geschmack, Lebensstilisierung auf ganz analoge Strukturmuster verweist.

Nach Weber unterscheiden sich Heilsbedürfnisse je nach konkreter Klassenlage und den ihr entsprechenden Funktionen religiöser Repräsentationen: die herrschenden Klassen suchen in ihnen eine Rechtfertigung ihrer Privilegien, die beherrschten Klassen Verheißung ihrer Erlösung und die Intellektuellen fragen insbesondere jene religiösen Wissensbestände und Überzeugungen nach, die ihrem Bedürfnis nach rationaler Durchdringung und Gestaltung der diesseitigen Lebensvollzüge entgegen kommen, eine Disposition, die sich prototypisch in der Suche nach einer systematischen ästhetischen Stilisierung und „Gestaltung“ des Alltags zum Ausdruck bringen kann.

6. Wildes Forschen: Bourdieus Selbstinitiation zur „Feldforschung“

Schon bei den ersten sozialwissenschaftlichen Gehversuchen Bourdieus zeigten sich ihm die Stärken und Grenzen der statistischen Methoden und Instrumente, die er gemeinsam mit Freunden, die für das Statistische Amt Frankreichs Erhebungen in Algerien durchführten, praktizierte. Er erkannte schnell, dass das Wesentliche sich eben nicht in den Tabellen selbst fand, sondern mit Hypothesen eingekreist werden musste, die er allein auf dem Wege eines verstehenden, qualitativen Zuganges entwickeln konnte. Die statistischen Erhebungen mit standardisierten Fragebögen standen aber nicht isoliert da, sondern wurden von einer ganzen Batterie weiterer, meist qualitativer Forschungsmethoden ergänzt und umrahmt, die Bourdieu weitgehend autodidaktisch nach dem Prinzip eines intuitiven *learning by doing* entwickelte. Entsprechend stellt Bourdieu fest:

„Ich bin einfach ins kalte Wasser gesprungen, so wie man Kinder ins Wasser stößt, damit sie schwimmen lernen. Ich arbeitete gleichzeitig an tausenderlei Fragen und Themen von der Gabe, über den Kredit bis hin zu Verwandtschaftsbeziehungen und hatte irgendwie schon das Gefühl, auf dem rechten Wege zu sein, ohne dass ich aber genauer hätte sagen können, worin meine Methode denn eigentlich konkret bestand ...“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001)³

³ Bourdieu kam ja nicht mit leeren Händen in Algerien an, sondern verfügte durch seine Sozialisation in einer noch stark rural und traditionell geprägten Region Frankreichs durchaus über einen „praktischen Sinn“ und ein dem mediterranen „Habitus“ der Algerier nicht unähnliches Ensemble an Dispositionen: „Meine soziologischen Arbeiten über Algerien waren für mich Gelegenheit zu einer Anamnese. Ich bediente mich immer wieder meiner Primärerfahrungen aus der Heimat und stellte häufig Bezüge zu den Bauern aus dem Béarn her. So sagte ich mir etwa in dieser oder jener Gesprächssituation: Wenn Dir das jetzt ein Bauer daheim aufzutischen versuchte, dann könnte ich das nicht glauben. Das sind genau die Dinge, die man glaubt, einem Fremden erzählen zu müssen, Standard-

Daher liegt es nahe, dass sich die Bourdieu'sche Theorie des Habitus ganz maßgeblich aus der Konfrontation zwischen zwei sehr unterschiedlichen Lebenswelten ergibt, welche die jeweiligen Wahlverwandtschaften zwischen Denk- und Verhaltensweisen und objektiven gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen besonders plastisch vor Augen führten. Das Konzept des Habitus musste gerade angesichts der tiefgreifenden Krise einer Gesellschaft eine ganz besondere theoretische Schärfe und Prägnanz gewinnen, deren Mitglieder sich materiell und symbolisch der Verfügung über ihre Existenz und als kulturell Entwurzelte sich jedweder Orientierungspunkte für die Entwicklung auch nur annähernd kohärenter Strategien beraubt sahen. Entsprechend schreibt Bourdieu:

„In der Tat enthält die ökonomische Praxis, die sich abstrakt immer gemäß einer Messlatte unterschiedlicher Grade ökonomischer „Rationalität“ messen lässt, eine Klassenabhängigkeit: das Subjekt des ökonomischen Handelns ist kein *homo oeconomicus*, sondern der wirkliche Mensch, den die Wirtschaft hervorbringt. Stellt man in Rechnung, dass die Praktiken (wirtschaftlicher und anderer) jedes einzelnen Akteurs ihre gemeinsame Wurzel in der durch seinen Habitus – selbst Produkt eines bestimmten Typs ökonomischer Bedingungen – vermittelten, objektiv unterhaltenen Beziehung zur objektiven und kollektiven Zukunft hat, welche seine Klassenlage bestimmt, so wird klar, dass allein eine Soziologie der Einstellungen in der Lage ist, über die gewohnte Herangehensweise an eine derart zentrale Frage hinauszureichen.“ (Bourdieu 2000: 25)

Die „quasi-metaphysischen Fragen“, die sich Bourdieu im Rahmen seiner ethnologischen Feldforschungen stellte, klangen bewusst naiv: „Was ist ein Kredit? Was heißt Sparen? Was Thesaurieren? Was ist der Unterschied zwischen Thesaurieren und Akkumulation? Was heißt Rücklagen bilden?“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001) – alles zentrale Fragen der Ökonomie. Und was heißt das alles in Bezug auf die Einschätzung des wirtschaftlichen Verhaltens des algerischen Bauern. Einerseits stellt man fest, dass dieser Reserven für eine Zeitspanne von fünf Jahren schafft und andererseits sagt man von ihm, er sei unfähig, vorzuschauen und zu planen. Genau an diesem Punkt wird die „ökonomische Anthropologie“ durch und durch politisch und bleibt es zeitlebens:

„Wenn in den wirtschaftlichen Verhaltensweisen, seien sie schicksalsergeben oder zupackend, inkohärent oder methodisch, dieselbe Bedeutung zum Ausdruck kommt wie in den politischen Meinungen, ob nun enttäuscht oder entschlossen, nur Revolte oder revolutionär, dann deshalb, weil das System der Dispositionen mit der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage durch die Vermittlung der objektiven Möglichkeiten verbunden ist, die von dieser Lage bestimmt werden und selbst wiederum diese Lage verfassen. Statistisch messbar, im Sinne von einem individuellen Willen unabhängiger Regelmäßigkeiten, sind die objektiven und kollektiven Chancen (etwa die Zugangschancen zu seltenen Gütern oder die sozialen Aufstiegschancen im Rahmen einer oder mehrerer Generationen) auch konkrete Tatbestände der individuellen Erfahrung. Als Einverleibung der objektiven Situation stellt der Habitus die einheitsstiftende Struktur des Ensembles aller Dispositionen dar, welche einen praktischen Bezug zur objektiven Zukunft voraussetzen, sei es in Form der Resignation oder der Revolte gegen die vorhandene Ordnung oder in Gestalt der Fähigkeit, die wirtschaftlichen Verhaltensweisen Planung und Kalkül zu unterwerfen.“ (Bourdieu 2000: 140)

antworten für Auswärtige. Ja, ich bediente mich dieser Bezüge zum Béarn ganz bewusst und systematisch und hatte daher oft sogar den algerischen Begleitern einiges voraus, hatte die bessere Intuition für Widersprüchlichkeiten und sagte ihnen manches Mal: Da stimmt doch was nicht ...!“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001)

Bourdieu's Frage nach den elementaren Formen des ökonomischen Lebens und den mit ihnen wahlverwandten mentalen, ethischen und praktischen Dispositionen in dem noch tief in traditionellen Gesellschaftsmustern verwurzelten Algerien ist von Beginn an eine scharfe erkenntnistheoretische Waffe der Kritik des modernen Kapitalismus, der seine spezifischen sozio-historischen Möglichkeitsbedingungen hinter dem Schleier vermeintlich universeller Prinzipien der Rationalität versteckt.

„Es ging mir darum, der Vorstellung einer vorlogischen Denk- und Handlungsweise zu widersprechen und in diesem Motiv kam auch mein philosophisches Interesse in Bezug auf ein besseres Verständnis von ‚Zeit‘ zur Geltung. Ich glaube nicht, dass ich hier schlicht meine philosophischen Interessen dem ethnologischen Gegenstand überstülpte, sondern bin davon überzeugt, dass die Zeitdimension von zentraler Bedeutung ist und sich hier ein grundlegend anderes Verhältnis zur Zukunft identifizieren lässt.“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001)

Mit seiner These von den ökonomischen Bedingungen des Zugangs zur Rationalität geht Bourdieu direkt gegen das rassistisch gefärbte Stereotyp von einer schier nicht modernisierbaren bzw. zivilisierbaren algerischen Bevölkerung an. Die üblichen Vorurteile gegenüber der vermeintlichen Unfähigkeit dieser Menschen, in „geordneten Verhältnissen“ zu leben (mangelnde Hygiene in den Wohnungen, fehlende ökonomische Planung, geringe Arbeitsmotivation, Unzuverlässigkeit etc.) waren ein vorzügliches Mittel zur Legitimierung der kolonialen Konstellation, ähnlich wie die heutigen Theorien von der so genannten „Kultur der Armut“, die die Existenz sozialer Ausschließung unter Rückgriff auf quasi-genetische Reproduktionsmuster erklären und legitimieren. So materialistisch die Bourdieu'sche These von der Priorität der materiellen Lebens- und Arbeitsbedingungen daher zunächst auch scheinen mochte, so sehr ist sie doch eine gerade die symbolischen Herrschaftsbeziehungen entlarvende und kritisierende Sichtweise mit emanzipatorischer Stoßrichtung, gesteht sie doch einer beherrschten Gruppe eine ökonomische und gesellschaftliche Praxis mit Eigenlogik und Eigensinn zu.

Wie Bourdieu in seinen frühen Studien überzeugend herausarbeitet, verbietet in einer vorkapitalistischen Wirtschaft die Logik einfacher Reproduktion und die mit ihr einhergehenden zyklischen Zeitperspektiven jedwede Vorstellung von Zukunft, die nicht der Idee einer bereits im Gegebenen eingeschriebenen objektiven Möglichkeit gehorcht (vgl. auch den Beitrag von Schneickert zu Husserl in diesem Band).

Ganz im Gegensatz dazu verlangt die ganze Logik eines ökonomischen Universums, welche einer solchen auf Berechenbarkeit und Voraussehbarkeit beruhenden Wirtschaftsstruktur und Wirtschaftshaltung auf dem Wege der Kolonialisierung übergestülpt wurde, eine berechnende und vorausschauende Verhaltensdisposition und zwar sowohl in den ökonomischen Vorhaben der alltäglichen Existenz wie auch in Projektionen einer revolutionären Zukunft (vgl. hierzu Schultheis 2007, 2008a).

Bourdieu's frühe ökonomische Anthropologie führt vor Augen, dass das kalkulierende Denken, die Rechenhaftigkeit, die keineswegs in dem wohl universellen menschlichen Vermögen einer kalkulierenden Vernunft angelegt sind, sich schrittweise in allen Bereichen gesellschaftlicher Praxis durchsetzt und dies im Widerspruch zur Logik der häuslichen Wirtschaft. Letztere beruht ja gerade auf der Verdrängung bzw. besser gesagt der Verneinung des Kalküls, also auf der Weigerung, dem Prinzip des Ökonomischen zu gehorchen, d. h. auch im Austausch im familiären Kontext zu „sparen“ (Anstrengung,

Mühsal, Arbeit, Zeit, Geld etc.). Während die Familie einst Modell aller Formen des Tausches war, auch jener, die wir als „ökonomisch“ betrachten, ist die Ökonomie als solche heute einer eigenen Logik, der des Kalküls, des Profits etc. anerkannt, die gleichzeitig beansprucht, das Prinzip aller Praktiken und allen Tausches, sogar im familiären Rahmen zu sein. Die Ökonomie, so wie wir sie heute kennen, ist aus einer solchen Verkehrung des Wertespektrums hervorgegangen. „Ich erinnere mich noch“, so Bourdieu in einem unserer Gespräche,

„an so viele kleine Beobachtungen mit scheinbar anekdotischem Charakter, wie das Entsetzen eines Familienvaters, als sein erwachsener Sohn plötzlich die Forderung nach Lohn für die Mitarbeit auf dem familiären Hof erhob, oder an den Skandal, den das Verhalten eines Maurers auslöste, der, aus Frankreich zurückgekehrt, forderte, man solle ihm seinen Anteil am gemeinsamen Mahl zur Feier des Abschlusses der »kollektiven Arbeiten« (thiwizi) in Geld ausbezahlen, Beobachtungen, durch die ich mir nach und nach bewusst wurde, dass ich eine implizite Theorie der Arbeit, basierend auf der Äquivalenzbeziehung zwischen Arbeit und Geld hatte, welche sich für mich und meinesgleichen sozusagen von selbst verstand und die manche der Kabylen, die ich beobachtete, gerade dabei waren zu entdecken, indem sie sich sehr mühsam von einer für uns schwer zu denkenden Sicht von Tätigkeit als gesellschaftlicher Beschäftigung lösten.“ (Bourdieu / Schultheis 1999 bis 2001)

Anders gesagt war für Bourdieu die Konfrontation mit einer fremden Kultur und dem ihr entsprechenden Ensemble an subjektiven Dispositionen und Denk-, Beurteilungs- und Handlungsschemata auf der Ebene der in ihr und für sie sozialisierten und an ihr partizipierenden Individuen nicht nur Möglichkeitsbedingung einer biographischen Konversion vom Philosophen zum Ethnologen und Soziologen sowie einer Konversion seines Blicks auf Gesellschaft und sich selbst, sondern auch ein soziologisches Laboratorium, in welchem er einem weitgehend autodidaktischen Experimentierens mit vielfältigen Forschungsmethoden und -instrumenten grundlegenden sozialwissenschaftlichen Fragen nachging, sondern auch eine Theoriwerkstatt, in der er die für sein Werk zentralen Theoriebausteine (schon explizit wie z. B. „Kapital der Ehre“, „Habitus“ oder zumindest „avant la lettre“ wie z. B. „Feld“) entwickelte und sich hier, wie er später rückblickend sagen sollte, ein Kapital an sozialwissenschaftlichen Fragen erarbeitete, welches für sein ganzes Lebenswerk die zentrale Ressource spielen sollte.

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1958): *Sociologie de l'Algérie*. Paris: PUF.
 Bourdieu, Pierre (2000): *Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft*. Konstanz: UVK.
 Bourdieu, Pierre (2003): *In Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*. Graz: Camera Austria.
 Bourdieu, Pierre et al. (Hg.) (2010): *Das Elend der Welt*. 2. Auflage. Konstanz: UVK.
 Bourdieu, Pierre / Schultheis, Franz (1999 bis 2001): *Gespräche über Bourdieus Wege in die Soziologie*. (Collège de France, Paris 26.9.1999 und 26.6.2001, teilweise veröffentlicht in Schultheis 2007).

- Bourdieu, Pierre / Schultheis, Franz (2011): With Weber Against Weber. In: Conversation With Pierre Bourdieu. In: Simon, Susen / Turner, Bryan S. (Hg.): *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem Press. S. 111-124.
 Schultheis, Franz (2003): Algerien 1960 – ein soziologisches Laboratorium. In: Rehbein, Boike / Saalmann, Gernot / Schwengel, Hermann (Hg.): *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen*. Konstanz: UVK. S. 25-40.
 Schultheis, Franz (2006): Konversionen des Blicks. Wege zu einer reflexiven Anthropologie. In: *Mittelweg* 36 (3): S. 38-46.
 Schultheis, Franz (Hg.) (2007): *Bourdieu Wege in die Soziologie*. Konstanz: Universitätsverlag.
 Schultheis, Franz (2008a): Symbolische Gewalt - Zur Genese eines Schlüsselkonzepts der bourdieuschen Soziologie. In: Schmidt, Robert / Woltersdorff, Volker (Hg.): *Symbolische Gewalt. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu*. Konstanz: UVK. S. 25-44.
 Schultheis, Franz (2008b): Salvation Goods and Domination: Pierre Bourdieu's Sociology of the Religious Field. In: Stolz, Jörg (Hg.): *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern: Peter Lang. S. 31-50.
 Schultheis, Franz (2009): „Es gibt nur einen Pierre Bourdieu“. Jakob Schrenk im Gespräch mit Franz Schultheis. In: Carles, Pierre: *Soziologie ist ein Kampfsport – Pierre Bourdieu im Porträt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 25-33.
 Schultheis, Franz (2010): Das Elend der Welt – eine zweifache Herausforderung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Franz Schultheis. In: Bourdieu, Pierre et al. (Hg.): *Das Elend der Welt*. 2. Auflage. Konstanz: UVK. S. 439-443.
 Schultheis, Franz / Paugam, Serge (2007): Raymond Aron, l'Allemagne et Max Weber – Une étape de la Sociologie Française. In: Aron, Raymond (Hg.): *La sociologie allemande contemporaine*. Paris: PUF. S. 5-19.