

Weitere Schriften von Jan Rehmann bei Argument

Jan Rehmann

Postmoderner Links-Nietzscheanismus

Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion
Argument Sonderband AS 298, 2004

Max Weber: Modernisierung als passive Revolution

Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus
Argument Sonderband AS 235, 1998

Die Kirchen im NS-Staat

Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte
Argument Sonderband AS 160, 1986

Gemeinsam mit anderen

Muss ein Christ Sozialist sein?

Nachdenken über Helmut Gollwitzer
Hg. mit Brigitte Kahl. Argument Sonderband AS 232, 1994

Faschismus und Ideologie

Argument Sonderband AS 60 und Argument Sonderband AS 62, 1980
Neuausgabe in einem Band als Argument Classic 2007

Theorien über Ideologie

Argument Sonderband AS 40, 1979, 3¹⁹⁸⁶

Einführung
in die Ideologietheorie

Argument

selbst im Rahmen der »Befreiung«, des Anti-Apartheid-Kampfes, der sozialen Emanzipation spricht.

Es sind aber v.a. drei Eigentümlichkeiten, die über Althusser's Ideologietheorie hinausgehen: zum einen weist die Menge die Anrufung kollektiv zurück; sie verweigert es, sich im großen ANDEREN (Lacan) bzw. im großen SUBJEKT (Althusser) wiederzuerkennen und zerbricht damit das ideologische »Spiegelverhältnis« zwischen diesem und den kleinen Subjekten; zweitens erfolgt die Wiedererkennung nicht »vertikal«, sondern »horizontal«: die Individuen wiedererkennen sich wechselseitig in ihres Gleichen, und es ist auch nicht einsichtig, warum dies notwendig ein »Verkennen« sein soll. Und schließlich setzen die Individuen der ideologischen Anrufung positiv eine widerständige Identität entgegen, die sich aus der gemeinsamen Erfahrung der »Rassen«-übergreifenden Armut speist.

Blickt man von hier auf Althusser's Subjekttheorie zurück, fällt auf, dass diese keinerlei Hinweise auf *Erfahrungen* enthält, die sich dem Ideologischen entgegenstellen könnten. Die Rede von der Subjekt-»Konstitution« wird zur abstrakten Phrase, wenn man es versäumt, die Anrufungen im Verhältnis zu einem widersprüchlich zusammengesetzten Alltagsbewusstsein zu konzipieren, das ihnen sowohl entgegenkommen als auch widerprechen kann. Es liegt auf der Hand, dass auch die Einbeziehung des lacanschen »Realen« als eines schlechthin »Unsagbaren« und »Unmöglichen« uns hier nicht weiterhelft: »we are the poors« entzog sich eben nicht der Symbolisierung, war nicht nur »sagbar«, sondern wurde sogar laut gerufen und begründete konstruktiv eine rebellische Gegen-Identität, die in lacanschen Kategorien nicht gedacht werden kann. Hieran zeigt sich, dass Gramscis Unterscheidung von *sensu comune* und *buon senso* theoretisch weitaus geeigneter ist, weil sie unterschiedliche und potenziell gegensätzliche Dimensionen zu denken erlaubt.

7. »Feld«, »Habitus« und »symbolische Gewalt« bei Bourdieu

Da sich v.a. in der Soziologie die Tendenz beobachten lässt, ideologische Phänomene eher mit den Kategorien Bourdieus als mit denen expliziter Ideologietheorien zu analysieren⁶⁵, möchte ich im Folgenden versuchen, seinen Ansatz mit den bislang diskutierten Ideologiebegriffen in Dialog zu bringen. Es geht nicht um eine Gesamtauswertung der bourdieuschen Soziologie, sondern um den Versuch, einige ihrer Zentralbegriffe auf ihre ideologietheoretische Relevanz hin abzuklopfen.

Das Vorhaben erscheint auf den ersten Blick paradox, denn Bourdieu hat den Ideologiebegriff, den er in seinen früheren Arbeiten häufig benutzt hatte, in den neunziger Jahren schließlich fallengelassen. Eine der Begründungen bezieht sich auf Althusser, dem er vorwirft, die Ideologie als eine Art religiösen Begriff verwendet zu haben, mit dessen Hilfe der marxistische Philosoph die empirische Arbeit der »sogenannten Sozialwissenschaften« als »ideologisch« diskreditieren und sich »aristokratisch« vom Rest der Welt absondern konnte: »indeed, one of the reasons why I don't like the word ›ideology‹ is because of the aristocratic thinking of Althusser«, meint er in einem Interview mit Eagleton (Bourdieu/Eagleton 1994, 267).⁶⁶ Tatsächlich geht es in Bourdieus Aufgabe des Ideologiebegriffs nicht zuletzt um die Abgrenzung von einem theoretischen »Antihumanismus«, bei dem die Subjekte als bloße Effekte von Sozialstrukturen und ideologischen Apparaten erscheinen.⁶⁷

Gerade diese Abgrenzung von Althusser's Ideologietheorie überschneidet sich mit unserer eigenen Kritik im vorangegangenen Kapitel und spricht für den Versuch, Bourdieus Ansatz für die Weiterentwicklung einer herrschaftskritischen Ideologietheorie auszuwerten. Dies ist auch deshalb gerechtfertigt, weil seine empirischen Untersuchungen zu bestimmten sozialen »Feldern« kaum anders als als ideologiekritische Bereichsstudien gelesen werden können: So kündigen z.B. die *Feinen Unterschiede* schon auf der ersten Seite an, eine sozioanalytische Kritik an der »charismatischen Ideologie« zu formulieren, die den Geschmack für legitime Kultur zu einer Naturgabe stilisiert (1982, 17); der *Homo academicus* legt die im universitären Feld verankerten Selbsttäuschungen von Intellektuellen bloß, die mehr mit der Akkumulation symbolischen »Kapitals« beschäftigt sind als mit der gedanklichen Durchdringung der gesellschaftlichen Wirklichkeit

65 Z. B. Peter 2004, Herkommer 2004, Schultheis/Schulz (Hg.) 2005.

66 In diesem Zusammenhang kritisiert er auch den Marxismus als eine kartesische Philosophie mit einem bewussten, gelehrten Agenten und den Bewusstlosen drum herum (Bourdieu/Eagleton 1994, 268).

67 Z. B. Bourdieu 1990, 39 Anm. 31; Bourdieu/Wacquant 1996/1992, 40, 132.

(1984); in seiner Heidegger-Kritik (1988) dekonstruiert Bourdieu die Strategien einer ideologischen »Formgebung«, mit denen Heidegger seinem politischen Diskurs den Status einer den sozialen Konflikten entzogenen philosophischen Autorität verschafft; das *Elend der Welt* behandelt u.a., wie die neoliberalen Anrufungen zur Eigeninitiative sich bei den Prekarisierten und Marginalisierten als »Schicksals-Effekt« auswirken (1997a, 91; s. u. 11.3). Dies berechtigt zu Herkommers Einschätzung, dass Bourdieu trotz seines Verzichts auf den Term Ideologie keineswegs mit der Problemstellung einer kritischen Ideologietheorie gebrochen hat (2004, 30).

Betrachten wir zunächst, wie Bourdieu seinen Begriff des »Feldes« aus den theoretischen Bausteinen einer Schrift entwickelt, die manche Ideologietheoretiker längst zum alten Eisen »bloßer« Bewusstseinskritik geworfen haben, nämlich aus der *Deutschen Ideologie* von 1845/46.

7.1 Die Entwicklung des Feld-Begriffs aus der Deutschen Ideologie

Theoretisch bedeutsam aber wenig beachtet ist eine Verbindung mit Bertolt Brecht, wie wir sie ähnlich auch weiter unten beim Habitusbegriff auffinden werden (s. u. 7.3): sowohl Bourdieu als auch Brecht sind von dem Psychologen Kurt Lewin inspiriert, der den Feldbegriff der galileischen Physik auf die Psychologie übertrug und auf diese Weise das dort vorherrschende aristotelische Substanzdenken überwinden wollte. »Eine neue Psychologie im Sinne Lewins kann Menschen weder aus ihrem Wesen noch ihrer Substanz (plus ihren Elementen) erklären, sondern muss eine Situation nach ihren unterschiedlichen Kräften hin untersuchen.« (Langemeyer 1998, 4). Brecht, der 1931 Lewins Aufsatz über »aristotelische und galileische Begriffsbildung« in der Psychologie und 1937 seine Schrift »Kriegslandschaft« gelesen hat, verwendet den Begriff, um die sozialen Kräfteverhältnisse zu analysieren, die den Perspektiven der Wahrnehmung zugrunde liegen (ebd., 6ff; vgl. Zander 2008, 10). Bourdieu beruft sich auf Lewin (und dessen Lehrer Cassirer), um den Anspruch des Feldbegriffs zu begründen, ein »relationales« Denken zu ermöglichen und damit »über den aristotelischen Substanzialismus hinauszukommen, von dem das ganze Denken über die soziale Welt geprägt ist« (Bourdieu/Wacquant 1992, 126).

Wie die Herausgeber von Bourdieus *Das religiöse Feld* berichten (2000, 162, Anm. 41), hat Bourdieu den Feldbegriff zwar schon 1966 in dem Aufsatz »Champ intellectuel et projet créateur« erwähnt, aber materialiter erst 1971 am Beispiel des »religiösen Feldes« und ausgehend von Max Webers Typologie religiöser »Berufe« entwickelt. Als er gegen Ende der 1960er Jahre an der Universität in Lille Vorlesungen zu Webers Religionssoziologie aus *Wirtschaft und Gesellschaft* hält und dabei ein Schaubild zu den verschiedenen religiösen »Berufen« (Priester, Propheten, Zauberer versus »Laien«) an die Tafel zeichnet, wird ihm plötzlich klar, dass sich die Beziehungen zwischen den religiösen

Spezialisten (sowie zwischen ihnen und den »Laien«) nicht »interaktionistisch« denken lassen, wie bei Weber, sondern dass es sich hier um »objektive Relationen« handelt, »die den Untergrund für das »typische« Handeln der Beteiligten abgeben« (Bourdieu 2000, 118; vgl. das Schaubild ebd., 16).

Bei der Rekonstruktion dieser »objektiven Relationen« stützt er sich auf die Passagen der *Deutschen Ideologie*, in der die Ideologie aus den gesellschaftlichen Spaltungen der Klassen- und Staatsgenese hergeleitet wird. Erst mit der Teilung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit »kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen«, und von diesem Augenblick an konnte das Bewusstsein sich von der Welt emanzipieren »und zur Bildung der »reinen« Theorie, Philosophie, Philosophie, Moral etc. übergehen«, hieß es dort (DI, 3/50). Unter Berufung auf diese Passage schlussfolgert Bourdieu, erst jetzt und v.a. mit der damit zusammenhängenden Herausbildung der Städte setzte sich die Religion gegen die Naturanbetung durch, indem sich ein zur Verwaltung von Heilsgütern spezialisiertes Korps herausbildet (2000, 50f): »Die Konstituierung eines religiösen Feldes ist das Ergebnis der Monopolisierung der Verwaltung von Heilsgütern durch ein Korps von religiösen Spezialisten«, die eine spezifische Kompetenz hinsichtlich der Produktion und Reproduktion von heiligem Wissen haben, was zugleich wiederum zur Enteignung der Laien führte (56f).

Der Befund entspricht dem, was in der Sprache der *Deutschen Ideologie* als ideologische »Verkehrung« bezeichnet wurde. Bourdieu wird diese Redeweise nicht übernehmen, aber umso bemerkenswerter ist, mit welcher Genauigkeit er die häufig übersehene materielle Existenzweise des Ideologischen bei Marx und Engels auswertet und weiterführt. Dass er seinen Feldbegriff aus den gesellschaftlichen Arbeitsteilungen rekonstruiert, hat für die Ausprägung seiner Soziologie eine kaum zu überschätzende Bedeutung: Es markiert den Punkt, an dem er über den Ansatz Max Webers hinausgeht. Nachdem er dessen Religionssoziologie dazu benutzt hatte, um gegen einen ökonomistischen Reduktionismus die Eigengesetzlichkeit des Religiösen zu denken, versucht er mit der Ausarbeitung des Feldbegriffs nun, Weber »mit Marx einzuholen, die webersche Frage in marxischen Begriffen zu stellen« (Egger/Pfeuffer/Schultheis in Bourdieu 2000, 156).

Man kann daraus schlussfolgern, dass nicht nur die vom späten Engels geprägte »ideologischen Macht«, Gramscis »Zivilgesellschaft« oder Althusers »ideologischer Staatsapparat« als Grundbegriffe einer historisch-materialistischen Ideologietheorie angesehen werden können, sondern auch das »Feld« der bourdieuschen Soziologie. Eine seiner Besonderheiten liegt darin, dass er nicht so sehr aus den theoretischen Überlegungen zum Staat sondern zur gesellschaftlichen Stellung der Intellektuellen hervorging.

Im Folgenden soll Bourdieus Vorschlag geprüft werden, den Apparatbegriff durch den des Feldes abzulösen.

7.2 Soll man den »Apparat« durch das »Feld« ersetzen?

Auch Bourdieu gehört zu den Kritikern einer »funktionalistischen« Tendenz in Althusser's Ideologietheorie (s. o. 6.3). Hierbei konzentriert sich seine Kritik auf den Apparat-Begriff der ISA-Theorie, den er als »trojanisches Pferd des Funktionalismus« ablehnt (Bourdieu/Wacquant 1996, 133). Diesem liege ein Verschwörungskontext zugrunde, das einen dämonischen Willen hinter allem unterstelle (ebd.). Es ist fraglich, ob dieser Vorwurf Althusser wirklich trifft, wo dieser doch die Geschichte als »Prozess ohne Subjekt« konzipiert (Althusser 1973, 94) und damit nicht in Versuchung steht, von den »Intentionen« eines dämonischen Subjekts her zu argumentieren. Als eine »für bestimmte Zwecke programmierte Höllenmaschine« stelle der Apparat eher »einen Grenzfall dar, etwas, was man als einen pathologischen Zustand von Feldern ansehen kann« (Bourdieu/Wacquant 1996, 133). Als »pathologisches« Grenzfall sieht Bourdieu offenbar zum einen die unterstellte Teleologie (»für bestimmte Zwecke«), zum anderen eine Verfestigung von eher flüssigen, flexiblen Macht-Verhältnissen. Letzteres ist gemeint, wenn er dem Apparatbegriff einen »naiven Realismus« vorwirft, als gäbe es da eine sichtbare Apparatur (Schule, Gerichtsverwaltung), die die ebenfalls sichtbaren Individuen unterwerfe (136). Die Akteure und ihre Relationen seien aus dem Konzept ausgeschlossen, bzw. nur als Struktureffekte verstanden (ebd.).

An die Stelle des Apparats soll der Begriff des »Feldes« treten, den Bourdieu als eine Konfiguration »von objektiven Relationen zwischen Positionen« bestimmt, die wiederum »durch ihre aktuelle Situation (situation) in der Struktur der Distribution der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital)« definiert sind (127). Die Definition ist leichter zu verstehen, wenn wir sie in ihre Teile zerlegen. Wie wir am Beispiel des religiösen Feldes gesehen haben, markiert die Rede von den »objektiven Relationen« eine Abgrenzung zu Max Webers »Interaktionismus«, der das Gesellschaftliche ausgehend von subjektiven Interaktionen konstruiert. Strukturierend sind die »objektiven«, durch die gesellschaftlichen Arbeitsteilungen bedingten Beziehungen; der Hinweis auf verschiedene Arten von »Kapital« (als Synonym zu »Macht«) erschließt sich aus Bourdieus Konzepten des kulturellen, symbolischen und sozialen Kapitals, mit denen er die sozialen Distinktionen auf den Gebieten der Bildung, des Geschmacks, des sozialen Prestiges, der Mode usw. als je spezifische Weisen von »Kapital-Akkumulation zu denken versucht. Diese bezeichnet den jeweiligen Einsatz, der in einem Feld auf dem Spiel steht und um den gekämpft wird. Gegenstand des Kampfes ist ebenso, ob und in welchem Ausmaß das in einem Feld akkumulierte »Kapital« in das »Kapital« eines anderen Feldes »konvertiert« werden kann. Dabei ist die Konvertierung ökonomischen »Kapitals« in kulturelles in der Regel leichter – in dem Maße, in dem man sich »Bildung« und »Kultur« kaufen kann – als umgekehrt, was man z. B. an den vielen erwerbslosen oder

prekär beschäftigten Promovierten zeigen lässt (ein Gegenbeispiel ist wiederum der vom Bildungsbürgertum verachtete reiche »Parvenu«).⁶⁸

Nimmt man diese Bestimmungen zusammen, zeigt sich das »Feld« als Begriffswerkzeug, um die Macht- und Prestige-Verhältnisse in einem bestimmten Bereich zu beschreiben. Bezieht man die Überlegungen zu den Bedingungen der »Kapital-Konvertierung« hinzu, geraten die Kräfteverhältnisse zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen mit ins Blickfeld. Hinsichtlich der Religion benutzte Bourdieu den Feldbegriff, um die Konkurrenz-Beziehungen zwischen den verschiedenen intellektuellen Gruppen der Priester, Propheten, Zaubern sowie die Gegensätze zwischen ihnen und den Laien zu analysieren (2000, 74). Bei der Herausbildung eines autonomen literarischen Feldes war entscheidend, dass die Autoren sich aus der Vormundschaft von Aristokratie und Kirche herauslösten. Der Fürst als großer Mäzen, der sich permanent in die Produktion seiner Dichter einmischte, wurde durch den »Verleger« abgelöst. Es ist die Herausbildung eines literarischen »Marktes«, die den »autonomen Intellektuellen« mit entsprechender ästhetischer Gesinnungsethik und ein Publikum als virtuelle Kundschaft literarischer Produkte hervorbringt (Bourdieu 1974, 79ff).

Es würde sich lohnen, die Erträge von Bourdieus Feld-Analysen mit Gramscis Hegemonietheorie zu vermitteln. Es stellt sich freilich die Frage, ob die vom »Feld«-Begriff erfassten Macht- und Prestige-Relationen nicht wenigstens teilweise auch mithilfe des Apparatbegriffs analysiert werden können. Im Lateinischen bedeutet *apparatus* allgemein die »Zubereitung, Zurüstung, Schmuck, Pomp, militärische wie liturgische Ausstattung sowie Gerätschaft«, und noch im 18. Jh. bezog der deutsche Begriffsinhalt »die Gesamtheit von Personen und Einrichtungen zur Erfüllung bestimmter Aufgaben« mit ein (vgl. Bollinger/Koivisto 2001, 1259). Geht man von dieser Wortbedeutung aus, ist es nicht zwingend, die Akteure auf eine Weise aus dem Apparat-Begriff auszuschließen, dass er sich zur zweckvoll eingesetzten »Höllenmaschine« verselbständigt.

Auch könnte man gegen Bourdieus Kritik einwenden, dass der Aspekt der »Maschine« sowie ihrer Zweckhaftigkeit keineswegs nur eine begriffliche Konstruktion der althusser'schen ISA-Theorie darstellt, sondern auch in der Wirklichkeit ideologischer Vergesellschaftung aufzufinden ist – z. B. als mächtige Administration, die wie im Fall des Schulsystems eng mit dem Staatsapparat verzahnt ist, oder in Gestalt der von Robert Michels und Max Weber analysierten modernen »Partei-Maschine«, die die Zustimmung der Massen mit »masendmagogischen Mitteln gewinnt« (vgl. Weber, MWG I/15, 539; GPS, 393).

68 Den Begriff des ökonomischen Kapitals verwendet Bourdieu nicht im marx'schen Sinne eines spezifischen Produktionsverhältnisses zwischen Kapitalist und »doppelt freiem« Lohnarbeiter, sondern im traditionellen Sinn eines Besitzums, das in andere Bereiche als Macht und Prestige »konvertiert« werden kann. Vgl. hierzu u. a. Bourdieu 2005, 49ff; Schwingel 1993, 34ff; 1995, 85ff.

Weber ging so weit, nach dem 1. Weltkrieg eine »universelle Bürokratisierung« zu diagnostizieren, die ihren Siegeszug »über die ganze Welt« angetreten habe und nun darangehe, die Welt in ein »Gehäuse jener Hörigkeit« zu verwandeln, in die sich die Menschen wie die Fellachen im altägyptischen Staat »ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden« (MWG I/15, 461ff; GPS, 330ff). Auch wenn man diese Diagnose nicht teilt⁶⁹, ist die Durchsetzung mächtiger Bürokratien und ihrer »formalen« Herrschaftsrationalität in verschiedenen ideologischen Bereichen nicht zu bestreiten, und es ist fraglich, ob diese Entwicklung als »pathologischer« Grenzfall richtig gefasst ist.

Andererseits ist nicht von der Hand zu weisen, dass mehrere der von Bourdieu angeführten hegemonielevanten Relationen wie z. B. die Konkurrenzverhältnisse zwischen verschiedenen Intellektuellengruppen, der »Markt« als konstitutiver Faktor eines sich herausbildenden eigenständigen ideologischen Bereichs, die Herausbildung eines »Publikums« usw. mit einem statischen und tendenziell etatistischen Apparatbegriff nicht erfasst werden können. Tatsächlich hat sich Althusser für diese Aspekte kaum interessiert. Bourdieus Feldbegriff ist geeignet, nicht-zentralisierte Formen ideologischer Vergesellschaftung zu analysieren, wie sie sich exemplarisch z. B. bei der Literatur oder bei den von Marx und Weber analysierten protestantischen Sekten beobachten lassen.⁷⁰ Mit großem Interesse hat Gramsci z. B. die Herausbildung und internationale Verbreitung der »Rotary Clubs« verfolgt, deren Hauptaufgabe in der Vermittlung eines »neuen kapitalistischen Geistes« bestand (H. 5, §2, 579). Am Beispiel der erfolgreichen neoliberalen Think-Tanks, die sich nach der Gründung der *Mont Pèlerin Society* 1947 in allen Kontinenten ausbreiteten, lässt sich sehen, dass »Apparat« und »Feld« keine sich ausschließenden Gegensätze darstellen, sondern sich wechselseitig ergänzen können: die hierarchisch organisierten Institute sind durch unterirdische Netzwerke miteinander verbunden, die sich mit der von Deleuze und Guattari geprägten Metapher des »Rhizoms« beschreiben lassen (vgl. Walpen 2004, 62 Anm. 52).

Sieht es bisher so aus, als könnten Bourdieus Kategorien ohne große Schwierigkeiten in eine ideologietheoretische Sprache übersetzt werden, kompliziert sich das Bild, wenn wir uns Bourdieus explizite Auseinandersetzung mit dem Ideologiebegriff betrachten. Hier zeigt sich jedoch, dass die Abgrenzungen zur Ideologietheorie z. T. an deren eigentlichem Gegenstand vorbeigehen. Um dies zu verdeutlichen, ist es zunächst nötig, die verschobenen Frontstellungen zu entwirren.

69 Zu Webers Bürokratietheorie, vgl. Rehmann 1998, 79ff, 84ff, 113ff.

70 Zur ideologischen Vergesellschaftung durch Sekten haben sowohl Marx in der *Judenfrage* (1/347-77) als auch Max Weber in seinem Aufsatz »Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus« (RS I, 207-236) wichtige Hinweise gegeben (vgl. die Auswertung in Rehmann 1998, 28-40). Hinsichtlich der Literatur warnte z. B. Klaus Scherpe in seiner Kritik am *Projekt Ideologietheorie* vor einer Überbetonung der »Staatsförmigkeit« (1983, 104ff).

7.3 Ideologie, symbolische Gewalt, Habitus – ein begrifflicher Entwürrungsversuch

Wie Althusser wendet sich auch Bourdieu gegen eine Auffassung der Ideologie als falsches Bewusstsein, zieht daraus aber den Schluss, den Term durch den der »symbolischen Gewalt« (oder »Herrschaft«) zu ersetzen. Diese kennzeichnet er wiederum so, dass es schwer fällt, einen signifikanten Unterschied zu bislang diskutierten Ideologiebegriffen zu erkennen: wenn er z. B. darauf hinweist, mit ihrer Hilfe würden Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse »verklärt« (1998a, 170), geht die Bestimmung noch nicht über einen Ideologiebegriff als »falsches Bewusstsein« hinaus. Sein Hinweis, sie beruhe »auf der Verkenntung und also Anerkennung der Prinzipien, in deren Namen sie ausgeübt wird« (171), scheint auf Lacans und Althussters Bestimmungen des Imaginären als Wiedererkennung und Verkenntung (*reconnaissance/méconnaissance*) anzuspielen s. o. 6.6); wenn er präzisiert, sie verkläre in einer Art »symbolischen Alchemie« die Unterwerfungsbeziehungen zu »affektiven Beziehungen«, verwandle »Macht in Charisma oder in den Charme, der eine affektive Verzauberung bewirken kann« (173), umschreibt er nicht mehr und nicht weniger als den Gegenstand kritischer Ideologietheorie, nämlich die »freiwillige«, u. U. sogar begeisterte Unterstellung unter entfremdete Verhältnisse.⁷¹ Die Definition der symbolischen Gewalt, dass sie sich mit dem »stillschweigenden Komplotz« (*complicité tacite*) sowohl der Unterstellten und häufig auch der Ausübenden vollziehe, weil sie weitgehend unbewusst verlaufe (1996, 16), bestätigt den in unserer Einleitung unbewusst verlaufen (1996, 16), Paradigmenwechsel vom Bewusstsein auf die zumeist unbewussten Mechanismen ideologischer Vergesellschaftung.

Die bisherigen Bestimmungen konnten noch nicht erklären, warum es theoretisch weiterführender sein soll, »Ideologie« durch »symbolische Gewalt« zu ersetzen. John B. Thompson hat darauf hingewiesen, dass der neue Begriff theoretisch wenig ausgearbeitet ist (»unrefined at a theoretical level«), u. a. weil das ihm zugrunde liegende Konzept der »Anerkennung« mehrdeutig bleibe (1984, 53, 59). Wenn z. B. ein proletarischer Student sich bei der Aufnahme in eine Uni um gutes Englisch bemühe, könnten hinter einer solchen »Anerkennung« der Normsprache ganz unterschiedliche Strategien stehen, die von Anpassung an die Sozialordnung bis zu ihrer Infragestellung reichen (60f). Es bliebe unerklärt, welche Funktion eine solche Norm-Anerkennung im Rahmen der ideologischen Vereinheitlichung der Gesellschaft spielt.

71 Dies besagt auch seine Definition, es handle bei der symbolischen Gewalt um einen »Zwang«, »der ohne die Zustimmung nicht zustande kommt, die der Beherrschte dem Herrschenden (und also der Herrschaft) nicht verweigern kann« (2001, 218).

Ein weiteres Problem besteht darin, dass Bourdieu die erklärende und »magische« Leistung symbolischer Gewalt gleichermaßen für das »do ut des« noch egalitär eingebundenen vorstaatlichen Gabentausches beim Potlatch und für die Herrschaftsverhältnisse in staatlich verfassten Klassengesellschaften veranschlagt (1994, 163ff, 170ff), ohne den Einschnitt der Staatsentstehung begrifflich zu berücksichtigen. Damit fällt er ideologietheoretisch hinter seine Herleitung des Feldbegriffs aus der Genese der Klassen und des Staats zurück. Die Diskrepanz zwischen konkreten Untersuchungen und theoretischer Verarbeitung lässt sich auch an anderen Beispielen beobachten: Während Bourdieu die institutionellen und diskursiven Erzeugungen »symbolischer Gewalt« in seinen Bereichsstudien – etwa zur pädagogischen Vergesellschaftung (Bourdieu/Passeron 1973), zum Universitätswesen (Bourdieu 1984) oder zum Fernsehen (1986) – materialreich und differenziert rekonstruiert, ist der Begriff dort, wo er ihn zu definieren versucht, analytisch nicht trennscharf.

Die Stärken des bourdieuschen Ansatzes sind nicht in solchen Definitionen zu finden, sondern auf einer anderen Ebene. Einen Hinweis gibt eine weitere Definition symbolischer Gewalt: sie sei jene Gewalt, die, gestützt auf einen »sozial begründeten und verinnerlichten Glauben, Unterwerfungen erpresst, die als solche gar nicht wahrgenommen werden« (1998a, 174). Wichtig ist in unserem Zusammenhang ein bestimmtes Verständnis des »Glaubens«, den Bourdieu abweichend von den gängigen spiritualisierenden Interpretationen als »Zustand des Leibs«, »körperliche Hexis« versteht (1987, 126, 129).⁷² Auf diesen Glaubens-Begriff stoßen wir auch, wenn Bourdieu sich gegen den Ideologiebegriff wendet: Von Ideologien zu sprechen hieße das, »was in den Bereich des *Glaubens*, also zu den tiefen körperlichen Dispositionen gehört, in den Bereich von *Vorstellungen* einordnen« (2001, 227).

Es sind diese körperlichen Dispositionen, die Bourdieu auch als »Habitus« bezeichnet.⁷³ Dieser sei das »Produkt der Einverleibung einer sozialen Struktur in Form einer quasi natürlichen [...] Disposition«, und von dort beziehe auch die »symbolische Gewalt« ihre Wirksamkeit (216): die durch sie erzeugte freiwillige Zustimmung erfolge nicht in der Logik erkennenden Bewusstseins, sondern »in dunklen Dispositionen des Habitus«, d.h. in Form von Wahrnehmungsschemata und Dispositionen, die den

⁷² Es wäre zu untersuchen, ob Bourdieu mit einem solchen Glaubensbegriff nicht den antiken Wortbedeutungen der »Treue«, »Vertrauens«, der »Treueverhältnissen unter Bundespartnern« etc. näher steht als einem von vorneherein an die Religion angeschlossenen Glaubensbegriff (vgl. Rehmann 2001, 787). Auch im Glaubensverständnis des Paulus geht es nach der Interpretation von Albert Schweitzer um eine »materialistische« Christuskrystik, nämlich um die Befähigung, die »leibliche Auferstehung« des gekreuzigten Christus zu wiederholen (790).

⁷³ Vgl. als Überblicksliteratur zum Habitus-Begriff z. B. Dolling 2001, Krais/Gebauer 2002, Krais 2004.

Körpern der Beherrschten eingeschrieben sind (218f). Um den vor-bewussten Charakter dieser Einverleibung hervorzuheben, übernimmt Bourdieu aus der Phänomenologie den Begriff der *doxa*, d.h. der »stummen« Erfahrung der Welt als einer selbstverständlichen (1987, 125f; vgl. 50f), so dass der Habitus zuweilen auch als »doxische Unterwerfung« bezeichnet wird (2001, 227). »Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wieder-betrachtbares Wissen, sondern das ist man.« (1987, 135)

Dem in die Soziologiesprache importierten Neologismus des *Habitus* entspricht im Deutschen die *Haltung*, die die körperliche Stellung, die Tätigkeit (das »Verhalten«), den »Charakter«, die seelischen Dispositionen miteinander verklammert. Ausgehend von den marxischen *Feuerbachthesen* hat v. a. Bertolt Brecht die Haltung als »Mikroeinheit der Praxis für das tätige Subjekt« behandelt, mit deren Hilfe die Dichotomien Inneres/Äußeres, subjektiv/objektiv, individuell/gesellschaftlich überwunden werden kann (Suvín 2001, 1134, 1137). Die Ähnlichkeiten mit Bourdieus Bestimmungen des Habitusbegriffs sind so auffällig, dass ein Einfluss durch Brecht nahelegt – zahlreiche seiner Stücke und Aufsätze lagen in den frühen 60er Jahren in französischer Übersetzung vor. Darko Suvin vermutet darüber hinaus, dass die Vermittlung über Roland Barthes erfolgt ist (1141).

Bourdieu's Einsatz des Habitusbegriffs gegen den Ideologiebegriff ist freilich eigentümlich verschoben. Da er den Habitus als »tiefere« Realität sowohl dem (abgelehnten) Begriff der »Ideologie« als auch dem (dafür vorgeschlagenen) der »symbolischen Gewalt« zugrunde legt, eignet er sich nicht als Einwand gegen den Ideologiebegriff. Hierzu müsste er vielmehr diejenigen Kategorien vergleichend diskutieren, die auf gleicher Ebene liegen, d.h. er müsste zeigen, warum es theoretisch angemessener ist, den Begriff der Ideologie durch den der »symbolischen Gewalt« zu ersetzen. Denn dass der Wirkungsweise des Ideologischen etwas anderes »zugrunde liegt«, ist ja, wie wir gesehen haben, auch in der Ideologietheorie eine geläufige Problemstellung: z. B. in Gestalt der »objektiven Gedankenformen« der bürgerlichen Gesellschaft (Marx), eines widersprüchlich zusammengesetzten »Alltagsbewusstseins« (Gramsci), dem (von der Ideologie »repräsentierten«) imaginären »Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen« (Althusser) oder der »Gefühlsstrukturen« (Raymond Williams). Dies ist das Feld, auf dem die Stärken oder auch Schwächen des Habitusbegriffs untersucht werden müssten, und man könnte z. B. argumentieren, dass Bourdieu's Insistieren auf der »Inkorporierung« der Herrschaftsverhältnisse ein wichtiges Korrektiv zur traditionellen Überbetonung des Bewusstseinsaspekts darstellt.

Ohne dieser weitreichenden Frage weiter nachzugehen, können wir Bourdieu's Einwände probeweise in ein ideologietheoretisches Paradigma übersetzen, nämlich als These, dass ideologische Anrufungen und Umarbeitungen nur auf der Grundlage eines »Habitus« funktionieren können,

durch den gesellschaftliche Strukturen sich bereits in einverleibte Handlungsmustern verwandelt haben. Die Stärke von Bourdieus Habituskonzept läge dann in der Untersuchung der Mechanismen, »durch die Ideologie im Alltagsleben Fuß fasst« (Eagleton 2000, 182), bzw. umgekehrt, wie sie durch verfestigte Verhaltensmuster im Alltag abgestützt wird.

Diese Stärke tritt umso deutlicher hervor, wenn man sie mit den beobachteten Schwächen von Althusser's Anrufungs- und Subjektionsmodell konfrontiert.

7.4 Ein Beitrag zur Weiterentwicklung von Althusser's Anrufungsmodell

Während Althusser's Subjektions-Modell sich aufspaltet in ein Modell situationalistischer »Anrufungen« durch die verschiedenen konkreten ISA und eine sich überzeitlich verstehende psychoanalytische Theorie »ewiger« Unterwerfung, beansprucht Bourdieu die jeweils konkret-historischen Macht- und Hegemoniebeziehungen der Herrschaftsordnung mit den Haltungen und Praxisformen der Subjekte zu vermitteln, ohne hierbei in die Fallen eines Objektivismus oder Subjektivismus zu fallen. Hinsichtlich dieses Anspruchs steht sein Ansatz einer historisch-kritischen Ideologietheorie näher als derjenige Althusser's, der die »Ideologie im Allgemeinen« an die Psychoanalyse delegiert hat.

In dieser Vermittlung fungiert der Habitus-Begriff als eine Art Kurzformel für die komplexen Vorgänge, über die die Positionen in den Klassen-, Geschlechter- und Generationsverhältnissen als überindividuelle Muster in die Subjekte »eingeschrieben« werden und sich verfestigen. Dabei sollen diese Muster die »Prinzipien der Konstruktion und Bewertung der Sozialwelt« zum Einsatz bringen, »die am direktesten die Arbeitsteilung zwischen den sozialen Klassen, Altersgruppen und Geschlechtern« wiedergeben, wobei für Bourdieu der Gegensatz zwischen der »Elite« der Herrschenden und der »Masse« der Beherrschten primär ist (1982, 727, 730f). So unterscheidet er im Bereich der ästhetischen Klassendistinktionen gegensätzliche Verhaltensmuster wie z. B. das plebejische »schallende Gelächern« gegenüber dem vornehm zurückgenommenen Lächeln oder Schmunzeln, das vulgäre »Maul« (gueule) gegenüber dem gespitzten Mund (bouche) etc. (308). Ein Beispiel für eingeschriebene Geschlechterverhältnisse sind die gegensätzlichen Körperhaltungen bei der Olivenernte in einem algerischen Dorf, die sich zu generellen Geschlechtsmerkmalen verallgemeinern: »aufrechte« der Mann, »gebückt« die Frau (Bourdieu 1987, 129ff).

Der Habitus ist nicht Subjekt-Effekt einer Anrufung, sondern stellt selbst eine relativ autonome Welt in der Welt dar. Indem er eine »wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit« bezeichnet, »die ihn erzeugt hat«, macht er die aktuellen Praxen der Subjekte »relativ unabhängig von den äußeren Determiniertheiten der unmittelbaren Gegenwart« (1987, 105). In Anlehn-

nung an Chomsky beschreibt Bourdieu ihn als nicht nur »strukturierte«, sondern auch »strukturierende Struktur«, die innerhalb eines festgelegten Paradigmas unzählige Verhaltensweisen generieren kann und somit auch aktiv auf das Feld zurückwirkt (Bourdieu/Wacquant 1996/1992, 39, 160f).

Die ideologische Subjektion, die Althusser aus einer Serie gelungener Anrufungen ableitet, wird hier durch die Wechselbeziehung von Feld und Habitus erklärt. Durch sie will Bourdieu nämlich erklären, was Nietzsche als Liebe zum Schicksal (*Amor Fati*) bezeichnet hatte: den Prozess, durch den man sich zu dem macht, durch das man gemacht wird (1987, 124). Indem z. B. der sozial konstituierte »Geschmack« bewirkt, dass man die Merkmale, die einem de facto zugeordnet wurden, auch »mag«, tendieren die Beherrschten dazu, »sich das zuzuschreiben, was ihnen qua Distribution ohnehin zugewiesen ist, das abzuwehren, was ihnen ohnehin verwehrt ist (>das ist nichts für uns!«) (1982, 286, 735).

Wir können daher Bourdieus Habitus-Analysen als wichtiges Verbindungsglied zwischen Alltagsleben und ideologischer Vergesellschaftung re-interpretieren. Der Begriff kann v. a. dabei helfen, die Verfestigungen von Alltagsstrukturen zu erklären, auf deren Grundlage Phänomene ideologischer »Wiedererkennung« konkreter rekonstruiert werden können als in Lacans überallgemeiner Konzeption des Imaginären. Bourdieu zufolge ermöglicht der einverleibte Habitus den Individuen, die »Institutionen zu bewohnen, sie sich praktisch anzueignen und sie damit in Funktion, am Leben, in Kraft zu halten, sie ständig dem Zustand des toten Buchstabens [...] zu entreißen« (1987, 107). Hier scheinen wir also zu finden, was wir bei Althusser vermissen, ein dialektisches Wechselverhältnis von ideologischen Feldern und habitualisierten Alltagsdispositionen.

7.5 Ein neuer Sozialdeterminismus?

Freilich wird die Freude über einen solchen Fund durch Formulierungen getrübt, in denen Bourdieu das Wechselverhältnis zwischen Feld und Habitus von vorneherein auf den von Durkheim übernommenen Begriff der »Homologie« festlegt und damit stillstellt. Beide sind »Existenzweisen des Sozialen«, nur dass es sich beim Feld um eine »Ding gewordene Geschichte« und beim Habitus um eine »Leib gewordene Geschichte« handelt (1985, 69). »Die soziale Realität existiert sozusagen zweimal, in den Sachen und in den Köpfen, in den Feldern und in den Habitus, innerhalb und außerhalb der Akteure. Und wenn der Habitus ein Verhältnis zu einer sozialen Welt ein- geht, deren Produkt er ist, dann bewegt er sich wie ein Fisch im Wasser und die Welt erscheint ihm selbstverständlich.« (Bourdieu/Wacquant 1996, 161) Die »doxische Erfahrung«, das selbstverständliche Sich-zu-Hause-Fühlen in entfremdeten Formen, ist als Effekt einer Strukturhomologie zwischen einem Feld und einem Habitus beschrieben, der auf dieses Feld abgestimmt

ist (1987, 126; vgl. 50f). In solchen Bestimmungen wird der Eindruck erzeugt, als hätten die verschiedenen Instanzen, die Bourdieu zunächst säuberlich voneinander unterschieden hat, nichts anderes zu tun, als sich gegenseitig widerzuspiegeln und wechselseitig zu verstärken.

In diesem Sinn kritisiert z. B. Klaus Holzkamp im Anschluss an das Konzept »alltäglicher Lebensführung« (u. a. von Voß 1991, 180ff), dass Bourdieu »die übliche soziologische Grundposition einer *einsinnigen Determiniertheit des Individuums durch die Gesellschaftsstruktur* nirgends verlässt und so auch den »Habitat« [...] als abhängige Größe von klassen- bzw. schichtspezifischen Struktureigentümlichkeiten der Gesellschaft betrachtet« (Holzkamp 1995, 823). Dagegen sei das Konzept der »Lebensführung« als »aktive Leistung« des Individuums zu verstehen, dem damit bestimmte »Freiheitsgrade« [...] zukommen«, eine »*tagtägliche*« Aktivität der *Organisation, Integration, Konstruktion* des Alltags in der Weise, dass dadurch die [...] widersprüchlichen Anforderungen miteinander vereinbar gemacht, »auf die Reihe gebracht werden können« (838, 842).

Die Kritik scheint insofern überzogen, als Bourdieu sich gerade gegen die Reduzierung der Akteure auf Struktureffekte gewandt hat und mit dem Anspruch antritt, ihre Eigenaktivität zu begreifen. Dem Vorwurf eines »latenten Sozialdeterminismus« (Andresen 2001, 54) kann man z. B. die Kennzeichnung des Habitats als »strukturierende Struktur« entgegenhalten, die im Anschluss an Chomskys »generative Grammatik« gedacht wird. Bourdieu weist Chomskys Annahme einer angeborenen Universalgrammatik zurück und ersetzt sie durch das Konzept einer »historisch entstandenen, institutionell verankerten und damit sozial variablen generativen Matrix« (Bourdieu/Wacquant 1996, 39). So wie die handelnden Subjekte bei Chomsky über ein System generativer Strukturen verfügen, das unbegrenzt viele Äußerungen hervorbringen kann, handele es sich auch beim Habitat um einen »dynamischen Vorgang des Erzeugens durch die Subjekte selbst«, argumentieren z. B. Kraus und Gebauer (2002, 32f). Tatsächlich spricht Bourdieu von der »Erfinderkunst« des Habitats, die es ihm ermöglicht, »unendlich viele und [...] relativ unvorhersehbare Praktiken von dennoch begrenzter Verschiedenartigkeit« zu erzeugen (1987, 104). Determiniert sind nicht die individuellen Praxen selbst, sondern ihre »Grenzen« bzw. die Praxisformen (vgl. Schwingel 2003, 69, 71).

Es bliebe zu klären, wie sich die Eigenaktivitäten der Subjekte mit dem Regelbegriff der chomskyschen Grammatiktheorie vertragen. Auch lohnte es sich zu diskutieren, wie sich Bourdieus Habitat-Begriff mit Lucien Seves Konzept »historischer Individualitätsformen« vermitteln ließe, die den einzelnen Individuen als verfestigte Tätigkeitsformen zugeordnet sind (s. o. 2.3 u. 3.6). Insgesamt kann man beobachten, dass Bourdieu in seiner Frontstellung gegen den »Voluntarismus«, den er in liberalen, postmodernen und z. T. auch emphatisch linken Handlungskonzepten sieht, den Akzent

auf den konservativen Anpassungsmechanismus des Habitats setzt: er sei Grundlage einer selektiven Wahrnehmung von Indizien, »die eher zu seiner Bestätigung und Bekräftigung als zu seiner Verwindung taugen«, er funktioniere als Matrix von Reaktionen, die an die (seiner Erzeugung homologen) objektiven Bedingungen »vorangepasst« sind (1987, 120). Auch schaffe er sich, um sich vor Krisen und kritischer Befragung zu schützen, »ein Milieu [...], an das er so weit wie möglich vorangepasst ist« (114). Obwohl Bourdieu sich emphatisch auf den schöpferischen Praxis-Begriff der marxischen *Feuerbachthesen* beruft, definiert er den »praktischen Sinn« lediglich als »Natur gewordene, in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit« – seine Aufgabe ist, dafür zu sorgen, dass die Praktiken »sinnvoll« erscheinen, d. h. »mit Alltagsverstand ausgestattet sind« (127).

Solche Formulierungen legen nahe, dass auch hier die Würfel der Unterwerfung längst gefallen sind, und dies gerade dann, wenn die Subjekte sich einbilden, ihren Praxen einen Alltags-Sinn, einen *common sense* zu verleihen. Es gibt weder Hinweise, wie vom Habitat Veränderungen- oder sogar Befreiungsimpulse ausgehen könnten, noch, worauf sie sich sonst stützen könnten. Insbesondere bleibt unklar, wie Bourdieu die Widersprüche in einem solchen *common sense* denkt und wie er darin einen erfahrungs-offenen und experimentierfreudigen »gesunden Menschenverstand« (*buon senso*) identifizieren kann, mit dem eine *Philosophie der Praxis* sich verbünden könnte.

Das heißt freilich nicht, dass solche Widersprüche und Veränderungspotenziale im Rahmen von Bourdieus Soziologie nicht theorie-immanent gedacht werden können. Wertvolle Hinweise findet man z. B. in seinem Konzept umkämpfter sozialer »Felder«: da die Individuen in verschiedenen Feldern unterschiedliche Positionen einnehmen, sind sie auch widersprüchlichen Anforderungen ausgesetzt, die sie in ihrem Habitat kohärent arbeiten oder zumindest ausbalancieren müssen. Hinzukommt der von Bourdieu hervorgehobene Gedanke, dass im Habitat die ihn erzeugende Vergangenheit »präsent« gehalten wird, wodurch das Subjekt sich eine relative Autonomie gegenüber unmittelbaren Determinationen bewahren kann (1987, 105). Denn durch die »wirksame Präsenz« seiner Entstehungsbedingungen gerät der inkorporierte Habitat schnell in Gegensatz zu den sich weiterentwickelnden Handlungsfeldern. Nicht nur stehen also bestimmte Habitualisierungen im Widerstreit mit anderen, sondern auch mit neuen gesellschaftlichen Anforderungen. Die Lösung dieser vielfältigen Widersprüche erfordert immer wieder neues Experimentieren, Auswerfen, Entwerfen kollektive Verständigung, mithin auch »Bewusstwerdung« und eingreifendes Denken, die in Holzkamps Konzept alltäglicher Lebensführung eine wichtige Rolle spielen.